Philippe nemo

مكتبة
مؤمن قريش

فيليب نيمو

الموت الرحيم للإلحاد المُعاصر

ترجمة:
عادل بن عبد الله
و عبد الحق الزموري

جسور للترجمة والنشر

الموت الرحيم للإلحاد المعاصر

الموت الرحيم للإلحاد المعاصر

فيليب نيمو

ترجمة

عادل بن عبد الله عبد الحق الزموري

جسور للترجمة والنشر

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد جسور للترجمة والنشر

الموت الرحيم للإلحاد المعاصر/ فيليب نيمو؛ ترجمة عادل بن عبد الله وعبد الحق الزموري.

١٧٦ص.

ببليوغرافية: ص١٧٣ ـ ١٧٦.

ISBN 978-614-431-780-8

١. المسيحية. ٢. الإلحاد.

230

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر جسور للترجمة والنشر»

La belle mort

de l'athéisme moderne

par Philippe Nemo

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة لجسور

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨

جسور للترجمة والنشر

لبنـان ـ بيروت

josour.pub@gmail.com

المحتويات

مقدمة ٧

الفصل الأول: الموت الرحيم للإلحاد المعاصر ٩

١ ـ التيارات المختلفة للإلحاد المعاصر ١٠

٢ ـ استنزاف البرنامج الفكري للنزعات الإلحادية في نهاية القرن العشرين ٢٠

٣ ـ عندما تصمت النزعات الإلحادية تُصبح كلمة الله مسموعة ٢٨

الفصل الثاني: الصلاة في المعاناة: أيوب ٣١

١ ـ معاناة، جَزَعٌ، انقلاب ٣٢

٢ ـ القانون ٣٦

٣ ـ النيّة ٣٩

٤ ـ المخلوقية ٤١

٥ ـ سؤال: «لماذا؟» ٤٣

٦ ـ المسيح ٤٧

الفصل الثالث: المرض باعتباره اختباراً للحقيقة من أيوب إلى باسكال ٥١

١ ـ مرض أيوب: الجوانب الجسدية ٥٢

٢ ـ مرض أيوب: الجوانب العقلية ٥٤

٣ ـ البحث عن المعنى ٥٦

٤ ـ العودة إلى المرض.. يبدو أن الإيمان ضعف بشري ٥٨

٥ ـ... ولكنّ الحياة «العادية» هي الوهم الذي يجلوه المرض ٥٨

٦ ـ الحُبّ باعتباره مرضاً والمرض باعتباره حُبّاً ٦٠
٧ ـ باسكال: «المرض هو الحالة الطبيعية للمسيحيين» ٦٢
الفصل الرابع: عجز السلم البابلي ٦٥
١ ـ الأصل الإنساني للمعايير القانونية والأخلاقية ٦٧
٢ ـ «سلم بابل» ٧٤
٣ ـ الطبيعة والمِنّة [الإلهية] ٨٠
الفصل الخامس: أربع أطروحات في مسألة العلاقة بين الليبرالية والمسيحية ٨٣
١ ـ الأخلاق التوراتية أصل الحرية ٨٧
٢ ـ اللاعصمة البشرية وولادة مؤسسات الحرية ٩٢
أ ـ اللاهوت الجازم سلباً أو إيجاباً ٩٣
ب ـ الإحسان أساسه التسامح ٩٧
ج ـ الحرية ليست راسخة بقوة سوى في المجتمعات التي تحتفظ بمكان واضح إلى اللامتناهي ١٠٢
٣ ـ اقتصاد السوق والأخلاق المسيحية ١٠٩
٤ ـ الليبراليات الثلاث ١١٦
أ ـ الحرية لذاتها ١١٧
ب ـ الحرية من أجل التقدم ١١٩
ج ـ الحرية من أجل الإحسان ١٢٤
الفصل السادس: الأصول المسيحية لأوروبا وإنكار ذلك ١٢٧
١ ـ الجزء المسيحي من الثقافة الأوروبية ١٣٠
٢ ـ «التحريفية» المعادية للمسيحية ١٥٠
الفصل السابع: نهاية العدمية ١٥٣
١ ـ المتعاليات تكشف الله ١٥٥
٢ ـ تراتبية المتعاليات ١٥٧
٣ ـ إعادة بناء روحية ١٦٨
المراجع ١٧٣

مقدمة

ظهرت المقالات المجموعة في هذا الكتاب في مصنفات ومجلات مختلفة على مدار السنوات الأخيرة. ولا تشكّل تلك المقالات وحدة نسقية، بيد أنها تتمتع بمحور مشترك يُبرّر ما قمنا به من تجميع لها: فكلّها تمثل فرضية مدارها أنّ المسيحية صادقة.

منذ أكثر من قرنين حاولتْ بحوث فكرية متفرقة، صادقة أو دعائية، أن تقنعنا بغلطات المسيحية وأخطائها، وبالنهاية بتفاهتها، بحكم أنها إحدى الديانات غير المحدودة التي عرفها العالم وما زال يعرفها، تلك الديانات التي تشارك المسيحية في وضعية الوهم الزائل. وقد بلغ الأمر حدّ ممارسة سياسة مقصودة قصد استئصال المسيحية كليّة من المجتمع الفرنسي والعمل على أن لا تعرف الأجيال القادمة من أمرها شيئاً.

بيد أن تلك البحوث قد فشلت، وتلك الدعاية قد تآكلت؛ فالإلحاد المعاصر يعرف نهاية مدوّية. لم يُقتل الإلحاد، وعلى العكس من ذلك فإنّ العالم المعاصر قد مدّه وما زال يمدّه بكل الفرص ليدافع عن قضيته وليعطيَ للإنسانية معانيَ جديدة للحياة. إنه إرجاء لا طائل من ورائه..... وإذا كان الإلحاد قد مات، فما ذلك ـ بكل تأكيد ـ إلّا لأنه لم يفِ بوعوده، ولأنه لم يُثبت أنّ

الإنسان من دون إلهٍ هو أقل بؤساً من الإنسان المؤمن بإله. ومن المرجّح أن يحمل معه في اندحاره العدمية، هذا المنتج الوضيع الآخر من الثقافة الأوروبية في القرنين الأخيرين.

ومن الطبيعي أنّ صحة المسيحية لا تعني أنّ كل ما في داخلها حقيقي، وأنه لا توجد حقيقة خارجها. ما ندافع عنه هنا هو أنّ المسيحية هي الوحيدة المتضمّنة للحقيقة الصالحة أكثر من غيرها للحياة الإنسانية.

من المؤكد أنّ المسيحية تستطيع ـ بل ينبغي عليها ـ مراجعة بعض وجوه عقائدها وأخذ مسافة معينة من الإطار الأنثروبولوجي الذي حمل رسالتها إلى عصرنا الحاضر. إنّ المسيحية تتجاوز هذا الإطار، فهي عقيدة منفتحة بصورة جوهرية، وذلك للسبب الوجيه المتمثل في كونها ليست عقيدةً، أي ليست ثمرة للذهن الإنساني. إنّ المسيحية هي أثر محبّة المسيح. ولا تقوم هذه المذاهب والمؤسسات إلا بترجمة الحدث الذي وقع طوال ما أسماه أولفييه كليمون بـ«السلسلة الذهبية من الرجال الرسوليين» للناس كافة، أي سلسلة الرجال الذين نقلوا الإنجيل عبر مثال القداسة الذي يُعتبر المسيح نبعه الحيّ[1]. ولأنها كانت ذلك كلّه، انتشرت المسيحية وستنتشر إلى نهايات الأزمنة «**اسمك دهن مهراق**» (نشيد الإنشاد ٣، ١). إنّ الناس الذين لامست قلوبهم محبّة يسوع سيُنشِئون للمسيحية مستقبلاً لن يستطيع أهل العقائد والعقائد المضادة استباقه.

---

(١) انظر:

Olivier Clément, *L'Autre Soleil* (Paris: Stock, 1975), p. 159.

الفصل الأوّل

الموت الرحيم للإلحاد المعاصر(*)

منذ عصر الأنوار، مضى قرنان أكّد موريس كلافيل أنهما قد مرّا في «حضن الشيطان»[1]. وقد كان يقصد أنّ هذين القرنين قد وجّها كل مجهوداتهما الفكرية لدحر فكرة الإله.

تقترب هذه المرحلة حالياً من نهايتها؛ فالعلامة المميزة لـ«ما بعد الحداثة» هي أنها لا تستطيع أو لا تريد دحر فكرة الله، وذلك لأنها مرهقة في المستوى الميتافيزيقي، ولأنها قد وعت أخيراً بأنه لا توجد أشياء حسنة لتقديمها للإنسانية. فكيف وصلنا إلى هذه الوضعية؟

بادئ ذي بدء سأحاول القيام بتوصيف مختزل لأهم التيارات الإلحادية في القرنين الأخيرين (فقرة ١)، ثم سأبين كيف أن هذه التيارات وصلت ـ بدءاً من نهاية القرن العشرين ـ إلى طريق مسدود

(*) محاضرة أُلقِيَت في ندوة:

«Religione, libertà e bene comune nelle società postsecolari,» Università di Roma 2 Tor Vergata, 17-18 octobre 2008.

نشرت باللغة الإيطالية، في:

Humanitas: Rivista bimestrale di cultura (Brescia), Anno 65, no. 2 (Marzo-Aprile 2010).

(١) Maurice Clavel, *Deux siècles chez Lucifer* (Paris: Le Seuil, 1978).

على ما يبدو، بحكم عدم قدرتها على حمل البرامج الفكرية والعملية التي كانت تمثّل مصدر جاذبيتها (فقرة ٢). وبعد ذلك سيتضح لنا أنّ صمت الخطابات الإلحادية سيجعل كلمة الله مسموعة كرّةً أخرى (فقرة ٣).

١ ـ التيارات المختلفة للإلحاد المعاصر

إنّ ابتعاد الكثير من الأوروبيين عن الإيمان المسيحي لم يكن فقط ـ منذ عصر الأنوار ـ مظهراً من مظاهر اللا ـ توحيد (a-théisme) بالمعنى السلبي (موقف عقدي كان مطروحاً في الفلسفة منذ العصر اليوناني القديم). وتمثّل ذلك في أغلب الأحيان في الترويج لخطابات جديدة تزعم أنها قادرة على أن تفسّر العالم والإنسان بطريقة أكثر صدقاً وفاعلية. ونستطيع تقديم العرض الآتي:

ـ الوضعية، النزعة العلموية، «التفكير الحرّ»

بدا أنّ التقدم المذهل للعلم منذ عصر غاليلي، ونيوتن، وبوفّون، ولافوازيي، وغيرهم، وتطوّر العلوم خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، كأنه يُبشّر بعصر يمكن للعلم أن يفسر فيه كل شيء، حيث سيمتلك هذا العلم وحده حكمة إنسانية جديدة كاملة.

كان سان سيمون قد دافع عن الفكرة التي مفادها أنه بينما حكمت القرون الوسطى العلاقات الحسنة بين السلطة الزمنية العسكرية والسلطة الروحية المسيحية، فإنّه كان يلوح في أفق القرن التاسع عشر «عصر عضوي» جديد تكون فيه السلطة الزمنية للصناعيين والسلطة الروحية للعلماء. عندها سيحتل العلم موقع الدين بالكلّية. وسيقوم أوغست كونت ـ وهو تلميذ سان سيمون ـ بتمديد هذه الرؤية، وذلك من خلال نظريته في «الحالات الثلاث»

التي مرّت بها الإنسانية: الحالة اللاهوتية، والحالة الميتافيزيقية، والحالة الوضعية. ومن هنا وُلِدتْ الوضعية والنزعة العلموية و«التفكير الحر». وفي القرن التاسع عشر، آمن الكثير من الرجال والنساء بكل صدق أنّ العلم ينتزع المعنى بصورة نهائية من كل تساؤل حول الله. وقد تمّ اعتبار الأسئلة التي تطرحها الفلسفة التنظيرية كما يطرحها اللاهوت ـ حول أصل العالم، وطبيعة الإنسان، والواجبات... ـ أسئلة خاطئة وغير مشروعة، ومن ثَمَّ غير قابلة للحلّ بصفتها تلك. فلم يعد من الواجب التساؤل حول «لماذا»، وإنما التساؤل فقط حول» الكيف» الخاص بالظواهر. إنّ تقدم العلوم سيعوّض الأسئلة العبثية للدين والميتافيزيقا، تلك الأسئلة التي من الممكن صياغتها بصورة وضعية وقابلة للحل بشرط أن يقع تناولها بطريقة منهجية. وقد كانت الفيزياء قد اقتربت فعلاً من اكتمالها، وسيأتي من بعدها دور الكيمياء والبيولوجيا، وأخيراً دور «الفيزياء الاجتماعية» وكل ما سنُسمّيه من ذلك الحين بـ«العلوم الاجتماعية»؛ لكن سيكون علينا الصبر بضع سنوات لحصول ذلك.

في فترة ما، كان آلاف العلماء قد آمنوا بهذه البرامج الواعدة كـ«عقيدة» فعلية، واعتبروا أنّ دراسة الدماغ قادرة على تفسير الفكر، وسيتم استيعاب كل مظاهر القلق الميتافيزيقي عبر المنشطات العقلية؛ فالشعور بأنّ الحياة هي مأساة أو تراجيديا يعكس صراعات نفسية لاواعية سيقوم التحليل النفسي بكشفها وعلاجها. وفي الوقت نفسه ستجعل البنيوية (Structuralisme) ـ مستعينةً بالرياضيات ـ من اشتغال المجتمعات مسألة شفّافة. وانتهى الأمر إلى تفكيك الحرية الإنسانية وسرّ الشخص، وكل القيم «المثالية»، وبطبيعة الحال النزوع الإنساني للإيمان بالله، مع إرجاعها إلى مستوى الظواهر المادية. كما سيقع إزالة الغموض عن تلك الظواهر بما هي أوهام،

قد تكون جذابة، ولكن سيقع تكذيبها بطريقة لا لبس فيها من لدن السيرورة العلمية. وقد صرّح رائد الفضاء الروسي غاغارين بعد عودته من رحلته الفضائية الأولى سنة ١٩٦١ أنه لم يقابل الله فيها. . . .

ـ البحث عن حقيقة تاريخية ـ نقدية تُفنّد معطيات الوحي المسيحي

تمّ التنبّه إلى الطابع المركب للتوراة (أسفار موسى الخمسة Pentateuque) منذ عصر ريتشارد سيمون وسبينوزا في القرن السابع عشر؛ فلم يعد من الممكن مساندة الأطروحة القائلة بأنّ هناك مؤلّفاً وحيداً للتوراة هو النبي موسى. وبعد ذلك حصلت تطوّرات أخرى في الدراسة التاريخية والنقدية للكتاب المقدس، وقد اتضح أنها تُشكك بصورة جذرية في التمثلات التقليدية للكنائس. ومن جهة أخرى، تمّ تشظية الكوسمولوجيا الكتابية بالثورة الكوبرنيكية التي أكّدها كبلر ونيوتن والفيزياء بكاملها وعلم الفلك الحديث. وإذا ما وقع تكذيب الكتاب المقدّس بصورة مدوّية على هذا الصعيد، فكيف يمكن ألّا يحصل ذلك فيما بعد على سائر الأصعدة الأخرى؟

ففي القرن التاسع عشر، وبالذات عن طريق المجهود الجبّار للتبحر المعرفي الألماني، و«الهيغليين الشباب»، وشتراوس، وفيورباخ، . . . متبوعين في فرنسا برينان ومدرسته، كان هناك سعيٌ إلى إثبات أنّ كلّ الواقع التاريخي للوحي لا أساس له من الصّحة. فعندما تمّ تمحيص التاريخ المقدّس، وتاريخ الأنبياء، وتاريخ المسيح وحوارييه، وتاريخ الكنيسة البدائية، تبيّن أنّ جميع ذلك أفرغ من فؤاد أمّ موسى؛ فعوض أن يكون المسيح قادراً على إحياء الموتى، يصبح غير موجود أصلاً، أو يقع الحديث عن وجود عشرة

نسخ من المسيح تتشابه جميعها. ولم تكن المسيحية بما هي كنيسة ومذهب من صنع يسوع وحوارييه الإثني عشر، بل إنها قد ظهرت بعد عشرين أو ثلاثين سنة من إعدام ذلك المتمرّد المتعصّب، أو من صنع يهودي مجنون على قدر ما هو بارع، أو بولس الطرسوسي، إلخ.

عندها، بدأ علماء الأنثروبولوجيا في دراسة العديد من الأوهام أو الأكاذيب الموجودة في اليهودية والإسلام والأديان الشرقية والأديان القديمة. بل إنّ مفهوم «الدين» نفسه ظهر كصنف أنثروبولوجي كوني مرتبط بالتحليل السوسيولوجي (فالأديان تُفسَّر بدورها الاجتماعي). وقد فقدت المسيحية في هذا المنظور كلّ خصوصية، بل كل أهمية؛ فهي لم تكن أكثر من نسخة خاصة، أدينت في أوروبا، لظاهرة اجتماعية كونية، ظاهرة ذات طبيعة وهمية كونية سيتكفل تطوّر المعارف عمّا قريب بجعلها تتلاشى.

ـ البحث عن مطلق فلسفي

هكذا أخذ الابتعاد عن الله في تلك القرون منعرجاً فلسفياً؛ فرأينا انبثاق فلسفات تزعم ملامسة المطلق والوصول إليه وتملّكه. وفي هذه المرّة لن يكون هناك بُعدُ التخلّي الذي وجدناه عند كونت (التخلّي عن «الماذا» لفائدة «كيف»)؛ إذ لم يقع التخلي عن الأسئلة النهائية حول الوجود الإنساني، ولكن كان هناك سعي إلى تقديم إجابات تقوم على العقل البشري وحده.

وقد استوى هذا البرنامج الفكري على سوقه بتأثير من المثالية الألمانية على وجه الخصوص. ونحن هنا لا نفكّر بداية في كانط الذي كان تفكيره يخضع لمنطق آخر، منطق لم يكن في تقديري وثنياً، لأنه ظل نقديّاً ومنفتحاً بصورة جوهرية. إننا نفكّر في

الهيغلية، في فيخته، وشلّينغ. كان هيغل يسعى صراحة إلى «تجاوز» الدين وإلى أن يجعل الفكر التأملي الذي يصدر من تفكيره وحده مطلقاً (وهو تفكير لا يمكن إنكار قوّته). ونحن نعتقد أننا نجد الطموح نفسه ـ في صورة أقل وضوحاً ـ في النيتشوية ثم في الهايدغرية وفي الوجودية، بل في علم الظاهراتية الهوسرلي بمعنى من المعاني؛ فقد أراد كل تيار من هذه التيارات ـ بطريقته الخاصة ـ أن يقيم حكمةً على القاعدة الوحيدة للوعي البشري المستقل.

لم تكن كل التيارات الفكرية على نفس درجة هيغل من الادّعاء؛ إذ لم تكن تدّعي أنها قد وصلت بعد إلى الكأس المقدّسة. لقد حاولت تلك التيارات بيان منهاج ودعوة المشايعين لها إلى العمل والبناء. وقد عرفت هذه البرامج إقبالاً حماسياً من لدن آلاف الفلاسفة ـ خلال عشرات السنين ـ في أعظم البلدان الأوروبية والأمريكية. فكم من الساعات والأسابيع المحمومة التي تم تسخيرها لهذا البحث؟ وقد ساهمت شخصياً في هذه «المعابد» النيتشوية والهايدغرية. كان كبار الفلاسفة النيتشويين يدفعون إلى ترقّب «إبداعاتهم العظيمة» (*magnum opus*) حيث ينكشف الزمن، ويُحبَطُ مكر الزمن الخطّي، ويُثبتُ العَود الأبدي، تلك الإنجازات التي سيكون محصولها «آمينٌ عظيم» للعالم الذي يوصف بأنه بداية عصر جديد. كنت قد حضرت مؤخراً في اليابان إحدى جلسات التمرين الذهني المملوء بالشغف والجدية وبانعدام التسامح أيضاً، حيث وقع انتقاد أطروحات مدرسة فرانكفورت. ومن الواضح أنّ تلك المناقشة لم تكن مدعومة بأيّ توقّع عملي، ولا حتى بأفق تغيير اجتماعي. كان الانتظار ميتافيزيقياً. وكان ما يحرّكه هو الأمل في الوصول إلى حقيقة مطلقة تكون «مؤشّراً سويّاً» (*index sui*) نستطيع باسمه رفض كل حكمة موروثة. وكان الضّغط البادي على

وجوه الشباب الجامعي المسجّل في مرحلة الدكتوراه، والجدّية التي يلتفون بها حول «المعلّم»، أمراً يستحق المشاهدة.

ـ البحث عن مطلق فني

اتخذ رفض الله كذلك شكلاً حاول إعطاء طابع إطلاقي للفن؛ فقد عرفنا علم الجمال الرومنسي للعبقرية، والعقيدة الألمانية القائلة بـ«الموسيقى المطلقة». وقد جعل عشّاق فاغنر من بايروث معبداً حقيقياً ذا طقس ديني وصلوات (كان سترافنسكي في العديد من كتاباته يسخر بشكل لاذع من هذا الخداع البائس). كما ظهرت نظرية الفن للفن الفرنسية المنشأ. وأراد تيوفيل غوتييه أن يرفع حول الفن جدراناً منيعة، وأن يحميه من عدوى الدين أو الفلسفة. وكان هذا السعي إلى إعطاء الفن بعداً إطلاقياً بمثابة رد الفعل تجاه النزعة الاختزالية التي جاءت بها الوضعيّة والنزعة العلمويّة. كلّا، لا تُختَصَرُ الروح والحضارة في لعبة قوى مادية؛ فالمتعالي الوحيد هو الجميل (لم يعد الخير متعالياً بحكم أنّ الأخلاق اليهودية المسيحية كانت خدعة؛ أمّا الحقّ فقد كان ـ تماماً مثل العلم ـ وهماً من دون نكهة).

عرفت هذه الديانة الجمالية أيام مجد، ووقع استعمالها في الواقع من لدن البعض باعتبارها سلاحاً ضد المسيحية. ومن المعلوم أنّ النازية قد شجّعت النزعة الجمالية. وقام ألفريد روزنبارغ، صاحب كتاب «**أسطورة القرن العشرين**» بتأليه الجمال، وهو الشاغل الأوّل للآري. وكان «متحف الخيال» لمالرو متحفاً معادياً للمسيحية. وبصورة أعمّ، فقد منحت الثقافة الحديثة موقعاً كبيراً للفنّ والأدب والمسرح والسينما والنحت والموسيقى والرقص والأوبرا والغناء... وذلك لأنّ هذه الأشكال من الإبداع الإنساني

تظهر كما لو أنها بلغت فعليّاً نوعاً من المطلق المتحرّر من أي إحالة إلى الله.

ـ عودة المقدس الوثني والنزعات التوفيقية

في الوقت الذي كان فيه الإيمان المسيحي والممارسة الدينية التقليدية تعرف ضموراً، كان هناك ميل للمقدّس الوثني خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، سواء تعلق الأمر بالمقدّس ما قبل المسيحية (النزعة الفولكلورية، تجميع الأناشيد والقصائد الشعبية عن طريق الأخوين فون أرنيم بألمانيا، اكتشاف الخرافات الإسكندنافية العتيقة...)، أم بمقدّس الديانات غير الأوروبية. وقد وقع اكتشاف هذه الأساطير تحديداً بفضل الحركة البحثية الهائلة التي تمّت في إطار الاستعمار، الذي سمح بظهور علم الإناسة وبالدراسة المنظّمَة للثقافات الآسيوية والإفريقية. ولم يكتفِ البعض بدراسة الهندوسية والبوذية، بل اعتنقوهما ليدرّبوا الأوروبيين على اليوغا والزان (*zen*) والمذاهب الباطنية.

ـ الحركات الألفية المُعلمنة

نأتي إلى الحركة الاحتجاجية التي قامت ضد المسيحية، تلك الحركة التي كان لها أعمق الأثر وأَدْوَمُه؛ فقد ظهرت إيديولوجيات تزعم أنها لا تعوّض المسيحية في أفكارها وأطروحاتها وطقوسها، ولكن **في فعلها الخلاصي نفسه**، وذلك عبر تغيير العالم والإنسان، وعبر ولادة مجتمع جديد يكون جنّة على الأرض.

إننا نعني هنا الحركات الماسونية والاشتراكية والماركسية، وهي ثلاثة تجسيدات لنزعة الألفية نفسها[٢]. فالمسيحية بالنسبة إلى

---

(٢) الحركة الألفية هي هرطقة يهودية ـ مسيحية وقعت إدانتها من الكنيسة منذ أوريجين =

هذه الحركات، ليست فقط خاطئة، بل إنها مبدأ الشرّ، وذلك لأنها ـ بحكم تحالفها مع أصحاب الامتيازات والقوى الاجتماعية الرجعية ـ تشكّل حاجزاً أمام ظهور عصر الأخوّة. ولن تبلغ الإنسانية السعادة عبر الإيمان والرجاء والطقس المسيحي، ولكنها ستبلغ ذلك عن طريق الثورة. وعندما تأتي الليلة العظيمة مشفوعة بالصبح المضيء، سيكون العالم الذي سيشرق عليه اليوم الجديد على درجة من السعادة والإنتاج، وفي مأمن من جميع المجاعات وأنواع الاستغلال، وسيكون من ثَمَّ متحرراً من كل كذب أيديولوجي، بحيث لن تستمر المسألة الدينية في الوعي الإنساني، تماماً مثلما أن الظل لا يمكث عند استواء الشمس في كبد السماء.

وعلى الرغم من أنّ هذه المذاهب قد اشتهرت بإلحادها (إذ قام المحفل الماسوني الفرنسي باطّراح وجود الله وخلود الروح من مبادئه، وقامت الاشتراكيات بالدعاية لشعار «لا إله ولا سيد»، وكانت الماركسية مذهباً مادياً)، فإننا نستطيع أن نذهب إلى أنّ تلك المذاهب كانت تقوم في الحقيقة مقام «الأديان البديلة»؛ فقد استطاعت أن تخترق بيُسْر السكان الأوروبيين الذين كانت فيهم

= (Origène) والقديس أوغسطين. ولكنها على الرغم من ذلك لقيت قبولاً حسناً عند جزء كبير من الأوروبيين في القرنين التاسع عشر والعشرين تحت شكل مُعلْمَن. وقد ارتكزت النزعة الألفية على واقع أنّ عقليات الشعوب الأوروبية قد تشكّلت منذ ألفي سنة عن طريق الرّجاء المسيحي، والانتظار المتّقد لـ«مملكة الرب». وتقول تلك النزعة بإمكانية تعجيل قيام هذه المملكة واستئصال الشر من العالم بقتل الأشرار وجنود يأجوج ومأجوج الذين يذكرهم سِفر الرؤيا (l'Apocalypse) للقديس يوحنا، وهم الذين ستحاربهم طائفة من الرجال الملهمين. وقد عملت مبيعات مخازن الفحم والمحافل الماسونية وخلايا الأحزاب البابوفية [نسبة إلى الثوري الفرنسي فرانسوا نويل بابوف (François Noël Babeuf) المعروف بـ Gracchus Babeuf ١٧٦٠ ـ ١٧٩٧ ـ المترجمان] والاشتراكية والبلشفية والفاشية على ادعاء تجميع هؤلاء الرجال.

قابلية الإيمان بما يعد بمجيء مملكة الرب، كما قامت ـ من أجل بلوغ غايتها ـ بتعبئة القيم الأخلاقية للمسيحية، من مثل محبة الآخر ونكران الذات ومعنى التضحية.

قامت الحركات الألفيّة الملحدة بمحاربة المسيحية بنوع من التعصب الحاد، الذي قام أناتول لوروا ـ بوليو بتعرية سببه بطريقة متميزة[٣]. وبحكم رغبة تلك الحركات في الثورة التي ستغير العالم، فقد كان من الضروري أن يعتقد الناس كافة بأنّ العالم ـ كما هو عليه ـ هو عالم لا يمكن تحمّله؛ لذلك لم يكونوا يتحمّلون بقاء من يستطيعون التأثير في الناس من الحكماء الذين يرون أنّ العالم هو عالم مقبول على الرغم من كل عيوبه، وبأنّ علينا تحسينه لا تحطيمه.

هكذا قامت هذه الحركات في كل مكان تمتّعت فيه بسلطة اجتماعية بخوض صراع دام ضد المسيحية؛ بل بلغ بها الأمر حدّ «اجتثاثها» بطريقة تامّة ـ إن أمكن ـ من أذهان الأوروبيين.

ولعل المثال الأسوأ من هذه الزاوية هو المثال الفرنسي؛ إذ قدّم إدغار كينيه إلى جميع أطياف اليسار برنامجاً للقضاء على المسيحية عبر الفعل السياسي والمدرسي. ويكون بلوغ تلك النتيجة عبر حذف كل المواقف المجتمعية للكنيسة وثرواتها ومواردها المالية التي كانت تسمح لها بممارسة نفوذها، وعبر هدم ما أمكن من التعليم الكاثوليكي (وهو أمر لمسنا آثاره إلى حدود سنتي ١٩٨١ ـ ١٩٨٤، مع المطالبة بـ«نظام كبير لتعليم

(٣) Anatole Leroy-Beaulieu, *Les Catholiques libéraux: L'Église et le libéralisme de 1830 à nos jours* (Paris: Plon, Nourrit et cie, 1885).

عمومي مُعلمن وموحّد»، أي الحذف الكلّي لكل ما تبقّى من التعليم الخاص). وفي مقابل ذلك، يتمّ ـ في التعليم العمومي الذي يخضع لسيطرة مطلقة من الماسونيين (كان كل الوزراء المسؤولين عن التعليم في فرنسا منذ ١٨٧٩ إلى ١٩٤٠ من الماسونيين، ومن المرجّح أن يكون ثلثا المفتشين العامين، في يومنا الحاضر، من الماسونيين أيضاً) ـ فرض «عقيدة علمانية» تطعن في جميع العقائد الأخرى وتسعى لأن تأخذ موقعها. ومن هذه الزاوية، فإنّه لا علاقة للنزعة العلمانية الفرنسية بالعلمانية ـ الحيادية التي تمثّل المعيار في الديمقراطيات الأوروبية الأخرى وفي الولايات المتحدة. نحن أمام ديانة غير متسامحة، يُمثل التعليمُ الوطني فيها الإكليروس[٤]. ومن البديهي أن يتجذر هذا البرنامج بصورة أعظم عندما تسيطر النقابات الماركسية على المدرسة الفرنسية؛ فقد تم استثمار التعليم العمومي باعتباره أداة من أدوات الصراع، ووقع توظيفه لإزاحة آخر ما تبقى من الذاكرة المسيحية، ومن «الجذور المسيحية لأوروبا»، وغير ذلك.

وحتى خارج فرنسا، فقد كانت قوّة هذه الحركات عظيمة في الغالب. وعلى الرغم من أنهم لم يبلغوا حدّ القضاء المطلق على المسيحية في أوروبا، فإنهم قد استطاعوا على الأقل أن يمنعوها من الحياة ومن التواصل الطبيعي مع الأجيال الجديدة. لقد ذكرنا فيما سبق بصورة مختزلة أهم الأشكال التي اتّخذها الإلحاد في أوروبا منذ نهاية «عصر الأنوار».

---

(٤) انظر في هذه المسألة البحث التاريخي والتحليلات الواردة في كتابنا:

Philippe Nemo, *Les Deux Républiques françaises* (Paris: Presses universitaires de France, 2008).

٢ ـ استنزاف البرنامج الفكري للنزعات الإلحادية في نهاية القرن العشرين

خلال القرنيين الماضيين، يبدو لي أنّ هذه الإيديولوجيات كلها قد أُنهكت على وجه التدريج وأُفرغت من أهميتها، كما يبدو أنّ برامجها الفكرية والعملية ـ على الرغم من أنها قد تم استكشافها بصورة نسقية وتمتعت بثقة كبيرة وحظوة طويلة، كما تمتعت بكل الفرص القادرة على جعل محصولها صلباً ـ عرفت فشلاً ذريعاً. وسنقوم فيما يأتي ببيان ذلك في شأن كل تيار من التيارات المذكورة آنفاً.

ـ إنهاك النزعة العلموية

من خلال نجاحاته نفسها، يبدو العلم في عصرنا منفتحاً بصورة جوهرية؛ فهو ليس دوغمائياً، بل إنه كلما زاد من توضيح المسائل قلّت ادعاءاته في الكشف عن سرّ الكون.

وقد كشفت تطوّرات العلوم الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية خلال القرن العشرين عن التعقيد الهائل في الطبيعة. وفي حين كان الكثير من علماء القرن التاسع عشر يعتقدون بأنهم قد اقتربوا من اكتمال العلم، فإنّ علماء عصرنا يعرفون أنّ كل اكتشاف علمي ينبثق عنه مشاكل جديدة وأسئلة مستأنفة، وهي أمور كانت قبل ذلك غير مطروحة. وبهذا المعنى يمكننا القول إنه كلما تقدّم العلم ـ وعلى الرغم من أنّ الكمية الكُلّية للمعرفة المكتسبة لا تكفّ عن الزيادة ـ فإنّ أفق البحث يتراجع. ويبدو أنّ ورشة العلم منذورة لأن تظل أبداً مفتوحة، وذلك بحكم طبيعة الفكر الإنساني نفسه، تلك الطبيعة التي لا تتّصف بأنها تحيط بكل شيء علماً.

من الواضح اليوم أنّ الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا لم تكتمل بعد، كما لا يبدو أنها قد اقتربت من تحقيق ذلك. هذا دون الحديث عن العلوم الاجتماعية التي ما زالت في طور الطفولة لو افترضنا أنها قد وُلدت أصلاً. أمّا فيما يخصّ مشروع تفسير الحاجة الدينية عن طريق علم النفس والتحليل النفسي، أو تفهّم الظاهرة الدينية عبر منطق سوسيولوجي («أفيون الشعوب»، «الجماعة» حسب طرح دوركايم) فإننا ما زلنا ننتظر أن تصل إلى نتائج علمية معتبرة، متجاوزة النمط المجرّد، والشعار الإيديولوجي. من المؤكّد أنّ رينيه جيرارد قد قام بتفسير الأديان العتيقة ووظيفتها الاجتماعية، ولكنّ برهنته القائمة على توضيح آليات تكوّن الضحية لا تصلح لفهم الأديان الكتابية التي تهتمّ اصطفائياً بالضّحية، وتُنصت إليها محتفظة بكلمتها وليس بكلام المجموعة المطاردة لها. أخيراً، فقد ظهر عجز الفلسفات «العقلانية» المنحدرة من فلسفة الأنوار على أن تؤسّس بطريقة مقبولة لأخلاق تصلح لعصرنا الحالي، وهو ما أقرّ به هابرماس - في اعتراف ذي وزن كبير - خلال مناظرته الشهيرة للكاردينال راتزينغر (Ratzinger) ولم يكن قد أصبح الحبرَ الأعظم بندكتوس السادس عشر[٥].

وهكذا، فقد نحت الأبستيمولوجيا النقدية في العقود الأخيرة إلى القول بأنّ العلم لا يبلغ نظريات مطلقة. ولا يعني هذا أنّ الأبستيمولوجيا قد أصبحت ذات طبيعة رَيبيّة أو نسبويّة؛ إذ توجد مجموعة من النظريات العلمية التي لم يقع دحضها على الرغم من كل المجهودات البحثية، ولا أثر للتأكيد أنها ستُدحض في يوم من

---

(٥) Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger, «Les Fondements prépolitiques de l'état démocratique,» *Esprit* (Paris), no. 306 (juillet 2004).

انظر تعقيبنا أدناه في الفصل الرابع في هذا الكتاب.

الأيام. الأمر ببساطة هو أن علماء عصرنا فهموا ـ كما قال كارل بوبر ـ أنه لا يمكن بلوغ **الحقيقة** إلا بالتضحية **باليقين**. ولا يمكن للعلم أن يتقدّم إلّا بالتخلي عن كل العقائد. إنّ هذا الاعتراف من لدن العلم نفسه بنقصانه وعدم تملّكه لكلّية المعرفة هو أمر كافٍ لأن يفتح للفكر البشري الفضاء المعرفي الذي يحتاج إليه للبحث الحرّ عن الله.

في أيامنا هذه، نجد أنفسنا تقريباً في نفس المواقف الإبستيمولوجية التي عبّر عنها باسكال. كان هذا الأخير يقول بوجود العديد من المستويات أو «الأنظمة»، مثل نظام الجسد ونظام الروح ونظام الإحسان، وهي أنظمة لا تتقاطع مع بعضها[٦]. وتكون المسافة التي تفصل بين الإحسان والروح «متناهية الإطلاق» أكثر من تلك التي تفصل بين الجسد والروح. وهكذا فإنّ ما يُقرّره العلم الذي هو ثمرة الروح، لا يمكن أن يعارض ما يرتبط بالإحسان، وذلك بنفس الدرجة التي لا يستطيع فيها الإيمان ولا يريد أن يعارض نتائج العلم. وبإعادة اكتشاف هذه الفروق، فإنّ العقول العلمية الأكثر صرامة في عصرنا ـ وهم الأكثر التزاماً بالنقد ـ يستطيعون مثلما فعل باسكال أن يعترفوا بتعالي الإحسان وبألوهية المسيح مع القدرة على مواصلة أبحاثهم الأكثر تقدّماً، بل الأكثر ثوريّة، وهي تلك الأبحاث القادرة على كسر القواعد الإبستيمولوجية لزماننا، والقادرة كذلك على فتح عصور جديدة للمعرفة البشرية. ومن المؤكّد أنّ كل ذلك سيقلب المعرفة الإنسانية، كما قد تقوم هذه التحوّلات بإدخال تغييرات جذرية على

(٦) Blaise Pascal, *Pensées et opuscules*, ed. Léon Brunschwicg (Paris: Hachette, 1971), fragment 793.

علم الإناسة، ولكن كل ذلك لن يؤثّر بأي حال من الأحوال في المضمون اللاهوتي للإنجيل.

ـ إنهاك النزعة الإنكارية التاريخية

غيّر نقد التوراة تغييراً عميقاً نظرتنا للتاريخ المقدس، ولكنه لم يصل إلى حدّ نفي تاريخية الأنبياء أو المسيح. ومن المؤكّد أنّ ذلك النقد قد بيّن تعقّد تشكيل النص التوراتي: يبدو جلياً أنّ موسى لم يكن هو كاتب التوراة، كما لم يكن هناك أشعياء واحد وضع السفر المنسوب إليه، وأنه توجد طبقات كثيرة في تأليف كتاب أيوب أو في نشيد الإنشاد، وأنّ الأناجيل قد تهيكلت بعد مدة طويلة من بشارة يسوع، وغير ذلك من الحقائق. ولكنّ نقد الكتاب المقدس لم يستطع أن يأتي بأي دليل على أنّ الأنبياء أو المسيح لم يتلفّظوا بتلك العبارات التي تُعزى إليهم. وكما قال لي ذات يوم إيمانويل لوفيناس، فإن المعجزة العظمى تكمن في أن هذا العدد الكبير من المؤلفين المختلفين المنتمين لأزمنة متباينة ـ والذين تحركهم في الغالب دوافع سياسية واجتماعية قد تمّ تدبّرها ـ قد ولّوا وجوههم شطر نفس المعنى الروحي الذي كان موجوداً في الفكرة التقليدية القائلة بأن الكتاب المقدس ألّفه عدد قليل من الكُتّاب الملهَمين. وهكذا فمن المفارقة أن تُبرِز الفيلولوجيا والنقد الحديث الطابع الغريب والاستثنائي والفريد للكتاب المقدّس ورسالته وتجعلها أكثر جلاء مما سبق. وعلى خلاف ما اعتقده الناس في القرن التاسع عشر، فإنّ اليهودية والمسيحية ليستا مجرّد «أفراد» في جنس «الأديان»، وهما لا تشبهان سائر الأديان الأخرى؛ فهما تحملان أخلاقيات ونظرة للعالم لا نجدهما في أي مكان آخر من الكون، وتختلفان عن كل الوثنيّات السابقة أو المعاصرة.

كما لم يعد من الممكن مواصلة القول بأنّ المسيحية كانت بصفة استثنائية داعيةً للتعصب وللحروب والقمع الاجتماعي. وقد بيّن التاريخ والعلوم الاجتماعية الطبيعة الكونية لهذه الظواهر التي لا يوجد شك في أنها لم يقع التنديد بها ومحاربتها في أي مكان أكثر مما وقع ذلك في المسيحية. وقد أنتجت الأديان والإيديولوجيات غير المسيحية أشكالاً قمعية أسوأ من المسيحية دون أن تجد لها ترياقاً روحياً، وهو ما عشناه مؤخّراً في أوروبا مع الملاحم الكئيبة للفاشية والشيوعية، أو ما رأيناه خارج أوروبا مع الإبادة العرقية التي مارسها الأتراك أو التوتسي أو الكمبوديون، أو ما نعيشه في أيامنا هذه من التطرّف والإرهاب الإسلاميَّين.

ـ إنهاك المشروع الفلسفي لتأسيس الذاتي للمطلق

يمكننا أن نعتبر أنّ الخط الفلسفي الممتد من سبينوزا إلى هيغل، وصولاً إلى نيتشه أو هايدغر، قد انتهى إلى مأزق فكري مهما كانت درجة الفائدة والثراء التي عبّرت عنهما هذه الفلسفات في بعدها النقدي. ولم يكن من الممكن استبدال إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب بإله الفلاسفة والعلماء، ولا استبدال الإنسان بالإنسان الخارق، ولا استبدال الصليب بالكائن. ولم يتمكن نيتشه ولا هايدغر من بناء رؤية مكتملة معقولة ومثمرة للعالم والإنسان والوجود.

وحسب ميشال ديغي، الذي كان أحد أبرز الهايدغريين الفرنسيين، فإنه لم يبقَ اليوم في باريس إلّا «معبدٌ» هايدغاريٌّ محدودٌ جداً من حيث عدد أفراده، وعقيمٌ كذلك. ومن جهتهم، كفّ النيتشويون أيضاً منذ أعمال جيل دولوز وبرنارد بوترا عن «التنبّؤ». كما تمّت محاكمة النيتشوية والهايدغرية لجهة ارتباطاتهما

المباشرة وغير المباشرة بالنازية. وعلى الرغم من أنّ العدالة قد أخذت مجراها في بعض التهم الشائنة، فيبقى أن نسلط الضوء على حقيقة أن هاتين الفلسفتين، سواء اتخذتا مواقع أخلاقية مضادة للإنسانية (نيتشه) أم لم تجدا ببساطة محلاً لإشكالية أخلاقية (Problématique morale) (هايدغر)، قد تمّ توظيفهما من طرف قوى سياسية همجيّة. ونتيجة لما تقدم، وحتى لو أقررنا لتلك الفلسفات بقيمة فكرية استثنائية، فإنها لم تعد قادرة على الظهور بمظهر الحِكَم المطلقة القادرة ـ بكل بساطة ـ على إبطال أنواع الحكمة القديمة أو الحلول محلّها. وهكذا نقص الاهتمام الذي تحظى به تلك الفلسفات. أمّا المدرسة الظاهراتية فقد بقيت تتمتّع بالحيوية، ولكننا نلاحظ أنّ مناهجها تُستثمر من لدن أبرز ممثليها ـ كجون لوك ماريون ـ باعتبارها أداة نقديّة لتفسير الكائن ـ المخلوق للإنسان، وتفسير كيف يصبح الكائن هو نفسه «مُعطى»[٧]؛ ولم تعد الظاهراتية تتبع البرنامج الإلحادي الساعي إلى تأسيس كل أنواع الحكمة على الوعي البشري وحده. أخيراً، يمكن الإشارة إلى أنّ ميل الفلاسفة في أيامنا هذه يتّجه صوب الفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة على أثر فتغنشتاين والعديد من المؤلفين الأنغلو ـ ساكسونيين، وهم ينتهون إلى أعمال يمكن اعتبارها ـ تبعاً لتقديراتنا الشخصية ـ إمّا مثمرة أو ـ على العكس من ذلك ـ ذات مدى ضيق، ولكنها في جميع الأحوال، لا تستكشف إلا البعض من أشكال اشتغال الفكر الإنساني دون أن تجعل مهمتها القضاء على هذا الفكر. تعمل هذه الأبحاث على أن تبقى منفتحة في الشأن الديني.

---

(٧) Jean-Luc Marion, *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: Presses universitaires de France, 1997).

ـ إنهاك الجماليات

يقوم الفن في أيامنا هذه ـ أكثر من أي وقت مضى ـ بإشباع بعض التطلعات المثالية للإنسان. ولكن يبدو أنّ البرنامج الميتافيزيقي لعلم الجماليات لم يعد له الآن من يمثّله.

وعلى العكس من ذلك، فإنّ أحد أهمّ فلاسفة الفن المعاصرين الذين أعرفهم ـ كورنيليوس كاستورياديس[٨] ـ قد بيّن ـ منطلِقاً من أنّ كل إبداع فنّي هو في بعض وجوهه خلق من العدم (*ex nihilo*)، ومُبرزاً زمن البرق والعدمَ والهاوية (*Ab-grund*) واللاقاع المنبثق منه ـ أنّ العالم حادث. يقوم هذا التحليل ببيان تهافت الوضعية التي تزعم تقديم تفسير كامل للعالم باعتباره متتالية من الأسباب والنتائج التي يصدر بعضها من بعض دون حلول للاستمرارية. إنّ الجمال الجديد الذي ينتجه الفنان يُظهر أنّ الإنسان هو خالق، وأنه ليس أسير عالم من الاحتياجات، وأنه يستطيع بدء تاريخ جديد. وهكذا تتلاقى فلسفة الفن عند كاستورياديس مع فلسفة الحرّية والأنطولوجيا المتعددة عند حنّة أرندت أو عند إيمانويل ليفيناس. إنّ الفن الذي استطاع لحين من الدهر أن يستقطب التطلعات المتعالية للإنسان الحديث، يُحرّر في زمننا رهينته، ويقبل بأن يقيم محاورة جديدة بين الجمال وسائر أبعاد التعالي الأخرى.

ـ إنهاك الوثنية الجديدة

تعلّق قسم كبير من الجمهور في أوروبا وأمريكا خلال القرنين

---

(٨) Cornélius Castoriadis, *Devant la guerre* (Paris: Fayard, 1981).
انظر تعليقنا في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

التاسع عشر والعشرين بمقدسات بديلة، متمثلة بعلوم الباطن وعلوم الاستشراق. ولكننا نلاحظ أنّ هذا الجمهور لم يتجاوز سقفاً معيناً، سواء أكان ذلك من الناحية الكمّية أم من الناحية النّوعية؛ فالمتحمّسون لهذه النزعات كانوا في الغالب من العقول ذات التكوين المحدود، والفاقدة لأي نفوذ اجتماعي؛ ولذلك بقيت أنواع الحكمة الباطنية مستقرّة في هوامش لم تستطع مفارقتها، بحيث لم يكن من الممكن الادّعاء بأنها ستأتي للتأثير بعمق في ثقافة العقود القادمة.

ـ وهن النزعات الألفية

عرف القرن العشرون انتصار التجارب الشمولية (totalitaires) التي استلهمت المذاهب الألفية ثم شهد فشلها. وقد بدا واضحاً للإنسانية قاطبة أنّ الإيديولوجيتين الأكثر ضراوة في العداء للمسيحية (وهما الفاشيات والتجارب الشيوعية) لم تحملا الجنة إلى الأرض، بل حملتا إليها الجحيم. ومن ثَمَّ، فإنّ ادّعاءهما تعويض العمل الخلاصي الذي مهّدت له المسيحية قد صار من باب الكلام الباطل.

وفضلاً عن ذلك، فقد كان المسيحيون في البلدان التي مسّتها الشموليات أو هدّدتها هم من حازوا قصب السبق في الحداثة، وذلك عندما لعبوا دوراً مهمّاً أو مركزياً في الصراع من أجل الحريات وعودة الحضارة. ويمكن هنا التذكير بدور المسيحيين في المقاومة الفرنسية والإيطالية والألمانية خلال الحرب العالمية الثانية، ودور الديمقراطية المسيحية التي تأسّست خارج إيطاليا عن طريق الأب دون ستروزو الذي طارده موسليني، ثم دور سوليجنستين في الاتحاد السوفياتي، وليش فاليزا وكارول فولتيالا في بولونيا، ودور البروتستانت أيضاً في ألمانيا الشرقية.....

٣ ـ عندما تصمت النزعات الإلحادية تُصبح كلمة الله مسموعة

هكذا إذاً، كان مصير أهم الخطابات الإلحادية الحديثة أن ذُبلتْ واختنقت واستُنفدت. ولم تعرف تلك الخطابات هذا المصير بسبب ضغط بعض القوى الاجتماعية (فالكنائس لا تمتلك الآن إلّا قوّة محدودة مقارنة بغيرها من **اللوبيات** (lobbies)...). وإذا ما ماتت فإنّ ذلك راجع إلى استنزافها وخوائها الذاتي. لقد توفيت **بالموت الرحيم**.

وبعودة هذا الصمت، أصبح كلام الله مسموعاً. صحيح أن كلام الله كان دائماً محتاجاً للصمت، لأنّ الله لا يُسمع في الإعصار ولا في الزلازل ولا في النار، ولكن يُسمع في «**صوت نسيم خفيف**»[٩].

لقد استفاق الإنسان من ذلك النوع من الحلم المشلّ الذي كان يهجع فيه طوال قرنين. مرّة أخرى، تبدو الأسئلة الوجودية الكبرى التي لم تستطع برامج النزعات الإلحادية الإجابة عنها أسئلةً قيّمة ومستعجلة.

إننا نستطيع أن نذهب إلى حد القول بأنّ برامج الإلحاد التي عرفها القرنان التاسع عشر والعشرون قد تسبّبت بالخير، وذلك بلعب دور علم اللاهوت السلبي؛ فقد كانت مُحقّة في إدانتها لبعض الملامح الشِّركية في المسيحية، ولكنها هي نفسها قد أقامت مطلقات أُريد لها أن تعوّض الله، أي أقامت آلهة أخرى. وبعد سقوط كل ذلك، فإنّ ما يبقى هو «الإله الخفيّ» (Deus absconditus). ومثلما لاحظ رينيه جيرار، يبدو أنّ العهد القديم والإنجيل في

---

(٩) **الكتاب المقدس**، «سفر الملوك الأول،» الأصحاح ١٩، الآيات ٩ ـ ١٨.

عالمنا اليوم يمتلكان مرّة أخرى بمفردهما خطاباً ذا معنى حول الخير والشر، وحول الموت والحياة.

وبسبب ما تقدم، فقد كان من المنطقي أن شهدنا ـ خلال النصف الثاني من القرن العشرين ـ ولادة فلسفات أعادت الانفتاح على المنظور الديني. ويمكن أن نذكر ـ للاستشهاد بفرنسا فحسب ـ بعد برغسون الذي اعتنق المسيحية (على الرغم من أنه أراد التمويه على تحوّله العمومي وتعميده بسبب الملاحقات التي كانت تطال اليهود)، إيمانويل ليفيناس، بول ريكور، جون ـ لوك ماريون، رنيه جيرار، ميشال هنري، كريستيان جامبي... وقد بشّرت هذه الفلسفات بعصر فكري جديد.

أخذت الإنسانية تُنصت من جديد، ولكن من هو مُبلّغ كلمة الله؟ لقد عشت تجربة على درجة من الحزن في [كنيسة] نوتردام دو باري ليلة تنصيب بندكت السادس عشر. حضر الحفل جمع من الشباب كانوا يملؤون صحن الكنيسة الواسع وينتظرون بهدوء، ومن الطبيعي أنهم كانوا مستعدين لسماع ما سيُقال لهم. ولكن لا أحد خاطبهم بشيء؛ إذ لم يقم صغار القساوسة الفاقدين للأهلية بشكل مُهين للاكوردير (Lacordaire)(*) سوى بإشعال فوانيس سخيفة. ومما لا شكّ فيه أنّ أكثر من شاب قد عاد إلى منزله وقد انطفأت روحه.

ليس علينا أن ننقم على هؤلاء الكهنة؛ فإذا لم يجرؤوا على القيام بعظاتهم في تلك الليلة، فإنّ ذلك يعود إلى أنهم لا يستطيعون الوعظ من غير عقيدة، وأنهم كانوا ـ من غير شك ـ

(*) هنري لاكوردير، رجل دين فرنسي معروف بأمثاله (المترجمان).

يشعرون بقلّة الزاد الذي يمكّنهم من الحديث بفاعلية أمام مبتدئين. وفي الواقع، فإنّ القرنين اللذين مرّا «في حضيرة إبليس» قد جعلا المسيحية تمرّ بواحدة من أقسى التجارب التي عرفتها في تاريخها، بل إنها كانت التجربة الأكثر قساوة من غير شك؛ فآلاف التزّهات القديمة، والخرافات والمعتقدات الساذجة والانتماءات السياسية والأنثروبولوجية والاجتماعية... إلخ، قد وقع حرقها ولن تستطيع أن تستعيد تماسكها أبداً. ولكن ما قاوم النار هو الذهب الإنجيلي والكنسي غير القابل للفساد. وبناء على ذلك فإنّ مهمّتنا اليوم هي تخليص الذهب من الشوائب التي مازالت ملتصقة به.

الفصل الثاني

الصلاة في المعاناة: أيوب(*)

تبعاً للمقولات المعترف بها تقليدياً، فإنّ الصلاة هي طلب، فعل نعمة أو ثناء. ولكنّ هذه الحالات لا تستنفد التعريف، وذلك لأنّ الصلاة هي ـ بصورة أساسية ـ كل شكل من الكلام أو من الأفكار التي تحاول الروح من خلاله أن تتواصل مع الله. ولهذا نستطيع الإقرار مبدئياً بوجود صلاة حتى عندما تكون عملية التواصل قائمة على الثقة أو السكينة، وعندما تكون قائمة على القدح واللّوم والشكوك والانتقادات. بهذا المعنى نستطيع أن نذهب إلى أنّ سِفْر أيوب الذي تقوم فيه هذه الشخصية بإقامة محاكمة حقيقية لله وذلك بالتوجه إليه بصيغة المخاطب دون تنازلات، هو في الحقيقة صلاة، **صلاة في المعاناة**. وهي فعّالة بطريقة استثنائية لأنّ الله في نهاية المطاف استجاب لها.

من الممتع أن نحاول فكّ شفرة هذه الصلاة لأنها تحتوي ـ بمعنى من المعاني ـ على إحدى أثمن الإلهامات التي أنعم الله بها على الإنسان. فلم يكن من العبث أن سفر أيوب، وقد وقع التشكيك في تضمّنه في التوراة، (مثل سفر نشيد الإنشاد أو سفر

(*) محاضرة قُدّمتْ في ندوة:

Teologia de Piacenza, 22-24 mai 2009.

الجامعة أو سفر الرؤيا) موجود بالفعل في الكتاب المقدس.

بادئ ذي بدء سأقوم بالتذكير بطبيعة المعاناة التي كانت سبباً في «صلاة» أيوب، ثم سأحاول بعد ذلك الوقوف عند الكيفية التي اعتقد بها أيوب أنه قد اكتشف الوجه الحقيقي لله وذلك عبر اللحظات المتوالية في تأمله، وفي الأخير، سأُبين أنّ وجه الله كان مسيحياً [له علاقة بالمسيح]، وأنّ سِفر أيوب كان بهذا المعنى تقدّماً جوهرياً في العهد القديم صوب العهد الجديد[1].

١ ـ معاناة، جَزَعٌ، انقلاب

كانت نقطة البداية في سفر أيوب هي الملاحظة شبه العيادية للمعاناة المطلقة لإنسان معيّن ووصفها. ويجدر بنا التأكيد على هذا الوصف المتناهي في الدقة والذي لا مرادف له في العهد القديم ولا حتى ـ حسب مبلغ علمي ـ في كل أدبيات العصور القديمة (باستثناء مراثي أرميا (Jérémie) وبعض المزامير، مثل المزمور ٢٢). تبدو معاناة أيوب ممثلة لكل الأنواع المعروفة من الآلام البشرية، وهو ما يعطي لأقوال أيوب قيمة النموذج المثالي.

كان أيوب يعاني من مرض جعله يعاني جسدياً إلى درجة قصوى، مرض ضربه «من أخمص قدمه إلى أمّ رأسه»، وقرّح جوارحه. هل كان مصاباً بالجذام، بـ«قُرح خبيث»؟ إنّ ما يهمنا هو أنه مرض لا شفاء منه؛ فلا يستطيع أي طبّ بشري أن يداويَ أيوب أو حتى التخفيف من أوجاعه. كان ذلك إلى درجة أنّ أصحابه الذين جاؤوا لزيارته أجهشوا بالبكاء بمجرد رؤيته، وبقوا على مسافة منه دون أن ينبسوا ببنت شفة.

---

(١) أقوم هنا باقتباس أهم التحليلات الواردة في كتابي. انظر:

Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal* (Paris: Albin Michel, 2001).

تمّ وصف تأثير المرض على ذهن أيوب بطريقة دقيقة خلال الحوارات. ومن الواضح، أنّ مؤلف سفر أيوب ـ الذي كُتب على الأرجح في القرن الخامس قبل المسيح ـ كان على بيّنة مما يخطّ؛ فقد أجرى على لسان أيوب الأسطورةِ «علمَ المعاناة» الذي كان هو نفسه قد اكتسبه ـ حسب ما يبدو ـ من خلال تجربة شخصية مؤلمة.

كان أيوب قد عانى أول أمره من ألم سببه المرض الذي أصابه، وهو وجع جسدي من الدرجة الأولى، كما شعر كذلك بجزع غير محتمل؛ فقد كان يشعر أنّ جسده آخذ في التعفّن، وكان يرى لحمه يتساقط. وبينما يكون الموت في الحياة العادية أمراً مؤجّلاً دائماً، فها هو الآن قريب جداً، وسبيل الحياة مغلقة. فجأة، أصبح أيوب يرى نفسه قد «**قُطع عن أرض الأحياء**»، بالمعنى الذي نجده عند الخادم المتألّم في سفر إشعياء[٢]. كان قلبه إذاً «منكسراً»، لم يكن يستطيع النوم، وكان الليل ثقيلاً لا يُحتمل كالنهار تماماً. كانت حياته تمضي من كابوس إلى آخر.

لم تكن تلك هي كل الحكاية؛ ففي حالات المعاناة يمكن للكائن البشري أن يجد العون والتعزية لدى غيره من الناس، ولكنّ أيوب عاش تجربة تخلٍّ مطلق؛ فقد أعرض عنه كل أصدقائه وأقربائه، وحتى زوجته أصيبت بالهلع من «الرائحة الكريهة» المنبعثة من جسمه، فهجرته. عندها أدرك أيوب أن التضامن الإنساني سراب، وهو مستمر كلما كان من يساعدك يأمل بالتمتع بمساعدةٍ نظير ذلك. ولكن عندما تنحطّ حياة شخص ما تحت مستوى سقف معيّن فإنّ التضامن ينقطع، لأنّ كل شخص قد سكنه الخوف على نفسه.

---

(٢) **الكتاب المقدس**، «سفر إشعياء،» الأصحاح ٥٣، الآية ٨.

اقترح رينيه جيرار[٣] أيضاً أن يكون أيوب قد وقع ضحية للاضطهاد، وأنه قد أُخذ كبش فداء، وقد «سُحِلَ» من قِبَل فريقه، وطُرد من جماعته، وذلك ـ لا شك ـ بسبب تفوّقه وثرائه. لقد كان أيوب سيد المكان الذي يحترمه الجميع، ولكنهم يغارون منه في سرّهم. والآن، وقد وَهَنَ العظم منه، فإنّ العامّة تنتقم منه. إنها فرضية ممكنة. ولكنّ هذا التأويل يبدو لي شديد البعد عن النص الذي يؤكّد بصفة خاصة على الأصل الجسدي لمعاناة أيوب. ولا يمكن القول إن طبيعة الرجل الفانية هي نتيجة لظلم اجتماعي. هي مرتبطة بلا شك بالطبيعة البشرية للكائن، تلك الحالة التي لا تُغّير فيها الحياة الاجتماعية شيئاً.

وبعد أن ارتدّ إلى كينونته الفردية، كان على أيوب أن يواجه محنته بكل ما يملك من قوّة الرجل الناضج؛ فقد كان قبل هذه التجربة رجلاً مكتملاً، عاقلاً، حكيماً في صلابة السنديانة. وعندما كان محاطاً برجال مترنّحين، كان يعرف كيف يُشجّعهم ويسندهم، وكان على درجة من القوة تسمح له بأن يحمل في فُلكه كل من يغرق. ولكنّ هذه القوّة اختفت. وما يثير الانتباه في المحنة التي عاشها أيوب، هو تفاهة المكتسبات السابقة؛ فبفضل العمل والمحن التي استطاع أيوب تجاوزها، اعتقد أيوب أنه قد بنى شيئاً مكتَسَباً إلى الأبد، شخصيةً متينة يستطيع أن يكون على يقين من دوامها؛ ولكنه يكتشف أنّ هذا كلّه لم ينفع بشيء، وأنّ قوة المعاناة قد دكّت البناء. نحن نعلم أنّ كثيراً من المرضى، وهم في قُرُش المستشفى، يعودون مرةً أخرى ـ عملياً ـ كالأطفال الصغار غير المستقلين وضائعين بصورة تامة. لا شيء مما يصنع كبرياء البشرية يتّصف بالمتانة.

---

(٣) René Girard, *La Route antique des hommes pervers* (Paris: Grasset, 1985).

وفي النهاية، فقد استطاعت معاناة أيوب أن تؤثر في **فكره** نفسه. من المعلوم أن المرء إذا أراد أن يكون صبوراً، وأن يواجه الموت بسكينة، بل وأن يواجهه الانتحار حين لا يكون أمامه مهرب منه، فلا بد له على الأقل من المحافظة على عقله وقدراته جميعها، والإبقاء على حالة من الصفاء الذهني، أي أن تكون أقدامه ثابتة على الأرض دائماً. ولكن ما أصاب أيوب هو فقدان هذه الصلابة النفسية والأنطولوجية في حدّها الأدنى. لقد جعله الجزع يفقد البوصلة بل جعله مجنوناً. أصبح العالم بالنسبة إليه، وكذا ذاته، مقلوباً «رأساً على عقب».

يصف مؤلّف سفر أيوب هذه الظاهرة بشكل سريري تقريباً؛ فعندما يمرض شخص، فإنه يفقد شهية الأكل لأنّ المأكولات قد فقدت ملحها ومذاقها. ولكن في الحقيقة، ليست الأغذية هي التي تغيرت. ما تغيّر هو شيء ما في باطن المريض، في الأعماق القصيّة لأعضائه الجسدية. وفضلاً عن ذلك، فإنّ انقلاب الجزع قد جعل أيوب يفقد العلاقة بالعالم، هذا العالم الذي أصبح بالنسبة إليه ضرباً من الشريط الصامت أو من مسرح الظل. انتفت المعايير، ونقاط الارتكاز التي يعود إليها التفكير مع الحفاظ على مسافة من ذلك العالم. لقد كانت ذاته تغرق وتتفكك.

من أجل ذلك لم يكن أيوب يستطيع المقاومة. كان يستطيع التفكير في الموت لوضع حد لمعاناته وسوء حاله. من منّا لم يحلم يوماً ـ للهروب من تجربة ثقيلة جداً ـ بأن يبتلعه العدم؟ ولكن في الحالة التي تعنينا، تبدو هذه الإمكانية متعذّرة، لأنها تفترض قدرة أيوب على أن يتموضع بعيداً عن العالم وعن ذاته، وأن يأخذ مسافة، وأن يجد على الأقل لحظة صفاء ذهني. ولكنّ الفزع الذي

انتابه لم يكن ليترك له لحظة ليستريح، ولا الوقت لـ«يبتلع ريقه»[٤]. وكانت فكرة الانتحار تضاعف الفزع نفسه الذي أرادت أن تهرب منه.

لم يكن أيوب **يستطيع الاختفاء**؛ فهو مثل شخص مدان **يُعَذَّب**، يَصلى نار جهنم، بحسب التسمية التي تطلقها الأديان على المعاناة الأبدية، وعلى استحالة الموت للهرب منها. وصف سفر أيوب ـ بالمعنى الدقيق للكلمة ـ «**فصلاً في الجحيم**»، الشكل الأكثر حدّة الذي يمكن تخيّله للشر.

وعلى الرغم من ذلك، كان أوّل ما سارع أيوب إلى التفكير فيه هو التضرّع لله، وكأنه كان على علْم بما جاء في المزامير: «فَلَا تَحْتَقِرَنَّ الْقَلْبَ الْمُنْكَسِرَ وَالْمُنْسَحِقَ يَا اللهُ»[٥]. كان يخاطر بنفسه إذاً: «أسيب شكواي. أتكلم في مرارة نفسي. قائلاً لله: لا تستذنبني. فهّمني لماذا تخاصمني»[٦].

ولكننا لا نكلّم إلا من يستطيع إجابتنا، شخصاً حرّاً. بيد أن أصحاب أيوب: بِلداد [الشوحي]، وإليفاز [التيماني]، وصوفر [النعماتي]، كانوا يحجبون عنه صورة الله تلك.

٢ ـ القانون

إن أصحاب أيوب وهم يحاولون أن يُفسّروا لهذا الأخير سبب ألمه والإشارة عليه بالدواء الوحيد الصالح بحسب رأيهم ـ وهو

---

(٤) **الكتاب المقدس**، «سفر أيوب،» الأصحاح ٧، الآية ١٩.

(٥) المصدر نفسه، «المزامير،» الأصحاح ٥١، الآية ١٧.

(٦) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٠، الآيتان ١ ـ ٢.

واجب التكفير عن الذنب بالتوبة ـ فإنهم بذلك يُقيمون صورة لإله لا يمكن أن يكون إلّا حاكماً بالعدل.

لقد عرضوا عليه ما يمكن أن نُسمّيه بـ«أخلاق القصاص». فكل من يحترم الشريعة هم سعداء، والذين ينتهكونها يتحمّلون عقاب ذنوبهم، أمّا الذين يتوبون منهم فإنهم يستعيدون السعادة. وأن يتعرض أيوب لألم في غاية الشدّة، هو الـ«دليل» على ارتكابه آثاماً استثنائية الخطورة. وحسب علم بعض الأصدقاء الخبراء في القانون، فإنّ الذنوب التي ارتكبها أيوب تنتمي يقيناً إلى واحد أو أكثر من الأقسام الأربعة التالية: الرغبة في التسلط على الآخرين، الفجور، النميمة والكبرياء. كان على أيوب أن يعترف بتلك الذنوب ثم كان عليه أن يتوب، وعند ذلك سيشفيه الله مما ألمّ به.

إذاً، تشبِّه أدبياتُ العقاب الإلهي اللهَ بالقانون والأخلاق بنوع من الأساليب؛ فالله هو ضامن نظام العالم، وما على الإنسان إلا أنْ يعرف القوانين الأخلاقية وأن يستشرف الفعل الانتقامي أو الإصلاحي لله مثلما يعرف عالم أو تقني قوانين الطبيعة، ويستطيع بذلك أن يُحدّد التصرفات المناسبة. إننا نرى أنّ «إله» أصدقاء أيوب ليس في الواقع إلا طريقة أخرى لتسمية «العالم».

ومع ذلك، فقد صاغ المؤلف الحوارات بمهارة، بطريقة تجعل أيوب يدحض أطروحة الأصدقاء هذه نقطة نقطة، وذلك بإزاحة صورة الله التي يقترحها الأصدقاء لفائدة صورة أخرى مختلفة. كان الأصدقاء يتصوّرون أنهم أعلم من أيوب لأنهم مثل الأطباء الذين هم أعرف بعلم وظائف الأعضاء من المريض؛ لكن ومع تقدّم الحوار، يُظهر أيوب علمه بالقانون أفضل منهم. كان يعرف جيداً العقوبات التي يستدعيها أيّ انتهاك للقانون، ولكنه لم يكن قد وقع

في أي واحدة منها، ولم يكن من ثَمَّ مستحقاً لأي نوع من أنواع العقوبات.

ينتج عمّا تقدم أنّ الألم الذي يعاني منه أيوب هو ألم مفرط، وهي لفظة لا تشير إلى كثافة مخصوصة للألم، بل إلى **التفاوت** بين الألم الذي عانى منه والألم الذي يستحق. إنّ الألم ليس عنصراً قابلاً للضبط في هذا العالم.

ويبدو هذا الإفراط جلياً في حركة العالم بصفة عامة، وهنا نجد أنّ فكر مؤلف السِّفْر يتجاوز الحالة الخاصة لمعاناة أيوب، وهي حالة غير استثنائية بالمَرّة. وعلى عكس ما يقول الأصدقاء، فإنّ النظام لا يسود العالم، بل إنه يضطرب من حين لآخر بسبب الانتهاكات المعزولة لبعض الأشرار. والواقع أنّ العالم نفسه قائم على الفوضى بصورة جوهرية وبشكل دائم. **العالم ليس على ما يُرام**. هو عالم ينعم فيه الأشرار، والأخيار هم ضحاياهم؛ لا شيء في العالم ثابت أو منطقي، بل إن العالم عبثي وقاسٍ. وإذا ما كان هناك قانون للعالم، وأبعد عن كونه يحاسب الأشرار ويثبّت الأخيار، فهو قانون محايد بصورة أصلية، عديم الرحمة، لا يأبه بذنوب البعض ولا بخصال البعض الآخر، وهو من ثَمَّ صالح لأن يكون مرتكزاً وأساساً سواء أكان ذلك للظلم أو للعدل.

ولو افترضنا وجود الله وأنه سيد هذا العالم، فإنه لن يكون إذاً ذلك الإله الذي يفترض الأصدقاء وجوده، أي الإله ـ القانون الذي يؤمن به الحكماء والخبراء. لو كان ذلك هو الله، فكيف يستطيع أن يكون على رأس الفوضى في هذا العالم؟ وإذا لم يكن ذلك هو الله، فمن هو إذاً؟

٣ ـ النيّة

هنالك بدأ أيوب في التوجّه إلى الله مباشرة فوق رؤوس أصحابه، ودعا الله في صيغة المخاطب، وعندها أصبحت المعاناة **صلاة** بالمعنى الحقيقي للكلمة.

فقد شعر فجأة بأنّ ما يعانيه بإفراطه ذاته ليس حدثاً عادياً ينتمي إلى العالم، حدثاً يقبل التفسير بأي قانون، بل هو نتيجة مقصد **خارج** عن هذا العالم. وإذا كان الألم الذي يعاني منه أيوب لا يناسب جرمه، وإذا ما كان ذلك الألم **عذاباً**، فربما يرجع ذلك إلى أنّ هنالك **جلاداً** يتحكّم في اللعبة. يوجد في سفر أيوب مجموعة رائعة من التراكيب الباحثة في تعبير «**قصدية الشر**» هذا.

كان أيوب يشعر بأنه مرمى لـ«السهام»، وبأنه «مُداس»، «مسحوق»، كأنّ «ملكاً» قرّر مع سبق الإصرار والترصّد القيام بشنّ «هجوم» ضده (وهو ما يقوله أيضاً المزمور ٢٢). إنّ الشر ليس مثل عجلة القدر التي تدور لا محالة بصورة عمياء؛ وذلك لأنّ هذه العجلة تستطيع سحق الرجال بلا شفقة. ولكنها تستطيع أن تنقذ من ابتعد عن طريقها، بالمصادفة أو بالدراية. ولكنّ الألم ينقضّ بكل قوته على أيوب، وإذا ما حاول هذا الأخير الابتعاد عنه فإنّه **يلاحقه ويمسك** به. ولهذا يبدو أنه... يبحث عن أيوب، حتى بمعنى النزوة الشريرة. توجد عدّة مقاطع تُلمح إلى أنّ كائناً ما «يبحث» عن أيوب، بالمعنى الذي يبحث فيه عنك أحد جبابرة الأشرار عند خروجك من حفلة راقصة. نحن لم نفعل له شيئاً، ولكننا لا نريد مواصلة الطريق. وهو يريد بكل عناد أن يدخل معنا في علاقة حتى لو تطلب الأمر إكراهنا عليها، منعنا من المرور بطريقة تجعلنا مضطرين إلى مواجهته.

توجد سابقة مشابهة في العهد القديم، ألا وهي مصارعة يعقوب في مخاضة يبّوق[٧]؛ فقد اعتدى أحد الغرباء على يعقوب وكان عليه أن يصارع ليلة كاملة، إلى أن انتهى به الأمر عند الفجر إلى معرفة الله، والحصول منه على الاعتراف به: هو «يعقوب». كذلك كان الله يفعل. قد يَحدُثُ أن يبادر الله إلى ملاقاة الإنسان، حتى وإن كان ذلك بطريقة غريبة، وعنيفة، يكون في أوّل الأمر متنكّراً، عصيّاً على التعرف عليه. كان أيوب ـ وهو يعقوب الجديد ـ على يقين بأنّ هناك من يبحث عنه وأنه يتعرض للمساءلة.

لا شكّ أنّ أيوب لم يفعل ما يستحق عليه العقاب، وأنّ الألم الذي أصابه هو إفراط يتجاوز كل قوانين العقوبات والمكافآت. ولكنه في لحظة من صلاته يفهم أنّ المشكل المطروح يتعدّى هذا الحساب. عندها أدرك الفكرة القائلة بأنّ الألم المرسل إليه لا شك أنه يهدف إلى **إخراجه من يقين الشريعة**، وليفهم أنّ الإيمان الدوغمائي بالقانون هو ضرب من الشرك؛ وقد كان ذلك أيضاً ليكتشف وجهاً آخر لله، إله ليس كناية عن العالم، بل ذاتٌ نستطيع أن نخاطبها؛ وليعرف أيوب أنه هو نفسه ليس مجرّد جزء من العالم قابل للتلف وغير ذات معنى، وليعرف أنه كائن غير قابل للتعويض يهتم الله به اهتماماً عظيماً، وأنّ الله لا يريد أن يتركه يتلاشى في العدم ولا يستطيع ذلك.

كان أيوب في أعماقه يفهم أنّ محنة الألم الظالم الذي نزل به كانت تجلّياً للإله، وسيقول ذلك بألفاظه نفسها في نهاية السفر: «وَالآنَ رَأَتْكَ عَيْنِي»[٨]. كان يعقوب أيضاً قد ظنّ أنه «رأى الله

---

(٧) المصدر نفسه، «سفر التكوين،» الأصحاح ٣٢، الآيات ٢٣ ـ ٣٠.

(٨) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٤٢، الآية ٥.

وجهاً لوجه»، وأنه لذلك لم يتركه حتى باركه. إنّ الإفراط في الألم قد **أظهر** الله لأيوب.

٤ ـ المخلوقية

يمكن لله أن يجيبنا حتى قبل أن نسأله[٩]. وفي الواقع، فمنذ الإصحاح الثالث ـ أي قبل أن ينطلق الحوار مع الأصدقاء ـ كان أيوب يقول: «لَيْتَهُ هَلَكَ الْيَوْمُ الَّذِي وُلِدْتُ فِيهِ، وَاللَّيْلُ الَّذِي قَالَ: قَدْ حُبِلَ بِرَجُل»[١٠]. وهو ما يعني أنه قد فهم أنّ ولادته كان يمكن ألّا تقع، وأنها كانت مصادفة، ولم تقع إلا لوجود سبب خاص جعلها تكون بدلاً من ألّا تكون.

في هذا الفصل وفي الفصول التي تليه يصل أيوب عبر لمسات متتالية إلى فكرة أنه إذا **وُجِدنا** فلأننا **خُلقنا**، وإذا كنا أحياءً فلأن الحياة وُهبت لنا[١١]. يوجد واهب يعينه أيوب بلفظ «الله»، وهو إله مختلف عن ذاك النكرة والذي لا مقصد له، الذي قدمه الأصدقاء. وإذا كان أيوب قد وُلد، فلأنّ الله **أخرجه من النهد** «أَلَمْ تَصُبَّنِي كَاللَّبَنِ، وَخَثَّرْتَنِي كَالْجُبْنِ؟»[١٢] بينما كان يستطيع ألّا يفعل ذلك، إذ «لَيْتَهُ هَلَكَ الْيَوْمُ الَّذِي وُلِدْتُ فِيهِ، وَاللَّيْلُ الَّذِي قَالَ: قَدْ حُبِلَ بِرَجُل»، ولكن تلك لم تكن مشيئة الله.

وقد اتضحت هذه الفكرة في ذهنه على وجه التدريج؛ فإذا

---

(٩) المصدر نفسه، «سفر إشعياء،» الأصحاح ٦٥، الآيات ١ ـ ٢٤.

(١٠) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٣، الآية ٣.

(١١) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٣، الآية ٢٣.

(١٢) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٠، الآية ١٠.

كان الله قد خلقنا مع قدرته على ألّا يفعل ذلك، فلا بدّ أنّ ذلك سببه أهميتنا في عينيه، ولأنّ هناك **مخطّطاً** يخصّنا؛ وإذا كنا قد خُلقنا على الرغم من أنه لا قيمة لنا في ذواتنا، وإذا ما كنّا عدماً لا حقّ له في الوجود، فإنّ وجودنا يشير إلى القيمة الكبرى التي لنا في عيني الخالق (سيقوم القديس أوغسطين بتفصيل القول في هذا الموضوع باقتدار كبير)[١٣].

قال أيوب لله: «يداك كَوّنتاني وصنعتاني كلي جميعاً... أذكر أنك جبلتني كالطين»[١٤]. إنه لم يقم فقط بخلق أيوب، ولكنه يستمرّ حتى يومه هذا في الاهتمام به: «كسوتني جِلداً ولحماً فنسجتني بعظام وعصب. منحتني حياة ورحمة وحفظت عنايتك روحي»[١٥] **إننا نتذكر هنا عبارات أشعياء**: «دعوتك باسمك»[١٦] فأيوب ليس إذاً جزءاً لا قيمة له من العالم، وهذا يفسّر سبب عدم استطاعته الاختفاء والانصهار في الكلّ دون المزيد من اللّغط. إننا هنا أمام نقائض كل دين طبيعي وكل نزعة مادية.

كان هذا هو بداية الإجابة عن سؤال الشرّ. فلمّا كان الله قد قرّر أن يهب الحياة لأيوب وكانت له غاية من وراء هذا القرار، فإننا نستطيع أن نستنتج أنّ هنالك معنى لكل هذه المغامرة. ومن هنا جاء السؤال التالي: فيمَ يمكن أن يتجسد إتمام مخطط الله في خلقه؟ ولماذا رُمي أيوب في هذا العالم من المعاناة؟

---

(١٣) *Confessions*, XIII, II, 2-3.

(١٤) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٠، الآيات ٨ ـ ١٢.

(١٥) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٠، الآيتان ١١ ـ ١٢.

(١٦) المصدر نفسه، «سفر أشعياء،» الأصحاح ٤٣، الآية ١.

٥ ـ سؤال: «لماذا؟»

إنّ هذا السؤال ليس هو سؤال علماء الميتافيزيقا، كما قام بصياغته لايبنتز وشرحه ببراعة كبيرة هايدغر: «لِمَ يوجد شيء ما عوض اللاشيء؟». ولكنّ أيوب يصوغ هذا السؤال بطريقة مختلفة تماماً: «لماذا يوجد الشرّ عوض أن يوجد الخير؟».

كان أيوب يُدرك أنه لا يستطيع الإجابة عن هذا السؤال الأخير ولا ينبغي عليه فعل ذلك بالطريقة التي يبحث بها العلماء عن حل مشكل علمي لأنه ليس حقيقة يمكن تفسيرها بحقائق أخرى. أدرك أيوب أنها مسألة وجودية لا يستطيع الإجابة عنها إلّا بالدفع بوجوده صوب وجهة معيّنة، وذلك «بحمل لحمنا بين أسناننا» كما كان يقول. إنها مسألة أخلاقية. فكي نستطيع الإجابة عن سؤال: «لماذا يوجد الشر عوض أن يوجد الخير؟» علينا أن ننصت إلى مفردة «لماذا؟» باعتبارها طلباً لا يتوجه للتساؤل عن العلّة المؤثّرة في الظاهرة وتفسيرها، بل يتوجّه إلى غايته النهائية، أي إلى هدفه. يجب أن نفهم السؤال في دلالته التالية: «من أجل ماذا؟» ما هو الهدف النهائي لهذه المغامرة كلها؟ ما هي علّة العذاب الذي يتعرّض له الإنسان؟ وإذا ما كان العذاب يأتي من الله، فهو إذاً «كلمة الله»، فماذا تريد أن تقول لنا هذه الكلمة؟ ماذا ينتظر الله من الناس الذين يُرسل عليهم البلاء؟

كان أيوب يرسم شيئاً فشيئاً إجابة معينة. ونحن نقول «شيئاً فشيئاً» لأنّ سفر أيوب لا يطرح نفسه باعتباره برهنة فلسفية ذات مراحل متميزة؛ إنه تأمّل، صلاة تظهر الأشياء فيها بصورة تدريجية ثم يقع التعمّق فيها وتدقيقها لمسة تلو الأخرى.

لم يكن أيوب جاهلاً جهلاً مطلقاً بالله. لقد كانت له فكرة

عامة عنه. ومن المؤكد أنه لو كان الله هو من أوجد كل هذه المغامرة التي تحتل المعاناة فيها كل هذا الحيّز، فإنّ له في ذاته جزءاً من الظل. ولكن ـ في الوقت نفسه ـ فإنّ الفكرة التي نحملها عنه تفترض أن لا يكون شريراً بصورة تامة. وفي الواقع، كان لأيوب في هذا الموضوع القناعة التالية: **كان الله في أعماق قلبه يرتعب من الشر، وهو الرعب نفسه الذي يجده أيوب في أعماق قلبه**. ولم يكن لقلبيهما إلّا أن يلتقيا، وذلك ـ بالضرورة ـ **بسبب الفكرة نفسها التي نحمل عن الله.**

من هنا جاء لأيوب الحدس القائل بأنه سيعود إلى صداقة الله بشرط ضروري وكافٍ، هو أن يقرر صرف حياته كلها في **محاربة الشر مع الله**، وأن يوجّه حياته من هنا فصاعداً صوب الوجهة التي يريدها الله، **وأن يطابق بين مقصده ومقصد الله.**

يُعبّر أيوب عن هذا الإيمان بصورة رائعة قائلاً: «لِمَاذَا آخُذُ لَحْمِي بِأَسْنَانِي، وَأَضَعُ نَفْسِي فِي كَفِّي؟ هُوَ ذَا يَقْتُلُنِي. لَا أَنْتَظِرُ شيئاً. فَقَطْ أُزَكِّي طَرِيقِي قُدَّامَهُ. فَهذَا يَعُودُ إِلَى خَلَاصِي، أَنَّ الْفَاجِرَ لَا يَأْتِي قُدَّامَهُ»(١٧).

إنّ ما سينجّي أيوب هو أن يعرّيَ روحه أمام الله، وأن يرى الله موافقته غير المشروطة على محاربة الشر. وقد كانت كلماته الظافرة هي ما جاء في نهاية الحوارات: هُوَذَا تَوْقِيعِي، فَلْيُجِبْنِي الْقَدِيرُ. لَيْتَ خَصْمِي يَكْتُبُ شَكْوَاهُ ضِدِّي، فَأَحْمِلَهَا عَلَى كَتِفِي وَأَعْصِبَهَا تَاجاً لِي، لَكُنْتُ أُقَدِّمُ لَهُ حِسَاباً عَنْ كُلِّ خَطَوَاتِي، وَأَدْنُو مِنْهُ كَمَا أَدْنُو مِنْ أَمِيرٍ»(١٨).

---

(١٧) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٣، الآيات ١٤ ـ ١٦.

(١٨) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٣١، الآيات ٣٥ ـ ٣٧.

تدلّ هذه المقاطع على أنّ ما سمح له بوضع حد للمحاكمة التي أقامها له أصدقاؤه الثلاثة هو صفاء روحه، أي صفاء **نيته** في محاربة الشر. وكما قال بطريقة بليغة، فإنه يستطيع أن «**يدنوَ من الله مثل أمير**»، وهو واثق من أنه سيُستقبل من دون احتراز في حضن الله. لقد علّمه وعيه أنّ ما يريد قلبُه وما يريدُ قلب الله متفقان دون شبهة احتراز أو مسافة. وهو يعرف أنه لو قرّر مصارعة الشر فإنّ الله لن يطرده مثل غريب، بل سيستقبله مثل أصفيائه، مثل أحد رعايا مملكته.

فما دام قلبه صافياً، فسيجد في الله مدافعاً يتكلم لفائدته، حتى ضد الإله المنصف الذي كان قبل ذلك بلحظة يتهمه. وهو ما نجده مذكوراً في المقطعين الآخرين المشهورين.

«أَمَّا أَنَا فَإِنِّي مُوْقِنٌ أنّ فَادِيَّ حَيٌّ، وَأَنَّهُ لَابُدَّ فِي النِّهَايَةِ أن يَقُومَ عَلَى الأَرْضِ. وَبَعْدَ أن يَفْنَى جِلْدِي، فَإِنِّي بِذَاتِي أُعَايِنُ اللهَ الَّذِي أُشَاهِدُهُ لِنَفْسِي فَتَنْظُرُهُ عَيْنَايَ وَلَيْسَ عَيْنَا آخَرَ، قَدْ فَنِيَتْ كُلْيَتَايَ شَوْقاً فِي دَاخِلِي»[١٩].

وأمّا المقطع الثاني فهو:

«الآنَ هُوَذَا فِي السَّمَاوَاتِ شَهِيدِي، وَشَاهِدِي فِي الأَعَالِي. الْمُسْتَهْزِئُونَ بِي هُمْ أَصْحَابِي. للهِ تَقْطُرُ عَيْنِي لِكَيْ يُحَاكِمَ الإِنْسَانَ عِنْدَ اللهِ كَابْنِ آدَمَ لَدَى صَاحِبِهِ»[٢٠].

نرى أنّ الماضي كله قد تمّ إلغاؤه، في حلم اليقظة الذي

---

(١٩) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٩، الآيات ٢٥ ـ ٢٧.

(٢٠) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٦، الآيات ١٩ ـ ٢١.

يعيشه أيوب في المقاطع الأربعة المذكورة آنفاً. لقد وقع إنقاذ أيوب، **ليس لأنه لم يخطئ** (فقد انتهى به الأمر إلى الاعتراف بأنه خطّاء؛ وكل إنسان خطّاء لأنه لا يُسدّد في كل لحظة دَيْن الحب الذي يُطوّقه)، ولكن لأنه إن كان وافقت نيته نية الله فإنه سيعود إلى حضنه، وهو ما يعني أنه سيساهم بالفعل في القوّة الخالقة التي يمتلكها الله: «قَدْ عَلِمْتُ أَنَّكَ تَسْتَطِيعُ كُلَّ شَيْءٍ، وَلَا يَعْسُرُ عَلَيْكَ أَمْرٌ»[٢١]، **وهو ما يمكن اعتباره الخلاص نفسه**. من الأفكار التي تنتمي لتمثلنا لله أنّ ما استطاع فعله يستطيع نقضه، وكذلك يستطيع إعادته كرّة أخرى، فلا شيء يحدّ من قدرته المطلقة. وهو ما أراد أيوب أن يُعبّر عنه من خلال قوله بأنّ الله «يدّخر له أياماً». فالزمن ليس شيئاً في عيني الرب، لأنه يتحكم فيه ويتحكم في كل قانون ومصير. إنه يستطيع أن يبدأ العالم من جديد.

نرى إذاً كيف **يتجه كل شيء صوب المستقبل**، صوب الرجاء. فما هو مهم ليس ما فعلنا في الماضي، ولكن ما نقرّر فعله **الآن وهنا**. فالانطلاق من جديد أمر ممكن دائماً. وما علينا إلا بذل الجهد بلا شرط، قصد اقتلاع الشر من العالم وتحسين صورة الكون، والتعجيل بمجيء مملكة الرب.

في هذا الموضع نذكر ما قاله شارل بيغي في شأن «القريب من الفضيلة الثانية»، أي الرجاء، هذه الفضيلة اللاهوتية التي يقول بأنها تبدو مثل «فتاة صغيرة» بجوار أختيها: الإيمان والمحبّة، ولكنها يمكن أن تكون الأهم من بين الفضائل كلها. فقد بينت الأطروحات اللاهوتية ليورغن مولتمان الدور البنيوي للرجاء في مجمل التصوّر المسيحي للوجود.

---

(٢١) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٤٢، الآية ٢.

هكذا، عملت الصلاة والتأمل على حمل أيوب إلى أبعد من تصوّرات أصدقائه. وبالفعل، كان ما اكتشفه هو أنه لا يوجد قانون، أو على الأقل، هو أنه إذا كان قرار محاربة المعاناة الإنسانية، بما فيها تلك التي لم نتسبّب فيها ـ وهو ما يُسميه اللاهوت المسيحي «المحبة» ـ قد فرض نفسه على أيوب، فذلك ليس بفعل قانون ينبغي أن يُفهم معناه بطريقة فهم قانون الأصدقاء نفسه. إنّ القانون هنا هو اتجاه، وحاجة ملحّة، وانفتاح، وتكون وسائل كل ذلك حرّة. لقد اكتشف أيوب شيئاً مثل القانون الجديد في الإنجيل قبل زمنه. وعلى غرار ذلك، فإنّ صورة الإله التي أراد مؤلف سفر أيوب أن يعرضها متجاوزاً القناع الذي فرضه الأصدقاء، هذا الإله الذي يعلن عبره عن موافقته لأيوب في نهاية السفر «لَقَدِ احْتَدَمَ غَضَبِي عَلَيْكَ وَعَلَى كِلَا صَدِيقَيْكَ، لأَنَّكُمْ لَمْ تَنْطِقُوا بِالصَّوَابِ عَنِّي كَمَا نَطَقَ عَبْدِي أَيُّوبُ»[٢٢]، ليس هو «الكائن المتعالي»، مجرّد حجر الأساس لعالم محايد لا يعرف الرحمة، بل هو كائن لا يمكن التنبّؤ بأفعاله، متشبهٌ بالإنسان، قادرٌ على الشفقة، فهو إذاً «**ذات**» يمكن أن نتحدث إليها وأن نصلّيَ لها، وهو أيضاً شخص يبحث عنا، أي إنه محتاج إلينا، هو شخص يتألّم.

فجأة يلوح في هذا السفر نفسه من العهد القديم وجه المسيح.

٦ ـ المسيح

من يكون المسيح تحديداً، إن لم يكن إلهاً يتألّم، إلهاً بكى

(٢٢) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٤٢، الآية ٧.

عند موت أليعازر، واعتقد أنه قد تُرك على الصليب؟ ومثلما المخلّص (*Go'êl*) والشاهد (*Sa'ad*)، وحامي أيوب، فإنّ للمسيح وجهاً بشرياً. ولو أنه لم يرتبط بنا، ولو لم يَرْتَدِ الطبيعة البشرية، لكان شبيهاً بآلهة كل الأديان الوثنية، أو بإله الفلاسفة والعلماء ورجال القانون. يبدو أنّ سفر أيوب قد بحث عن المسيح من خلال حجاب.

يرفض المسيح مثل إله أيوب أن يدين الناس؛ فهو يقول بنفسه إنه ليس الإله العادل الذي يؤمن به أصدقاء أيوب الثلاثة: «لا تدينوا لكي لا تدانوا»[٢٣]. وقد رفض المسيح أن يدين المرأة الزانية، فقال للذين يريدون رجمها: «من كان منكم بغير خطيئة فليرمها بحجر»، وقال للمرأة: «وَلَا أَنَا أَدِينُكِ. اذْهَبِي وَلَا تُخْطِئِي أيضاً»[٢٤]. فما يهمّ هو الوجهة التي ستعطيها الآن لحياتها، هو ما ستفعل **في المستقبل**. لم يفعل المسيح ذلك لأنه كان فوضوياً وما سيتم تسميته لاحقاً بعدوّ الناموس، أي عدمياً لامبالياً بأي شيء، متموضعاً ما وراء الخير والشر. فالمسيح يعفو عن ماضي المرأة الزانية ويقوم بملء مستقبلها، وهو ما فعله الله لأيوب تماماً.

لقد غُمر أيوب بالرجاء عندما فهم أنّ الله الخالق هو مخلّصه (go'êl)؛ فقد قال: «أما أنا فقد علمت أنّ مُخلّصي حي، وأنه هو الآخِرُ، وسيقوم فوق التراب (ليدافع عنه)». وهو ما يعني أنه حتى عندما ينتصر المرض على أيوب، وينفصل جلده عن لحمه، واللحم عن عظامه، فإنّ الله قادر على منح الحياة لهذا اللحم وهذا العظم،

---

(٢٣) المصدر نفسه، «إنجيل متى،» الأصحاح ٧، الآية ١، و«إنجيل لوقا،» الأصحاح ٦، الآيات ٣٧ ـ ٤٢.

(٢٤) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا،» الأصحاح ٨، الآيات ١ ـ ١١.

وأن «يُحيي (لأيوب) الشهور السالفة»[٢٥]، وأن يستقبله في جنته. وذلك أيضاً هو عين ما قاله المسيح للِّصّ الطيب[٢٦].

أخيراً، فإنّ فكرة تألم الله تستبق صورة «إخلاء الذات» الذي يقوم به المسيح، صورة ذاك الخادم المتألم في سفر أشعياء الثاني، صورة «الكيس المثقوب» في زكرياء، صورة المصلوب.

* * *

من أجل ذلك أعتقد أنّ سفر أيوب هو أحد تلك الأسفار التي يتمّ فيها إنجاز الوحي بالصورة الأكثر صفاءً.

يشكّل هذا الأمر ضرباً من الثورة الإيطيقية والأخروية، وذلك بالمقارنة مع الوثنية وتصوّرها الطبيعي للعدالة:

ـ ثورة **إيطيقية**: يجب مقاومة الشر بصورة غير مشروطة، أي أن نهبّ لنجدة الآخرين حتى عندما لا نكون مسؤولين عن الشر الذي يعيشون فيه. فالعدالة المتمثلة في «ردّ الأشياء إلى أصحابها» لا تكفي. إنّ الإنساني يلد عندما نتجاوزه، عندما نقبل أن نكون قلباً لا يهدأ، كما يُسميه القديس أوغسطين، مادام يوجد إنسان واحد يتألم.

ـ ثورة **أخروية**: ليس للرغبة في محاربة الشر في العالم من معنى إلا عندما نعتقد أنّ المستقبل **يمكن** أن يختلف عن الماضي، وكذلك عندما **نأمل** في مجيء مملكة الرب. فالعدالة العادية، تلك العدالة التي لا محبة فيها، لا يمكن إلا أن تسود عَوداً أبدياً

---

(٢٥) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٢٩، الآية ٢.

(٢٦) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا،» الأصحاح ٢٣، الآية ٤٣.

للأشياء. ونحن نفهم معنى الوحي المُضمَّنِ في زيارة المَلَك تلك حُجّةً على الإفراط في الشر. **لقد كان من الضروري أن يُرَى جنون الله، وأن يُفهَمَ تعاليه، لنتجرّأ على تصوّر الرجاء في الحياة الأبدية.**

ومع ذلك يجب الاحتراز من إعادة إغلاق هذا السفر الملهم بأن نخلق منه مرة أخرى نسقاً، عدالة إلهية ما زال العالم «يتألم»، مثلما قال القديس بولس[٢٧]. ما زلنا في مستوى الامتحان، ما زلنا في الليل. فليس لنا أي ضمانة، وليس لنا إلا الرجاء. وعلينا أن ندخل المعركة مثل جندي على الجبهة، لا عون لنا غير المسيح الذي هو الجندي الواقف في الصف الأوّل.

(٢٧) المصدر نفسه، «رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية،» الأصحاح ٨، الآيات ٢٢ ـ ٢٣.

الفصل الثالث

المرض باعتباره اختباراً للحقيقة
من أيوب إلى باسكال(*)

إذا كان سفر أيوب مُتضمَّناً في الكتاب المقدس فلأنه أظهر حواراً بارزاً مع الله، وهو ما يُعتبر تقدّماً رئيساً في الوحي. وهو يؤكّد فكرة الله ويُوضّحها ويقوم بنزع الوثنية عنها، كما يقوم بتحريرها من المفهوم الآلي للإله ـ العادل. كما يكشف «رحمة» الله ويرسم بدءاً صورة المسيح. فالله ينكشف في سفر أيوب باعتباره كائنا حُرّاً ويريدنا أن نكون أحراراً، أي إننا بهذا المعنى «ضعفاء» وقابلين بضعفنا. وهو يسمح باختبار الشر الأقصى كي نكتشف القانون وكي نقتنع بمصيرنا الخارق. كنت قد درست في موضع آخر هذا البعد اللاهوتي للسفر(١). وفي هذا البحث، أريد أن أحلل وجهه الآخر، ذلك الوجه المتمثل في كون اختبار الخلاص المبعوث لأيوب كان هو **المرض**.

(*) صدرت في:

Io sono il Signore, colui che ti guarisce [Esodo, 15, 26]: Malattia versus religione tra antico e moderno, Atti del Convegno, Roma, 26-29 maggio 2010, sous la direction de Sandra Isetta (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2011).

(١) Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal* (Paris: Albin Michel, 2001).

انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

يرتبط سفر أيوب بالفعل بالمرض باعتباره مناسبة ونقطة انطلاق. فالمقدّمة تعرض شكلاً غريباً من «صراع الإرادات» بين الله الذي يفتخر بوفاء «عبده أيوب» وتقواه وحسن خلقه، والشيطان الذي يزعم أنّ هذا الوفاء مردود بصورة حصرية إلى رفاهية أيوب الذي كان واحداً من أثرى رجال بلاده. ولأن كلام الشيطان قد استفزّه، فقد سمح الله للشيطان باختبار أيوب. ولكنّ أمير هذا العالم لم يتمكن من زعزعة صبر أيوب وتقواه عندما دمّر ماشيته وقتل أطفاله، وهي الانتهاكات الوحيدة التي كان الله قد سمح بها في البداية. عندها طلب الشيطان من الله أن يسمح له بمهاجمة أيوب في جسده. عندها فقط ـ كما يقول ـ ستبدأ الأمور الجدّية: «جلد بجلد وكل ما للإنسان يعطيه لأجل نفسه. ولكن ابسط الآن يدك ومسّ عظمه ولحمه فإنه في وجهك يجدف عليك»[٢] لقد قبل الله هذه المزايدة، أي إنه هو نفسه قد أقرّ بأنّ المرض سيكون اختبار الحقيقة.

١ ـ مرض أيوب: الجوانب الجسدية

«وَابْتَلَى أَيُّوبَ بِقُرُوحٍ انْتَشَرَتْ فِي بَدَنِهِ كُلِّهِ، مِنْ قِمَّةِ الرَّأْسِ إِلَى أَخْمَصِ الْقَدَمِ»[٣]. لقد كان ما أصابه هو الجذام بلا شك لأنه اضطُرّ لمغادرة المدينة، وأن يذهب إلى مكان منعزل «وسط الرماد» حيث كان يحكّ قروحه بشقفة (خرقة). كان هذا المرض يُقرّح جسده ويجعل جسده يتلاشى أمام عينيه: «اكْتَسَى لَحْمِي بِالدُّودِ وَحَمْأَةِ التُّرَابِ، وَجِلْدِي تَشَقَّقَ وَتَقَرَّحَ»[٤]؛ «اسْوَدَّ جِلْدِي عَلَيَّ

(٢) **الكتاب المقدس**، «سفر أيوب،» الأصحاح ٢، الآيتان ٤ ـ ٥.

(٣) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٢، الآية ٧.

(٤) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٧، الآية ٥.

وَتَقَشَّرَ، وَاحْتَرَقَتْ عِظَامِي مِنَ الْحُمَّى»[٥].

لم يكن يوجد دواء بشري لهذا الشرّ. وكان المرض يُعتبر مما لا شفاء منه. كان مرضه هو ما يعادل أنواع السرطان الخبيث عندنا، ومرض نقص المناعة المكتسبة، والتصلب المتعدد للأنسجة، وغيرها عندما تكون في فتراتها النهائية. كان يظهر أنه لا مفرّ من الموت: «تَلِفَتْ رُوحِي وَانْطَفَأَتْ أَيَّامِي، وَالْقَبْرُ مُعَدٌّ لِي»[٦]. لم يكن أصدقاء أيوب يفكّرون حتى في مجرد مداواته، كانوا يُظهرون علامات الحداد وهم يلازمون الصمت على مقربة منه لمدة سبعة أيام[٧]. من المؤكد أنّ الخاتمة تخبرنا أنّ حال أيوب سينصلح، وسيكون له أطفال جدد، وماشية جديدة، وأنه سيعيش بعد ذلك مئة وأربعين عاماً، وهو ما يفترض أنه قد استعاد عافيته[٨]. ولكننا هنا أمام بقايا حكاية شرقية رمزية ذات دلالة، ولكنها غريبة عن الأفكار الرئيسة. ففي الحوارات التي تُشكل نسغ السِّفْر لا يوجد ما يدلّ على الشفاء، ولكننا نجد فداء، وهو أمر ظاهر الاختلاف عن الشفاء: «أَمَّا أَنَا فَإِنِّي مُوْقِنٌ أَنّ فَادِيَّ حَيٌّ، وَأَنَّهُ لَابُدَّ فِي النِّهَايَةِ أن يَقُومَ عَلَى الأَرْضِ. [وأنني] [. . .] أُعَايِنُ اللهَ»[٩]. **قد يُبعث أيوب من بين الأموات، ولكنه على هذه الأرض، لن يُشفى من مرضه، وهو يعرف ذلك.**

---

(٥) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٣٠، الآية ٣٠.

(٦) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٧، الآية ١.

(٧) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح، ٢، الآية ١٢.

(٨) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٤٢، الآيات ١٠ ـ ١٧.

(٩) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٩، الآيات ٢٥ ـ ٢٦.

٢ ـ مرض أيوب: الجوانب العقلية

كان ذلك يدفعه إلى الجنون. تُظهر قراءة متأنية للنص بأنّ المرض الجسدي لأيوب قد تضاعف بسبب مرض عقلي وهو العُصاب. كان أيوب مسكوناً بالفزع الذي تبدو عليه أعراضه السريرية: التعرّق، تعقّد في الأمعاء، أنواع من المغص[١٠]، أرق[١١]. لقد كان يشكو أساساً من ضياع أو انحراف في شخصيته. كان يهذي، ولا يستطيع معرفة نفسه، ويبدو أنه قد فقد العلاقة بالمجتمع، بل بالواقع نفسه. فحتى نستطيع أن نحيا، ينبغي أن يكون أمامنا على الأقلّ قدر ضئيل من الزمن، ولكنّ أيوب لم يعد يستطيع التخطيط لأي شيء[١٢]. كما يجب أن تكون له أيضاً القدرة على التواصل بصورة عادية مع الآخرين، ولكنّ هذا التواصل قد انقطع سواء أكان ذلك مع زوجته أم مع أصدقائه ومحيطه الاجتماعي. كان يتبادل الكلام معهم ولكن كلا الطرفين لم يفهم أبداً الكلمات التي تفوَّه بها الآخر[١٣]. كان أيوب قد وقع في هاوية. لقد كان: «ممتلئاً هواناً»[١٤]، «مسكوناً بأفكار مجنونة»[١٥]، كما «تمزقت مآربه التي هي رغبات قلبه»[١٦]. لم يعد يجد موطئاً

---

(١٠) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٣٠، الآية ٢٧.

(١١) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٧، الآية ٤.

(١٢) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٧، الآية ٦؛ الأصحاح ٩، الآية ١٨، والأصحاح ١٧، الآية ١١.

(١٣) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٧، الآية ٤، والأصحاح ١٩، الآيات ١٣ ـ ١٩.

(١٤) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٠، الآية ١٥.

(١٥) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٧، الآية ٤.

(١٦) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٧، الآية ١١.

لقدميه، كان محمولاً مثل لفافة من القشّ، وأصبح وجوده مختزلاً في تعاقب للكوابيس والهذيان، وهو الجحيم الذي يعرفه جيداً المرضى الذين لم يعودوا يُفرّقون بين الليل والنهار. يقول أيوب: «إِذَا رَقَدْتُ أَتَسَاءَلُ: مَتَى أَقُومُ؟ وَلَكِنَّ اللَّيْلَ طَوِيلٌ، وَأَشْبَعُ قَلَقاً إِلَى الصَّبَاحِ»[١٧].

كان مرض أيوب ـ بطابعه المزدوج جسدياً وعقلياً ـ نموذجياً إلى درجة كبيرة؛ فهو لا يتمثل في ألم محدد فحسب، ألم مخصوص لا يتعلق إلا بجزء معيّن من الجسد ومن الكيان نستطيع التملّص منه بالارتكاز على الأجزاء التي بقيت سليمة. كان مرضه ألماً شاملاً، وكان يُفقد الشخص المعايير النفسية والأنطولوجية التي تسمح له بأن يتخذ المواقف التقليدية المعروفة في حكمة مختلف الحضارات لمواجهة الشر: تحمّله بصبر، مقاومته، أو حتى الحداد على الحياة، «التسليم بالأمر» ومواجهة الموت بسكينة. بينما كان أيوب يتوق بكل حماس إلى الموت قائلاً: «لِذَلِكَ فَضَّلْتُ الاخْتِنَاقَ وَالْمَوْتَ عَلَى جَسَدِي هَذَا»[١٨]، فإنّ هذا المنفذ كان مُغلقاً دونه. ولكي ننتحر، يجب أن نتمتع بالحد الأدنى من التوازن العقلي الذي يسمح باتخاذ قرار وإنفاذه. كان ينبغي ـ بهذا المعنى ـ ألّا يكون مريضاً. لم يكن أيوب يختبر الموت، بل ـ على الضد من ذلك ـ كان يختبر استحالة الموت، **الجحيم** ـ حياة أبدية في المعاناة. لقد اتخذت حياة أيوب منعرجاً حاداً دفعة واحدة، جعلته يواجه شراً لا يقبل الاندراج في الفكر، ظاهرة لا تستطيع أي أساطير أو إيديولوجيات موجودة في سياقه الثقافي أن تعطيها معنى.

---

(١٧) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٧، الآية ٤.

(١٨) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٧، الآية ١٥.

٣ ـ البحث عن المعنى

على الرغم من كل ما تقدم، فقد بقي هناك مخرج. لم يكن أيوب يستطيع الصمت أو يريده، كان يريد أن يتكلّم. يقول أيوب: «لِذَلِكَ لَنْ أُلْجِمَ فَمِي، وَسَأَتَكَلَّمُ مِنْ عُمْقِ عَذَابِ رُوحِي، وَأَشْكُو فِي مَرَارَةِ نَفْسِي..»[١٩]، ثم يقول: «يَا أَرْضُ لَا تَسْتُرِي دَمِي، وَلَا يَكُنْ لِصُرَاخِي قَرَارٌ»[٢٠]، ويقول في موضع آخر: «مَنْ لِي بِأَنْ تُدَوَّنَ أَقْوَالِي! يَا لَيْتَهَا تُسَجَّلُ فِي كِتَابٍ، يَا لَيْتَهَا تُنْقَشُ بِقَلَمِ حَدِيدٍ وَبِرَصَاصٍ عَلَى صخرٍ إِلَى الأَبَدِ!»[٢١] ولكن من سيُكلّم، وهو لا يستطيع الحديث إلى أصحابه الذين خذلوه «كَسَيْلٍ انْقَطَعَ مَاؤُهُ، وَكَمِيَاهِ الأَوْدِيَةِ الْعَابِرَةِ»[٢٢]، ولا إلى المجتمع الذي لا يفقه حديثه، بل إنه قد بدأ في إدانته وملاحقته[٢٣]. بل إنه من باب أولى لا يستطيع الحديث إلى «الإله» العادل الذي يبدو متعنّتاً وغير مبالٍ بالظلم الجليّ الذي كان أيوب ضحيته[٢٤]. من الملاحظ أنّ أيوب قد ارتفع دفعة واحدة فوق حالته الخاصة؛ فبعد أن تخلّى عن طرح السؤال الأناني: «لماذا يقع كل هذا لي أنا؟»، «لماذا الآن؟» فإنه يقوم بطرح السؤال العام حول **معنى الحياة** بالنسبة إلى الإنسانية كلها ولجميع الأزمنة: **«لماذا هذه المغامرة المجنونة للحياة؟ لماذا وُلدنا؟ لماذا قام إلهٌ ما بخلقنا؟»** (الفصل الثالث).

---

(١٩) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٧، الآية ١١.

(٢٠) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٦، الآية ١٨.

(٢١) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٩، الآيتان ٢٣ ـ ٢٤.

(٢٢) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٦، الآية ١٥.

(٢٣) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٧، الآيات ٢ ـ ٦.

(٢٤) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ٩، الآيات ٢ ـ ٤.

عند ذلك، بدأت عملية تأمّل أو صلاة سيتضح أنها ثرية بصورة مدهشة. كان أيوب يشعر أنّه بحكم كون الألم الذي نزل به ليس الجزاء الآلي عن خطأ اقترفه فلا بدّ من أن يكون له مصدر آخر. فهو يصدر عن كائن حر تجاه القانون، ومتموضع خارجه. وقعت دعوة أيوب عبر الألم. كان هناك من يبحث عنه عبر اختباره. وانتهى أيوب إلى فهم أنّ ذلك الكائن هو الله، ولكنه إله مختلف عن الإله العادل الذي يتحدّث عنه أصدقاؤه، والذي لم يكن إلا كناية عن العالم، آلهة وثنية تُشبه كل الآلهة الأخرى. لقد فهم أنّ هذا الإله هو شخص، أي كائن لا يمكن توقّع أفعاله ويسكنه سرّ، وهو ـ لهذا السبب نفسه ـ يمتلك بُعداً «إنسانياً» يمكن أن يجعل منه متوحّشاً وظالماً، مثلما تجعل منه أيضاً كائناً قادراً على المحبة والإنقاذ. وقد فهم أيوب أنه إن كان قد خلقه كائن على تلك الصفة، فإنه هو نفسه ليس مجرد كائن طبيعي، حلقة مجهولة في عالم عبثي، بل هو روح لا يمكن فصلها عن الله، يحبها هذا الإله منذ الأزل، ويدعوها إلى الحياة الأبدية. وفي آخر المطاف، تأوّل الابتلاء الذي نزل به باعتباره كلمة موجّهة لتثير فيه محاورة أخلاقية وأخروية جذرية. لقد لمح أيوب أنّ هناك حدوداً أصلية داخل الأخلاق التقليدية للقصاص، وأنه ينبغي تجاوز هذه «العدالة» الخاطئة والمغلقة لصالح أخلاق جديدة. نحن لسنا في مأمن الشر حتى عندما لا نأتيه. وعلينا أن نحمل على أكتافنا آلام الآخرين حتى عندما نكون «أبرياء». علينا أن نمتثل فقط لما ينتظر الله منا وسنكون متفقين معه في النية، ونكون من ثَمَّ موعودين برؤيته وبأن نسكن مملكته. من غير شك، كان أيوب يعتقد أنّ الله قد أراد **تجميع الناس في مقاومته اللاشرطية للشر**. لقد كان أيوب يرى الإله المسيحي من وراء حجاب. وهو يستبق

ما سيطلب الله منا بأن يحمل كل واحد قطعة من الصليب.

٤ ـ العودة إلى المرض.. يبدو أن الإيمان ضعف بشري

مثلما ذكرت سابقاً، فإنّ هدفي ليس تفصيل هذا الجانب اللاهوتي في السِّفر، وهو الأمر الذي يستوجب محاججة معمقة؛ ما يهمّني هنا هو كيف ولّد **المرض** لدى أيوب هذا المسار من التفكير ومن الصلاة.

نحن نعرف أنّ المرض يكون في الغالب مصدر الإيمان، أو سبباً لتعميقه بصورة قطعية، بل حتى لاتباع حياة دينية أو نبوية. كما يمكن للشيخوخة أن تكون سبباً للعودة إلى إيمان منسيّ، وذلك عند الإحساس باقتراب الأجل. ويتعلل الإلحاد الحديث بهذه المعطيات ليؤكّد أنّ الإيمان ليس إلا ضعفاً ينتجه الضعف البشري. ولمّا كان الكثير من الناس لا يشكون من الضعف ويعيشون حياتهم دون ابتلاءات عظيمة، فإنّ المرور بالإيمان لا يمتلك صفة الضرورة، كما أنّ الإشكالية الدينية يمكن ـ بل ينبغي لها ـ أن تُزاح من جدول الأعمال الفكري للإنسانية. خلال القرنين الماضيين، تغذّى هذا الشكل من التفكير الإلحادي بصفة خاصة من النجاحات المدوّية للطب، تلك النجاحات التي جعلت الكثيرين يعتقدون باقتراب الزمن الذي سيشفي فيه الطب كل الأسقام، وبأنّ الله سيختفي نهائياً من الأفق.

٥ ـ ...ولكنّ الحياة «العادية» هي الوهم الذي يجلوه المرض

منذ البدء، يقوم سِفر أيوب بدحض هذه الفكرة. وهو يجبرنا على التفكير في أنّ الحياة «العادية» هي الوهم، هي لهوٌ بالمعنى الذي نجده عند باسكال، وأنّ للمرض الذي يلعب دور الكاشف،

قيمة حقيقية لا تعوّض. لقد استنبط أيوب من تحليل مرضه نفسه، ومن فشل التقنيات البشرية في الوقاية منه أو في علاجه، أنّ المرض ليس شيئاً عارضاً، بل هو ـ بمعنى ما ـ المعيار السّريّ للحياة، العنصر الذي يحيا العالم فيه بصورة دائمة، كما استنبط أنّ الله نفسه ـ بصورة أبعد ما يكون عن السكينة التي تسندها له الوثنية ـ غير مستثنى من المرض.

أن يكون العالم مريضاً فذاك هو ما يتجلّى في المقاطع الوصفية الرائعة في الأصحاحات ١٢ و٢١ أو ٢٤. لا شيء يسير على ما يرام فوق الأرض. وبقطع النظر عن وجود نظام، أو شريعة يربكها بشكل استثنائي بعض الفاسقين الضالّين ممّن يكفي كبح جماحهم، فإن العالم يسير جوهرياً بصورة عكسية. في هذا العالم، يزدهر حال الأشرار ويحتلون صدر المجتمع، بينما يكون الأبرار في عوز، عراة، مستغَلّين، ويموت الأطفال الأبرياء بلا علّة، ويكون حكم البلدان للمجانين. إنّ خطاب الأصدقاء المطمئن هو إذاً خطاب كاذب، مثل كل الخطابات التي تحاول تفسير تجلّي الإله. وما يمكن نقله إلى العصر الحديث ـ حيث نجد أنّ خطاب العلم والتقنية قد التحق بـ«التقنية الدينية» لأصدقاء أيوب الثلاثة ـ هو العلم. ولكنّ العلم هو نفسه لا يستطيع تفسير كل شيء؛ فالتقنية الطبية لا تشفي كل الأمراض، بل إنّ فشلها يبدو أكثر جلاءً بحكم أنها ـ وإن نجحت في شفاء الكثير من الأمراض ـ تظل عاجزة عن شفاء البعض الآخر بصورة شديدة الوضوح ولا مهرب منها. قديماً، وبحكم معرفتنا المحدودة بالأمراض، كنا ـ على الأقل ـ لا نستطيع مداواتها، ولكننا كنّا في حالة من الشك. كنا نحتفظ دائماً بالأمل؛ فبمقدار ما كنا نجهل السبب الذي يجعل بعض الأمراض تُشفى من تلقاء ذاتها، لم نكن نستطيع أن ننفيَ أنّ

أي مرض ـ حتى وإن بدا أكثر الأمراض خطورة ـ يستطيع أن ينتهيَ بالشفاء. إنّ تطورات العلم الحديث تقوم في نفس الوقت بتقليص عدد الأمراض وأسباب الرجاء، وذلك بطريقة تجعل الإنسانية الآن ـ مثل العصور الغابرة ومثل كل الأزمنة ـ محكوماً عليها بالفوضى والفشل والفزع.

٦ ـ الحب باعتباره مرضاً والمرض باعتباره حبّاً

ومن جهة أخرى، فإنّ الله نفسه يعيش حالة سيئة! وكان لأيوب حدس عميق بذلك. لقد فهم أنّ الله قد خلق الإنسان بحكم محبته له، لأنّ العدم الذي هو الإنسان ـ كما سيقول ذلك القديس أوغسطين ـ لا يمتلك من الناحية الأنطولوجية أي حقّ ليوجد ذاته. إنّ الإنسان لا يوجد إلا بفضل القرار الحرّ للإله الخالق الذي «شكَّلَه، خَلَقَهُ»، وهو الذي «يسهر بعناية مفرطة على روحـ[ـه]»[٢٥]. ولكنّ المحبة هي جرح ومرض، كما يؤكده نشيد الأناشيد الذي علق عليه بتفصيل وروعة يوحنا الصليبي[٢٦]. فالمحبون يشبهون تلك الحيوانات الشاردة والرقيقة التي هي الغزلان، والتي عندما تصيبها السهام لا تقوم إلا بمضاعفة آلامها عندما تقاوم. ولهذا علينا ـ إن أخذنا فكرة كون الله يخلق لأنه يحب ـ أن نستنتج أنّ الله، أو شيئاً ما في الله، أو كائناً ما فيه، هو جريح ومريض. ولأنه لا يريد أن يُحِبّه الآخرون بالإكراه ـ لأنه لا معنى للحب إلا في إطار حرية متبادلة ـ فقد كان الإله يحتاج

---

(٢٥) المصدر نفسه، «سفر أيوب،» الأصحاح ١٠، الآيات ٨ ـ ١٢.

(٢٦) المصدر نفسه، «سفر نشيد الأناشيد،» الأصحاح ٢، الآية ٥؛ الأصحاح ٤، الآية ٩؛ الأصحاح ٥، الآيتان ٧ ـ ٨، والأصحاح ٦، الآية ٥.

إلى أن يكون الإنسان حرّاً، وكذلك خلقه. ولكنّ ذلك يعني أنه محتاج إليه، فعليه أن ينتظر بقلق إن كان الإنسان سيردّ على محبته أم لا. وهو بهذا المعنى ضعيف ويعاني! إنه التأويل المعقول الوحيد الذي يمكن أن نقدمه لمقدمة سِفر أيوب. فحب الله لخلقه هو ما يضطره إلى أن يترك الشيطان يختبر الإنسانية.

وستكون ثمرة مرض أيوب هي هذه الرؤية الصوفية المميزة والعظيمة، وهي الرؤية التي سيتم استصحابها وتطويرها في كل التراث المسيحي. كما سيقدم القديس بولس أيضاً أطروحة كون المخلوقات لا تصل إلى الكمال بصورة جوهرية وناقصة: «فَإِنَّنَا نَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ الْخَلِيقَةِ تَئِنُّ وَتَتَمَخَّضُ مَعاً إِلَى الآنَ [. . .] نَحْنُ أَنْفُسُنَا أيضاً نَئِنُّ فِي أَنْفُسِنَا، مُتَوَقِّعِينَ التَّبَنِّيَ فِدَاءَ أَجْسَادِنَا»[٢٧]. وسيقول القديس أوغسطين إنّ الإنسان لا يستطيع بلوغ السكينة، وإنه لن يتمتع إلا بـ«السلام البابلي» المنافق[٢٨]، وإنّ الأمر سيظل كذلك ما لم يحارب الإنسان والإله الشر معاً حتى النصر النهائي، وحتى تكون الغلبة النهائية للمحبة.

هل كان يمكن بلوغ هذه الفكرة بالنظر العقلي المحض؟ من المؤكد استحالة ذلك. هل كان يمكن بلوغها بصور أخرى من الشر الأقصى كالحروب والكوارث الطبيعية والمآسي والمظالم الاجتماعية؟ ذلك ممكن يقيناً. ولكننا نعتقد أنّ المرض قد كان له هنا دور خاص؛ فقد رمى بأيوب إلى «فصل في الجحيم» دون غفران، بينما الأنماط الكبرى الأخرى من الشر يمكن أن تترك

---

(٢٧) المصدر نفسه، «رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية،» الأصحاح ٨، الآيتان ٢٢ ـ ٢٣.

(٢٨) *De civitate Dei*, xix, p. 26.

للإنسان الشخصية النفسية، الشخصية الاجتماعية، المقاتل. إنّ التلف المأسوي الذي مس شخصية أيوب قد كان محصوله تعرية **روحه**، أي الجزء الوحيد القادر على اتخاذ قرار أخلاقي وعلى الرجاء الأخروي. لقد أدخل المرض أيوب في نوع من النار التي أحرقت فيه كل ما ليس جوهرياً، ولكنها أخرجت الجزء السرمدي الذي يسكنه وكشفته.

٧ ـ باسكال: «المرض هو الحالة الطبيعية للمسيحيين»

أفكر هنا في باسكال صاحب [رسالة] «التضرع إلى الله من أجل الاستخدام الجيد للأمراض»[٢٩]، الذي إن تعذّر اعتباره شرحاً أو تأويلاً لسِفر أيوب، فيمكن على الأقل اعتباره تتمة روحية مباشرة لهذا السِّفر؛ فهو يعتقد ـ مثل أيوب ـ أنّ المرض ليس عقوبة، بل اختباراً. يقول باسكال: «إنك ما تركت هذا العالم وكل أشيائه في الوجود إلا لاختبار المختارين» (ص٥٧).

كان باسكال يعتقد، تماماً مثل أيوب، أنّ سعادة الأشرار هي عقوبتهم نفسها، وذلك لأنّ محصولها هو أن ينكبّوا على «اللهو» دون الاهتمام بمصيرهم السماوي. يقول باسكال:

«يا ربّ، يا من تزيد الخطّائين إصراراً على الاستعمال اللذيذ والإجرامي للعالم».

كما كان باسكال يعتقد أنّ ما أراده الله هو أن تتحوّل الروح، وما يهم الله ليس هو الماضي بل المستقبل:

---

(٢٩) Blaise Pascal, «Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies,» dans: Blaise Pascal, *Pensées et opuscules*, ed. Léon Brunschwicg (Paris: Hachette, 1971), pp. 56-66.

«يا رب، على الرغم من أنّ ما تقدّم من عمري كان خالياً من الجرائم الكبيرة التي باعدت بيني وبين مناسباتها، فإنها قد كانت في عينيك ممقوتة بحكم لامبالاتها المتواصلة، بالاستعمال السيئ لأسرارك المهيبة، باحتقار كلمتك وإلهاماتك، بالتسيب الكلّي لأفعالي وأفكاري وبعدم جدواها [. . .]» (ص٦١). «أجل يا ربّ، حتى لحظتي هذه كنت أصمّ لا أسمع إلهاماتك» (ص٦١)، «ولكن هب لي يا ربّ، نعمة إصلاح عقلي الفاسد» (ص٦٢).

ومثل أيوب، كان باسكال يعتقد أنّ الله يريد من خلال إدخالنا في الاختبارات أن يجعل لنا القصد نفسه في محاربة الشر، أي أن يجعلنا نحبّ: «لا أطلب منك عافية ولا مرضاً، ولا حياة ولا موتاً، ما أطلب منك أن تملك عافيتي ومرضي، حياتي وموتي من أجل مجدك [. . .] أعطني، انزع مني، ولكن اجعل إرادتي موافقة لإرادتك» (ص٦٤ ـ ٦٥).

ومثل أيوب أيضاً، كان باسكال يعتقد أنّ المرض يضعنا على طريق الحقيقة، ولذلك فإنّ الصحة هي بهذا المعنى أتعس من المرض نفسه: «أعظم الأمراض هي انعدام الشعور تجاه هذا الضعف الأقسى الذي ينتزعنا من بؤسنا» (ص٦١).

أخيراً، كان باسكال يعتقد مثل أيوب أنّ المرض هو الحالة العامة والطبيعية للإنسانية، على الأقل حالة الإنسانية المسيحية: «لا تلوموني أبداً إن قلت إنّ **المرض هو الحالة الطبيعية للمسيحيين**، لأننا فيها نكون كما ينبغي أن نكون دائماً، في معاناة الآلام، في الحرمان من جميع ما نملك ومن كل متع الحواس، متخففين من جميع النزوات التي تعمل فينا طوال أيام عمرنا، من غير طموح ولا جشع، في انتظار دائم للموت. أليست تلك هي الحالة التي

ينبغي على المسيحيين أن يقضوا أعمارهم فيها؟ أليست السعادة الكبرى أن نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نكون في الحالة التي علينا أن نعيشها، وأنه ليس أمامنا إلا الخضوع لها بتواضع وسكينة؟ من أجل ذلك لا أطلب منكم إلا أن تدعوا الله لي بأن يهبني هذه النعمة»[٣٠].

لم يكن باسكال «متشائماً»، فلا دخل لعلم النفس هنا. إنه يقدم هنا أطروحة ميتافيزيقية، وهي أنّ معرفة البشرية بمرضها هو ما يجعلها قادرة على طلب أعظم مغامرات الروح. لكنّ الإنسانية لا تعرف ذلك بطريقة أفضل من حالة المرض الحقيقي.

(٣٠) مقتطفات من كلام باسكال نقلته:

Gilberte Périer, *Vie de Blaise Pascal*, éd. Brunschwicg, p. 37.

الفصل الرابع

عجز السلم البابلي(*)

لا يمكن للعالم الفكري الأوروبي إلا أن يكون شديد الحساسية تجاه حقيقة أن الحبرين الأعظمين الأخيرين ـ يوحنا بولس الثاني وبيندكتوس السادس عشر ـ تصرّفا باعتبارهما عالمَي كلام وباعتبارهما كذلك فيلسوفين. فبعد العديد من الأحبار الذين لم يأتوا إلى روما إلا عبر المجامع الرعوية أو الهيئات التأديبية أو عبر مبادرات ذات طابع ديبلوماسي، ها إنّنا نرى أنّ من يجلس على كرسي القديس بطرس مفكّران حقيقيان، سادة للحقيقة من طينة أولئك الذين يُطلَقُ عليهم في المجادلات السكولاستيكية «أصحاب الردود» (*Respondeo dicendum*)، أي أولئك الذين يتجرّؤون عن الإجابة على الأسئلة التي يطرحها عصرهم.

السؤال الأعظم الذي يثير الجدل في عصرنا هو انبثاق إنسانية واحدة موحدة، على كوكب قد ضاق بأهله منذ نصف قرن نتيجة العولمة. فهل تستطيع هذه الإنسانية التي تجمعت موضوعياً ـ طوعاً

(*) محاضرة أُلقيت في حفل افتتاح الندوة التي كان عنوانها:

«Un nouvel humanisme pour l'Europe: Le Rôle des universités,» Rome, Université pontificale du Latran, 21-24 juin 2007.

وقد صدرت في:

Revue Deux Mondes (février 2008).

أو كرهاً ـ أن تفعل ذلك ذاتياً بحكم وعي معين بوجود خير مشترك؟ وإذا ما كان الجواب هو بالإثبات، فهل سيكون ذلك على أساس ديني أم باستثمار «الوعي العلماني» بمفرده؟ نحن نعرف أنّ الحبر الأعظم بيندكتوس السادس عشر ـ أو بصورة أصحّ الكاردينال راتزنغر ـ كان قد تجادل مع يورغن هابرماس في هذه المسألة في الأكاديمية الكاثوليكية بميونخ سنة ٢٠٠٤[١]. وقد بيّنا الصعوبات التي تعترض الأديان و«الأنوار» على حدّ سواء عندما يتعلق الأمر بانبثاق المعايير التي يمكن اعتبارها كونية.

يعترف هبرماس بأنّ الفكر المنطقي بمفرده يجد صعوبة في إنتاج معايير ثابتة (وهو ما أثبته دافيد هيوم بطريقة متميزة في مؤلّفه «**رسالة في الطبيعة البشرية**»)، وهو لذلك قد يقع تحت إغراء ترك موضع معين للأديان وحكمتها. ولكنه في النهاية يرفض هذه الأديان بحكم أنها تمثّل للفكر «جانباً من الغموض» الذي يحصرها في خصوصيات غير قابلة للحديث فيها، في حين أنّ الكوني الوحيد هو العقلاني. من جهته، بيّن الكاردينال راتزنغر أنّ العقل المعلمن الذي يعترف له بالفضل في الحد من الغلوّ الديني، يبقى متعرضاً هو أيضاً إلى انحرافات، إلى غرور يمكن أن يرتقي إلى درجة الجنون والخطورة، سمات التطرف نفسه ـ مثلما رأينا ذلك عند استعمال القنابل الذرية أو مثلما يمكن أن نراه لو تحقق مشروع البيولوجيا الحديثة الرامي إلى استنساخ بشر يصنعه الإنسان بيديه. وقد افترق المتحاوران بعد أن تواعدا على أن يفعّلا الحوار بين مصدري المعرفة الإنسانية تلك، اللذين أصبحا على وعي بحدودهما المتبادلة.

---

(١) Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger, «Les Fondements prépolitiques de l'État démocratique,» *Esprit* (Paris), no. 306 (juillet 2004).

ولمواصلة هذا السجال، يبدو لنا من الضروري إعادة تحديد المصطلحات. إننا نعتقد أنّ المشكل الحقيقي ليس هو القيمة التي للمعارف التي أنتجتها الأنوار أو تلك التي ورثناها من الأديان (فقرة ١)، ولكنّ المشكل هو في التناقض بين رؤيتين للعالم، إحداهما وثنية منغلقة على العالم كما هو، والأخرى كتابية منفتحة على الآفاق الإيطيقية والأخروية تفرض القيام بتحويله (فقرة ٢). ونجد أنّ الأمر هو على هيئة لا تستطيع الإنسانية أن تتقدم معها نحو سلام حقيقي إلا عندما تستلهم الإنجيل بطريقة أو بأخرى (فقرة ٣).

١ ـ الأصل الإنساني للمعايير القانونية والأخلاقية

أثبتت العلوم الاجتماعية الحديثة أنّ القواعد القانونية والأعراف ـ بل وحتى القيم الأخلاقية ـ يمكن أن تكون من إنتاج الإنسانية عند استعمال مداركها الفطرية؛ فعلى سبيل المثال، كان القانون الروماني قد تشكّل على تلك الصورة دون أن يحتاج إلى أن يقوم ـ إلا في ما ندر ـ على أسس دينية. وسنقوم هنا بالتذكير المختصر بالظروف التاريخية التي رافقت هذه العملية. كانت الممالك الهللينية ومن بعدها الإمبراطورية الرومانية أوّل الدول متعدّدة الأعراق في التاريخ، وكان المشكل المطروح عندها هو كيف نجعل أمماً متباينة في أخلاقها وأديانها بصورة غير قابلة للاختزال تعيش مع بعضها البعض، وهو مشكل شديد الشبه ـ بصورة عامة ـ بالمشكل الحالي للعولمة. وقد تمّ حل هذا المشكل في الفلسفة الرواقية التي قالت بأنّ الناس يختلفون في أخلاقهم المرتبطة بأعراقهم وكذلك في قوانينهم الوضعية، ولكنهم يمتلكون بصورة أساسية نفس الطبيعة ممّا يفترض أنهم محكومون بنفس

القانون الطبيعي. ذلك هو الحدس الذي قاد القضاة الرومان في عملهم الذي امتد لثلاثة قرون، والذي توجه إلى بناء القانون الإمبراطوري. أصبح القانون عِلْماً. وقد انتهى هذا العلم الذي هو محصول العقل الدنيوي وحده إلى خلق أخلاقيات (ethos) مشتركة للشعوب التي وقعت «رَوْمَـنَـتُها». وبفضل التعريف القانوني لمفهوم المِلكيّة الشخصية، خاصة، ومفهوم العقود، التي تمّ بناؤها بالتدريج، ظهر مفهوم «الفرد»، والتمييز بين المجال الخاص والمجال العام في الحياة الإنسانية. وهكذا أخرج القانون الروماني الإنسانية من العصر القبلي. بدأ يلوح في الأفق إنسان النزعة الإنسانية، الإنسان الأوروبي.

عرفت أوروبا الحديثة مساراً مماثلاً، وذلك عندما وضعت مبادئ الدولة اللائكية والنزعة الدستورية قصد تجاوز الاضطرابات المدنية التي اندلعت بسبب الانقسام الديني للقارة بين الكاثوليك والبروتستانت. هناك أيضاً، كان مفهوم القانون الوضعي هو ما مثّل الفكرة الأساسية التي وقعت مراجعتها من لدن المفكرين الكبار من أمثال فيتّوريا، ودي سوتو، وسواريز، وغروتيوس، وبوفندورف، ولوك، وغيرهم من الثوريين الأوروبيين والأمريكيين الذين حدّدوا مبادئ الديمقراطية الليبرالية ووضعوا عقيدة حقوق الإنسان.

إننا نعتقد أنّ فكرة وحدة الإنسانية المتمتعة بطبيعة واحدة هي فكرة صحيحة جوهرياً، وهي لذلك تستطيع أن تكون الخيط الرابط بين الأفكار الساعية إلى وضع معايير إيطيقية وقانونية على المستوى الكوني تكون قادرة على تجنب «صدام الحضارات» الذي يتهدّدنا، وذلك شريطة أن نقوم بتعديل عدة نقاط في العقيدة التقليدية للقانون الطبيعي. إننا لا نستطيع الآن أن نتصوّر الطبيعة البشرية باعتبارها واقعاً ثابتاً ومتعالياً؛ فنحن نعرف أنّ الجنس البشري واحد من

الجهة البيولوجية، ولكنّ الثقافات تتطوّر. ذلك أنّ كل مجموعة تستكشف بعض إمكانيات الطبيعة البشرية التي تهملها أو تجهلها باقي المجموعات الأخرى. ويتمّ تجربة أشكال جديدة من السلوكيات عن طريق فئات طليعية يتم تقليدها من طرف مجموعات أخرى إن اتضح نفع تلك الابتداعات. وتجري الأمور بطريقة تكون معها الثقافات ذات طبيعة متعدّدة في كل لحظة، بحيث لا تستطيع معها أي ثقافة أن تزعم احتكارها لتمثيل مجمل إمكانيات الطبيعة البشرية. ولكنّ ذلك لا يشكّل عائقاً أمام التقارب بين الثقافات لأنها ليست جزءاً من الميراث الجيني للجنس البشري، ولأنها تستطيع أن تتعلم من بعضها البعض.

هكذا، يعتقد تو وينغ مينغ (Tu Wei-Ming) مدير معهد هارفرد ينتشينغ (Harvard Yenching Institute) أننا نستطيع إكمال القائمة الحالية لحقوق الإنسان ـ ثمرة الفلسفة الغربية[٢] ـ وتعديلها. وهو يعترف بأنّ حقوق الإنسان التي أخرجتها أوروبا للناس، والتي تُعلي من قيمة الحرية الفرديّة، هي بالفعل حقوق كونية يستطيع الآسيويون ـ بل ينبغي عليهم ـ أن يتعرّفوا على ذواتهم فيها. ولكنه يرى أنّ القيم «الكونفشيوسية» المتعلقة بالتعاون والحماية، والتي جهلها الأوروبيون، تنتمي هي الأخرى إلى الطبيعة البشرية، وينبغي أن تُدرج في مدوّنة القيم المشتركة لإنسانية موحّدة. بل إنه يُرجع النجاح الاستثنائي لليابان

---

(٢) قارن بـ:

Tu Wei-Ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (New York: State University of New York Press, 1985).

انظر أيضاً:

«Implications of the Rise of "Confucian" East Asia,» in: Shmuel N. Eisenstadt, ed., *Multiple Modernities* (New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2002).

والصين وغيرهما من بلدان الشرق الأقصى منذ بضعة عقود إلى واقع أنّ الأخلاقيات (الإيتوس) (Ethos) المتحكّمة في هذه المجتمعات هي في الوقت الراهن ثمرة التأليف بين القيم الشرقية والغربية.

تلعب الأديان دوراً كبيراً في هذه العملية التطورية في خلق القيم، خاصة حين ننظر في القسم الأعمق من الإيتوس، أي عندما نعرض عن تلك القواعد القانونية التي يمكن للعقل الاستنباطي بلوغها بيُسْر ـ وننظر إلى الأخلاق و«القيم» التي لا نتجادل في أمرها، والتي نشعر بطريقة مباشرة أنها واجبة وغير مشروطة. وتقوم الأديان الإنسانية الكبرى بالمحافظة على هذه القيم وضمان انتقالها وذلك بوضعها ضمن نسق عقدي متجانس. ولكن هل من الصحيح أنّ هذه الحكمة قد أوحى بها صوت خارق؟ في هذا الموضع أيضاً، تجعلنا العلوم الاجتماعية نفهم أنّ القيم الأخلاقية نفسها يمكن أن تنبثق تبعاً لمنطق تطوّري، أي لفائدة عملية لا تتدخّل فيها إلا المدارك الطبيعية للإنسان.

شرح فريدريك أوغست هايك هذا الأمر(٣)؛ فالتقاليد الأخلاقية بالنسبة إليه تجسّد معرفة جماعية هي نتيجة الكثير من «المحاولات والأخطاء» التي وقعت في ماضي المجتمع. ويحافظ المجتمع على ذاكرة أنماط التصرّف التي اتضح أنها نافعة أو ضارة ويقوم بنقل هذه الذاكرة إلى كل الأجيال في شكل معايير أو ممنوعات. في مقال متميز بعنوان «**ملاحظات حول تطور نظم قواعد السلوك**» (*Notes on the Evolution of Systems of Rules of Just Conduct*)،

(٣) Friedrich A. Hayek, *Droit, Législation et Liberté [1973- 1976]* (Paris: Presses universitaires de France, 2007).

يُحدد هايك المنطق الذي يقع من خلاله هذا الاصطفاء[٤]. تتحدّد عملية المحافظة على المعايير أو اطّراحها من خلال دورها في الأداء الجماعي للمجموعة التي تقع ملاحظتها فيها؛ فإذا ما كان للسلوكيات الفردية التي يُحددها المعيار محصول عام يتمظهر في نجاحات الجماعة في محيطها أو أمام منافسيها، فإنّ هذا المعيار سيزدهر فجأة، وهو ما يجعله ينتقل من جيل إلى جيل. وفي المقابل، فإنّ المعايير التي تُظهر فعالية جماعية سيئة ستكون منذورة للاختفاء أو عليها ـ للاستمرار ـ أن تُقلد مجموعات أخرى. ولكنّ الجماعة في الحالتين لا يمكنها نقل المعيار الخاطئ. وفي كل الأوقات، فإنّ المعايير التي تسود جماعة معينة يمكن لها أن تشتهر بأنها قد انتصرت في الماضي على القيم المنافسة، وأن تكون كذلك نتيجة عملية التصفية. ومن هنا جاءت حقيقة كون المعايير تجسّد معرفة ذات قيمة تأقلمية حقيقية.

لكن هايك يوضّح أنّ هذه المعرفة ليست من نفس نظام معرفة «الأنوار»؛ فهي لا تتمثل في معرفة نظرية من جنس المعرفة التي يمتلكها المهندس، وذلك لأنه لا يوجد ذهن بشري قادر على أن يفهم على وجه الدقة «طريقة عمل» المعايير، أي ذهن قادر على أن يتّبع ـ ارتدادياً ـ بطريقة تحليلية كل سلسلة الأسباب والنتائج التي أفضت إلى اصطفاء معايير معينة، وذلك بحكم امتداد تلك السلسلة على فترة زمنية طويلة جداً وتستدعي عدداً كبيراً من الأفعال والفاعلين. ويبدو التعقّد الاجتماعي في هذا الموضع عقبة أبستيمولوجية لا يمكن تجاوزها. ولمّا كانت المعايير الأخلاقية،

(٤) Friedrich A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (London; Henley: Routledge and Kegan Paul, 1960).

بالنسبة إلى المجموعات البشرية، «ضرورات افتراضية»، وذلك لأنها لا تنبثق ولا تستمر إلا عندما تسمح بتحقيق الفاعلية في هذه المجموعة، فإنها كانت وتبقى بالنسبة إلى الأفراد «ضرورات قصوى». فكل شخص يخضع ببساطة للمعايير لأنه لُقّن إياها في عملية التنشئة. وهو يحترم تلك المعايير دون فهمها لأنّ ذلك «واجب» وهو «القانون». إنّ القيم المنحدرة من التقاليد هي معارف حقيقية وفعّالة تسمح بصورة واقعية للحياة الاجتماعية بالاستمرار بنسبة قليلة من الانسدادات والصراعات، وذلك من البديهيات التي لا تتمّ مناقشتها، ولذلك يمكن أن تبدوَ لاعقلانية. إننا أمام «الأحكام المسبقة» الشهيرة التي زعمت الأنوار ذات النزعة العقلانية تحرير المجتمعات منها. ولكن هذه الأحكام المسبقة هي أيضاً ـ مثلما بيّن هايك باستثمار تحليلات ماندفيل وهيوم وبورك ـ معارف عقلانية، لو أردنا أن نسمّيَ «عقلاً» ملكة الموازنة بين الفعل والترك، والأخذ بعين الاعتبار إكراهات الواقعي، وبيان التصرفات المثلى.

كانت النتيجة التي انتهى إليها هايك هي وجوب التمييز بين شكلين من العقل يتمتع كل منهما بالصلاحية: الأول هو العقل المنطقي ـ الاستنباطي، ذو الشكل الديكارتي، وهو يُستعمل في الرياضيات وفي العلوم التجريبية وفي التقنية؛ أمّا الثاني فهو عقل حدسي يتمثل أساساً في أنماط من الإدراك والفعل، وهو ما نسمّيه «معايير» و«قيم». ويمكن لهذا الشكل الثاني أن يكون على نفس درجة قيمة الشكل الأوّل، وعلينا أن نقوم بنقل المعايير والقيم حتى عندما تكون «غير شفافة» وتحتوي على هذا «الجزء من الظلّ» الذي يلومها عليه هابرماس. فعدم القدرة على إرجاعها إلى العقل بالمعنى الديكارتي لا يُثبت بأي حال من الأحوال طابعها اللاعقلاني، على

الرغم من خطاب الأنوار الموجّه ضد «الأحكام المسبقة». إنّ تعاليم الأديان ـ بما في ذلك «الوصايا العشر»! ـ هي عقل من هذا النمط الثاني. وإذا ما كانت الأمور على هذا النحو، فإنّ هايك سيساند الفكرة القائلة بأنها صالحة، وليس ذلك بالنظر إلى الكلمة التي يُفترض عدم خطئها لإله متعالٍ (تلك خرافة بالنسبة إلى هايك، تُروى للأطفال لتخويفهم، بينما سيمتنع الرجل الحكيم عن الإيمان بها)، ولكن بالنظر إلى معرفة امتلكها المجتمع بدفع ثمن هو عبارة عن اختبارات كثيرة، ولذلك سيكون من التعسّف ومن المغامرة رفضها. من الواضح أنّ الأديان تحمل معايير وقيماً جوهرية للحياة الاجتماعية، وهي لا تقبل الاستبدال بأي مجهود بنائي للعقل «التنويري» العزيز على هابرماس. ولكنّ فرضية الأصل المفارق للمعايير والقيم ـ وهي فرضية عزيزة على راتزنغر ـ هي غير ضرورية حين نُقرّ بالنظريات التطورية الحديثة.

لا أستطيع مواصلة مناقشة هذه النظريات في هذا الموضع، ولم أقم بالإشارة إليها إلّا لبيان أنّ إشكالية السجال بين هابرماس وراتزنغر، ذلك السجال الذي نجد فيه تناقضاً مبدئياً ذا طبيعة أبستيمولوجية بين معايير صنعها العقل الدنيوي ومعايير حافظت عليها الأديان، هو أمر تنحو العلوم الاجتماعية اليوم إلى تجاوزه. وفي الحقيقة، فإنّ كلا المتحاورَين كان على حقّ؛ فهابرماس على حقّ عندما يقول بأن الإيتوس (Ethos) يمكن أن يكون من صنع الإنسان، كما أنّ راتزنغر على حقّ عندما يشير إلى أنّ العقل البنائي «للأنوار» لا يستطيع تعويض المعايير.

ولكننا نستشعر بطريقة كبيرة أنّ وراء هذا السجال بين هابرماس وراتزنغر توجد مسألة من طبيعة مختلفة تماماً وذات أهمية مختلفة كذلك، وهي مسألة تتدفّق أحياناً في حوارهما، ولكنّ المجاملة بين

المتحاورين تبقيها مخفية بصورة قصدية. اسمحوا لنا الآن بأن نُظهرها مرة ثانية.

٢ ـ «سلم بابل»

إنّ المسألة التي قصدتُ هي أنّ العالم ليس على ما يرام؛ فكل هذه التشريعات القانونية والأخلاقية ـ التي تولّدت ذاتياً في المجتمعات البشرية تبعاً لأنواع من المنطق كنا قد أشرنا إليها بإيجاز ـ تستطيع أن تخلق نوعاً من النظام الاجتماعي، وتَقْدِر على ضمان ضرب من استمرار الإنسانية، ولكنها لا تستطيع أن تقضي على الشرّ! فهناك مظالم في كل مكان، وهناك المعاناة والمجاعات والفقر والأمراض والفزع والرغبات وأنواع الضغينة والحروب والموت. ونحن نلاحظ أنّ العالم غير مكتمل وناقص، وهو ـ كما يقول القديس بولس: ـ في معاناة، في مخاض الولادة، في انتظار تغيّر جذري.

هابرماس نفسه يقول الشيء نفسه في نص حديث يرجع إلى سنة ٢٠٠٧، بعنوان **«وعي بما ينقص»**(٥). وهو يستحضر مراسم دفن ماكس فريش سنة ١٩٩١ في الدير الكنسي للقديس بطرس بزيورخ. كان الفقيد، وهو ملحد معلوم، قد أبدى رغبته في أن يُدفن بالكنيسة حتى ولو كان ذلك من غير كاهن أو «مراسم آمين». ويفترض هابرماس أنّ فريش قد عبّر عن تلك الرغبة الغريبة ـ بل المدهشة أيضاً إذا ما دققنا فيها النظر ـ نتيجة «قلق» ساوره من فكرة

---

(٥) Jürgen Habermas, «Une conscience de ce qui manque,» *Esprit* (Paris) (mai 2007).

ترجمة مقال من:

Neue Zürcher Zeitung (10 février 2007).

مراسم دفن لا ملمح دينياً فيها، ولأنّ «الحداثة المتنوّرة لم تجد مقابلاً يكون في مستوى احتفال ديني بطقس العبور الأخير»[٦]. كان هابرماس قد بيّن قبل ذلك في محاضرة ميونخ بأنّ العالم الذي يُسمّيه «ما بعد حداثي» هو عالم معيب بصرف النظر عن كل نجاحاته. وهو يقول إنه يشعر بهذا النقصان في كل ما يتصل بمسألة العدالة. تميل المجتمعات ما بعد الحداثية المتروكة لذاتها وللعقل الدنيوي وحده عند هابرماس إلى أن تصبح وحشاً بارداً، بل يمكن أن «تخرج من السكة» نحو جحيم من الأنانية. ويُذَكّر المؤلف ـ بنوع من الحنين ـ أنّ أعظم الحركات الثورية التي نشطت في الماضي الأوروبي من أجل العدالة، كانت تستلهم في مضامينها الأساسية الديانةَ المسيحية، والحال أنها كانت تظهر في الغالب باعتبارها معادية للمسيحية. ويُوضّح هابرماس أنّ المسيحية لم تحدّد المطالب الأخلاقية فحسب، بل شكّلت مقولاتها العقلية الأكثر عمقاً. فعندما كانت تلك الحركات تستعمل «المفاهيم الأخلاقية الجليلة» مثل «المسؤولية» و«التحرّر»، بل حتى التاريخ، فإنها كانت مدينةً ـ سواء أكانت على وعي بذلك أم لم تكن ـ من وحي الكتاب المقدّس. إننا أمام اعتراف ملفت للنظر! ومن جهتي كنت دائماً أعتقد أنّ الاشتراكية والتطورية والماركسية وكذلك الماسونية أيضاً، كانت جميعاً هرطقات يهودية مسيحية لا تعترف بأصلها (وهي لهذا السبب ضعيفة فكرياً). وكيفما جرت الأمور، فإنّ هابرماس ـ من خلال أطروحاته ـ يُظهر العجز التكويني «للعقل الدنيوي»، وهو ما نستطيع تسميته بالوجه المظلم في «الأنوار» (*l'Aufklärung*).

إنّ ما يعاني منه العقل الدنيوي من عجز هو أمر معروف منذ

---

(٦) المصدر نفسه، ص٦.

زمن بعيد. فممّا لا شكّ فيه أنه لا شيء قد تغيّر منذ الزمن الذي أكّد فيه القديس أوغسطين ـ في الرسالة التاسعة عشرة من «**مدينة الله**» ـ أنّ **الدولة الطبيعية** (ولا يهم إن كانت قديماً هي الإمبراطورية الرومانية أو هي الآن دولنا الديمقراطية الحديثة) لا يمكن أن تحمل للناس إلّا «السلم البابلي». ويشير أوغسطين بهذا التركيب إلى السلام المسلّح السائد في المجتمعات الوثنية، خاصة في روما على عهده. وهو يُقرّ بأنه يُفضّل هذا السلام على الحرب المفتوحة التي يقوم بها الكل ضد الكل ـ وهو السبب الذي جعل الله في صلاحه يسمح به ويحميه، ويطلب عن طريق القديس بولس أن نطيع الحكام حتى لو كانوا غير مؤمنين وخاطئين، بل حتى لو كانوا من قُساة القلوب.

ولكنّ السلم البابلي لا علاقة له بالسلم الحقيقي الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بالعدالة الجديدة التي بشّر بها الإنجيل. ومن دون هذه العدالة الحقيقية، فإنّ «الإجماع على القانون» الذي يحدّد الجمهوريات حسب نظر سيسرون (Cicéron) لن يكون في واقع الأمر إلّا إجماعاً على الظلم. ولا ينبغي للعظمة الدنيوية للجمهورية الرومانية أن توقعنا هنا في الوهم. ألا يستطيع المجرمون هم أيضاً أن يخضعوا للقواعد قصد القيام بجرائمهم بصورة أفضل؟ وبهذا المعنى، يقول القديس أوغسطين في صياغة معبّرة، فإنّ الدول الطبيعية ليست شيئاً آخر غير «أوكار لصوص».

لقد هرم هذا المذهب في بعض جوانبه؛ فنحن سنتردد اليوم في دعم الأطروحة القائلة بأنه لا يمكن أن يوجد سلام في العالم إلا في الحالة التي يكون خاضعاً فيها بالكلّية لسلطة الكنيسة المباشرة أو غير المباشرة، وذلك انطلاقاً من فكرة أنّ السلام الحقيقي لا يمكن أن يكون إلّا بين ناس يُحرّكهم روح الإنجيل،

وكذلك انطلاقاً من كون الكنيسة هي التي تعلّم الإنجيل وتوفّر المعمودية، مصدر كل النعم. ولكن ما يبقى صادقاً وعميقاً في تأكيدات القديس أوغسطين هو الفكرة القائلة بأنّ الإنسان لا يستطيع الاكتفاء بالعالم كما هو عليه وبالدول كما هي عليه. فمن المؤكّد ـ وهو ما يقوله القديس أوغسطين في موضع آخر ـ أنّ الإنسان هو قلب لا يهدأ، وهو قلب لا يقبل بالعَود الأبدي للشيء نفسه في العالم، وهو اختيار فلسفي كان نيتشه قد اقترحه منذ عهد غير بعيد، اختيار يقبل الشرّ في سكينة أبديّة، ويقبل الحروب والمظالم. لا شكّ في أنّ العالم ينتظر أمراً آخر، وأنه في حالة معاناة. «فإننا نعلم أن كل الخليقة تئن وتتمخض معاً إلى الآن [...] نحن الذين لنا باكورة الروح، نحن أنفسنا أيضاً نئن في أنفسنا...»[٧].

ولكن من أين يأتي الإحساس بعدم الإشباع هذا عند الإنسان؟ إننا نعرف أنه قد اتّقد في قلبه عن طريق الكتاب المقدس ـ وليس عن طريق «الأديان» بصورة عامة، ولكن عبر الإنجيل فحسب (من جهتي، أرفض ذلك المفهوم الأنثروبولوجي ـ السوسيولوجي للـ«دين»، لأنه مفهوم اختزالي ويسمح بالعديد من صنوف سوء الفهم غير المبرّرة). فالكتاب المقدّس قد حمل إيطيقاً وإيماناً أخروياً جديدَين بصورة كاملة، إذ لم يسبق لأي ديانة أو ثقافة جاءت قبله أن اقترحت ما يشابههما، وهو أمر نعرفه على وجه اليقين بفضل التقدم في العلوم التاريخية والأنثروبولوجية. وسنقوم في هذا الموضع بالتذكير بالسمات الأكثر بروزاً لهذه المساهمة. تقوم أخلاق الكتاب المقدّس ـ كما تجلّت عند الأنبياء ووجدت

(٧) **الكتاب المقدس**، «رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية،» الأصحاح ٨، الآيتان ٢٢ ـ ٢٣.

صياغتها النهائية في موعظة المسيح على الجبل[٨] ـ على أن نشعر بالمسؤولية تجاه كل الآلام الإنسانية وأن نتحملها بما في ذلك الآلام التي لم نكن نحن المتسببين بها. وهي تؤكد حقوق **رحمة** ينبغي أن تذهب أبعد من أي **عدالة**. وعلى عكس العدالة، لا تتمثل المحبة الإنجيلية في أداء واجبات معروفة ومحدودة، بل في أن نعمل دائماً أكثر من أجل الآخر.

كان المحصول المباشر لهذه الثورة الإيطيقية هو ظهور الإيمان بالآخرة. فالكتاب المقدس يُدشّن زمناً ـ إن لم يكن خطّياً ـ فهو على الأقل يتّجه إلى الأمام، وهو يستطيع ـ بل ينبغي عليه ـ أن يأتيَ بالجديد، إنه زمن يبدأ بعملية الخلق ويتمّ توجيهه نحو «نهاية الزمان»، حيث «ستكون كل الأشياء جديدة» كما ورد في سِفر الرؤيا. فلا يمكن أن ننتفع بجعل برنامجنا هو «استئصال الشر من العالم» (على حد عبارة الكالفني الإنكليزي كريستوفر غودمان الذي كان معاصراً لجون كنوكس)، إذا لم نعتقد أنّ العالم الآتي لن يكون مختلفاً عن العالم الماضي. ينبغي للعالم الآتي أن يكون أفضل وإلّا فإن المطلب الإيطيقي لن يكون ذا معنى. إنّ الصراع ضد الشر يفترض دكّ الزمن الدوري للوثنيات وتكذيب تأكيد الكاهن الذي يقول بأنه «لا جديد تحت الشمس».

استطاع الكتاب المقدس منذ ظهوره تغيير العالم؛ فقد كشف آلية تحويل المرء إلى ضحية وشطبها، كما بيّن ذلك رينيه جيرار[٩]. وبتأكيد الكتاب المقدس على المسؤولية الشخصية، وجعله محبة الآخر بمثابة المبدأ الأخلاقي حتى لو كان هذا الآخر فقيراً

---

(٨) المصدر نفسه، «إنجيل متّى،» الأصحاحات ٥ ـ ٧.

(٩) René Girard: *La Violence et le Sacré* (Paris: Grasset, 1972), et *Le Bouc émissaire* (Paris: Grasset, 1982).

وضعيفاً، فقد كُسر منطق المحاكاة والتضحية الذي كان وراء ظهور المجتمعات العتيقة ذات الأساطير والطقوس. وبذلك قام بوضع البذور الليبرالية التي وُلد منها العالم الحديث. من المؤكد أنّ العالم الوثني القديم قد اكتشف العلم والقانون، لكنه لم يقدر على فعل شيء تقريباً بهذين الإنجازين من إنجازات العقل البشري، وذلك لانعدام الشعور بالواجب الأخلاقي الدافع إلى توظيفهما في تغيير العالم. لقد كانت المسيحية، وبشكل خاص منذ زمن ما يُسميه المؤرخ الأمريكي هارولد ج. برمان بـ«الثورة البابوية» في القرنين ١١ ـ ١٣ للميلاد[١٠] ـ هي من قام بتخصيب هذه الاختراعات، وذلك عندما أمرت الكنيسة الرومانية المسيحيين بإعادة درس القانون الروماني والعلم اليوناني قصد تحسين العالم على وجه التدريج، والتعجيل بقدوم الزمن المسيحاني.

لقد كان أنبياء الكتاب المقدس والمسيح يقولون للإنسان شيئاً آخر يختلف عن كل ما يمكن أن يقوله «العقل الدنيوي»؛ فهذا العقل الأخير لا يقول **شيئاً** عن الحياة والموت، عن الخير والشر، عن الخلق ونهاية العالم، عن واجبات الإنسان تجاه الآخر وتجاه مستقبل العالم، وهو من ثَمَّ لا يُعطي معنى للحياة الإنسانية ولطرائق امتلائها. لا يمكن أن يعبّر عن تلك المواضيع بطريقة مقبولة إلا خطاب يتموقع في بعد مختلف، هنالك حيث يتجلّى العهد القديم والإنجيل.

سيُعترض علينا بأنّ علينا أن نكون مؤمنين حتى نستطيع الولوج إلى هذا السجل، ولكننا نعتقد أنّ كل الناس يمكن أن يجدوا ذلك الإيمان في يوم ما، بشكل أو بآخر. من المعلوم أنّ الله ليس قابلاً للبرهنة. والإيمان ليس شاملاً بالمعنى نفسه الذي نعطيه للنظريات

(١٠) Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1983).

العلمية الدنيوية. إنّنا **نلتقي** بالله، وكل روح بشرية تستطيع القيام بهذا اللقاء مهما كانت ثقافتها الأصلية. ولكن ذلك يستلزم بالضرورة تجربة الألم، تجربة أيوب. وستقوم هذه التجربة الحرجة والحاسمة التي هي «ليل الوعي» والتي تُحرّر من كل الدوغمائيات، بإفساح الروح كي تنزل بها، كما ستجعلها ـ في لحظة معيّنة ـ قادرة على الإنصات لكلمة الله بوضوح لا لبس فيه.

٣ ـ الطبيعة والمِـنّة [الإلهية]

يدفعنا ما تقدّم إلى أن نُعيد ـ من منظور جديد ـ فحص مشكلة بناء أخلاقيات قادرة على مساعدة الإنسانية ـ وقد توحّدت على عصرنا هذا ـ في سيرها نحو السلام ونحو تعاون مثمر. يؤكّد هابرماس في نوع من البداهة: «من جهة الكاثوليك حيث توجد علاقة متصالحة مع (الأنوار الطبيعية) لا يوجد حسب ظني أي عائق أساسي يحول دون بناء مستقل (عن حقائق الوحي) للأخلاق والقانون»[١١].

بلى، للمسيحيين اعتراض على هذا الاستعمال المستقل للعقل في المسألة الأخلاقية. إنها الخطيئة ـ أي الشر، نزوات الإنسان، اندفاعه نحو الالتحام بمجموعات قصد التملّص من المسؤولية الشخصية، أو بعبارة إيمانويل لوفيناس رفض الإنسان أن «يُساءل بدل غيره»، أو أكثر من ذلك رفضه «تحمّل مسؤولية غيره»، وبعبارة أخرى الصعوبات الكثيرة التي يجدها في الاقتراب ولو قليلاً من القداسة. إنّ هذا العجز يُلغّم أخلاقه وحقوقه. فالإنسان يؤكّد المبادئ السمحة ويُقسم على احترامها وهو صادق في ذلك، ولكنّ قانون الخطيئة وهي متغلغلة في جوارحه ـ كما يقول القديس بولس ـ

(١١) Habermas et Ratzinger, «Les Fondements prépolitiques de l'État démocratique,» p. 8.

يبقى هو الأقوى. ولذلك لا يستطيع الإنسان فعل كل ما عليه فعله، بل لا يستطيع إرادة ذلك.

نستطيع قول الشيء نفسه بعبارات القديس توما الأكويني العتيقة، وهو الذي أعتقد أنه يحتفظ بحقيقته الجوهرية. لقد أفسد خروج الإنسان من الجنّة بطريقة نهائية الطبيعةَ البشريةَ؛ فالإنسان الذي تُرك لذاته لم يقدر على إرادة الخير ولا يستطيع فعله. لا شكّ في أنّ الإنسان يحافظ على طبيعته العاقلة، ما يسمح له باستعمال العقل في عدد من الوضعيات وإلى حد معيّن. ولكنّ هذا العقل لا يستطيع إنتاج كل الممكنات التي وضعها الخالق فيه، وهو ما يجعله يتعرّض **للإفراط** الذي حذّر منه الكاردينال راتزنغر في العديد من توظيفات العقل التقنية أو السياسية.

تقول الأطروحة التوماوية (thomiste) بأنّ على الطبيعة الإنسانية الجريحة، كي تتجه إلى **الخير**، أن **تُشفى** عن طريق **النعمة**. ويمكن ترجمة هذا الأمر بالطريقة التالية: يجب على الإنسان أن يتعرف على طبيعته الحقيقية، ويجب أن تُكشف له وضعيته باعتباره مخلوقاً، وأن يعرف أنه من الناحية الأنطولوجية ليس إلا عدماً، لكنه عدمٌ وهبه اللهُ الوجودَ بوساطة قرار حرّ يُعبّر عن محبته، وهو ما يعطيه أهمية أعظم من الوجود نفسه. كما ينبغي للإنسان أن يعرف أنّ الخالق قد نجّاه من الخطيئة؛ ذلك أنه لا أحد يستطيع إرادة الخير أو إتيانه إذا لم يكن يعتقد أنّ الخير في آخر المطاف هو من سينتصر، وإذا لم يكن يعتقد أنّ التطويبات (Béatitudes) تصاحب الموعظة على الجبل، وإذا لم يعقب عيد الفصح جمعة الآلام. بهذا المعنى ـ وليس بالمعنى الذي سينزل فيه من السماء ذات يوم ضرب من المدونة للمعايير ـ تقوم العقيدة بتأسيس الأخلاق.

من أجل ذلك علينا الدفاع عن الأطروحة القائلة بأنه لا يمكن

إيجاد إيتوس (Ethos) صالح للإنسانية إذا لم تكن هذه الإنسانية قد مسّها الإنجيل بصورة أو بأخرى، سواء أكان موعد هذا قريباً أم بعيداً، ومهما كانت التأملات اللازمة لحصول ذلك.

من المؤكد أننا نستطيع بناء معايير إنسانية خالصة، بل معايير تصلح على وجه الإمكان للإنسانية قاطبة تبعاً للأشكال التي أشرت إليها في البدء إذا ما كان الأمر يتعلّق بتوحيد العالم وليس بإنقاذه، أي إذا لم يكن الأمر متعلقاً إلا بإعداد تجسّد جديد للمأساة الإنسانية الأبدية. فمن دون الإنجيل، قد تستطيع الإنسانية الاستمرار وتجنّب المخاطر الأكثر رعباً في مسألة «صدام الحضارات»، كما يمكن للإنسانية أن تنجوَ بصعوبة بالغة من الأخطار المميتة التي ولّدتها أسلحة الدمار الشامل، وأن تقوم بحل مشاكل البيئة أو التضخم السكاني ورهانات أخرى غير مسبوقة يخفيها المستقبل. ولكن الناس إذا لم يستجيبوا للدعوة النبوية الواردة في العهد القديم وفي الإنجيل، فلن تصلح كل المجهودات إلّا لإعادة كتابة نفس التاريخ، ولن يتغيّر الوضع الإنساني، بل إنه قد يسوء. وعوض أن يتقلص الشر في العالم، فإنه في المستقبل سيوسّع من مملكته. ربما لم نرَ مع المحرقة وغيرها من الإبادات الجماعية خلال القرن العشرين إلا إرهاصات لما يستطيع الشر فعله على الأرض (وهو الموضوع المرعب للقصة العظيمة التي ألفها جيل رومان، والتي عنوانها **«الرجال ذوو الإرادة الطيبة»**).

إنّ سبب هذا الشك هو أنّ الإنسانية تحمل في ذاتها فوضى جوهرية. وهي لا يمكن أن تطمع في تجاوزها ما لم يتدخل الرجال المسكونون بروح المحبّة، في بعض الأوقات العصيبة ضمن العملية الطبيعية لبناء المعايير، وذلك قصد توجيه تلك الأوقات صوب الخير المتعالي. ولا يمكن لغير من قبلوا بشارة الإنجيل أن يكونوا مسكونين بهذا الروح.

الفصل الخامس

أربع أطروحات في مسألة العلاقة بين الليبرالية والمسيحية(*)

بعد العمل طويلاً على تاريخ الأفكار السياسية في الغرب، حصلت لي القناعة بأن الليبرالية ليست على توافق مع المسيحية فحسب، بل إنها نتجت عنها بشكل مباشر أو غير مباشر. وأعتقد أن الوحي التوراتي، الذي أنتج شيئاً فشيئاً التغيرات الاجتماعية السياسية العميقة في العالم المتوسطي والأوروبي، هو الذي وصل بنا في النهاية إلى الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة. وسنذكر بسرعة في مقدمة هذه المقالة أهم مظاهر هذه العملية:

ـ برهنت أعمال رينيه جيرار الأساسية[1] أن اعتماد أقوال

(*) في الأصل ورقة قُدِّمت إلى ندوة:

Problemi di libertà nella società complessa e nel cristianesimo (Université de Turin, 2005).

وقد صدرت باللغة الإيطالية في:

Paolo Heritier, dir., *Problemi di libertà nella società complessa e nel cristianesimo* (Soveria Manelli: Rubbettino editore, 2008).

وبالفرنسية في:

Matthieu Laine et Guido Hülsmann, dirs., *L'Homme libre: Mélanges en l'honneur de Pascal Salin* (Paris: Les Belles Lettres, 2006).

(١) في كتابيه الرئيسين. انظر: =

ضحايا آليات كبش الفداء، وليس الأسطورة كحقيقة دينية، وهي رواية الغوغاء المضطهِدين لنفس هذه الظواهر، قد جعلت من الدين التوراتي يحطم المنطق القديم للمجتمعات التي يغلب عليها السحر والدين. وتتسبب تلك المجتمعات في الإجماع وتمنع النقد. هي عاجزة عن كل تجديد. فالتعاطف مع الضحايا الذي جاءت به الأخلاق التوراتية الجديدة هو الذي ألغى إنتاج الثقافات السحرية ـ الدينية التطورية (fixistes) وجعل ممكناً ظهور مجتمعات قادرة على تحمل مسؤولية التطور التاريخي. وبشكل أكثر راديكالية من **المدينة الإغريقية**، فقد أدخلت التوراة بذرة الفكر النقدي في التاريخ. لقد ثمّنت انفصال الفرد شمولية المجتمعات المقدسة: يمكن للقديس أن يكون على حق ضد الجميع، لأن الله شاهد عليه وهو يحميه. سيكون ذلك سبباً حتمياً أو مُضمَراً لسلسلة من التحولات التاريخية.

ـ حددت نفس النبوءة التوراتية ثنائية مُولّدَة للحكم الروحي والحكم الدنيوي، وهي الأصل البعيد والمباشر للديمقراطية. يعني مبدأ الديمقراطية أن حكم الدولة ليس مقدساً، ولا يتولاه بشر ربّانيون، أو مرسلون من السماء، أو معصومون، بل إن الحقيقة تنبثق داخل المجتمع المدني، ومن ثَمَّ فلا بد من وجود إجراءات مؤسساتية تنظّم مراقبة الحكام من قبل المحكومين. ولكن هذه الفكرة تستمد أصولها من الموقف النقدي للأنبياء في مواجهة ملوك العهد القديم، ويؤكدها قول المسيح: «أعطوا لقيصر». وقد ترجم ذلك عن نفسه في مؤسسات سياسية دائمة مثّلتها، في البداية الكنيسةُ الرومانية الوسيطة التي استحوذت ـ وحدها ـ على السلطة

René Girard: *La Violence et le Sacré* (Paris: Grasset, 1970), et *Le Bouc émissaire* (Paris: = Grasset, 1982).

الروحية ونزعت عن السلطات الدنيوية كل بعد روحي (نائية بنفسها في ذلك عن الطابع «القيصري ـ البابوي» الذي عرفته المسيحية الشرقية)، ثم كلفانيو الثورات الهاجينوتية [البروتستانتية الفرنسية] والهولندية والإنكليزية والأمريكية في القرون ١٦ ـ ١٨م، الذين رأوْا في كل دولة «بابل الخطايا» التي يجب تحدّيها وعدم منحها سوى سلطات محدودة. وفي هذا السياق، يمكننا التأكيد على أن المسيحية كانت الأرض الخصبة التي مكّنت الديمقراطية من التعبير عن نفسها في أوروبا. وبالفعل، فلم تظهر دولة لائكية حقاً، ومن ثَمَّ لم تظهر ديمقراطية في أي مجتمع خارج الغرب وخارج المسيحية قبل الاستعمار.

ـ الركن الثالث في الديمقراطية الليبرالية بعد الليبرالية الفكرية والليبرالية السياسية هو الليبرالية الاقتصادية. وقد ظهرت هذه في المؤسسات من خلال الترويج لحقوق الإنسان، التي تفترض هي نفسها إعادة إحياء مذهب القانون الطبيعي القديم. غير أن ذلك هو ما قام به بعض منظّري «القانون الطبيعي المعاصر»، غروتيوس، وبوفندورف، ولوك، الذين ورثوا هم أنفسهم التقليد التوماوي الممتد من القديس توماس إلى التوماويين الإسبان في القرن السادس عشر («مدرسة سالامنكا»). ولكن ذلك التقليد لم يكن ليوجد بدوره لولا «الثورة البابوية» في القرون ١١ ـ ١٣م. نحن نعلم أن تلك الأخيرة اتّخذت الوجهة النبوية حقاً في إعادة الاعتبار للطبيعة البشرية ومداركها العقلية، بُغية متابعة الأهداف الأخلاقية واللاهوتية التي جاءت بها التوراة بشكل جيّد. ودفع مروّجوها إلى إعادة دراسة مأثُرَتَي العقل تلك في الجامعات، أي القانون الروماني والعلم الإغريقي. بَيْد أن القانون تمسّح عبر القانون الكنسي، والعلم أصبح في خدمة التطورات البشرية بشكل

متعمّد. وفي هذا المعنى الثالث أيضاً لعبت المسيحية دوراً أساسياً في الترويج للحريات المعاصرة. أضف إلى ذلك أننا عرفنا، منذ العصور القديمة، ومنذ نشأة العقيدة المسيحية عبر الآباء الكنسيين الذين كانوا في أغلبهم من اليونانيين والرومانيين ـ «معجزة» لقاء بين الحرية المدنية الإغريقية والشخصية القانونية الرومانية والمسؤولية الأخلاقية الفردية اليهودية ـ المسيحية، كل ذلك تلاقى في النزعة الإنسانية، ومن دونها لم يكن لتوجد حقوقٌ للإنسان، ومن ثَمَّ ديمقراطية ليبرالية، ولم تكن لتوجد دولة القانون لتحميها.

أعلم أن خرائط تفسير أصول النزعة الليبرالية تلك تبدو اليوم في صورة متناقضة على إثر طوفان البروبغاندا المضادة للمسيحية الذي غطّى أوروبا منذ قرنين، ولكنها لم تكن لتوجد إلا بتحاليل عميقة لتاريخ الأفكار؛ ولأنني بدأت بالمغامرة في أعمال سابقة، فإني سأستسمحكم في الإحالة عليها[٢].

سأقدم هنا أربع أطروحات فلسفية هي في كل ثناياها متداخلة مع هذا التاريخ:

١ ـ جَلَبَتِ الأخلاق التوراتية إلى العالم **الحرية الأنطولوجية الأصلية** التي تفرّعت عنها كل الحريات الأخرى.

---

(٢) Philippe Nemo: *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge* (Paris: Presses universitaires de France, 1998); *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains* (Paris: Presses universitaires de France, 2002); *Qu'est-ce que l'Occident?* (Paris: Presses universitaires de France, 2004); «Les Sources du libéralisme dans la pensée antique et médiévale,» dans: Philippe Nemo et Jean Petitot, dirs., *Histoire du libéralisme en Europe* (Paris: Presses universitaires de France, 2006).

٢ ـ لعبت **نزعة الخطيئة** المسيحية دوراً مفتاحياً في نشأة الليبرالية الفكرية وليبرالية العلم الحديث.

٣ ـ لعبت **الأخلاق** المسيحية دوراً غير هيّن في نشأة الليبرالية الاقتصادية.

٤ ـ إذا كانت المسيحية والليبرالية تبدوان غير متجانستين، وتبدوان في سياق آخر شديدتَي الارتباط، فإن هذا التناقض الظاهر يعود إلى وجود **مستويات متعددة لليبرالية**، ما يطفو منها للسطح هو فقط ما يبدو في عداء مع المسيحية.

١ ـ الأخلاق التوراتية أصل الحرية

يمكننا إظهار كيف أن الأخلاق التوراتية هي من أعطت العالم الحرية.

تقدم الأخلاق التوراتية إحساساً جديداً بمعاناة البشرية، وروحاً من الثورة ضد فكرة التطبّع مع الألم؛ فقد فرض الأنبياء العبريون، فوق الـ«مشفاط» (mishpat) البسيطة ـ العدل الطبيعي القائم على «إعطاء كل ذي حق حقه» بحسب إحدى قواعد العدالة ـ الـ«صدَقَة» (tsedaqa)، وهي عدالة جديدة تقوم ليس فقط على إصلاح الحيف الذي ارتُكِب ـ ومن ثَمَّ ترك نفس مقادير الخير والشر الموجودة في العالم دون تغيير ـ بل على خلق عالم أفضل. لم يكن الأنبياء الذين تحدّوا ملوك بني إسرائيل في قصورهم يريدون فقط من هؤلاء الملوك أن «يعيدوا الحقوق»، أي أن يسهروا على إعادة ما سُرِق من الفقراء إليهم، بل أن «يقيموا العدالة»، أي أن يعملوا على ألّا يكون هناك فقير واحد. ليس المطلوب إصلاح الأخطاء المرتكبة فقط؛ لا بد من محاربة الشر حتى لو لم نكن أحد المتسببين به.

وذاك ما جاء به الوحي أيضاً في سِفر أيوب: وسط الألم الذي أحاط به، سمع أيوب كلام الله الذي يأمره بألّا يتوانى في مقاومة الشر[٣]. رفعت صلاة الجبل الأخلاق الجديدة تلك إلى نضجها النهائي: أحبّوا بعضكم بعضاً، أحبّوا أعداءكم، أي أحبّوا حتى من لا تتصورون أن يجازيكم على محبتكم. واقبلوا أن تدفعوا دَيْناً لم تقترفوه، ولكنكم ورثتموه كبشر. اكتشفوا، وأنتم على يقين أنكم لن تتمكّنوا من خلاص كل دينكم لأن محبّتكم لن تصل أبداً مستوى ذلك الأمر، اكتشفوا أنكم خطّاؤون في أصل تكوينكم[٤].

ولا بد من الإشارة إلى أن الكتاب المقدس، بإقامته لهذه الأخلاق الجديدة وما ارتبط بها من عقيدة الخطيئة الأصلية، قد خلق الحرية: الحرية الأنطولوجية الأصلية التي لا تمثل الحريات السياسية والفكرية والاقتصادية سوى تعبيرات لها.

وبالفعل، فبما أننا خطّاؤون، أي مسؤولون أخلاقياً، فذلك يعني أننا كنا قادرين على التصرف عكس ذلك، ومن ثَمَّ فالمفترض أننا أحرار. لسنا مقيدين بضرورة، أي بالقدر.

بإمكاننا «رفع الجبال»، وتغيير العالم، وتغيير أنفسنا.

وفي كل مرّة كان فيها المسيحي يقول في صلاته **أعترف بذنوبي**، كان يعلن في الآن نفسه: «أنا حر».

---

(٣) انظر الفصلان الثاني والثالث في هذا الكتاب.

(٤) كل تلك الإشكالية القائمة على أن الأخلاق التوراتية غير متجانسة وهي «من مسؤولية الغير» عرضها بشكل جيد إيمنويل لوفيناس، بما في ذلك المعنى الفلسفي الذي تعرضنا له هنا لـ«الخطيئة الأصلية». يعبّر لوفيناس عن وجهة نظر يهودية، ولكنه يُقرّ باستمرارية أصلية قائمة لوجهة النظر الأخلاقية بين الأخلاق النبوية والأخلاق الإنجيلية.

وهذه الوضعية الميتافيزيقية هي التي أكد عليها كانط في صياغة فلسفية. فالقول بأن القانون الأخلاقي مستقل عن ميول طبيعتنا، لدرجة أننا لا نكون أكثر يقيناً من أن خط السلوك هو أخلاق إلا عندما ننحرف عنه، يعني أننا لسنا حبيسين له. إن كل إبستيمولوجيا كانط النقدية ـ القائمة على معارضة الظواهر التي يرتبها الإدراك بطريقة حتمية، والـ«نومينا» التي تندّ أصلاً عن تلك الحتمية ـ بُنيتْ لإضفاء معنى إبستمولوجياً على تلك الضرورة الأخلاقية المتجذّرة في المسيحية.

وهو ما يرفضه نتشه، الذي ينادي بأن يتّبع كلٌّ طبيعته. هو يعطي الحق للـ«نسر العظيم» المدفوع بطبيعته إلى الانقضاض على «الحمل الصغير»[٥]، ويؤاخذُ الأنبياءَ العبريين على قولهم (وهم يبحثون في زاوية) للنسر الكبير: إنه بإمكانه ـ ربما ـ مخالفة طبيعته وترك الحمل الصغير ليعيش. هو يؤاخذهم إذاً على إدخالهم مفهوم المسؤولية الفردية ومفهوم الحرية الجوهرية التي تتضمنها، ومن ثَمَّ هو يؤاخذهم على تحطيم المنطق السليم المتماسك للقانون الطبيعي. ولكنه لا ينتبه إلى أنه بمجرد تبرئته للإنسان من كل إحساس بالذنب الأخلاقي، يكون أبعد من أن يحرره لدفعه نحو طبيعة ما فوق بشرية، بل هو يكسر قوة دفع لتطور البشرية[٦]. من

---

(٥) Frédéric Nietzsche, «La Généalogie de la morale,» (Première dissertation, 1887).

(٦) البريء بشكل مطلق هو الطفل، ويقدمه النص البديع «المسوخ الثلاثة» في **هكذا تكلم زرادشت** على أنه وجه الإنسان الأرقى، الذي يتجاوز وجه الإنسان الواجب («الجمل») ووجه الإنسان المحارب حتى («الأسد»). ولكن هذا الطفل «البريء» يمكن أن يقوم أو يسمح بقيام أوشفتز. هو بريء ولكن بالمعنى الذي عليه الحجارة والنجوم، الناشطة فقط بفضل الجهد الذي تبذله (*conatus essendi*). لا يكون الإنسان بشرياً بحسب لوفيناس إلا إذا رفض وضعية التفاهة الأنطولوجية تلك، أي عندما يصبح «مختلفاً عن كونه موجوداً».

الخطأ القول إن إدخال الوحي المقدس معنى جديداً للمسؤولية إلى العالم عطّل القوة المنشأة للبشرية، وأعطى إشارة لانحطاط فظيع للحضارة. على العكس من ذلك تماماً، فإن المسلّمة الأخلاقية للحرية ستُحدِث سلسلة من التغيرات التاريخية، التي منها وُلدت الحضارة الأوروبية المعاصرة في ألفي سنة تقريباً.

إن الحساسية الجديدة للألم التي جاء بها الكتاب المقدس قد غيرت من إدراكنا للزمن. وإذا لم يكن البرنامج الأخلاقي هو الحفاظ على نظام العالم كما هو وكما سيعود في الأزل، بل «اقتلاع جذور الشر في العالم» (*root out the evil*) ـ بحسب العبارة الجميلة للإنكليزي الكالفيني الذي عاش في القرن السادس عشر، كريستوفر غوودمان ـ فإن الزمن يستحيل أن يبقى دائرياً. لم يعد من معنى إذاً لأن نجعل من محاربة الشر البرنامج الذي يجب اتباعه، إذا ما آمنّا أن المستقبل لا يمكن أن يختلف عن الماضي. ولأن يكون لمحاربة الشرّ معنى، لا بد من تكذيب التأكيد الكنسي الساخر القائل بأن «لا جديد تحت الشمس». فالأخلاق الإنجيلية تحيل إلى إيمان بالآخرة: فهي تجرّنا إلى المرور إلى زمن خطّي، زمن التاريخ الذي يصنع الجديد.

بدأت هذه الأخروية الإنجيلية تظهر في البداية في أشكال دينية، مسيحانية (messianisme)، ذات نزعة ألفية (millénarisme)، ولكن الإلهام الجوهري فيها سيظهر لاحقاً في الإيديولوجية المادية متمثلة في فلسفة التقدم المعاصرة.

كان هذا البرنامج الأخلاقي المتعلق بالتحول التاريخي غير قابل للتصور، ليس فقط في سياق الوثنية القديمة، بل أيضاً في سياق الفلسفة الإغريقية أو الرومانية التي تبقى روحها مرتبطة شديدة الارتباط بتلك الوثنية. وبالنسبة إلى الفلسفة التقليدية، من أرسطو

إلى الرواقية، فإن المصير لا يعدو كونه مروراً من القوة إلى الفعل، وحيث يستحيل الفعل شكلاً. لا أحد يستطيع توقّع أو تمنّي أو حتى تصوّر أنه بمجرد التقدم نحو النضج يصبح شيئاً آخر غير شكل فصيلته، أي ما كان عليه أصلاً عند الولادة. يمكنه أن يكون أقل من شكله، لجهة الحوادث والطوارئ التي يمكن أن تضطرّه إلى البقاء في حالة النقصان وعدم الاكتمال والتقليد والرداءة، ولكنها لن تجعل منه إضافة. هو ليس حراً في أن يصبح شيئاً آخر غير ما هو عليه. والعالم الذي يصبح أبدياً مرة أخرى، سيفرض إلى الأبد تلك المحدودية نفسها على جميع الكائنات.

وعلى العكس، فإن الأخلاق الإنجيلية تجعل ضرورياً شقّ الجوهر. وهي تجعل من الإنسان كما قال لوفيناس: «شيئاً آخر غير أن يوجد»[٧]. إن الإنسان، بحسب عبارة القديس أوغسطين، قلب ضيّق *irrequietum cor*، مضطرب، لا يستريح في جوهر واحد لأنه قادر، يمكنه ضمّ المطلق إلى ذاته، ذاك الذي يصبح كل جوهر أمامه عدماً. في حين أن المطلق عند الإغريق هو اللاوجود، وقد جعل منه الكتاب المقدس الوضعانية نفسها. إن الخيار الأخلاقي الإنجيلي هو الذي أعطى للحرية المدوّنة الأنطولوجية التي تساعدها على البروز. ومفهوم الحرية يفترض بالضرورة التردد. وإذا اعتُبِر المرتاب سلبية مطلقة، فإن الحرية تصبح غير ذات معنى. لذلك فليست الفلسفة الإغريقية الرومانية، والجوهر (*ousia*) عندها فعل الانكباب، بل الإنجيل الذي يعتبر المطلق هو الجوهر الحقيقي هو من أخرج للعالم سجلاً أنطولوجياً وحيداً قادراً على فتح مجال للحرية ولتغيير العالم.

---

(٧) Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (La Haye: Martinus Nijhof, 1970).

ولكن المتردد غير معروف، بل لعله غير قابل للتعريف. فالزمن مفتوح. والمستقبل ما فتئ يكذّب التطلعات. ومن هنا جاء الكتاب المقدس، وبشكل أكثر تحديداً اللاهوت المسيحي، بمفهوم جديد: اللاعصمة.

٢ ـ اللاعصمة البشرية وولادة مؤسسات الحرية

كثير من معاصرينا المتأثرين بالحملة المضادة للمسيحية يعتقدون أن هذه الأخيرة صِنْوُ الدوغمائية، ومن ثَمَّ فهي ـ بهذا المعنى ـ متعارضة مع حرية الرأي والبحث الفكري اللصيق بمفهوم العلم. وعندما نحدثهم عن العلاقة بين العلم والمسيحية، يعترضون عليك بمحارق محاكم التفتيش. ولكن لا بد من فهم أن ذلك الرأي هو المولود غير الشرعي، تركه البابا بيوس التاسع للمسيحية، من خلال منشور «كوانتا كورا» وكتابه الرائع المنهج. وعلى العكس، يمكننا إظهار أن المسيحية تتوفر على المنبع الأكثر صفاء والأكثر تصلّباً للعقل النقدي.

في البداية لا بد من ملاحظة أن الأنثروبولوجيا والتاريخ قد أظهرا أن الإجماع الأيديولوجي الذي تحاول مؤسسات قمعية كمحاكم التفتيش حمايته لا يختص بالمجتمعات المسيحية إطلاقاً؛ بل نجد مرادفاً له في كل المجتمعات التقليدية (دون الحديث عن الشموليات المعاصرة كالماركسية والنازية، اللتين أقامتا «محارق التفتيش» على الرغم من كونهما كانتا من ألدّ أعداء المسيحية). ولو لم يكن هناك بعضٌ من أشكال الإجماع الأيديولوجي الضروري في الصين أو في اليابان أو في بلاد الإسلام، لعرفت العلوم تطوراً. وحتى في اليونان، فلو كانت الحرية النقدية تملك في الأرضية الخصبة للحضارة الوثنية كل العناصر الكفيلة بتغذيتها، ما كان العلم

ليوأد في المهد. (يشير مؤرخو العلوم من اليونان أن العلماء لم يجدوا الدعم من المجتمع، قبل أن يتخلى عنهم بعض ملوك الإسكندرية وبيرغامون (Pergame) الذين «رَعَوْهُم»، وكان ذلك سبباً كافياً ليتوقف العلم عن التطور في اليونان بعد بدايات واعدة)[٨].

وإذا كان العقل العلمي قد عرف ازدهاراً أكبر في أوروبا الغربية، فإن ذلك يعود إلى أن عناصر جديدة جاءت لتثري العقلانية الإغريقية القديمة وتخصّبها. وأول تلك العناصر هو العنصر الأخلاقي: وحدهم المسيحيون، وتخفيف الآلام البشرية وتحسين العالم هو ما يدعونا الله إلى العمل من أجله، من يمكنهم الاستفادة بقوة وبشكل دائم من الاستزادة اللامحدودة للمعارف الإنسانية[٩].

أ ـ اللاهوت الجازم سلباً أو إيجاباً (*apophantique*)

هناك عنصر آخر، وهو عنصر فكري بامتياز؛ إنه الوعي الحاد ـ وهو أكثر حدّية من وعي سقراط والسفسطائيين ـ الذي كان يتمتع به لاهوتيو وفلاسفة العالم المسيحي بحدود العقل البشري.

يمكننا العودة بها إلى التقاليد الثيولوجية السلبية أو الجازمة سلباً أو إيجاباً، التي تمتد من فيلسوف الإسكندرية فيلون و[القديس] غريغوار النيصي ودونيس الأريوباغي، إلى يوحنّا الصليب. يستطيع العقل البشري إثبات أنه لا يدرك كل شيء، وأنه، فيما يخص الإله، لا يعرف شيئاً (حتى إذا كانت مقاربته

---

(٨) Geoffrey E. R. Lloyd, *Les Débuts de la science grecque*, 2 tomes (Paris: La Découverte, 1990), tome 2, chap. 10.

(٩) انظر:

Nemo, *Qu'est-ce que l'Occident?*, pp. 20-21.

انظر أيضاً: الفصل السادس من هذا الكتاب.

مختلفة). في حين أن التقاليد الجازمة سلباً أو إيجاباً، وعلى عكس نزعة الشك اليونانية ذات الطابع السلبي الخالص، تظهر أننا نتطور في المعرفة، ودليل ذلك أننا نتخلى عن معارف دغمائية معينة على ثقة كبيرة بنفسها وذات طابع وثني، ومن ذاك على سبيل المثال، نظرية التطلع إلى الله التي تناولها القديس غريغوريوس النيصي (أسقف نيصص): معرفة الله هي أن تعلم أنه ليس كمثله شيء.

«ليس للكمال إلا حدّ واحد، وهو ألا يكون له حدٌّ» (حياة موسى النبي، ٣٠٠ د)(*) «من المستحيل تماماً بلوغ الكمال، اللهم إلا إذا كان الاستعداد للتطلع الدائم لخير أعمّ هو كمال الطبيعة البشرية نفسها» (٣٠٠ س)؛ «رغبة الروح مُشبَعَةٌ بما هي عليه من نهم دائم، وذلك هو حقيقة أن ترى الله عوض أن تواصل تُخمتك باشتهائه الأبدي» (٤٠٣ د)؛ «أن تجد الله يعني أن تبحث عنه دون هوادة. ليس البحث أمراً، وإيجاده أمراً آخر، بل إن قيمة البحث تكمن في البحث نفسه» (٤٠٥ س د)؛ «كلما اقترب العقل في مسيرته إلى الأمام، من التأمل، اكتشف أن الطبيعة الإلهية محجوبة... وهو يذهب دائماً إلى الداخل... إلى أن يلمس الخفيّ والعصيّ عن الإدراك، وهناك يرى الله. دخل موسى إلى الظلمات، حيث يكون الله. أيّ إله؟ هو الذي «جعل الظلمة ستره» (مز ١٨، ١١)؛ (٣٧٦ د ـ ٣٧٧ أ).

إن حدس غريغوريوس النيصي يدفعه إلى القول إن جوهر الله يتحدّى كل مقاربة دوغمائية لكونه يلغي كل محدودية. وسيستعيد ذلك الموقف طوال قرون لاحقة متصوفة «فقهاء الجهل» و«سحاب

(*) حياة موسى النبي: عن الكمال في الفضيلة للقديس غريغوريوس أسقف نيصص [المترجمان].

اللامعرفة»، وصولاً إلى القديس يوحنا الصليب. وأعتقد أن فوق دُبال هذه التقاليد المسيحية وحده يمكن أن تولد الأبستمولوجيات المعاصرة للعقل النقدي والمعرفة المنفتحة. إن الوعي بلاتناهي الله لا يحرّم فقط إدراكه عبر اللاهوت بشكل وثني فحسب، ولا يعني فقط الخطابات حول الله. ولأن الله هو الخالق، فإن ذلك الوعي يعني أيضاً خلقه، الذي تناوله العلم في وصفه للعالم. وهو يمنع أن يتوقف العلم عند مرحلة من مراحل تطوره، لأن الادعاء بحصر مخلوقات الله في نظرية علمية يُراد لها أن تكون شاملة وكافية ونهائية هو بمثابة الطعن في طاقة الخلق عنده. لأن الله مطلق فإن العلم أيضاً مطلق.

نحن نعلم أن كارل بوبر قد صاغ هذه الفكرة بشكل رائع في نظريته حول العقلانية النقدية وحول النزعة التحريفية؛ لقد بيّن أن العقل الدغمائي جهالة، سواء تعلق الأمر بمظاهر من التعصب الديني، أو حتى بتعصب مستقل عن الوحي يريد لنفسه أن يكون عقلانياً فحسب على غرار «شجرة الفلسفة» لديكارت (الذي وإن انطلق من مقاربة قائمة على الشك الصارم، إلا أنه استحال إلى دغمائية عندما أراد تأسيس العلم على «جذور» و«جذع»، اعتُبِرت حال وضعها كمكتسب نهائي لا بد من الحفاظ عليه بالنهاية من كل نقد[١٠]. وإذا كنا نريد التقدم نحو **الحقيقة**، فلا بد من التخلي عن **اليقين**. يجب الانطلاق من فرضية كون كل حقيقة علمية قابلة للمراجعة، بوقائع وبراهين وبراديغمات (مَنَاوِل ج. منوال) جديدة تفتح أمام العقل البشري آفاقاً لم يكن يتصورها حتى في مراحله

(١٠) قارن بـ:

Karl Popper, *Conjectures et réfutations* (Paris: Payot, 1985), Introduction.

السابقة، من خلال مسار يمكننا اعتباره الرديف الأبستمولوجي للـ«إبيكتاز»(*) اللاهوتي الذي تحدث عنه القديس غريغوريوس النيصي.

وأعتقد أن هذه الفكرة وُلدت في التربة المسيحية. وشقّت النقاشات الأوروبية الكبرى حول التسامح، تلك التي عرفها العصر الوسيط (أبيلار؛ نقولا الكوزي[11]...)، وفترات النزعة الإنسانية (جان بيك المرندولي Jean Pic de la Mirandole؛ مونْتَيْن؛ بودان...) والقرون ١٧ ـ ١٨م (غروتيوس؛ ميلتون؛ لوك؛ بايل...). وفي كل مرّة يلاحَظ في تلك النقاشات أن التعصب يأتي من ادّعاء الدغمائيات العصمة، كما يُشار إلى طابع النقصان في كل فكر بشري. ويقع الارتكاز في ذلك على التعارض البوليني (Paulinienne) (نسبة إلى القديس بول) بين **الروح والحرف**. والقول إن الحرف [= الكلمة] يقتل يعود إلى تأكيد نظرية عدم ملاءمة أي صيغة للحقيقة الجوهرية، التي لا يمكن إذاً إلا الاقتراب منها. ويُستشهَدُ بالكتاب المقدس الذي يقول إن الله وحده من «يسبر القلوب والأفئدة»، ما يعني وجود حقائق أخرى دائماً، غير تلك التي يستطيع الإنسان اكتشافها، وحتى في حالة وجوده هو نفسه. وبفضل الفكرة تكون الحقيقة عند المسيحي عصيّة على الإدراك، وبفضلها يقع التصدي للمواقف المسيحية الدغمائية. وقبل أن يرى الله في السماء، يكون الإنسان غارقاً في الظلمة. وإذا ما ادّعى هذا الأخير

(*) إبيكتاز (épectase): هي عند المسيحيين حالة من التوتر والتدرّج نحو الله [المترجمان].

(١١) صاحب كتاب *La Docte ignorance*. طبعاً ليس من المصادفة أن يكون مؤلف هذا المنشور حول اللاهوت السلبي من أوائل منظّري التعددية والتسامح.

امتلاكه لرؤية كاملة للعقيدة المسيحية تؤهّله لأن يكون على يقين من أن غيره يعيش في ضلال، ومن ثَمَّ يمتلك الحق في تعنيفه، فاعلم أنه منتفخ بتكبّر مذنب.

وبينما يناقش الحكماء ظنّية الأشياء، فلا شك أن آلاف المسيحيين يتقاتلون في الحروب الدينية. لكن من هم الأكثر مسيحية؟ هل هم أهل سان بارتيليمي المضطهِدين الذين يشبهون الشعوب المضطهِدة جميعها في الأزمنة كافة ـ مختلف الأديان ـ أو جماهير إيراسموس أو ميلانكتون أو مونتين أو باسكال؟

إن نصّ باسكال حول اللانهايتين يُبيّن أن موقف الإنسان غير المستقر من الناحيتين الأنطولوجية والإبستيمولوجية هو الذي يصنع خصوبته الفكرية. «فما الإنسان إلا قصبة ولكنه قصبة مفكرة». ففي هذا السياق يخاطر باسكال، وبالاندفاع ذاته، بالخوض في الفرضيات الأكثر ابتكارية في المادة العلمية، وبـ «المراهنة» على الإيمان.

ب ـ الإحسان أساسه التسامح

لقد أدّت البروتستانتية هنا دوراً بارزاً في خطاب **آريوباجيتيكا** (*Areopagitica*) لجون ملتون، الكتاب الكبير الأول حول رفض المذهب الآخر، يورد فيه أن الله خلق الإنسان خطّاءً ضعيفاً، لكنه في الوقت عينه خلقه ذا رغبات وقادراً على الحقيقة، وخلاص البشرية يستلزم إذاً أن يتمكن البشر من إعادة بناء قطع الحقيقة التي تشظّت منذ السقوط على الرغم من محدودية الإدراك الفردي. وهذا يتحقق من خلال جهد جماعي حيث يأتي كل واحد بقطعة حجر إلى صرح العلم، مثلما تعاون جميع الحرفيين فيما سبق على بناء معبد أورشليم. إن صدّ هذا المسار الجاري من خلال منع التعبير

عن وجهات نظر جديدة يعني منازعة العناية الإلهية ذاتها. القادة السياسيون الذين يمارسون الرقابة على من يسمونهم بالزنادقة يتصرفون وكأنهم يمتلكون هم أنفسهم الحقيقة بالكامل، وهذه هي الزندقة.

تلتقي أشكال أخرى من الحجج المشابهة عند المفكرين الحديثين الكبار في مجال حرية الفكر على غرار غروتيوس، ولوك وبايل، فجميعهم لاعقديون، لأنهم مسيحيون.

وقد برهن بايل بشكل خاص أن العقل الإنساني غير مكتمل وغير معصوم جوهرياً، وتحليله هذا أصيل إضافة إلى أنه مبنيّ على خبرة شخصية حقيقية: ولد من عائلة بروتستانتية (كان والده كاهناً)، وأصبح كاثوليكياً في عمر ١٢ ـ ١٣ سنة، ونظراً إلى ضيق حال عائلته، أرسل إلى ثانوية تولوز اليسوعية التي استقبلته مجاناً بكل سرور؛ ومن ثَم، عاد إلى أبيه في عمر ١٧ سنة، واعتنق الكالفنية مجدداً، (وفي الحال اعتبر «مرتداً»، وأجبر على مغادرة فرنسا، ماشياً هائماً إلى أن وصل إلى جنيف ومن ثم إلى روتردام؛ وكانت هذه بداية مغامرته). ولكن، في كل مرحلة من مراحل هذا التطور الأيديولوجي يذكر أنه كان مخلصاً تماماً. وقد اعتقد حقيقة في كل ما دعا إليه، في صوابية تلك النظريات، كما في تفاهة الانتقادات.

استنتج منها بايل أن العقل الإنساني إذا جاز التعبير أصغر من ذاته، وهو لا يفهم في وقت معين (instant t)، ما سوف يفهمه بعد هذا الوقت (instant t+1)، وكذلك الأمر أنه في وقت ما لن يستطيع قبول ما كان يمثل له في وقت سابق، حقيقةً حتميةً أكيدةً كحقيقة أن: ٢+٢ تساوي ٤. إذاً، لا يوجد عقل إنساني شامل، يشبه نفسه

في كل الأوقات والأزمنة. وحين يوجد عقل كهذا شامل ولا يتغير في كل إنسان، يمكننا فقط أن نلزم كل إنسان باعتناق بعض الحقائق، واعتبار من يرفضها منافقاً وشريراً وضالاً. في الواقع، الأمر هو بعكس ذلك؛ إذ إن العقل هو بناء، يعتمد على تأثيرات الطفولة والمحيط، التي تختلف من شخص إلى آخر، كما أنها تتطور مع مرور الزمن. ويقول بايل: إن ما يحصل هو أن هذه التأثيرات تُنقَش في الروح على نحو لا يمحى كما ينقش الإزميل في لوحة نحاس نقيّة، بحيث، ولو «رضع الإنسان مع حليب أمه» التعاليم المسيحية من «مجمع ترنت»، أو «سينودس دوردريخت» فإنه سيرى العالم، ويواجه حقائق الإيمان على نحو مختلف ومتناهي البساطة. ولهذا السبب لا يمكننا أن نطمح إلى أن يملك أبناء البشر والعلماء الأفكار ذاتها تماماً، وبدرجة أقل أن يتفقوا فيما بينهم تحديداً على موادّ الإيمان نفسها، وبما أن الأمر في تلك الحالة مرتبط بما يهم الوجود الإنساني بشكل أكبر: وهو كسر وجدانهم في أخص خصوصياته، وإنسان مخلص سيرفض ذلك بمزيد من العنف بقدر إخلاصه ـ وأيضاً، يشدّد بايل، فهو سيرفض بمزيد من العنف نسخة عن المسيحية التي تحكم بالهرطقة على من هم أكثر مسيحية وأعمق إخلاصاً. ومحاولة إجباره على قبولها بالقوة، يعني أنهم يريدون منه تأكيد ما لا يعتقد فيه، على الرغم من أنه لا يعتقد فيه؛ إذاً يريدون منه أن يرتكب معصية؛ والحال كذلك، الرغبة في أن يرتكب إنسان ما معصية، يعني ارتكاب معصية أشد خطورة. الكبْت مناهض للمسيحية، إنه هرطقة[١٢]. وفي ظل تلك الشروط،

---

(١٢) قارن:

Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ: «Contrains les d'entrer»*, Préface et Commentaires de Jean-Michel Gros (Paris: Presses Poket, 1992). =

أفضل ما يمكن أن يقوم به العلماء المسيحيون الجيدون هو أن يصغوا فيما بينهم إلى بعضهم بعضاً من دون استخدام العنف، بل أكثر من ذلك، يمكنهم بل ينبغي عليهم أن يصغوا إلى بعضهم بعضاً بعناية؛ إذ إن كلاً منهم يأمل في الاستفادة مما سيقوله له الآخر: فهي في الواقع أمور ستنير له ما يهمه معرفته أكثر، ولكنها أمور لا يستطيع التفكير بها من تلقاء نفسه. ويدعو بايل إلى نقد متبادل في قلب «جمهورية الآداب»، والتي بخلاف السلطة التعليمية، تبقى دائماً مفتوحة، ولا تتوقف عند أي رأي اشتهر بأنه نهائي.

ونظراً إلى أن بايل قد وضع هذه الأفكار وأنضجها، استطاع أن يكون الأب الروحي للحركة التنويرية التي أطلقها من خلال كتابه **القاموس التاريخي والنقدي** *(Dictionnaire Historique et Critique)*؛ حيث نرى ـ ولكن غالباً لا يصرح به! ـ أن هذه الحركة الأوروبية التي سمحت بتفتُّح الكثير من المفاهيم غير المسيحية، ومع ذلك لم تُعلَّم على أساس منطق اللاهوت المسيحي الأكثر عمقاً. وفي الواقع، تتمثّل نقطة انطلاق بايل في كتابه الرائع **تفسير فلسفي لكلمات عيسى المسيح هذه: «اجبرهم على الدخول»** *(Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ: "Contrains les d'entrer!")* بفكرة أنه لا يعقل أن يدّعي المتعصبون الكاثوليكيون قتل المهرطقين وفقاً للإنجيل الذي يعظّم حبّ الآخر: وكون نتيجة هذا الاستدلال لا يتحملها الوجدان المسيحي، فينبغي رفض مقدّماته المنطقية، أي تفسير كلمات المسيح «اجبرهم على الدخول!» بمعنى عدم التسامح، إنها فضيلة الإحسان اللاهوتية

= انظر أيضاً:

Albert de Lange, «La question de la tolérance chez Pierre Bayle,» dans: Nemo et Petitot, dirs, *Histoire du Libéralisme en Europe*.

التي تمثل الجانب اللاذع من النقد. ومن هنا كانت الحركة التنويرية!

الفكرة ذاتها سرت إلى فلهيلم فون همبولت في كتاب **حدود تدخُّل الدولة** (*Les limites de l'action de l'état*)، وجون ستيوارت مِل **عن الحرية** (*De la liberté*)، مروراً بالطبع بكانط، المفكر الكبير في مجال النقد، والذي لم يتمكن من إرساء مذهبه النقدي سوى لأنه يعي في آن معاً حدود الإدراك البشري وضرورة تخصيص مكان «لمسلّمات العقل العملي» في مفهومه للعالم، أي للأخلاق، والآمال المسيحية. وستتحرر عقول أخرى أيضاً في القرن التاسع عشر، بناءً على المنطق اللاهوتي نفسه، مثل: بنجامان كونستان أو مونتالمبير أو باستيا أو اللورد أكتون.

إذاً، نفكر في النظرية القوية التي وضعها هايك:

«كل مؤسسات الحرية هي تعديلات لحقيقة الجهل الأساسية؛ وقد تم صهرها بما يتيح مواجهة الصُدف والاحتمالات وليس اليقين»[١٣].

يمكننا الدفاع عن أن العقل المسيحي هو الذي ولّد مؤسسات الحرية في أوروبا، لأنه هيّأ الإنسان سلفاً ليعرف موقفه المتسم بالجهل وعدم اكتمال معرفتنا بالعالم. وقد اعترف هايك بنفسه بوجه من الوجوه، حين لاحظ أن الليبرالية «لا تنازع» المسيحية[١٤]، وتحديداً لأنّ كلاً منهما يعترف بحدود العقل البشري، على عكس

---

(١٣) Friedrich August Hayek, *The Constitution of Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960), p. 30.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٠٧.

نظرية البنائية غير النقدية عند الاشتراكيين الذين لا يعترفون بذلك. غير أن هايك لم يسبر غور سبب غياب هذا النزاع. لم يرَ أنه يُفسّر إلا من خلال رابطة حقيقية. وقد ذهب مايكل بولاني إلى أبعد منه في هذا الصدد حين دعم فكرة أن الحرية تم إنقاذها في أوروبا حين صوتت إيطاليا في انتخابات ١٩٤٦ من أجل الديمقراطية المسيحية ضد الشيوعية. الكثير من غير المؤمنين صوتوا إلى جانب الكاثوليك لأنهم شعروا بأن الحريات التنويرية تُحفظ ضمن إطار مجتمع مسيحي على نحو أفضل من إطار مجتمع شيوعي، على الرغم من أنهم يعتبرونه امتداداً مباشراً للفلسفة التنويرية[١٥]. إن السمة الخاصة بالمجتمعات المسيحية، والتي تجعلها مؤهلة لتوليد مؤسسات ليبرالية وتعزيزها، هي في الواقع، يتابع بولاني، أن عقيدتها تحتفظ بشكل صريح بمكانٍ «للخيال»، إذاً بمكانٍ لغير المعلوم أيضاً. المسيحيون ـ على الرغم من مرافقتهم الطويلة للدرب مع مختلف أشكال الاشتراكية ـ لا يمكن بالنهاية إلا أن يظهروا ريبة منيعة إزاء الأنظمة الشمولية القائمة على الأيديولوجية، وفي مقابل ذلك، إن الأشخاص الذين يرتابون بعفوية من تلك الأنظمة لا يمكنهم إلا الشعور بالراحة ضمن نموذج المجتمع المجسّد بالديمقراطية المسيحية.

ج ـ الحرية ليست راسخة بقوة سوى في المجتمعات التي تحتفظ بمكان واضح إلى اللامتناهي

المنظّر الذي أوضح هذه النقطة على النحو الأفضل، بحسب

---

(١٥) قارن:

Michael Polanyi, *The Logic of Liberty* [1951], [n. p.]: University of Chicago Press, Midway Reprint, 1980, pp. 108-109 et 198-199, tr. fr. PUF, 1989, pp. 145-146 et 244-245.

معرفتي، هو كورنيليوس كاستوريادس. في كتابه المخصص للتحليل السوسيوتاريخي والجيوسياسي للنظام السوفياتي[١٦]، يتساءل المؤلف، لماذا وحده هذا النظام في التاريخ لم ينتج فناً، أو بشكل أدق، طارد الجميل وروّج بشكل إيجابي للقبيح؛ وقد تبدو إشكالية جمالية ذات علاقة بسيطة بالسياسي ومن ثَم نستنتج أنها مرتبطة به بشكل وثيق.

يذكّر كاستوريادس أولاً أن كلّ تحفة فنية هي شيء مطلق، بمعنى أنه لا يمكن الحكم عليها بحسب معايير أخرى سوى تلك التي وضعها أصحاب هذا الفن، فهي تخلق عالماً. لهذا السبب لا يمكن مقارنة التحف الفنية؛ فطالما أنها جميلة، فهي على القدر ذاته من جمال تحفة فنية أخرى. في الواقع، ومن أجل تدريجها ضمن سلسلة ما، ينبغي إخضاعها إلى معيار القياس نفسه، كما نقارن طول مختلف الأشياء بإخضاعهم إلى المقياس ذاته. ولكن، ينبغي من أجل ذلك، أن تنتمي الأعمال كافة إلى العالم نفسه حيث يُعمل بهذا المقياس. والحال ليس كذلك إذا اعترفنا بالتعريف الذي أعطيناه للتو حول التحفة الفنية، بمعنى أنها تمثل بحد ذاتها عالماً. إذاً، بالمعنى الضيق، كل التحف الفنية ذات قيمة، وهي متساوية ـ بشرط أن تكون تحفة فنية طبعاً. إذاً، لا يوجد أي فنان كبير ينتج أعمالاً أجمل أو أقل جمالاً من أعمال الفنانين الآخرين. صحيح أن هناك فنانين كباراً مثل: «باخ»، وهناك فنانون على درجة أقل من الأهمية، لنقل، مثلاً، هنري دوبارك. إلا أن مقطوعة «القربان الموسيقي» لباخ ليست أجمل من مقطوعة «الألحان» لدوبارك. ولا يختلف باخ عن

(١٦) Cornélius Castoriadis, *Devant la guerre* (Paris: Fayard, 1981).

دوبارك سوى بتأليفه عدداً كبيراً من التحف الفنية الموسيقية، في حين لم يؤلف دوبارك سوى قطعة موسيقية واحدة؛ إلا أن هذا يُظهر تفوقاً نفسياً واجتماعياً وتاريخياً، وليس جمالياً.

الآن، ماذا يعني بالنسبة إلى تحفة فنية أنها تخلق عالماً؟ هذا يعني أنها ليست استمراراً لعالم سابق. السيمفونية التاسعة لبيتهوفن ليست تتمة منطقية للسيمفونية الثامنة، ولا لأية تحفة فنية سابقة ألّفها بيتهوفن، ومن باب أولى، لأي عمل مؤلف موسيقي آخر، وليست ذات أي اعتبار فلسفي، سياسي، اجتماعي أو علمي آخر. فالعمل الفني حين يتفجر، يقطع صلته بخيوط العالم الموجود.

ولكن، من أين يأتي إذاً؟ ينبغي الاعتراف بأنه يتفجر «من لا شيء»، وأنه خُلق من فراغ.

يركّز كاستورياديس في هذه النقطة فكرةً ذات طبيعةٍ تحلّ اللغز ـ والتي غالباً ما يستحضرها فلاسفة الفن، ولكن لم تلقَ حلاً بشكل مرضٍ بحسب معرفتي ـ تقول هذه الفكرة بأن التحفة الفنية تلامس المتناهي واللامتناهي في آن معاً. ويقول ـ في صنع التحفة الفنية يعرض الفنان شكلاً، قطعة موسيقية، لوحة، عملاً أدبياً، وهي من حيث التعريف نهائية ومحددة (يسمي كاستورياديس هذا الشكل مكان العمل). ولكن إذا كان هذا العمل تحفة فنية، أي أصيلاً تماماً وغير مستقى من عالم سابق ـ يدافع كاستورياديس ـ فهو، يُبيّن، أو على الأقل يلمّح بشكل خاطف إلى الفراغ الذي خرج منه، الهاوية، اللاعمق والذي هو عمقه (والذي يسميه كاستورياديس الباطن). الكلام هنا عن الفراغ، هو تأكيد غياب السلسلة السببيّة. وطالما أن العمل ينتج من انقطاع وليس من تطور ماثل، فإنّ إخراجه يتمّ حقيقة «من لا شيء» وللسبب نفسه

فهو يُظهر هذا «اللاشيء»، وهذا اللاشيء نفسه لا شكل له، وهو لامتناه. وفي هذا المعنى، إن أي تحفة فنية هي (للتكلم على غرار الصوفيين) لمسة من اللامتناهي، ينبغي رؤيتها شكلاً ولامتناهية في آن معاً، وينبغي رؤية الواحد من خلال الآخر. من أجل ذلك، وللوصول إلى تأثير كامل للفن لا يكفي صنع عمل مبتذل، لا شكل له، كتلك «الصيحات» التي أراد الفن المعاصر المزعوم أن يعزوها إلى الموسيقى أو الأدب، أو كتلك «المربعات السوداء على خلفية سوداء» التي أراد أن يعزوها إلى الرسم. من يُظهر اللامتناهي هو فقط الفنان الذي يتمتع بالقوة الكافية لخلق شكل أصيل حقيقةً ـ أي غير قابل للتكامل مع أي شكل سابق معروف ـ وهو تكوين مورفولوجي إيجابي لا يقدر عليه إلا الفنانون الحقيقيون.

يمكننا العودة الآن إلى الاتحاد السوفياتي وإلى مشكلة الحرية الاجتماعية.

إذا خلق كلُّ عمل فني ـ والذي هو تحفة فنية ـ عالماً في الحقيقة، فهو يبرهن بالتالي، على إمكانية وجود عالم آخر إضافة إلى العوالم الموجودة حتى الآن؛ إذاً، فهو يجعل العالم الموجود عَرَضياً، ويبرهن أنه لم يكن هو العالم الوحيد الممكن. بيد أن النظام السوفياتي قائم على أيديولوجيا تزعم عكس ذلك، أي أن عالماً وحيداً هو الممكن لأنه ضروري وهو العالم الذي وصفته وفسّرته الأيديولوجيا الماركسية ـ اللينينية التي تدّعي أنها النظرية الكاملة للتاريخ، والمجتمع وحتى الطبيعة وقوانينها وصيرورتها؛ فكل ما كان موجوداً في السابق، وما هو موجود الآن، وما سيكون موجوداً في المستقبل من المفترض أن يتطابق مع الأيديولوجيا ويخضع للتفسير بشمولية من قِبَلِها. تستبعد المعرفة المطلقة

للأيديولوجيا ظهور مجهول ما، أو على الأقل أي شيء لم يصطف في مكان خططت هي له في السابق؛ ومن المعلوم أن أي واقع مجهول يمكن تفسيره ضمن إطار فُرِض سابقاً من قبل الأيديولوجيا، ومن ثَم سيندرج في العالم الذي تنشئه هذه الأيديولوجيا.

النتيجة واضحة. أية تحفة فنية، بما أنها، ومن خلال وجودها فقط، تبرهن على إمكانية وجود عالم آخر، فهي تدحض الأيديولوجيا، ومن ثَم تلغي أيّ صفة شرعية للنظام القائم عليها، فهي تحقّق هذا العالم من خلال وجودها وحدها فقط، من دون الحاجة إلى أي شيء، أي من دون حاجة إلى التوضيح أيديولوجياً ضد الأيديولوجيا، وهذا سم قاتل للنظام، غير أنه لن يكون إشكالياً ولا عدائياً.

هكذا إذاً، ولهذا السبب لم يكن النظام السوفياتي يريد أن يترك الفن يعيش بحرية، حتى «الفن الصرف» المحايد سياسياً، ومن دون أي مضمون أيديولوجي محدد، مثل الموسيقى. وحتى «الواقعية السوفياتية» [الواقعية الاشتراكية]، التي تندرج ـ من حيث التعريف ـ ضمن عالم الأيديولوجيا الرسمية، لم تستطع الاعتراف، فوق ذلك كله، بأن الأعمال التي تم تأليفها وفق هذه القاعدة كانت قبيحة (لأنها، لو كانت جميلة، فستخلق بالتالي عالماً جديداً، غير قابل للدمج مع «الواقعية السوفياتية» نفسها). كل تحفة فنية حقيقية بخلاف ذلك لا يمكن تصورها من قبل النظام إلا كتهديد مخيف ومباشر، وفوق ذلك كله متعذر إمساكه. ولهذا السبب، ينبغي للنظام مطاردة الجميل بنشاط وترويج القبيح بنشاط أيضاً.

نرى أن التفسير الذي يعطيه كاستوريادس عن عقم الفن في النظام السوفياتي يذهب إلى أبعد من التفسيرات التي تُعطى عادة

للظاهرة، وهي إضفاء صفة البيروقراطية على الفن، طغيان قليلي الذكاء والطاعة.

بشكل دقيق، لا تستطيع الطاعة والدكتاتورية إخماد الفن كلياً من تلقاء نفسيهما، ولم تخمداه أبداً في الماضي. ويذكر المؤلف أن كثيراً من الأنظمة السياسية السابقة كانت استبدادية ووحشية تعسفية، من دون أن يشكّل ذلك حاجزاً دون ظهور فن حقيقي. واليوم، يبدو لنا طبيعياً التفكير أن الفن يعيش بالحرية، وأن الفنان ينبغي أن تتم حمايته من أي ضابط جبري ومن أية تقليدية، إلا أنها نظرة سطحية؛ إذ إن كل تحف الفن الأوروبي الفنية ولدت ضمن سياق ضغط اجتماعي ضيق؛ فلا تندرج الكاتدرائيات والموسيقى الدينية تحت أي «فانتازيا»، بل هي، على عكس ذلك، مؤطّرة ضمن ضوابط ضيقة جداً تمليها المعتقدات والممارسات الدينية. وقد حكم الأدبَ والمسرحَ الكلاسيكيين، ولزمن طويل، قواعدُ وتوافقات ليست أقل ضيقاً. ولماذا لم تمنع هذه الظروف الفن من التفتح في ظل تلك الأنظمة شبه الدكتاتورية؟ ولماذا الدكتاتورية الاشتراكية هي استثناء في ذلك الأمر؟

الجواب هو، في الإطار الذي كانت فيه المجتمعات دينية، ومسيحية خاصة ـ بما أننا سنأتي على رؤية الدور الذي يعطيه اللاهوتيون المسيحيون للإله الخفي ـ كان هناك مكان مخصص بوضوح للّامتناهي. وينبغي للعمل الفني بالتأكيد أن لا يواجه علناً الملوك أو الكنيسة أو بشكل عام الوضع السياسي القائم (ونعرف أن سيئ الحظ باخ مثلاً كان أحياناً يقع في نزاع لمرافقة برجوازيي لايبزيغ ضيقي الأفق)، ولكن أن يكون العمل جميلاً، فهذا لا يزعزع المجتمع، بل على العكس، فمن المعلوم أن الفنانين يعملون ضمن الرهبنة اليسوعية. حين رسم مايكل أنجلو على حائط كنيسة

سيستينا، لم يستطع البابا ومحيطه وشعب روما إلا أن يعجبوا بأصالة عمله العميقة والمثيرة. وبالطبع، فقد تعرض للهمسات والممالآت والغيرة التي يتعرض لها الفنانون دائماً، ولكنه لم يمنع من الرسم. كذلك، عقيدة برجوازيي لايبزيغ اللوثرية شعرت سراً بأنّها في مواجهة مع عبقرية باخ الذي بعمله أيضاً ضمن الرهبنة اليسوعية، جعل المدينة أيضاً مشهورة، وجعلها تجذب الانتباه ربما من العلياء. في كل مجتمع تقوم فيه ديانة، هناك في الخطاب العام مكان بارز يمضي قدماً نحو المجهول، ومن ثم فتكون «لمسة اللامتناهي» التي جلبها الفن مقبولة وحتى متوقعة. وفي المقابل، لم يَدَع الشموليون الماركسيون والنازيون، الذين كانوا ـ الأمر المستجد الكبير في التاريخ ـ ملحدين تماماً، مجالاً للامعلوم؛ وانطلاقاً من ذلك لم يستطيعوا مصادقةَ الجميل.

ينبغي توسيع التحليل. المجتمع الديني الذي يسمح بظهور الفن، يسمح للأسباب ذاتها بظهور أكثر لحريات أخرى؛ إذ إنه ومنذ لحظة الاعتراف بإمكانية ظهور الجديد، وأن عالمنا ليس الضرورة الوحيدة، وأن الموجود من الممكن أن لا يكون موجوداً، أو أن يكون مختلفاً عما هو موجود، ونعترف في كل لحظة بأن القدرة الخلّاقة لدى الإنسان تستطيع ـ كما بينت حنة أرندت ـ أن تكون سبباً لمغامرات إنسانية جديدة، وأن تبدأ تواريخ جديدة. إذاً نحن ننزع إلى احترام شخص الإنسان وحرياته. وقد قامت كل عقيدة الغرب المسيحي على الاعتقاد بأن كل إنسان يخبئ جزءاً من اللامعلوم ومن السر حيث قد تتفجر منه الشرارة الخلّاقة التي تفتح آفاق المستقبل، ليس فقط أمام هذا الشخص ذاته، بل أيضاً، أمام المجتمع بأكمله ـ من أفكار مستجدة تولد في عقله، ومن خلال الأمثلة الأخلاقية التي سوف تقدمها، والأعمال التي تبتكرها، أو

الأعمال السياسية والاجتماعية التي سوف تبدأ فيها. ولكن لن يُسمح لهؤلاء الأشخاص بتوليد تلك الأجزاء من التاريخ بحرية إلا إذا اشتهر بين الشعوب أن العالم لم يكتمل بعد، وأن الإنسان الحر يستطيع دائماً إصلاحه أو إثراءه.

الدين، في هذا المعنى، ليس مهماً فقط في تكوين الليبرالية، بل هو ضروري للحفاظ على الحرية على مر الزمان. ومن المشكوك فيه جداً أن يتمكن مجتمع ملحد بالكامل من الاستمرار مدة طويلة مجتمعاً حراً. ولن يوجد أي شخص لمقاومة الإيديولوجية، أو على الأقل، إن وُجد مثل أولئك المتمردين، لن تكون هناك حجة فلسفية لتدعم اعتراضاتهم.

٣ ـ اقتصاد السوق والأخلاق المسيحية

إلا أن المسيحية ـ لاستعادة صيغة أخرى عميقة يصف إيمانويل ليفيناس من خلالها الديانات التوراتية ـ لا تقصد الـ «مقدّس» بل الـ«قديس»؛ فهي لا تريد الحقّ والجمال إلا ابتغاء الخير. من المهمّ إذاً العودة الآن إلى المشروع التوراتي للحدّ من سلطة الشرّ في العالم.

أظهر الاقتصاديون الحديثون ـ انطلاقاً من «مدرسة سلامنكا» في القرن السادس عشر، ومن ثَم المدارس الكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة ـ أن الليبرالية تثري الفقراء، حتى أنها النظام الاقتصادي الوحيد القادر على تحقيق ذلك. فتطور اقتصاد السوق هو الذي أسهم في تراجع الفقر في أوروبا، وليست لعنات ذوي الروح الحربية الدينيين أو العلمانيين. من هنا فرضية أن الأشخاص المتأثرين بعض الشيء بالمسيحية يمكنهم حقاً أن يرغبوا في

الليبرالية. ولا يمكن لمؤرخ الأفكار أن يرى بأن المسيحيين، وعلى الأخص الينسينيون والكالفينيون، الذين اعترفوا بقيمة التبادل التجاري الأخلاقية صدفة بسيطة. وأفكر ببيير نيكول (١٦٢٥ ـ ١٦٩٥)، الينسيني الكبير، أستاذ بيير بواغلبير (الذي أسس بنفسه التقليد الفرنسي لليبرالية الاقتصادية والتي سوف تطول وتلمع، مع فنسنت دو غورناي، صاحب مقولة: «دعه يعمل دعه يمر»، وكيناي، والفيزيوقراطيون، وتيرغو، وساي، ديستو دو تراسي، باستيا...). يستنتج بيير نيكول أن «التبادل التجاري يسد الاحتياجات البشرية بطريقة لا نستحسنها بما يكفي، ويصل إلى المكان الذي لا يستطيع إحسان المجتمع الوصول إليه»[١٧]. وإذا حقق ذلك، فهو لا يتضارب إذاً مع الإحسان، والمسيحيون سيكرهون إنكاره.

هذه القناعة وهي أن اقتصاد السوق هو جيد من الناحية الأخلاقية لأنه الوحيد الذي يستطيع إشباع الحاجات، والذي سيكون في أصل فكرة المذهب الصناعي التي وضعها تيرغو، وطوّرها جان باتيست ساي. المجتمع يخبئ بداخله كنوزاً من الثروات النائمة، والتي ستستيقظ في حال تحرّر الاقتصاد من معوقاته؛ حينئذ لن يأكل الفقراء حتى شبعهم فقط ولكن لأنهم لن يكونوا جائعين بعد الآن، ستخف عندهم نزعة التقاتل فيما بينهم، سواء داخل الحدود (تحت إدارة روبسبيير ومن يشاكله)، أو خارجها (تحت إدارة نابليون أو من يشاكله). فاقتصاد السوق يغذي

---

(١٧) Pierre Nicole, *De l'éducation*, cité par Gilbert Faccarello, «Les fondements de l'économie politique libérale: Pierre de Boisguilbert,» dans: Alain Béraut et Gilbet Faccarello (dirs.), *Nouvelle histoire de la Pensée économique*, t. I (Paris: La Découverte, 1992).

أبناء البشر ويصلح فيما بينهم في آن معاً. وكيف يمكن للمسيحيين عدم الموافقة على ذلك، وبالتالي على الأقل، لأنهم باصطفافهم في خندق الثورة البابوية، قرروا تسخير الذكاء والعلم لخدمة الإحسان؟ نعرف أن الأنكلو ساكسونيين أدوا، هم أيضاً، دوراً مهماً في تكوين الليبرالية السياسية والاقتصادية. وقد ذكرت آنفاً ترويج الديمقراطية المرتبطة بدوافع تتعلق بالأخرويات: المستوطنون والثوار الأمريكيون شعروا بأنهم يُنادَون إلى تأسيس قدس جديدة من الحرية والتقدم. لكن أود أن أذكر حقيقة قد لا تكون معروفة كثيراً؛ إن الرجال الذين أرادوا جعل إنكلترا أمريكا أخرى في القرن التاسع عشر ـ هذا يعني أنهم طوروا المؤسسات السياسية والديمقراطية الليبرالية، وخاصة الانتخابات العامة، واقتصاد سوق حقيقي، دون احتكار، ولا امتيازات ـ كانوا مسيحيين متحمسين.

كثيرون انتموا إلى هذه العائلة السياسية التي نسميها «الراديكاليون»، والذين، كانوا بمعظمهم أعضاء في الكنائس الكالفنية المسماة «اللامتثالية»، التي انفصلت عن الكنيسة الرسمية الأنغليكانية، في تحدٍ للندن والدولة المركزية بشكل عام. والحالة هذه، سعوا هم أيضاً إلى جعل إنكلترا قدساً جديدة، وكانوا يعارضون النظام القائم لأنه يحافظ على امتيازات الأرستقراطية. كانوا يفكرون أن الامتيازات الإقطاعية كانت تتعارض مع المساواة بين البشر أمام الله، وأن الإنجيل ذاته هو الذي أراد قانوناً يتساوى فيه الجميع، نظام سيادة القانون.

وقد أعلن النظام القائم أنهم يعقوبيون. خطأ سرعان ما سيتم إدراكه على حساب ظاهرة سياسية بارزة. في حين، أنه في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ظهرت الحركات الاشتراكية في كل

أنحاء أوروبا، وبشكل طبيعي كان هناك اشتراكيون إنكليز ـ الراديكاليون ـ ونظراً إلى أن القيم المسيحية كانت المركز المنظم لفكرهم الاقتصادي والاجتماعي لم يتبنوا الاشتراكية، وتمسكوا ببرنامجهم الليبرالي المحض: انتخابات عامة، إلغاء قوانين الذُّرة، التبادل الحر. وبما أنهم مناصرو أخلاق مسيحية متطلبة، ومتقشفة تقريباً، يصاحبها تفاؤل مسيحي، لذا عظّموا الاستقلال الفردي، والمساعدة الذاتية، والعمل، وخاصة الحرية: حرية المقاولات، وحرية العمل، وحرية التجارة. كان نموذجهم مجتمع عمال مستقلين ومشاريع رأسمالية صغيرة ومتوسطة. لقد نجحوا إذاً في اختطاف الحركة الميثاقية ـ حركة شعبية جداً، والتي كانت لفترات عنيفة وعصيانية ـ من الإدارات الجماعية وإدارات الدولة حيث أراد الاشتراكيون الإنكليز جرّها إليهم. وانتهى بهم المطاف إلى إحداث تأثير في حزب العمل نفسه، في اتحاد مناهض للجماعيّة. وكان لهم إذاً تأثير جوهري في مستقبل إنكلترا المعاصرة، وبطريقة غير مباشرة، في أوروبا.

وفي تلك الحالة كانوا ليبراليين، لأنهم قريبون من الشعب ومناصرون للشعب ضد الامتيازات، كما أن بعض عناصر نقدهم الاجتماعي ضدّ فقر إنكلترا موطن تشارلز ديكنز كانت قاسية جداً لدرجة أن ماركس والماركسيين نسبوها إلى أنفسهم. ولكن، إذا استطاع الراديكاليون والاشتراكيون الإنكليز أن يحملوا التشخيص نفسه بالنسبة إلى حالة إنكلترا الاجتماعية، فلا يمكن إلا أن يفترقوا حول موضوع الحلول. فالراديكاليون لم يتبنوا الحلول الاقتصادية الخاصة بأوين وآخرين مثل أوكونور، لأن مسيحيتهم ستبعدهم عن اللامسؤولية الأخلاقية التي أحدثتها الجماعيّة، ولأنهم كانوا مقتنعين فكرياً بالنظريات الاقتصادية الليبرالية الخاصة «بالكلاسيكيين»

الإنكليز الذين برهنوا أن السوق الحرة تسمح بإنتاجية أفضل. إذاً لم يكن عندهم حساسية من عنصر البروباغندا الاشتراكية، التي قد تصل إلى مسيحيين آخرين أقل تنويراً، وهو تعليق قواعد اقتصاد السوق وتقاسم الثروات الأهوج.

الشيء الذي يقودنا إلى تفكير جديد، والأمر الذي استطاع أن يُعمي الرأي العام العلمي عن الفكر المسيحي الذي حرك صراحةً أو ضمناً مؤسسي الاقتصاد الحر الحديث، هو تقديم الأخلاق المسيحية اليوم بشكل مشوَّه.

يعزز بعض المسيحيين والأساقفة المعاصرين بشكل مميز بالطبع صورة حقيقية للعمل الخيري لكنها جزئية، وهو ما يمكننا تسميته «الإحسان السامري» ـ العمل الخيري ـ فالمسيحي هو هذا الإنسان الذي يشعر جيداً مع الفقراء، ويتبع أسلوب المشاركة والعيش الجماعي والذي ننعته بصفة الأخوّة الجميلة، ومن الواضح أن إنساناً كهذا قليلاً ما نراه مع تاجر الوول ستريت.

لكن طرح المشكلة على هذا النحو، هو بحسب رأينا، نتيجة نظرة ضيقة من زاوية واحدة تتمثل في اختزال الإحسان بالشعور. والحالة هذه، الإحسان ليس ظاهرة نفسية، إنه فضيلة إلهية. وهو ينتشر في مجالات عديدة غير الاتصال الودي أو المتعاطف مع «الإخوة»؛ فهو يريد الخير لأبناء البشر كافة، ويهدف إذاً إلى معالجة كل المعانات، وليس تلك التي يسببها الجوع والحرمان فقط. إنها رد الوحي الإلهي على فقر أبناء البشر: وفي هذه الحالة، كل الناس «يفتقرون» إلى شيء ما، وليس الفقراء هم فقط من نسميهم «فقراء» بالمعنيين الاقتصادي أو الاجتماعي. الملياردير الذي يعاني مرض السرطان هو إنسان «فقير»؛ إذ يأمر الإحسان

بالبحث عن علاج يشفيه. وعلى العموم، الإحسان هو الطاقة الروحية التي تسمح بالالتزام بكل الأعمال التي يمكن أن تخفف من قبضة الشر على العالم وعلى معاناة البشر، هذه الطاقة معرّضة للاستثمار في كل إمكانات الطبيعة البشرية.

ساحة العمل الأولى هي بالطبع ما سميته الإحسان السامري، الذي يكمن في إعطاء من هم في حالة حرمان مدقع، وإطعام من يحتاجون الطعام بحالة طارئة، ومن لا ثياب لديهم ولا ملجأ.

لكن، هناك ساحات عمل أوسع، تلك التي تتفادى وجود الناس في وضعيات من العوز البائس؛ فالسياسة التي تهدف إلى إنشاء دولة عادلة وفعالة هي بكل وضوح إحدى ساحات العمل هذه، والبحث العلمي الذي يهدف إلى إيجاد الوسائل لاستخدام قوانين الطبيعة لخدمة الغايات الإنسانية بشكل أفضل يمثل ساحة أخرى، والفن الذي يجمّل العالم هو أيضاً ساحة أخرى. وأنا أدخل في عداد الذين يفكرون أن الجندي هو أيضاً يقوم بعمل من الإحسان حين يناضل، حاملاً سلاحه بيده، مجازفاً بحياته ضد الظلم والطغيان.

سأسهب في موضوع ساحة العمل الخاصة بالتطور الاقتصادي.

من الاختزال القول بأن الموظف الذي يؤدي عمله بمهارة، والمدير الذي يدير بشكل عادل وفي الوقت المناسب، وكذلك المقاول الذي يبدع في الأعمال، يحققون العدالة فقط بتقاضيهم الأجر الذي ينص عليه عقد العمل أو الأجر المعروف في السوق مقابل أعمالهم.

أولاً: بتأديتهم أعمالاً لإطعام أنفسهم أولاً ومن ثَم عائلاتهم،

فهم ينقذون الآخرين من تقديم الطعام لهم أو من الارتباك من رؤيتهم يعيشون بصعوبة، وهذا بحد ذاته إحسان، طالما أنه يجعل الآخر متوافر لتقديم المساعدة لمن يحتاجون إليها بالفعل.

ولكن هناك المزيد؛ وهم العملاء الاقتصاديون، الذين من خلال عملهم وعبقريتهم وتعبهم يتوصلون إلى توفير السلع والخدمات للآخرين ضمن معادلة جودة/سعر أفضل مما كان سابقاً، بمعنى زيادة إنتاج باستخدام موارد أقل، فإنهم يخلقون الأشياء من فراغ. وفي هذا المعنى، هم أيضاً يقدمون مجاناً شيئاً إلى الآخرين، لا يعادل ببساطة الأجر الذي يتقاضونه. في الواقع، هناك شيء عجيب في مبدأ النمو الاقتصادي، الذي يشبه من أكثر من جانب تكاثر الخبز: النمو يجعل أناساً أقل عوزاً، على الرغم من أن لا فضل لهم ولا يعملون أكثر من غيرهم. في تلك الحال، هم يدينون بهذا النوع من العناية الإلهية إلى كل من شغّل النظام الاقتصادي بالأسلوب الأمثل.

يمكننا هكذا أن «نعطي»، ضمن المعنى الأخلاقي للإنجيل، على الرغم من أن المنحة لا تجري بحسب طريقته الأكثر جفاءً، أي من يد إلى يد، على الطريقة «السامرية». وطالما أن العمل الاقتصادي الفعال يخلق ثروات، فمن الممكن أن يكون هو أيضاً أخوياً بمعنى الفضيلة الإلهية وإن لم يكن بمعنى الواقع النفسي، وعلى الرغم من أن العطاء ليس مباشراً وجسدياً، بل يتم عبر سعر البورصة والتداول فيها. الرجال الذين لعبوا لعبة الاقتصاد الحديث في القرنين التاسع عشر والعشرين، والذين أسهموا في إخماد الفقر المدقع في أوروبا، قد يكونون أكثر أخوة ممن هم في جمعية «إخوة الفقراء الصغار» إذا عملوا على بناء المجتمع وتوفير مقومات استمراريته حيث يصبح من الأفضل العيش فيه بدل العيش في عالم

الأزمات والكوارث الذي شهدته العصور الوسطى، والذي يحاول الاشتراكيون الحديثون في اليمين واليسار إعادة خلقه.

لو كانت ساحات العمل تلك أعمالاً خيرية، فمن الواضح أن الله يدعونا إليها ويطهرنا فيها. من جهة أخرى، الكنيسة، التي طوّبت أعضاء جمعية «إخوة الفقراء الصغار» قديسين طبعاً، كانت تعرف ذلك دائماً، ولكن كانت تعرف أيضاً أن الكرام والشخصيات البارزة، والعلماء، والفرسان والملوك ليسوا أقل إحساناً، وليس هناك سبب مبدئي سيمنعها يوماً ما من تطويب المقاولين والأشخاص الناجحين في الصناعة قديسين.

٤ ـ الليبراليات الثلاث

من أجل ذلك، ربما يجب أن تمر بعض السنين أيضاً ستبدو فيها المسيحية والليبرالية متعارضتين كثيراً اليوم. وإن بدتا كذلك فبسبب وهم بصري يعود إلى وجود مستويات عمق عديدة في الليبرالية، سنعمل على تمييز ثلاثة منها:

ـ هناك ليبرالية سطحية تعتبر الحرية قيمة بحد ذاتها. فالحرية قيمتها بذاتها ولا يمكن أن تخضع لأي شيء آخر. هذه الليبرالية مستعدة إذاً للتضحية بكل القيم الأخرى من أجل الحرية؛

ـ هناك مستوى أعمق، حيث لا يُعلَّق أية أهمية على الحرية سوى بالقدر الذي يسمح بالتقدّم الفكري والسياسي والاقتصادي. فالحرية لم تعد غاية بحد ذاتها، بل وسيلة من أجل غاية أخرى، وهي التقدُّم؛

ـ أخيراً، هناك ليبرالية، لا يعتبر فيها التقدم ذاته إلا وسيلة للوصول إلى غايات أخلاقية وأخروية عليا. إن كان التقدم

ضرورياً، فلتحقيق ما أمرنا الله به من إطعام المساكين ومعالجة المرضى وتسريع قدوم زمن المسيح. إذا وجبت الحرية لتحقيق التقدُّم، فنحن سنرغب في الحرية بشغف. ولكن سنرغب فيها بوصفها وسيلة لوسيلة للوصول إلى غاية وحيدة ذات أهمية بذاتها، وهي ممارسة الإحسان. النتيجة الطبيعية هي أننا، لو كنا نعرف وسائل أخرى ربما ضحّينا بالحرية. ولكن صادف أننا لا نعرف أي وسيلة؛ إذ إن كل جهود العقل والذكاء تبيّن أنه، إذا أردنا إنقاذ الإنسان الذي يعاني، علينا التحريض على التقدّم، وأنه من ناحية أخرى، إذا أردنا التقدم، ينبغي تعزيز الحرية بأشكالها كافة، ولهذا السبب الملزِم فكرياً نؤيد الليبرالية. وهذه ترتبط بشكل وثيق برؤية موسَّعة عن المجتمع والإنسان، وهي ليست نظرية علمية فقط بل ستصبح فلسفة.

أ ـ الحرية لذاتها

يقوم بتمثيل ليبرالية المستوى الأول مفكرون مثل: مونتسكيو أو توكفيل. هؤلاء المؤلفون يحبّون الحرية لذاتها، ويعتقدون، كونهم أرستقراطيين، أنهم الوحيدون الذي يحبونها، ولا يفكرون أبداً أن الشعب يحبُّها؛ إذ يستنتجون أنه كان مستعبداً إلى اليوم، ولا يتبادر إلى ذهنهم أن التاريخ قد يستطيع تغيير حالة الأشياء تلك، وأن المؤسسات الخيرية ـ كما كان يفكر شيشرون أصلاً، باسم الأخلاق الرواقية الوحيدة! ـ تستطيع تحسين البشر، ومنحهم الذوق، والعادة، والكفاءة للعيش أحراراً.

كتب مؤلفانا في هذا الموضوع جملاً قاسية جداً وساذجة جداً في آن معاً. قال مونتسكيو إن الحرية وُلدت في «الغابات الجرمانية» ـ ويقصد بذلك أنها تجسدت في فرنسا بنبل السيف ـ وهو يتفاخر بأنه منحدِر من سلالة الغزاة الفرنجة. توكفيل، كذلك الأمر، كتب

أن الأرستقراطيين يرتبطون وراثياً بالحرية لأنهم كانوا في كل الأزمنة هم السادة. من هنا كانت العدائية إزاء الاستبدادية التي استنزفت في الواقع حريات الأرستقراطية، إلا أن المثل الأعلى بالنسبة إلى الإثنين هو العودة إلى المجتمع الإقطاعي. وكانوا مستعدين مرة ثانية للتضحية بالتقدم من أجل تلك الحرية المستعادة، ومن باب أولى بالإحسان. وتطلب الأمر البحث مطوّلاً في مؤلفاتهم للعثور على بعض ما يشجع على تخفيف البؤس الذي تعانيه أعداد كبيرة من الناس، وعلى ما يحث أيضاً على التقدم العلمي والاقتصادي[١٨].

وترتبط بليبرالية المستوى الأول هذه الفرضيات العشوائية، الودية نوعاً ما، ولكنها تشترك فيما بينها من حيث اللاثقافة السياسية، كما ترتبط بها أيضاً بعض المذاهب «الليبرالية» التي تدافع عن الليبرالية بوصفها حكم الفرد السيد الذي يحدّد بنفسه مبدأه وغايته.

من نافلة القول أنه لا توجد آثار للمسيحية في ليبراليات العائلة الأولى تلك. مونتسكيو وتوكفيل، كلاهما كانا لا أدريّين[١٩]، ونادى الفوضويون بفكرة: «لا إله، لا سيد»، وبالنسبة إلى الليبراليين، على الرغم من كون بعضهم مسيحياً، لم يدمجوا أبداً البعد اللاهوتي في نظرياتهم.

---

(١٨) مونتسكيو شخص موسوعي مزيف، وتوكفيل يكره التقدم. القراء المسرعون لا يرون هذه النقطة، ويترددون بالقول إن توكفيل «رجعي»، لأنه يقول دائماً إن التقدم حتمي. ولكن يمكن أن نحكم على ما هو حتمي بالسيئ، وعلى السيئ بالحتمي. وهذا ما يفعله توكفيل، ومن هنا تشاؤمه العميق جداً، والذي يحمل على التفكير مسبقاً بما سيكون عليه لاحقاً بعد عدة سنوات تشاؤم نيتشه. راجع الفصول المخصصة لمونتسكيو وتوكفيل في كتابنا **تاريخ الأفكار السياسية في الأزمنة الحديثة والمعاصرة** (*Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*).

(١٩) لكن، يبدو أن توكفيل اعتنق المسيحية في الأسابيع الأخيرة من حياته.

ب ـ الحرية من أجل التقدم

المذاهب الليبرالية من مستوى العمق الثاني هي تلك التي تدافع عن الحرية كونها وسيلة للتقدُّم. وهي تشكل مجموعة واسعة يتلاقى فيها كبار أسماء الليبرالية. إنهم الفلاسفة النفعيون، والنظريات الاقتصادية الكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة، وأخيراً ما يمكننا تسميتها بالليبراليات التطورية مثل نظريات هربرت سبنسر أو فريدريش أوغست فون هايك.

بالنسبة إلى النفعية، ليست الحرية جيدة لأنها تقدم المنفعة الأمثل في الاقتصاد فحسب، بل في السياسة أيضاً، وفي المجتمع بشكل عام. ولكن ـ وهذا ما انتقدهم عليه غالباً جون راولز في آخر المطاف وبوجه حق ـ لو أن الحصول على «المنفعة الأكبر من أكبر عدد» يحتم عدم حصول عدد صغير من الناس على المنفعة ـ بعبارة أخرى، التضحية ببعض الأفراد من أجل السعادة العامة ـ فهم مستعدون لقبوله. وقد قدموا بذلك ساحة مثالية لنقد الاشتراكيين لليبرالية التي يتم عرضها كـ «شريعة الغاب»، حكم اللاإنساني، الصراع الداروينى من أجل الحياة. . .إلخ [البقاء للأصلح].

بالنسبة إلى نظريات الكلاسيكيين والكلاسيكيين الجدد الاقتصادية، نقيصتها الوحيدة، من وجهة النظر التي تهمنا هنا، بأنها اقتصادية فقط. فهي تكتفي بوضع الشروط التقنية للإنتاج والاستهلاك الأمثل، وتبقى محصورة في سجل «الرجل الاقتصادي» الذي «يحقق أكبر قدر من الإشباع تحت الضغوط». فهي لا تهتم سوى بالمعقول المحدد بغاية الذي ليس إلا وجهاً لحالة نفسية إنسانية. من هنا، ومجدداً، أتت السهولة التي من خلالها تستطيع العلوم الاجتماعية مهاجمة تلك المذاهب بنعتها بـ«الاختزالية»؛ وهي، على كل حال، لا تقول شيئاً حول المسائل الأخلاقية والدينية على العموم.

الليبراليون التطويريون هم أكثر غنى، وبشكل خاص ليبرالية هايك، الذي وضع تحديداً أسس نظرية حول منشأ القيم والمبادئ ودورها الاجتماعي، ونظرية معرفية تثبت أن النفسية الإنسانية غير مقتصرة أبداً على منطق الغايات ذي العمليات الحسابية البسيطة التي يأخذها الاقتصاد الجزئي وحدها بالحسبان. لكنّ ليبراليي سبنسر وهايك ليسوا أقل ضعفاً بنظرنا، وضعفهم هو إيمانهم الأعمى بالتطور الذي يجعلون منه نوعاً من المطلق. يقولون إن الحرية جيدة، لأنها تعزّز العملية التطويرية، وأن الاشتراكية سيئة لأنها تجمّدها أو تجعلها تتراجع. ولكن ماذا عن المعنى الإنساني للتطور؟ ولماذا يكون التطور «جيداً» من حيث المبدأ؟ ألا يمكن الحكم عليه واحتمال إدانته، على الأقل من حيث بعض أساليبه، وفقاً لمعايير أخلاقية عليا؟ تلك المسائل تم استبعادها كونها متيافيزيقية غيبية وليست إيجابية.

هايك عَمِي بشكل خاص عن دور الدين الأخلاقي في التاريخ. الدين بالنسبة إليه ليس جيداً إلا لأنه يجعل أبناء البشر يقبلون القواعد الاجتماعية، بسبب الذعر من الما وراء المستوحى من الدين. هذا الدور الاجتماعي يفسر الدين كله. بالنسبة إلى «حب الآخر» الذي دعا إليه المسيح ـ بعيداً عن كونه وحياً يقطع الصلة بسلوك المجتمعات الوثنية ـ فهو من ناحية أخرى عودة إلى الغرائز الوراثية للإنسان البدائي. حب الآخر ليس ما يناسب مجتمع السوق حيث تنشأ العلاقات بين شركاء بعيدين[٢٠]؛ إذاً ستكون الأخلاق المسيحية أخلاقَ المجتمعاتِ الصغيرة الفوضوية.

من ناحية أخرى، هذا تناقض مذهل من جانب هذا الرجل ذي

---

(٢٠) قارن:

F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), II, p. 150.

الذكاء فوق العادي. لأننا سننكر عليه أن القرب والبعد لا يغيران شيئاً في طبيعة العلاقة الأخلاقية الجوهرية. يُعرَّف الحب الإنجيلي بأنه غير متماثل كما رأينا آنفاً، ويمكن أن يوجد على الرغم من البعد أو القرب. وقد تكون هناك علاقات عدالة بسيطة (متماثلة) ضمن مجتمع قبلي (لنفكر بالعطاء ونقيضه الذي حلّله مارسيل موس)، وعلاقات خيرية (غير متماثلة) داخل مجتمع السوق، حيث يمكن أن نقدم مجاناً ما كسبناه في السوق، لكن هايك لم يرَ هذه النقطة.

هو لم يدرك إذاً واحداً من الأبعاد الأساسية للتاريخ، وبشكل أوسع إنه يتبع مذهب البنيوية في ذلك، فقد اعتقد أن التاريخ يتقدم وفق منطق عفوي محض قائم على الصدفة والضرورة فقط. إن هايك، ليس بالطبع هذا القدريّ الذي نجرّمه في داخله؛ إذ لا يعني النظام العفوي في ذهنه «عملية لا معنى لها» أو نظاماً تلقائياً يستغني عن الإنسان. وقد بيّن جيداً الدور الذي يؤديه كلٌّ من الفكر والإرادة في تطور المجتمعات الإنسانية، وبشكل خاص، في مجالي الفقه والتشريع. كما أثبت أيضاً أن النظام السياسي يمكن أن يكون زائفاً بالكامل، بمعنى أنه أُنشئ بواسطة نهج مدروس من الفكر. واستنتج من ذلك أن المفكرين أدّوا في كل عصر دوراً مهماً (كتبَ صفحات مهمة حول هذا الموضوع).

لكني أعتقد أن هناك بعداً لدور بني البشر في التاريخ، وهو لم يوضحه، وهو البعد الذي يكمن في النّبوة. ومع نظريته الخاصة بانتقاء القواعد الفعالة، وخاصة نظريته حول «النقد المحايث للحق»، يوضح جيداً كيف أنه حين تظهر الابتكارات (معاملات تجارية جديدة مثلاً) داخل مجتمع ما فإن التطور الثقافي قد يستخدمها أو لا يستخدمها، غير أنه لم يعر اهتماماً للعملية التي ظهرت من خلالها الابتكارات، على الرغم من أن النبوءات

«وتغييرات البارادايم [النموذج الفكري]» و«خلق نظام انطلاقاً من فوضى» ـ غير المختزلة بمنطق الانتقاء الداروينى الوحيد ـ تتلاقى في كل مرحلة مهمة من مراحل تاريخ البشرية. وفي هذا المعنى، حتى لو أن العقل البشري لم يبن التاريخ على نحو زائف، مثلما يصنع مهندس ما آلة معينة، فهو يؤدي دوراً خلّاقاً في التاريخ، مع إعطائه على المستوى التخطيطي بعض التوجيه. حين قرر رجال الثورة البابوية مثلاً في القرنين الحادي عشر والثالث عشر، تسخير القانون الروماني والعلوم الإغريقية لخدمة الأخلاق والأمور الأخروية التوراتية، حققوا بذلك للمرّة الأولى توليفة بين «أثينا» و«روما» و«القدس»، ستخرج منها الحضارة الغربية، وقد فعلوا ذلك بنية مقصودة وهي تنصير العالم. لم يتمكنوا بالطبع من استباق التقدم المحدد الذي سوف يتحقق في القرون اللاحقة، من النهضة إلى التنوير، وما وراء ذلك. فقد كان الغرب شيئاً آخر مختلفاً تماماً عما أرادوه وتخيلوه. وبدرجة أقل، لم يرغب رجال الثورة البابوية ـ عن وعي ـ تجاوز عالم العصور الوسطى المبكرة، حيث الأمل في الخلاص لا يأتي سوى عبر الصلاة والأساطير، أو حتى من الصراع الأخروي الكبير، والعنيف والمنتظم، على الطريقة الألفية. لقد أرادوا أن يتوجهوا بقصد نحو عالم يتحسن فيه الوضع الإنساني من خلال العمل الإنساني، من خلال الطبيعة الإنسانية التي شفتها النعمة الإلهية، إذاً من خلال العلم والحق، بواسطة عملية تدريجية وسلميّة في آن معاً. وحين نرى الحال التي وصل إليها الغرب، يمكننا القول بالمجمل إنهم نجحوا! فتاريخنا هم الذين صنعوه بالفعل، وفي أغلب الظن أنهم لو لم يكونوا موجودين، ولم يحملوا تلك الأفكار والمقاصد الأخلاقية تحديداً، لبقي تاريخنا كما هو. ومن الممكن أننا قد كنا ما نزال في العصور الوسطى المبكرة،

وفي جهلها وفقرها وفوضاها، بيد أن هذا المشروع مُستوحى مباشرة من الفكر المسيحي.

وطالما أن التطوريات عَميت عن دور العقل الإنساني الخلّاق هذا عبر التاريخ، فقد أضحت الوحيدة غير القادرة على تفسير التاريخ الحقيقي. حين لا نملك سوى أنساق تفسيرية اقترحها هايك في نصه الرائع الذي يحمل عنوان: **ملاحظات حول تطور أنظمة قواعد الإدارة**[٢١] (*Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct*) لن نرى جيداً لماذا يجب على دولة الحق واقتصاد السوق أن تتطور في الغرب بدلاً من مكان آخر. ووفق هذا المنطق المجرّد، فقد استطاعوا الظهور، ليس فقط في مكان آخر، بل أيضاً قبل أو بعد بضعة آلاف من السنين. لو لم يكن دين المسيح مختلفاً عن دين إنسان الكهوف، فلم لم تُخترع الديمقراطية الليبرالية من قِبَل سكان بابوا؟ لقد تم اختراعها في الواقع في الغرب، ونحن نقول إن المسيحية هي التي أدّت دوراً سببيّاً في مجيئها.

أعتقد أن هايك اعترف ضمنياً بهذه الثغرة في نظامه حين أورد الكلمات التي أشير إليها آنفاً، ومفادها أنه «لا يوجد نزاع» بين الليبرالية والمسيحية. لكن ينبغي أن يوجد هذا النزاع، إذا كان الحب الإنجيلي، كونه حباً للآخر، غير متوافق مع اقتصاد التبادل الحر. وباستخدامه هذه العبارة الغامضة، يعترف هايك ضمنياً أنه لم يتمكن من تفسير ازدهار الليبرالية في المجتمعات المسيحية على نحو سليم، وفي يومنا الحاضر، هناك وجود معظم المسيحيين في المعسكر الليبرالي، لقد كان يتمتع على الأقل بالنزاهة الفكرية ليثبت هذا التوافق.

---

(٢١) في:

F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1967).

هكذا، بالنسبة إلى ليبراليات العائلة الثانية، كما العائلة الأولى، لم يكن للمسيحية أية أهمية أو حتى القليل منها.

ج ـ الحرية من أجل الإحسان

العائلة الثالثة وهي التي لا نتوخى ـ من خلالها ـ التقدّم أو التطوّر لذاتيهما بل لأننا نتوقع منهما تحقيق غايات روحانية عليا. نريد الحرية لأنها السبيل الوحيد للحصول على التقدّم والذي هو ذاته ليس سوى وسيلة تسمح بتطبيق أفضل لما يتطلبه الإحسان.

هذا لا يعني القول بالنسبة إلى الليبراليين من تلك العائلة: إن الحرية هي قيمة غير أساسية. ذلك أن قناعتهم الفكرية تتمثل تحديداً بأنه إذا أردنا حقيقة بلوغ الغايات الأخلاقية التي نضعها لأنفسنا، ينبغي أن نجعل التقدم ممكناً، وإذا أردنا تشجيع التقدم، ينبغي أن نرغب بقيام مجتمع ليبرالي. الحرية ليست المبدأ، ولكنها تشكل معه جسداً واحداً.

في هذه العائلة نتلاقى مع المسيحية في كل خطوة. فهي تتضمن في الواقع ـ قائمة غير شاملة ـ القديس توما الأكويني والتقليد الأكويني وحتى المدرسة السلامنكية، غروتيوس، ملتون، لوك، بايل، كانط، فلهيلم فون همبولت، بنجامان كونستان، مونتالمبير، فرديريك باستيا، اللورد أكتون، وألمانيون مثل والتر أويكن، أو لودفيغ إرهارد، أو إيطاليون مثل لويجي تاباريللي، أنطونيو روزميني، لويجي إيناودي، أو دون ستورتزو، وأيضاً الكثير في القرنين العشرين والواحد والعشرين.

حين نميز تلك الأعماق المختلفة لليبرالية، يبدو أننا نجد حلاً لمشكلة عدم التوافق الظاهر بين المسيحية والليبرالية. صحيح أن المسيحي لا يحتاج إلى الحرية في المعنى نفسه الذي عند الفوضوي، أو النفعي أو الرجل الاقتصادي، ولكنه يحتاج إليها وبدرجة أكبر أيضاً، لأنه لا يستطيع بدونها ترجمة الإحسان إلى فعل.

وفي المقابل، ينبغي أن نفهم أن الحرية بحاجة إليه! فأساسها يكون أكثر صلابة حين تقوم على دعامة مسيحية أكثر من أن تقوم على تأكيدها الذاتي وحده.

لقد أقرّ بنجامان كونستان بذلك؛ فقد رأى أنّ كل أصدقائه من التنويريين الماديين ودعاة النفعية وأصحاب «أخلاق المصلحة الذاتية المستنيرة» لم يتمكّنوا من المقاومة في ظلّ الرعب، واستسلموا إلى الذعر، وخسروا أمام الإرهابيين. عائلة الليبراليين التي ينتمي إليها كونستان وحدها ـ كما يقول ـ التي دافع أعضاؤها عن الحرية حتى الرمق الأخير، وهم وحدهم الذين لم يخشوا أن يخسروا حياتهم في هذه المعركة. ولكن ليملك الإنسان بطولة كهذه، ينبغي وضع كل شيء في مقام أعلى من حياته.

ربط كونستان مباشرة أكثر من أي أحد آخر الليبرالية بمعنى اللامتناهي الموجود في الإنسان بما يسميه «شعوره الديني»، المتميز عن «الأشكال الدينية» كالمعتقدات وممارسات الأديان المختلفة. ويضع كونستان كنظرية أن هذا «الشعور الديني» عالمي؛ وأنه ليس حاضراً فقط في المذاهب المسيحية المختلفة، ولكن في عدد من الديانات المختلفة غير المسيحية، وعلى الأخص، الوثنية الإغريقية. غير أنه ليس من الصعب إثبات أن كونستان يقصد بـ«الشعور الديني» الشعور الذي جوهره مسيحياً، نظراً إلى أن الأخلاق تحتل المكان الأول فيه ـ وهي من دون منازع أخلاقيات الإحسان ـ ومعنى التقدم أو إمكانية وصول الإنسان إلى الكمال ـ من دون شك هذه نسخة مجردة ومعلمنة من الأخرويات التوراتية. لم يكن عند كونستان خصومات سوى مع رجال الدين، وبالتأكيد ليس هو المسيحي الوحيد الذي أنشأ هذا المسار، الذي قد يكون أكثر حدّة عنده، بسبب أصوله التي تعود إلى مقاطعة فود والنزعة اللاقومية

الكوزموبوليتية التي جعلته على احتكاك حرج بالمذاهب المسيحية كافة في أوروبا وبخصومات معها والتي معظمها كان أساسها رجال الدين فقط.

ويبقى أنه يستطيع المجاهرة بعقيدته المناهضة للنفعية وذات النزعة الليبرالية الشديدة:

«يحذرنا الشعور الديني [...] مما هو سيئ أو مما هو جيد. وتعرّفنا المصلحة بالطبع بما هو نافع أو ما هو ضار [...] وإذا توجّب إخماد الشعور الديني [...] لأنكم تقولون [أنتم = الماديون التنويريون]، وهذا يضلّلنا، ينبغي أيضاً إخماد الرحمة لأن لها مخاطرها، وهي تؤلمنا وتضايقنا. ينبغي قمع غليان الدم هذا الذي يجعلنا نهب إلى إغاثة المظلوم، لأنه ليس من مصلحتنا أن نجلب لأنفسنا الضربات التي ليست مقدّرة لنا. وينبغي خاصة، فكروا بذلك جيداً، التبرُّؤ من تلك الحرية المحببة إليكم: لأنه من أول الأرض إلى آخرها التراب الذي تطأه البشرية تتناثر عليه جثث المدافعين عنها. ولا يهم من يشيد مذابح ألوهية هذه الأرواح الأبيّة والنبيلة [...] والحرية تتغذى بالتضحيات. [...] فهي تريد دائماً مواطنين، وفي بعض الأحيان تريد أبطالاً؛ فلا تطفئوا القناعات التي تشكل جذوة فضائل المواطنين، التي تخلق أبطالاً وتمدهم بالقوة التي تجعل منهم شهداء»[٢٢].

بالنسبة إلى كونستان، هؤلاء الذين لا يؤمنون بالله، سيكونون، يوماً ما محكومين ببيع الحرية من أجل قصعة عدس؛ فـ«الشعور الديني» إذاً ضروري للدفاع عن المدينة الحرة.

---

(٢٢) Benjamin Constant, *De La Religion*, Actes Sud, 1999, pp. 31 et 34.

الفصل السادس

الأصول المسيحية لأوروبا وإنكار ذلك(*)

ما بين سنتي ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٦ وَلّدت النقاشات الدائرة حول مشروع الدستور الأوروبي جدلاً حادّاً في وسائل الإعلام وبين الطبقة السياسية. لقد كانت المسألة تتعلّق بمعرفة ما إذا كان ينبغي ذكر المسيحية أو عدم ذكرها في مقدمة الدستور، ضمن العناصر التي اعتُبِرتْ تأسيسية للهوية الأوروبية والقادرة على تعليل ما يراد تحقيقه من وحدة سياسية للقارة. من البديهي أنّ هذه الإحالة إلى «الجذور المسيحية» لأوروبا ـ التي طالبت بها عدّة أصوات وبإلحاح ـ لم تكن تعني أي ضرب من الإلزام بقبول الديانة المسيحية باعتبارها عقيدة رسمية للاتحاد الأوروبي، ولا القبول بأن يكون للكنائس منزلة عضويّة داخل المؤسّسات الأوروبية بما يتعارض مع مبدأ اللائكية. لم يكن الأمر يتعلّق بأكثر من الإشارة إلى حقيقة تاريخية لا لبس فيها. ومن جهة أخرى لا وجود لاستثناء، لأنّ ميراثاً تاريخياً آخر ـ اليونان، روما، النهضة، النزعة الإنسانية، عصر الأنوار... ـ قد وقع ذكره على الصعيد نفسه. ولذلك كنّا ننتظر ألّا يطرح وجود المسيحية في هذه القائمة أي مشكل.

(*) صدرت في:

Chantal Delsol et Jean-Francois Mattéi, dirs., *L'Identité de l'Europe* (Paris: Presses Universitaires de France, 2010).

لكن ما وقع هو أنه قد تمّ سحب هذه الإشارة إلى الجذور المسيحية لأوروبا، وذلك استجابة لطلب ملحّ تقدّمت به فرنسا، أو بالأحرى من كان مدعوّاً في تلك الفترة إلى الحديث باسمها، وهو الرئيس جاك شيراك. وقد كان له ما أراد على الرغم من استنكار أغلب البلدان الأوروبية. فبحكم مساندة وزير بلجيكي من «المفكرين الأحرار» (حيث لايزالون يُسمَّون هكذا في قرية كيفران (Outre-Quievrain)(*) أصرّ الرئيس الفرنسي على موقفه وكان له ما أراد في مواجهة الشركاء الأوروبيين المنزعجين والمرهقين من هذا الموقف غير المنتظر.

نستطيع بيسر أن نعيد بناء دوافع السيد شيراك. أوّلاً، كان رئيس الجمهورية الفرنسية مناصراً لانضمام تركيا إلى الاتحاد وكان يرى أنه لا ينبغي أن يُعرف هذا الاتحاد بأنه «نادٍ مسيحي». ومن جهة أخرى، كان يعتقد أنّ إدماج ٣٠ مليون مسلم موجودين في أوروبا يعني هو الآخر أن تختفيَ ـ إن أمكن ذلك ـ كل إشارة في التاريخ الرسمي للقارة إلى ماضيها الديني. وأخيراً، كان الرئيس يعلم أنه مراقَب ـ مثل كل الطبقة السياسية الفرنسية ـ من هذه السلطة الروحية الجديدة التي تُمثّلها الماسونية المُعلمنة في فرنسا، تلك الماسونية التي كان لها عيونها في كل الأحزاب السياسية وفي كل وسائل الإعلام تقريباً. لقد كان يستطيع إذاً ضمان بعض المكاسب في السياسة الداخلية وذلك بأن يُظهر لأوروبا كلّها لامبالاته تجاه المسيحية والمسيحيين.

يطرح هذا الموقف الكثير من الأسئلة؛ فغياب الإشارة إلى

(*) كيفران، قرية صغيرة فرنسية اللغة، على الجانب البلجيكي من الحدود الفرنسية البلجيكية [المترجمان].

المسيحية في وثيقة تريد أن تكون مؤسِّسة للاتحاد الأوروبي يُمثّل قبل كل شيء خطأ تاريخياً فادحاً؛ فإمّا أن يُعرِض الدستور عن **كل** مرجعية تاريخية كائنة ما كانت، وإمّا ـ في حالة ذكر النزعة الإنسانية وعصر الأنوار ـ أن يتمّ **كذلك** ذكر المسيحية، وذكر اليهودية معها أيضاً. أمّا استحضار «الأديان» ـ وهو ما وقع في النسخة النهائية من تمهيد الدستور ـ فقد كان خطأ آخر لا يخلو من أحكام مسبقة. ولمّا كان هذا الجمع المجرّد لا يحيل إلى البوذية أو الهندوسية أو الشامانية، فمن الواضح أنه يريد أن يجد للإسلام موضعاً في مكان معلّق. لكنّ المشكل هو أنّ الإسلام ـ بما هو كذلك ـ لم يلعب في الماضي ولا في الحاضر (وقد يتغير الأمر في المستقبل) أي دور مباشر في صياغة القيم السائدة حالياً في أوروبا، كما أنه لم يكن نموذجاً لمؤسّساتنا السياسية، أو القانونية أو الاجتماعية. ولا يبدو أنّ الأغلبية المسلمة المستقرّة بين ظهرانينا متعلقة بالإسلام تعلّقاً غير مشروط، وذلك لأنها قد ركبت البحر هرباً من نمط المجتمع الذي ولّده الإسلام، ممّا جعلها تتبنّى دون عنت قواعدنا المرعيّة في السلوك المدني. أمّا فيما يخصّ الأقلية الإسلامية التي تنتقد علناً قيمنا، فإنها تلقى استنكاراً عنيفاً من الرأي العام الأوروبي. وهو ما يعني أننا لا نستطيع أن نُسند إلى الإسلام أي دور كان في التخلّق التاريخي للنموذج الأوروبي لدولة القانون التي تشكّلت ـ على مرّ العصور ـ من دون الإسلام أو رغماً عنه أو ضدّه.

إنّ المشكل هو أنّ الخطأ الذي ارتكبه المنكرون «للجذور المسيحية» ـ بحكم فداحته نفسها ـ يحمل دلالة سياسية علينا أن نتدبّرها كي ننتهيَ من هذا الموضوع.

١ ـ الجزء المسيحي من الثقافة الأوروبية

لنُذكّر بادئ ذي بدء بالأسباب التي تجعل المسيحية جزءاً لا يتجزّأ من الثقافة الأوروبية. إنّ أوروبا الحديثة هي ـ على وجه التقريب ـ دولة القانون، وتفضيل مسالك الحقّ، والديمقراطية، والحريات الفردية، والمثال الأعلى للتفكير النقدي وللعلم، والحريات الاقتصادية، واحترام الحياة الخاصة، والشفقة على ضحايا الطبيعة أو المجتمع، وهي كذلك تتمثل التاريخ باعتباره **ذا وجهة**، أي قادراً على توليد مستقبل مختلف وأفضل، وهو ما نسمّيه بالتقدّم. ولا شكّ أنّ المسيحية قد لعبت دوراً مركزياً في نشأة كل قيمة من تلك القيم؛ فقد لعبت المسيحية هذا الدور سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أم عبر اللقاء السعيد بين التصوّرات المسيحية وتلك المنحدرة من العالم الإغريقي ـ الروماني. وسأقوم بإثبات ذلك باختزال بعض الحجج التي كنت قد قدّمتها بطريقة مفصّلة في بحوث مختلفة[1]. إنني على ثقة من أنني سأفاجئ أكثر من قارئ وذلك بسبب ما تعوّدنا عليه من رواية التاريخ بطريقة مختلفة. ولكني لن أقوم إلا بذكر وقائع مشهورة يكفي فيها أن نعيد بناء دلالاتها الحقيقية.

ـ **الحرية**: مبدئياً، حملت المسيحية ـ وبصورة أكبر حمل الكتاب المقدّس ـ إلى العالم معنى جديداً بالكلّية **للحرية**، وهي حرية **أنطولوجية أساسية** لا يمكن اعتبار الحريات السياسية والفكرية والاقتصادية إلا مظاهر لها.

لقد وقع ذلك بتشييد إيطيقا جديدة، إيطيقا الرحمة التي تتجاوز

---

(١) انظر الفصل الخامس في هذا الكتاب، خاصة الهامش الرقم (١).

العدالة. فإذا كنّا ـ حسب تعبير إيمانويل لافيناس ـ مدعوّين «للإجابة بدل الآخرين» من دون قيد أو شرط، أي دون وضع حواجز القوانين الطبيعية المزعومة أو القدر المزعوم الذي نرى أنفسنا مسجونين فيه، فما ذاك إلّا لأننا أحرار. بل إنّ فكرة «الخطيئة الأصلية» نفسها تعني أنّ الإنسان كان يستطيع جعل العالم غير ما هو عليه؛ فكلّ مرة يقول فيها المسيحي في القداس: «أعترف بذنبي»، فإنه يقول: «أنا حرّ».

تفترض الإيطيقا التوراتية حريتنا تجاه العالم والطبيعة، وتجاه طبيعتنا الإنسانية. إننا نستطيع رفع الجبال. بل إنّ هذه الوضعية الميتافزيقية هي ما جعل مشروع كسر العَود الأبدي ممكناً، ومن ثَمَّ القدرة على تغيير العالم. ونحن لا نجد هذه الصورة المطلقة للحرية لا في اليونان ولا في روما. وقد كان لها من القدرة ما تسبّب في سلسلة من التحوّلات التاريخية.

ـ **النزعة المعادية للمحاكاة، الدفاع عن الضحية**: كان قصب السبق الذي حصل ـ حسب ما أكّد رينيه جيرار[٢] ـ هو إخراج الإنسانية من منطق المجتمعات العتيقة المؤسّسة على الأسطورة والطّقس. فقد كانت هذه المجتمعات تقيم لُحمة الجماعات بتركيز عدوانيتها تجاه ضحيّة، ولفائدة ما يُسمّيه جيرار بـ«المحاكاة»؛ لم تكن تلك المجتمعات تحافظ على النظام إلا من خلال الإجماع. وبتعزيزه للحرية الأخلاقية الفردية، قام الكتاب المقدّس بكسر هذا المنطق. فقد قال الأنبياء اليهود بأنّ الضحية كبش الفداء «مكروه

(٢) René Girard: *La Violence et le Sacré* (Paris: Grasset, 1972), et *Le Bouc émissaire* (Paris: Grasset, 1982).

بلا سبب»[٣]، وأنها ليست مذنبة أكثر من الآخرين، وأننا في الحقيقة خطّاؤون جميعاً، ولذلك علينا تطهير قلوبنا عوض القيام بالطقوس الخارجية: «مُحْرَقَاتُكُمْ غَيْرُ مَقْبُولَةٍ، وَذَبَائِحُكُمْ لَا تَلُذُّ لِي»[٤]. وقام المسيح بحمل هذا الكشف إلى مرحلة الاكتمال؛ إذ رضيَ هو أيضاً أن يكون كبش فداء، ولكنه رضيَ بذلك ليُخلّص الإنسانية نهائياً من هذه الآلية، وذلك لأنّ كلمته ـ كلمة الضحية ـ هي ما سيُعتبر من الآن فصاعداً مطابقاً للإيمان، وليس الأسطورة التي هي سرد كاذب، وضعه الحشد المطارد للضحية. من الآن وصاعداً، حين يأخذ حشد ما بمطاردة ضحية، فإنّ هنالك من سيتعرّف فيها على صورة الخادم المتألم الوارد في سِفر أشعياء أو على المسيح، وسيقوم بالدفاع عنها، وهكذا سيقع كبح آلية «الترسّبات الكيميائية» في أزمة القربان، تلك الأزمة التي تستدعي الإجماع. لن نستطيع بعد ذلك تأسيس نظام اجتماعي على هذه القاعدة. وينبغي اختراع مؤسّسات جديدة قادرة على إيجاد التوافق بين النظام الاجتماعي وحرّية الأشخاص.

صحيح أننا سنشهد في المجتمعات التاريخية التي تحوّلت إلى المسيحية ولمدة طويلة استمراراً للظواهر الإجماعية وللتعصب ضد المنحرفين الذين يتمّ اعتبارهم أكباش فداء الجماعة، لا شكّ أنّ الجميع يفكّر في هذا الموضع في محاكم التفتيش، ولكننا نستطيع تأكيد أنّ هذه الظاهر قد قامت **رغماً عن** المسيحية وليس **بسببها**. في الواقع، كانت محاكم التفتيش مترسّبات من الماضي الوثني

---

(٣) **الكتاب المقدس**: «سفر المزامير،» المزمور ٣٥، الآية ١٩، والمزمور ٦٩، الآية ٥.

(٤) المصدر نفسه، «سفر أرميا،» الأصحاح ٦، الآية ٢٠.

لأوروبا. ولم يكن من الممكن أنتروبولوجياً لأوروبا أن تُحوّل هذا الماضي خلال عقود، بل حتى خلال قرون. يكفي أن نلاحظ أنّ مثل هذه الظواهر توجد في **كل** المجتمعات المعروفة: في المجتمعات التقليدية، وفي المجتمعات العربية ـ الإسلامية، وكذلك في الصين أو في اليابان، دون أن نتحدّث عن الكليانيات الحديثة التي كانت معادية للمسيحية بقوّة. وهو ما يعني أنّ تلك المحاكم لم تكن بأي معنى خاصةً بالمسيحية. بل إنّ الحجة الداحضة لهذه التهمة هي أنه في المجتمعات المسيحية فحسب، وفي تلك المجتمعات التي أثّرت فيها، تمّ وضع آليات مؤسّساتية لحماية الشخص، وفيها تمّ انتقاد «الشمولية» وتجاوزها لفائدة تصوّرات تعاقدية للرابطة الاجتماعية.

ـ **الرغبة في تطوير العلم**: يُعتبر العلم ـ عن حقّ ـ اختراعاً يونانياً؛ فقد تشجّع اليونان بفضل ديمقراطيتهم على تطوير العقلانية، بل إنهم قد ابتكروا فكرة قانون الطبيعة نفسه. ولكن لو كانت الهلّلينستية كافيةً لإطلاق المغامرة العلمية الكبرى للإنسانية، لكان ينبغي على هذه المغامرة أن تبدأ منذ نهاية العصور القديمة. كان يقال عادة إن قواعد تلك المغامرة وُضعتْ مع رياضيات إقليدس، وفيزياء أرخميدس، وفلك إراتوستينس وأريستارخوس وبطليموس، وطب أبقراط وجالينوس، وأنه كان ينبغي منذ القرون اللاحقة أن نشهد ظهور أمثال كوبرنيك وغاليليو وديكارت ونيوتن. ولمّا رأينا أنه لم يحدث ذلك، فقد علمنا يقيناً أنّ المجتمع العبودي للعصور القديمة لم يكن يجد الحاجة إلى اكتشاف أدوات تقنية تقدر على تخفيف معاناة الناس أو ألمهم، وعلمنا خاصةً أنّ ذلك يعود إلى كَون الفلسفة القديمة لم تكن تمتلك الفكرة التي بمقتضاها يمكن «تغيير العالم»، بل ينبغي فعل ذلك. ولم يجد العلم دافعاً للتغير

على نطاق واسع إلا عندما أصبح من **الواجب** الأخلاقي تحسين العالم. ولم يأتِ هذا الزخم الأخلاقي إلّا مع التراث اليهودي المسيحي أساساً.

سيقال لنا إنّ هذه العملية قد استغرقت وقتاً طويلاً، وإنه قد صاحبها ارتدادات متكرّرة، وأضرار الدوغمائية والصراع ضد الهرطقات الذي كان أيضاً صراعاً ضدّ حرية التفكير. إننا لا ننفي كل ذلك، ولكنّ محاكمة جوردانو برونو أو غاليليو لا تغيّر شيئاً من الواقع الصارخ الذي مفاده أنّ حضارة قد وقع تغييرها بوساطة المسيحية، أي مسكونة بالإيطيقا والأخرويات المسيحية هي فقط من يستطيع منح العلم حركيّته المعروفة في العصر الحديث. وما سيقع تسميته منذ القرن الثامن عشر بـ«التقدّم» ليس إلا تلك الفكرة المسيحية بعد أن وقعت علمنتها.

ـ **القانون**: كان القانون الروماني قد وضع الحدود بين «ما هو لي» و«ما هو لك»، ومن خلال وضعه لقانون الملكية الخاصة، فإنه قد جعل الحياة الشخصية نفسها ممكنة، وجعل من الممكن أيضاً حصول التفاضل بين المسارات الاجتماعية للأشخاص، وهو ما كان مساهمة فاصلة في مفارقة الإنسانية للقبلية[٥]. ولكنّ القوانين الأوروبية الحديثة لم تأتِ من القانون الروماني مباشرةً، بل جاءت عبر وساطة النسخة ذات الصبغة المسيحية، أي القانون الكنسي.

وقد أطلق المؤرّخ الأمريكي هارولد. ج. برمان على ما حصل «الثورة البابوية» للفترة الممتدة بين القرنين الحادي عشر

---

(٥) انظر في هذه المسألة:

Philippe Nemo, *Qu'est-ce que l'Occident* (Paris: Presses universitaires de France, 2004), chap. 2.

والثالث عشر للميلاد[٦]؛ فقد رأى باباوات ذلك العصر وحاشيتهم أنه يتعيّن عليهم ـ لضمان خلاص العالم ـ أن يُعيدوا تنظيم المجتمعات المسيحية، وذلك باستعمال السلطة التشريعية المطلقة التي انتحلها غريغوريوس السابع وضمّنها في **الوصايا البابوية** الشهيرة، وأن يُشجّعوا كذلك على دراسة القانون الروماني. فتمّ إنشاء **مدوّنة القوانين الكنسية** بالتوازي مع **مدوّنة القوانين المدنية** لجوستنيان. وسيترك هذا القانون الكنسي الجديد أثره على كل القوانين الأوروبية المعاصرة.

وقد قام بذلك عبر قناتين مركزيتين: من جهة **أولى**، كانت المحاكم الكنسية تنظر في قضايا رجال الدين خاصة، ولكنها كانت أيضاً تحاكم العلمانيين في القضايا المختلطة. ولذلك كان على شرعة المحاكم الكنسية وفقه قضائها أن يكونا معلومين خارج الكنيسة. وقد أصبحت المحاكم الكنسية بحكم نوعيتها صالحةً لأن تكون نموذجاً للمحاكم الزمنية. ومن جهة **ثانية**، لم يكن القانون الكنسي يحكم أفعال رجال الدين فحسب، بل يحكم كل جوانب الحياة المدنية التي يتدخّل فيها الدين وإن بصورة هامشية؛ فعلى سبيل المثال، كان رجال القانون الكنسي يعرفون أنواع القسم، وهي أساسية في الحياة الاقتصادية (حيث كان يتمّ القسم على العقود)، وكانوا على علم أيضاً بالزواج الذي كان سرّاً مقدّساً، وهو مأتى تأثيرهم في القوانين المتعلّقة بالحياة الزوجية؛ بل إنّ الوصايا الأخيرة لمن كان في النزع الأخير والتي كان يشهدها الكاهن لها تأثير على الملكية. وكان رجال القانون الكنسي

---

(٦) Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, MA; London, Harvard University Press, 1983); tr. fr. *Droit et révolution'*Aix-en-Provence: Librairie de l'université d'Aix-en-Provence, 2002).

يتدخّلون بهذه الطريقة في قانون التوريث. وهكذا يمكننا أن نفترض أنه وقع تعميم القانون المبتكر الذي اخترعوه على كل المجتمع.

كان مبدأ هذا القانون هو البحث عن تخليق القانون الروماني الجاف والوثني وإعطاءه معنى مسيحياً على قدر الإمكان، ومع ذلك كان علماء الأخلاق والسفسطائيون يحاولون بصورة متناظرة أن يُدخلوا في الأخلاق المسيحية غير المحتملة شيئاً من الاعتدال ومن العقل اللذين كان القانون الروماني نموذجاً لهما.

سأقوم هنا باستعارة مثال ورد عند بيتر هاغّنماشر[٧]. تُعلّمنا الأخلاق المسيحية أنّ علينا أن «ندير الخدّ الأيسر» لمن ضربنا على خدّنا الأيمن، ولكنّ القانون الروماني يقول بجواز صدّ العنف بالعنف (*vim vi repellere licet*). في الواقع، فإنه لا يستطيع غير قدّيس أن يُطبّق بطريقة حرفية المبدأ الإنجيلي الذي يقود بطريقة لا مفرّ منها إلى الصليب. أمّا المسيحي العادي، والمسيحيون المشكّلون لمجتمع، فعليهم أن يجدوا الوضع الأمثل للعيش. كان على رجال القانون الكنسي إيجاد مفاهيم معيّنة مثل **الدفاع الشرعي** أو **التناسب بين الفعل وردّ الفعل**، وهي تهدف إلى الحد الأقصى من قيمة العنف داخل المجتمع، أي تهدف إلى تعزيز «مسالك القانون». ومن ناحية أخرى، فإنّ التجنّد لمكافحة الوثنية، والثقة الجديدة في العقل التي أبانت عنها الثورة البابوية، جعلا من غير المحتمل استمرار المحن والمبارزات القانونية الموروثة من المجتمعات الهمجيّة، وهو ما يعني أنهما كانا يحرّضان على التحسين النهائي للإجراءات الجنائية بأشكالها وضماناتها التي يمكن

(٧) Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste* (Paris: Presses universitaires de France, 1983).

التمثيل لها بنظام الأدلّة. وهكذا كانت المحاكم الكنسية محاكم طليعية بما في ذلك محاكم التفتيش التي يمكن لومها لأسباب أخرى، لكننا لا نستطيع إلا مدحها في هذا المستوى.

كما أنّ تركيز اللاهوت المسيحي على دور الضمير والقصد والمسؤولية الأخلاقية قد لعب دوراً محدّداً في تطوّر القانون الجنائي. ولكنه كان قد لعب قبل ذلك ـ بصورة عامة ـ دوراً في نشأة مؤسسات دولة القانون. في كتابه «**الإيطيقا**» (١١٣٨)، ميّز بيير أبيلار بصورة دقيقة بين «**الخطيئة**» التي لا يطّلع عليها إلا الله عالم السرّ وأخفى، و«**الجريمة**» التي يكون لها آثار خارجية وتولّد اضطراباً في النظام الاجتماعي. وكانت أطروحة أبيلار هي أنّ المحاكم البشرية لا يمكن أن تعرف إلا الصنف الثاني، وذلك لأنّ القاضي الذي هو إنسان، لا يستطيع أن يزعم كلّية المعرفة الإلهية. وهكذا تمّ ترك دائرة الأفكار الفردية لحكم «الإيمان الداخلي»، وتركها ـ إن أمكن ـ لحكم الكاهن في سرّ الاعتراف، ولكنها في هذه الحالة كانت تبقى خارج علم المحاكم الكنسية واللائكية. وقد أسّس هذا للحريات الأكاديمية (فنحن في عصر ولادة جامعات الفنّ)، كما أسّس في التحليل الأخير لحرّية الضمير وحرّية التعبير بما هي حرّيات أساسية عند الإنسان الأوروبي الحديث. ولم يكن لأبيلار أن يُنجز هذا التمييز بين الجريمة والخطيئة لولا قيام اللاهوت الأخلاقي المسيحي بإنتاج عقيدة مفصّلة في الخطيئة، وفي الحياة الداخلية والضمير، وفي ضرورة أن يكون هناك فعل واعٍ وقصدي كي يكون هناك خطأ أو فضل، مكافأة أو عقاب.

يوجد مَثَلٌ ثانٍ للاختراق الذي عرفه المجتمع العلماني من طرف الوعي المسيحي في عصر الثورة البابوية، ألا وهو تحوّل الطبقة الإقطاعية، طبقة المحاربين الأجلاف الذين حافظوا على

خشونتهم والذين ينحدرون من الغزوات الجرمانية، إلى طبقة نبيلة تحكمها مُثل الفروسية. ومثلما بيّن مارك بلوخ خاصةً[٨]، فإنّ ذلك قد حدث بوساطة رجال الدين الذين غيّروا حفلة تقليد الفروسية التي كانت في بدايتها وثنية (فاللاصقة التي كانت تعطى للفارس الشاب كان يُقصد منها مدّه بقوّة سحرية) إلى حفلة تُشبه السرّ المقدّس المسبوقة بليلة من الصلاة والمصحوبة بخطب والمعزّزة بجملة من النذور. كان المحارب قد اقتنع ـ من كثرة ما يسمع من حوله ـ بأنه لا يُسمح له باستعمال القوّة إلّا بروح مسيحية، أي لخوض حرب عادلة، للدفاع عن الكنيسة، ولكن أيضاً للدفاع عن الفقير والأرملة واليتيم باستعمال الوسائل الصحيحة وباطّراح الخديعة أو العنف المسلّط على عدوّ لا يستطيع الدفاع عن نفسه. وقد تمّ تفصيل هذه القيم والتوصيات في العديد من النصوص التي غالباً ما كان الكهنة هم واضعيها، مثل «نظام الفروسية»، و«المرسوم الحبري» للبابا غيوم دوران، و«تقريض المليشيا الجديدة» الذي وضعه القديس برنار. وستُتَوَّجُ هذه النصوص في أنموذج «قوانين محاكم العمل» للقديس لويس. ولا شكّ في أنّ هذه الكتابات قد ساهمت من جهتها في ولادة دولة القانون وذلك بنزع أي تبرير أخلاقي للعنف، وخاصة بنزع أي هيبة للعنف الخاص وغير الخاضع للتنظيم.

وعلى مستوى المؤسسات عامة، فلا بد من الإشارة إلى أننا ندين للمسيحية بشكل كبير، وذلك بإنشاء المستشفيات ودور المسنّين ودور الأيتام، وهي مؤسّسات مجهولة بصورة مطلقة عند روما الوثنية، ولم تبدأ في الظهور إلّا على عهد ثيودوسيوس عندما

(٨) Marc Bloch, *La Société féodale* [1939] (Paris: Albin Michel, 1994), pp. 435-444.

وقع تحوّل الإمبراطورية الرومانية إلى المسيحية ومحاولة جعل مؤسّساتها مطابقة لتعاليم الكنيسة. وقد عرفت المستشفيات ودور المسنّين على عهد الثورة البابوية تطوّراً هائلاً في سائر أرجاء أوروبا. وكان هذا التطوّر مديناً لمبادرة الكنيسة وخاضعاً لإطار قانوني وضعه رجال القانون الكنسي[٩].

ـ **اللائكية**: عند الحديث عن اللائكية، فإننا نكون في محضر قيمة ما فتئت أوروبا تُعلن عن تمسّكها بها، وهي قيمة دَفَعَ بها إلى الواجهة بالكثير من الصياح والجَلَبة مسؤولو الرقابة لـ«الجذور المسيحية». ولكننا نرى أنه لا يوجد شيء أكثر مسيحية من اللائكية. فنحن نستطيع ربط أصولها البعيدة بإسرائيل القديمة التي فصلت منذ قيام الدولة بين «السلطة الروحية» و«السلطة الزمنية». ويبدو أنّ هذه الثنائية تعود إلى حقيقة أن القبائل المتحدة كانت موحدة من قبل عندما قررت إنشاء مملكة. وإذا ما حكم إسرائيل ملك على شاكلة «الملوك المقدّسين» في الدول الكنعانية المجاورة، فلن يحكم الله الأحد إسرائيل أبداً. ومن هنا تأتي تلك التوتّرات المعادية للمُلْكية التي يشهد لها سِفر دانيال[١٠] من بين مواضع أخرى في العهد القديم. وفي الأخير استقرّ الأمر على تنصيب ملك، لكنه كان ـ منذ جلوسه على العرش ـ موضوعاً تحت الرقابة الصارمة للكهنة والأنبياء. وبعد ذلك، عندما سيتمّ غزو فلسطين من طرف الآشوريين والبابليين والفرس والإغريق والرومان في آخر المطاف، سيقع تقوية هذه الثنائية بين السلطتين الزمنيّة والروحية، لأنّ السلطة الزمنية قد أصبحت بين يدي الأجنبي، «بابل». ونتيجة

---

(٩) Jean Imbert, *Les Hôpitaux en droit canonique* (Paris: Vrin, 1947).

(١٠) **الكتاب المقدس**، «سفر دانيال،» الأصحاح ٨، الآيات ١٠ ـ ٢٢.

لذلك، لن تكون الدولة في ذاتها ـ بالنسبة إلى أهل الكتاب ـ مصدراً للحقيقة أو نموذجاً أخلاقياً، وسيقع نزع القداسة عنها بصورة نهائية.

إنّ قولة يسوع التي جاء فيها: «أعطوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله» تُلخّص هذه الثنائية وتُتمّها؛ فبحكم عيشه في عالم قد أصبح هللينياً ورومانياً منذ زمن بعيد، عرف المسيح فائدة الدولة في حفظ نظام الأمور الدنيوية، ولكن كان على قيصر أن يبقى حبيس دائرته. فالحقيقة وانتظار المستقبل وخلاص الأنفس والخلاص النهائي للإنسانية، كل ذلك ينتمي إلى منطق آخر ويقتضي أن نُولّي وجوهنا شطر مملكة «ليست من هذا العالم». وستكون نتيجة ذلك هي تطوّر الكنيسة باعتبارها مجتمعاً موازياً غير خاضع للدولة فيما يتعلق برسالته الخارقة.

توجد هذه البنية في كامل التاريخ المسيحي؛ فقد امتنعت الكنيسة حتى في أزمنة تأثيرها التاريخي الأقوى عن ممارسة السلطة الزمنية (ويمكن اعتبار الدول البابوية بمثابة الاستثناء الذي يؤكّد القاعدة) في مقابل ما أنكرته على الدولة من حقها في ممارسة أي نوع من السلطة الروحية. ومن هنا جاء حظ أوروبا مقارنة بالمجتمعات الإسلامية، بل حتى مقارنة بالصين واليابان؛ إذ سيوجد دائماً في أوروبا منافسة خصبة بين السّلطتين بصورة تجعل من المستحيل استيلاء إحداهما على إمبراطورية لا متناهية، وهو ما يسمح في ذاته بالتعبير عن النقد، أي بالاختراعات وبالتقدّم. وعلى الضدّ من ذلك، فمن المشهور أنّ الأنظمة المعادية للمسيحية التي قامت على أسس إيديولوجية مادية أو وثنية هي من أعاد القداسة للدولة، وهي أيضاً من أنتج إيديولوجيات متعصّبة للدولة. كما أنّ العائلات ذات الروح الألفي الجديد مثل الماسونية ومختلف

الأحزاب الاشتراكية والفاشية، هي من دعا إلى وجود نظام تربوي موحّد للدولة، وفكر ومعتقد رسميين، عودة إلى الخلط بين السلطتين الزمنية والروحية.

ـ **الديمقراطية**: يمكن لنا أيضاً الذهاب إلى أنّ **الديمقراطية** كنظام جوهري لأوروبا الحديثة، هي في جزء كبير منها ذات أصول مسيحية.

علينا الإشارة أوّلاً إلى الدور المباشر للكنيسة في نقل المثل الديمقراطية المنتمية للعالم القديم. في العصور الوسطى التي كان يهيمن عليها الإقطاع والأنظمة الملكية، لم تكن الديمقراطية ممارسة إلّا في المؤسسات الكنسية وفي الفصول الأسقفية والأديرة، وذلك خاصةً بسبب الأصل الروماني لقاعدة القديس بنديكتوس التي تمّ تعميمها على أوروبا كلها بقرار من الإمبراطور لويس الورع (Louis le Pieux).

لكن توجد علاقة خالصة تربط المسيحية بالديمقراطية، وهي علاقة بيّنها بصورة جيّدة العمل المميز للكاتب الأسترالي غراهام مادوكس[١١]. ففي تمثلنا الحالي للديمقراطية، يوجد ـ فضلاً عن مفاهيم التعدد النقدي واتخاذ القرارات بشكل جماعي التي جاء بها اليونان ـ مفهوم **المسافة المبدئية بين المجتمع والدولة**، وهو وحده القادر على السماح بمراقبة لصيقة لهذه الأخيرة من طرف المجتمع. بالنسبة إلينا، فإنّ الدولة هي أداة المجتمع وليست القيّمة عليه. ولكننا لسنا مدينين للإغريق بهذه الفكرة (فقد كانت البرهنة على غيابها لدى الإغريق هي مدار عمل بنيامين كونستان في عمله

(١١) Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy* (London: Routledge, 1996).

الموسوم بـ«**في حريّة القدماء والمحدثين**»)، ولكننا مدينون بها للكتاب المقدّس.

ليس من باب المصادفة أن يكون البروتستانت ـ وخاصة الكالفنيين منهم ـ هم أوّل من أقاموا الديمقراطية المعاصرة في أوروبا؛ فالكالفينيون، وكانوا لا يشبعون من قراءة العهد القديم، مثل الهوغونيين (huguenots) الفرنسيين(*) والهولنديين الثائرين على ملك إسبانيا فيليب الثاني، والتطّهيريين في الثورتين الإنكليزيتين خلال القرن السابع عشر، والآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأمريكية؛ بالنسبة إلى هؤلاء كلهم ـ مثلهم في ذلك مثل العبرانيين القدامى ـ فإنّ الدولة هي بابل الخطيئة. ولأنّ رجال الدولة هم الأكثر عرضة للوقوع في الخطيئة بحكم تركّز السلطات بين أيديهم، فإنه يتوجّب علينا الحدّ من تلك السلطات. ومن هنا جاءت فكرة «الدسترة»، أي مجموع القواعد الملزمة التي تعرّف سلطات الدولة وتؤطّرها وتحدّ منها، ومن هنا جاءت أيضاً حرية التعبير وحرية الصحافة وحرية التأليف وغيرها... وهي التي تسمح بمراقبة دائمة للدولة من طرف الرأي العام. ويمكن اعتبار قادة الرأي العام ـ المختصين بالإشهار والمفكّرين... ـ بمثابة المرادف البنيوي لما كان عليه أنبياء العهد القديم المنتقدون للملوك بغير مهادنة، بل الذين كانوا يأتون حتى إلى قصورهم لمساءلتهم.

ليس هذا كل ما في الأمر؛ ففي أصل الاقتراع العام الذي تعنيه لنا الديمقراطية يوجد أيضاً عنصر مسيحي؛ فنحن نستطيع أن نقول بأنّ الاقتراع العام يجد أصوله في لاهوت «**العهد**» الذي أنتجه

(*) وهي التسمية التي أُطلقت على أوائل البروتستانت الفرنسيين خلال حرب الأديان بأوروبا [المترجمان].

الكالفنيون الإنكليز في القرن السادس عشر[١٢]. تبعاً للفكرة الأساسية القائلة بأنّ إله الكتاب المقدّس لا يطلب عبادة فاقدة للجدوى، بل تحوّلاً عميقاً للقلوب، فإنّ العديد من شخصيات التاريخ المقدّس مثل موسى[١٣]، أسّا (Asa)[١٤]، يوشيا[١٥]، نحميا[١٦]... ـ كانوا قد جعلوا الإسرائيليين يُقسمون على الوفاء للعهد (الذي يسمّيه الإنكليز *covenant*). وقد فكّر كالفن بتكرار هذه الحركة وذلك بتجذيرها وبإعطائها ـ من غير وعي تام ـ دلالة سياسية جديدة؛ إذ جمع أهل جينيف في ساحة المدينة وطلب من كل واحد منهم أن يُقسم **شخصياً** على الوفاء لقوانين الله وأن لا يعمل فقط لمصلحته بل لمصلحة المجموعة. ومن هذا المنطلق، إذا خان المسؤولون السياسيون العهد فسيكون كل مواطن قد حنث في قسمه الشخصي، وسيُفسد خلاصه الأبدي. فيما بعد، استطاع أتباع كالفن من الإنكليز أن يشتقّوا من ذلك ـ بصورة صريحة ـ أنّ الواجبات العادية للمواطن تمنحه حقوقاً. فإذا كان المواطن العادي ـ وليس فقط الحكّام ـ مسؤولاً أمام الله عن السير الجيد أو السيئ للدولة، فيجب أن يكون له حق التدخل في كيفية سير هذه الدولة. وكان ذلك هو ما أسّس مبدأ الاقتراع العام الذي سيتم اقتراحه للمرة الأولى بعد ذلك بقرنين في إنكلترا من طرف الكالفنيين،

---

(١٢) انظر الملخص الذي قمنا به في:

Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains* (Paris: Presses universitaires de France, 2002), pp. 197-200.

(١٣) **الكتاب المقدس**، «سفر الخروج،» الأصحاح ٢٤، الآيات ٣ ـ ٨.

(١٤) المصدر نفسه، «آسا ١،» الأصحاح ١٥، الآيات ١٠ ـ ١٥.

(١٥) المصدر نفسه، «يوشيا ٢،» الأصحاح ٣٤، الآيات ٢٩ ـ ٣٣.

(١٦) المصدر نفسه، «سفر نحميا،» الأصحاح ١٠، الآيات ١ و٢٩ ـ ٣٠.

وبالتحديد من طائفة الليفلرز البوريتانية (Levellers)(*). وسيتطلب الأمر حلقات سياسية أخرى كي يتمّ اعتماد المقترح عمليّاً (حيث سيقع ذلك في إنكلترا أواخر القرن التاسع عشر). ولكنّ الاقتراع العام ـ بفضل الاندفاع البروتستانتي الذي كان يُركّز على المسؤولية الفردية للمؤمن ـ سيشقّ طريقه بصورة لا رادّ لها في سائر أرجاء أوروبا المسيحية.

اسمحوا لي بأن أفكّر قليلاً بنيّة خبيثة؛ فإذا كانت الفكرة العامة للتعددية ذات أصل يوناني، وكانت ـ في المقابل ـ الفكرة القائلة بأنّ من حق أحقر الناس أن يشارك في اتخاذ القرارات العامة هي فكرة مسيحية، فإنه ينبغي على مجتمعاتنا أن تكون أقل مسيحية ممّا هي عليه؛ ذلك أنّ اقتراعاً ضيّقاً أو وجود آليات تستبقي جوهر السلطات بين أيدي أرستقراطية تتمتّع بالمعرفة والموهبة قد تسمح بإدارة للدولة تكون أقل ديماغوجية وأكثر ذكاء، وسيكون ذلك في مصلحة من لا يشاركون في الاقتراع أنفسهم. إنه على وجه الدقّة ما كان يؤمن به **كل** المفكرين الإغريق الكبار في القرن الرابع قبل الميلاد (مثل أفلاطون وأرسطو وزينوفون وايزوقراطيس وديموستان...)، بل ويؤمن به الصينيون اليوم ـ ومن المرجح كذلك اليابانيون ـ على الرغم من تبنّيهم الشكلي للديمقراطية على النمط الغربي. ولكن تدبّروا معي الوضعية التالية: لو اقترح أحدهم صراحةً أن نكفّ عن اعتماد الاقتراع العام في أوروبا، أو قام باقتراح أن ننتزع من الاقتراع العام جزءاً من صلاحياته، فسيقع التنديد به في الحال باعتباره شخصاً يحتقر

(*) ظهر هذا المصطلح سنة ١٦٠٧ أثناء الثورة الزراعية، وهو يدلّ على مجموعة سياسية إنكليزية كانت تنادي بالإصلاح الدستوري وبالمساواة أمام القانون [المترجمان].

الكائن البشري. وهذه حجّة يمكن اعتبارها (بمنطق الخلف) دليلاً على أنّ العقليات الأوروبية هي عقليات مسيحية...

ـ **الأخلاق**: من الواضح أنه بعد كل هذه القرون من الممارسة الدينية، ومن التأثير الذي كان للمسيحية على العقليات من خلال الدعوة وكرسيّ الاعتراف، فإنّ الأخلاق المسيحية قد أصبحت بصورة جوهرية «جزءاً من أخلاق» المجتمع الأوروبي. وهذا البروز للأخلاق المسيحية بين الشعوب الأوروبية هو على درجة من الوضوح إلى حدّ أنه قد تمّ معارضة الكنيسة والسلطات السياسية التي ساندتها باسم المسيحية نفسها. وتبدو الحركات الألفية القروسطية مثالاً ساطعاً على ذلك. فإذا كانوا يريدون تدمير المؤسّسة الدينية والسياسية والاجتماعية الرسمية، فما ذلك إلا ليحلّ محلّها مجتمع أخوي يُحيي الكنيسة الأولى. وفي إطار استمرارية الحركات الألفية، قدّمت الحركات الاشتراكية نفسها باعتبارها المسيحية المتحقّقة، المتخلّصة من أشكال النفاق والأنانية؛ فقد ندّد كل الاشتراكيين الذين جاؤوا قبل ماركس بالرأسمالية **باعتبارها معادية للمسيحية**. بل إنه يمكننا ـ في العديد من المستويات ـ أن نعتبر الماسونية التي كانت في مقدمة الصراعات المعادية للكنيسة خلال القرنين الأخيرين، هرطقة يهودية مسيحية تحافظ على نفس الأخلاق التي كان عليها أن تعترف بما تدين لها به. من الخصائص التي يحاول البعض أن يجعلوا منها أساساً للمقابلة بين أوروبا وأمريكا في أيامنا هذه، هو أننا في أوروبا ندافع بصورة منهجية عن الضحايا والأقليات، وترعبنا الحروب إلى درجة التفكير في التنازل بصورة أحادية عن السياسات الدفاعية، ونريد إغاثة الفقراء واستقبال كل مآسي الكون، في الوقت الذي لا يقوم به الفقراء بجميع ما يلزم للخروج بمفردهم من مشاكلهم. وسواء أأحببنا أوروبا هذه أم

كرهناها، فإنّ القول بأنّه ليس لها «جذور مسيحية» هو مفارقة تثير السخرية.

ـ **حقوق الإنسان**: يجب علينا أخيراً أن نعضد الفكرة القائلة بأنّ تاج إيديولوجيا الاتحاد الأوروبي التي هي شرعة حقوق الإنسان، لم يكن له أن يظهر إلا في مجتمع مسيحي.

إنّ المعركة التي دخلت فيها الكنيسة ضدّ الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان بعد ظهوره سنة ١٧٨٩ لا تتعلّق إلّا بأصل تلك القوانين؛ إذ يبدو أنّ الطريقة التي أعلن بها المؤسّسون تلك الحقوق تُلغي الله وتُنكر الوصايا العشر وتعمل وكأنّ الإنسان هو خالق نفسه وأنه يستطيع ـ اعتماداً على ذاته دون سواها ـ وضع أي قاعدة أخلاقية أو قانونية. كان ذلك أمراً مرفوضاً عند الكثير من المسيحيين في ذلك العصر ولايزال الأمر كذلك في أيامنا هذه.

وفي مقابل ذلك، فإنه من الواضح أنّ حقوق الإنسان هي حقوق مسيحية بصورة أساسية؛ ذلك أنّ حماية الشخصية البشرية الفردية وحقوقها من هجمة سلطات الدولة تدخل في إطار عدم الثقة تجاه الدولة الخطّاءة التي تحدثنا عنها سابقاً، خاصةً أنّ تلك القوانين قد قامت على شرعة الحقوق الطبيعية التي تمّ ـ على الرغم من أصولها الإغريقية والرومانية ـ إدماجها في المسيحية طوال قرون عن طريق القديس توما الأكويني والمدرسيّين، ثم عن طريق فتّوريا وماريانا وبلّارمين وشواريز... ثم بعد ذلك عند البروتستانت عن طريق غروتيوس ولوك، إلى أن نصل إلى الآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأمريكية. لقد كنّا سنفاجئ كثيراً الثوارَ الإنكليز والأمريكيين الذين أوجدوا المواثيق الأولى ووضعوا الآليات الدستورية الأولى لحماية الحقوق الطبيعية للإنسان لو قلنا لهم إنّ

الطبيعة لم يخلقها الله، وإنه ليس الله هو من أراد منا أن نحترم الحرّيات الإنسانية؛ وقد يفقد رجال الدولة في الولايات المتحدة الأمريكية، وبشكل قاسٍ السمعة الأخلاقية التي يتمتعون بها لو ظهر عليهم أي استهانة بالحقوق والحريات الفردية. ولا يجب أن ننسى أنّ المسؤولين السياسيين يُقسمون على الكتاب المقدس بأنهم سيدافعون عن احترام تلك الحريات. باعتماد نموذج الولايات المتحدة المسيحية هذا، روّج الفرنسيون سنة ١٧٨٩ ـ ومن بعدهم أوروبيو القارة ـ لإيديولوجيا الدفاع عن حقوق الإنسان.

وفضلاً عن الأدلّة التي نستطيع الإتيان بها من جهة العقيدة لتأكيد هذه الأطروحة، نجد تلك الحجج التي يمدّنا بها التاريخ. فهل تعرفون أنظمة انتهكت حقوق الإنسان بطريقة تثير السخرية ـ وعلى نطاق واسع ـ أكثر من تلك الأنظمة المعادية للمسيحية كالأنظمة الشيوعية والنازية؟ وما هي البلدان التي أصبحت فيها حقوق الإنسان جزءاً من الأخلاق بصورة طبيعية إذا لم تكن هي المجتمعات ذات الثقافة المسيحية؟ بل أين هو البلد غير المسيحي الذي يجعل حقوق الإنسان ـ بطريقة حقيقية وغير مشروطة ـ مثالاً أعلى كما نفعل نحن في أوروبا؟

لم يكن من المضادفة في المجتمعات التي مسّتها الأنظمة الكليانية أو هدّدتها خلال القرن العشرين، أن يكون المسيحيون قد لعبوا دوراً مهماً، أو حتى دوراً مركزياً في الصراع من أجل عودة الحريات وعودة الحضارة؛ ففي فرنسا كانت المقاومة مسيحيةً بالأساس بدءاً من المقاومة الروحية التي أظهرها يسوعيو مدينة ليون أو فريق «الشهادة المسيحية» الذي قاده الآباء: شايي (Chaillet) وفِسّار ولوباك. وفي إيطاليا كانت الديمقراطية المسيحية هي من أخرج البلاد من الإرث الفاشي، وهي التي أسّسها كاهن تمّ نفيه

من طرف موسيلّيني، دون ستورزو. وكان مقاومو النازية في ألمانيا من المسيحيين في الغالب، كالقسّ ديتريش بونهوفر ومارتن نايمولّر (وكل المنتمين إلى «كنيسة الاعتراف»)، والكهنة ألفريد دلب وبرنارد ليشتنبرغ وروبر ماير والأسقف فولهلبر واللائكيَّين هانس وصوفي سكول، مع الأغلبية الساحقة من منفّذي محاولات اغتيال هتلر في تموز/يوليو سنة ١٩٤٤، والذين كان من بينهم العقيد الشهير فون ستوفّنبرغ المنتسب إلى القديس توما ونظريته في «قتل المستبد»، والذي كان أيضاً ـ على الرغم من فشل عملية والكيري (Walkyrie) ـ راغباً في إتمامها ليُظهر أمام العالم أنه قد بقيَ عدد قليل من الأخيار في ألمانيا، وهم من قد يكونون سبباً في جعل الله يُنقذ بلاده مثلما اعتزم من قبلُ إنقاذ سدوم[١٧]. لقد كان الكتاب المقدّس إذاً حاضراً وفاعلاً حتى في قلب جحر الذئب: مخبأ هتلر. وبعد ذلك، عرفت ألمانيا انطلاقتها الديمقراطية الجديدة على أيدي المسيحيَّين لودفيغ إيرهارد وكونارد أديناور سنة ١٩٤٥. وفي مقاومة الشيوعية ظهر سولجنيتسين في روسيا وليش فاليزا وكارول فوجتيلا في بولونيا، ومسيحيون آخرون في ألمانيا الشرقية وفي تشيكوسلوفاكيا خلال الثمانينيات من القرن الماضي. ويجب أن لا ننسى أنّ الولايات المتحدة ـ وهي التي بقيت أكثر المجتمعات الغربية مسيحيةً ـ هي من دافع ـ على الرغم من كل شيء ـ خلال الفترات الاستبدادية عن مثال المجتمعات الحرة بالصورة الأكثر ثباتاً من الناحية الفكرية والأخلاقية.

بعد سقوط جدار برلين، وفي الصباح الذي كانت فيه

---

(١٧) انظر العدد المميز الخاص من مجلة **لو فيغارو** الذي خُصِّصَ لعملية «والكيري» تحت إدارة: (Michel De Jaeghere janvier 2009).

«الشياطين» تخرج من شقوق الجدار، حاملة أو غير حاملة «لرماحها»، أقيم قداس مسكوني في أبّهة عظيمة في كنيسة القيصر فيلهايم غيدشتنس «Kaiser-Wilhelm-Gedachtniskirche»، وذلك بحضور رئيس الجمهورية الفدرالية (وكان شخصي المتواضع ضائعاً بين الجموع الهائلة الحاضرة). لقد كان ذلك علامة ذات دلالة؛ إذ كنا نرى بوضوح القوى الروحية التي انتصرت على الكليانيات وأعادت للإنسانية وللحضارة حقوقهما.

* * *

إنّ الإسهام المسيحي في الثقافة والحضارة الأوروبيَّتين هو أمر لا يحتمل أدنى درجة من الشكّ. ونحن نعترف بأنّ هذا المُكوّن المسيحي في ثقافتنا ـ في مجتمع معلمن بصورة كبيرة ـ لم يعد على نفس درجة الوضوح الذي كان عليه في الماضي. وهو يميل إلى أن لا يكون حاضراً في المجتمعات الأوروبية الحديثة إلا بصورة خفيّة مثل الملح في الأطعمة أو النُسغ في النبتة. ولكنّ الناس جميعاً يعرفون أنهم حتى عندما لا يجدون طعم الملح صريحاً، فإنّ وجوده في الطعام هو ما يعطي له نكهته. كما أننا حتى عندما لا نرى النُسغ، فإنه هو ما يغذّي تلك النبتة التي أمامنا. ولهذا نستطيع الذهاب إلى أنّه حتى عندما لا تكون المسيحية مرئيةً اجتماعياً، وحتى عندما لا يكون هناك أي مسيحي في أوروبا، وهو بالطبع أمر لا وجود له في الواقع وأنا لا أضع هذه الفرضية العبثية إلا لإبراز حجتي، فإنه سيكون من الصادق وجود مكوّن جوهري مسيحي للثقافة الأوروبية. وقد كان واضعو النسخة الأولى من تمهيد الدستور الأوروبي يقصدون هذا المعنى ولا شيء غيره.

٢ ـ «التحريفية» المعادية للمسيحية

انطلاقاً مما تقدم، فإنّ إنكار «الجذور المسيحية» لأوروبا، وهو ما قامت به النسخة النهائية من نص [الدستور]، ليس فقط **خطأً تاريخياً فادحاً**، بل هو في ذاته أمر يثير الاستياء في مجتمع يزعم الانتماء إلى روح العلم. إنه ارتكاب لجريمة سياسية ذات طبيعة خاصة، لها على الأقل سابقة مماثلة في التاريخ القريب.

أنطلق من أطروحة تقول إنّ إنكار الجذور المسيحية لأوروبا له وجه شبه بما نسمّيه بـ«التحريفية» أو «الإنكارية»، أي إنكار حقيقة المحرقة اليهودية.

قد يدعو هذا التقريب بين الأمرين إلى الدهشة، وذلك لأنّه من الواضح اختلاف طبيعة الظاهرتين؛ فالتحريفية تنكر أو تقلّل من قيمة جريمة ضد الإنسانية، مما يجعلها تظهر ـ بحكم هذه المراجعة نفسها ـ وكأنها تقوم بامتداح أجوف للمحرقة وكأنه يفترض إمكانية تكرارها بكل راحة ضمير، بينما لم يتعرّض مسيحيو أوروبا إلى الآن لجريمة مماثلة.

ولكن ما يجمع بين الحالتين على الرغم من ذلك هو أنّ التلاعبات بالتاريخ تقود إلى تحريم هويّة جماعة ما وإلى إنكار روحها وإفساد مستقبلها. فإنكار المحرقة اليهودية يسعى إلى تقليل من شأن معاناة اليهود، ومن ثَمَّ إلى جعل اليهود أنفسهم مشابهين لسائر الأمم الأخرى، وهو ما يرفضونه ـ عن حق أو باطل ـ منذ ألفي سنة. ولهذا فإنّ التشكيك بالمحرقة هو إنكار من طرف خفيّ للهوية اليهودية. وكذلك فإنّ إنكار الجذور المسيحية لأوروبا يسعى إلى تحويل الأوروبيين الذين يشعرون بأنهم مسيحيون ـ سواء أكانوا ملتزمين مؤمنين أم كانوا يشعرون فقط بنوع من الانجذاب تجاه

التقاليد التي نشؤوا عليها ـ إلى ضيوف في أوروبا يمكن الاستغناء عنهم، بل قد يكونون من غير المرغوب فيهم لو أمكن ذلك. ومحصول ذلك هو أن نفرض بالقوة على مجموع الأوروبيين هويةً أخرى غير هويتهم الحقيقية؛ وهي هويّة دون سماكة أو تجانس لأنها ستتأسّس فقط على «حقوق الإنسان» و«الديمقراطية» . . . إلخ، أي هويّة قائمة على ما نعتقد خطأ أنه يأتينا من «الأنوار» فقط. ولكن إذا كانت هذه القيم قد ظهرت في سياق المجتمعات الأوروبية دون غيرها ـ حيث وقع تطعيمها بالمسيحية ـ فمن يستطيع أن يقول إنها تقدر على البقاء في مجتمع لا نبشّر فيه مطلقاً بالإنجيل، حيث سنتصرّف وكأنّ الإنجيل لم يوجد فيه قط؟

لا يمكن بناء أوروبا على كذبة. إن بناءً سياسيّاً على هذا المستوى من الطموح والجدّة يفترض أن يعرف مواطنوه ما يجمع بينهم في العمق، بعيداً عن القواعد الشكلية التي نستطيع دائماً تغييرها وتأويلها. ما كان يُحرّك موقف السيد شيراك، كما أشرتُ سابقاً، هو الخوف من صدم المجموعات المسلمة الموجودة بأوروبا أو البلدان الإسلامية المرشّحة لعضوية الاتحاد الأوروبي. فلنفترض أنّه محكوم على أوروبا بالفعل أن تستقبل هجرة مهمة في المستقبل، ولكننا في هذه الحالة أيضاً نستطيع التفكير بطريقة مختلفة عن السيد شيراك؛ فإذا ما أردنا أن تعيش المجموعات القادمة من ثقافات أخرى بانسجام بين ظهرانينا (وفيما بينها!)، فإنّ عليها أن تشترك إلى حدٍّ ما في ثقافة المجتمعات الديمقراطية التي تستقبلها، وهو ما يعني أن تقوم قبل ذلك بالتعرّف عليها. فكيف سيكون ذلك ممكناً والحال أنّ الهيئات الرسمية الأوروبية تُخفي عنهم بطريقة مقصودة مكوّناً مهمّاً؟

ألم يكن من مصلحة هؤلاء المهاجرين ـ بحكم علمهم بأنّ

أوروبا تدين للمسيحية بجانب كبير من الأمور الجيدة التي يأتي المهاجرون للبحث عنها ـ أن يتعرّفوا على المسيحية، وأن يدرسوا رسالتها الدينية والأخلاقية، وأن يهتموا بطقوسها ورموزها، وأن يتعرّفوا على أبطالها وقدّيسيها؟ ولكنّ المسؤولين الأوروبيين عن تنظيم هذا الصمت الرسمي حول المسيحية يقومون مسبقاً بإغلاق هذه الطريق، ويجعلون من ثَمَّ عملية اندماج المهاجرين غير صادقة وهشّة. هكذا يتعمّق الخطأ الأخلاقي للمسؤولين الأوروبيين ـ الظلم والإهانة المسلّطة على مسيحيي أوروبا ـ بخطأ سياسي مذهل. وأحسب أنّ ذلك راجع للوعي السطحي بصورة لا تقبل الإصلاح لهؤلاء التكنوقراط الذين يعتقدون أنّ القول الفصل في السياسة هو أن لا نواجه أبداً المشاكل المهمة بتعلّة الابتعاد عن المسائل التي قد تثير الغضب.

ونحن نرجو أن يفتح فشل مشروع الدستور أعينهم. ففي الواقع، لم يفهم الرأي العام الأوروبي معنى مشروع ينطلق من إنكار ما يشعر بطريقة غير واضحة المعالم أنه يُمثّل القاسم المشترك **الأوحد** الذي يجمع بين أوروبا بأعضائها السبعة والعشرين. وبسبب هذه الحقيقة التي جعلته لا يثير حماسة أو تعاطفاً حقيقياً، تمّ نقض هذا المشروع، ونال أتباع ميكيافلي منه ما نالهم.

إنّ مهمة رجال الدين ـ أولئك الذين يعرفون التاريخ قليلاً ـ هي إذاً محاربة هذه الصورة الرمزية للتحريفية والقيام بتنوير الرأي العام حتى يكون لأوروبا، خلال تطورات مؤسساتية ممكنة في قادم الأيام، خطاب يستطيع الأوروبيون أن يجدوا أنفسهم فيه.

الفصل السابع

نهاية العدمية

في مسار دماره، من المحتمل أن يحمل الإلحاد معه قريباً موقفاً «حداثياً» أو «ما بعد حداثي» آخر، هو **العدمية**.

تتمثل العدمية في أن نُفكّر وأن نتصرّف وكأنه لا شيء في إنجازات الوعي البشري الثمينة يمتلك قيمةً ما، وراء فائدته الوظيفية، أي قدرته على خدمة الحياة الفردية أو المجتمعية على المدى القريب أو المتوسّط. وعلى سبيل المثال، فإنّ الحقيقة ليست إلا مفهوماً نسبيّاً يصلح في تحقيق نجاحات علمية وتقنية ستكون عاقبتها أن تختفيَ ـ عمّا قريب أو في أجل بعيد ـ بفضل نجاحات أخرى، وهي من ثَمَّ لا تستحق أن نتعلّق بها. أمّا الجمال فهو ليس سوى الوهم الذي تنخدع فيه أرواحنا في الوقت الذي تنشغل فيه أجسادنا بمُتعها. وأمّا الخير فهو ليس أكثر من معيار ضروري للتعاون الإنساني الفعّال الذي لا غنى عنه في ذاته من أجل استمرار الحياة، ولكن من غير أن يكون لهذا المعيار مكانة مخصوصة بحكم تغيّره تبعاً للثقافات وللتاريخ، وبحكم ما أثبته علماء الأخلاق من وجود معايير، أي وجود الخير، حتى داخل المجتمعات الحيوانية. وبعبارة واحدة، فإنّ العدمية الحديثة قد أعلنت أنّ الحقيقة والجمال والخير لا تمتلك في ذاتها أي تعالٍ

يُبرّر توجيهها لوجودنا، كما أعلنت أنه من الساذج والمخادع ـ جوهرياً ـ أن نستعمل هذه الكلمات بفخامة وإجلال، على غرار ما كان يقوم به فكتور كوزان في سنوات ١٨٥٠[١].

كرّرت كل الثقافة المعاصرة هذه التحذيرات التي أرادتها أن تكون في الوقت نفسه ماهرة ومحرّرة. ولكنها على الرغم من ذلك انتهت في عالمنا الغربي الحديث إلى خلق نوع من التشاؤم المصحوب بخيبة أمل متزايدة وبمواقف عملية لا مذاق لها ويائسة. كما أنّ نكهة العلم قد غابت بصورة كبيرة، وهي وإن بقيت محصورة على بعض النخب، فلا يتمّ الاحتفاء بها بنفس الطريقة التي كانت في الماضي في الفضاء العمومي. نحن نشك في أن يكون مشروع العمل على تقدّم العلم قادراً على إعطاء معنى ووحدة للمغامرة الإنسانية. فاعتبار المعايير مجرد معايير قد بدا سبباً كافياً لعدم احترامها إلا في الحالات القصوى عندما تُظهر كفّة ميزان المكاسب والمخاطر ترجيحاً لا لبس فيه لاستعمال المعايير. ولكننا حتى في هذه الحالة، نعتمد المعايير مع المحافظة في أعماقنا على احتراز تهكّمي، ودون الإقرار بأنه لا شيء يعدل سيادة الخير. وفي الأخير تفقد حياة الفنّ روحها ولا تصبح مرتبطة إلا باقتصاد أوقات الفراغ والعروض، وذلك عندما نتخلى عن اعتبار قيمة العمل الفني في كونه يجعلنا في تواصل مع المطلق.

إذا كان الله موجوداً، وإذا كنا نحن خليقته، فإن الآفاق تصبح أو تعود مرّة ثانية أمراً مغايراً.

عند ذلك سنرى أنه ليس من العبث أن وهبنا الله شكلاً من

---

(١) Victor Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, 5ème éd. (Paris: Librairie Didier, 1855).

الوعي يجعلنا نرى في هذه المُثل قيمة لا يمكن تقديرها. نستطيع هنا أن نستعيد محاجّة ديكارت في كتابة «**التأملات**»: إذا كان الله موجوداً فإنه يتصف بكل الكمالات ولا يستطيع إذاً أن يكون مخادعاً. وإذا لم يكن مخادعاً، وكانت فكرتنا عنه تفترض أنه يريد الخير والحقيقة والجمال بلا قيد ولا شرط، فإننا لا نكون تحت سيطرة الوهم عندما نشعر بأننا نلامس المطلق في هذه الحقائق. إنّ ما نلمسه حقاً هو الـ«مطلق» «ab-solu»، وهو حسب الأصل الاشتقاقي شيء منفصل، لا تنحصر دلالته في علاقاته الوظيفية بأشياء العالم. فإذا كان الله موجوداً، فإنّ المتعاليات تكون متعلقة به بصورة طبيعية، وتكون بحكم ذلك مطروحة نسبياً. ولو كان الله موجوداً، فإنه يمتلك ملاكَ أمر كل كائن ومفتاحه الذي يربطه بذاته، ويربط الخير والحقيقة والجمال بعضها ببعض.

انطلاقاً ممّا تقدم، فإنّ القيامة السعيدة لهذا الإله الذي نزعم موته منذ قرنين تقريباً يمكن أن تُعطيَ معنى متجدداً لحياة الإنسانية في مرحلة ما يُسمّى ما بعد حداثية، وذلك عبر إعادة تعليمها القيمة المطلقة وغير المشروطة لبعض المُثل.

١ ـ المتعاليات تكشف الله

ولكن ما هو مصدر ربطنا بين الله وهذه الحقائق المنفصلة والمطلقة التي هي الخير والحقيقة والجمال؟ إنّ مصدرها هو أنها هي ما يمدّنا بالفكرة الأولى عن وجود الله.

اعتبر إيمانويل لوفيناس أنّ العلاقة الإيطيقية ـ التي يُسمّيها المسيحيون بـ«المحبّة» ـ تكشف الله أو «تشهد» بوجوده (وهو يعني نفس الشيء). وفي الواقع، فإنّ كل علاقة إيطيقية حقيقية ـ

باعتبارها لا تقبل التفسير بظواهر طبيعية ـ تُظهر التدخل العنيف والمفاجئ لحقيقة ماورائية في هذا العالم، وهي تشهد بـ«مجد» الله و«تحوّل الله إلى فكرة» ـ تلك هي الصورة التي اتخذتها عند لوفيناس أطروحة أوليفييه كليمون التي أشرنا إليها في بداية هذا العمل (ص٨) عند التطرّق للسلسلة الذهبية من الرجال الرسوليين: فكل من شهد المحبّة، ومن ثَمَّ كل من «تحوّل عنده الله إلى فكرة»، سيصبح هو نفسه شاهداً، وبهذه الطريقة سيكون الله دائم الحضور في العالم. في ظروف الحياة الاجتماعية والأسرية والاقتصادية والسياسية شديدة التباين ـ حيث نتعرّف على صراعات الخير وتمزّقاته ـ فإننا نلتقي بالله.

الحق يكتشف الخلق، وعظمته وثراءه اللّامتناهي الذي يفوق الخيال الإنساني. وتغذي اكتشافات العلماء ـ الذين يدفعون بحدود العلم إلى ما لانهاية ـ تأمّلَ أولئك القادرين على الغوص في الأعماق في تساؤلاتهم حول العالم، بل وحول تعدّد العوالم كما فعل الأبيقوريون القدامى. إن هذا العالم، أو هذه العوالم التي تنفتح أمامنا كلما قام العلم بوضع باراديغمات تكشفها له، تنطوي على مصدر، أو كما يقول القديس أوغسطين: «تصرخ» بأنها ليست مصدر ذاتها، بل هي «مخلوقة»[٢]. كيف يمكن لكل هذا الكمّ من الكائنات أن ينبجس من العدم؟ إننا نستطيع القول بأنه كلما تقدّم العلم، قام برسم صورة الله في مكان معلّق. كما يشهد الحقّ من جهته على وجود الله.

وأخيراً، فإنّ الفن يجعلنا في محضر جمال بلا تعليل، وهو بهذا المعنى منفصل ومطلق. في الواقع، فإنّ كل عمل فنّي يخلق

(٢) Saint Augustin, *Confessions*, XI, IV, 6.

عالماً مستقلاً لا نعلم من أين خرج، وهو عالم لا يمكن اعتباره خلاصةً للعوالم الموجودة سابقاً، وذلك تبعاً لاستمرارية يمكن تعيينها، كما يكشف للذهن جواهر لا يستطيع بلوغها بالتجربة العادية. وبكشفه عن أوجه مجهولة وغير متوقّعة للكائن، فإنه يُعلّم الإنسان أنه ليس سجين العالم المبتذل للوسائل والغايات، وأنّ هناك عوالم أخرى ممكنة، وأنّ العالم لا يقوم على قاعدة الضرورة، ولكنه يقوم على هاوية يمكن أن يأتيَ منها في كل لحظة شيءٌ جديد إلى العالم. وهو بذلك يُعلّمنا الحرية الأنطولوجية الجوهرية للكائن الإنساني التي تُميزه بطريقة جذرية عن سائر أشياء العالم. وفي هذا المعنى ـ وفي مقام آخر غير الأخلاق والعلم ـ فإنّ الجميل مازال «يحمل الله إلى الفكرة».

ولأنّ هذه المسالك الثلاثة تلتقي في الله على الرغم من تناثرها واستقلاليتها عن بعضها البعض، فإنه يحق لنا أن نكتب الخير والحقيقة والجمال بحروف بارزة: إنها الأروقة التي تأتي منها مسالك المطلق إلى الذهن الإنساني. ومنذ اللحظة التي يمكن أن لا يوجد فيها فقط ـ في أنشطة العلم والفن وفي إدارة الشؤون الإنسانية، سواء تموقعتْ في المستوى الخاص أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي ـ حقائق وأنواع من الجمال والخير، بل تمثّلات للحقيقة وللخير وللجمال متعالية، ومرتبطة هي نفسها بصورةٍ ما بالإله الخالق، فإنه يصبح لهذه الأنشطة معنى. وهكذا تختفي العدمية مثل السراب.

٢ ـ تراتبية المتعاليات

ومع ذلك فإنّ هذا التجديد لعالم من المعنى سيكون مضموناً بصورة أفضل لو كان يوجد ما وراء ٱلرابط الذي يجمع كل واحد

من المتعاليات بالله، وهو ما قمنا بتحديد مبدئه، رابط يجمعها فيما بينها، وذلك بالمعنى الذي يكون فيه الجميل، لو تدبّرناه من زاوية معينة، مطابقاً أو مساهماً في ما هو حقيقي وخير، وما هو حقيقي مطابقاً أو مساهماً في ما هو خير أو جميل، وما هو خير مطابقاً أو مساهماً في ما هو جميل أو حقيقي. عندها لن تكون الحياة الأخلاقية، السياسية أو الاقتصادية، وممارسة العلم الطبيعي أو الاجتماعي، وكذلك الفنون، تجميعاً لتجارب روحية متفاوتة بالصورة التي تجعلنا لا نشتغل بواحدة دون أن نُعرض عن الباقي باعتبارها فاقدة للمعنى، ولكنها ستكون مجموعة منتظمة تتوافق أجزاؤها ويسند بعضها بعضاً.

ولكن ذلك هو الواقع. وأعتقد أننا نستطيع أن نُثبت أنّ الجميل هو في خدمة الحقيقي، الذي هو نفسه في خدمة الخير.

ـ **الجميل في خدمة الحقيقي**: مثلما قال هانس جورج غادامير، مستأنفاً[٣] المقال المشهور لهايدغر حول «أصل العمل الفني»[٤]، فإنّ العمل الفني «إجراء للحقيقة». فليست وظيفة العمل الفني الأولى هي أن يُعجب، بل أن يقول حقيقة لا يستطيع الوعي بلوغها عبر قناة أخرى. من الواضح أنّ الجمال يُعجب، بل إنه يُحقق المتعة، ولكنّ ذلك راجع إلى أنّ الإنسان، كما أكّد أرسطو، هو حيوان قادر على الاستمتاع بالحقيقة. وهو الوحيد القادر على ذلك في جنس الحيوانات، لأنه الوحيد الذي يمتلك العقل بالفطرة. وببلوغه الحقيقة، فإنّ الإنسان يُحقّق إذاً طبيعته، وهو ما يجعله

(٣) Hans - Georg Gadamer, *Vérité et Méthode* (Paris: Le Seuil, 1996), Introduction.

(٤) Martin Heidegger, «L'Origine de l'oeuvre d'art,» dans: Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part* (Paris: Gallimard, 1963).

يشعر بضرب من السعادة. ولهذا فإنّ المتعة الجمالية لا تعني البتّة أنّ الحقيقة غائبة في النشاط الفني. وفي الواقع، فإنّ العمل الفنّي يُخرجُ إلى الذهن عبر ما يكشفه لنا بصورة فريدة، جواهرَ من العالم لا يمكن أن تحضر في الذهن بمدارك أخرى. يذهب غدامایر إلى أنّ الفنّ «يُحوّل إلى أشكال» حقائق من العالم ستبقى إلى الأبد، إن لم يقع تقييد معناها وتثبيته في شكل حسي (العمل الفني) زائل. ومن ثَمَّ لا يمكن مشاهدتها حتى عندما تكون موضع اختبار بطريقة بعيدة المنال وملتبسة. إنّ العمل الفني يحوّل الواقع إلى حقيقة. وهذا «**التحويل إلى صور**» (Verwandlung ins Gebilde) هو بالتحديد ما يشهد عليه تألّق الجميل.

يقودنا الاعتراف بهذه الفرضية إلى القول بأنّ الجميل يخدم الحقيقي. ولكن من المفيد هنا أن نتجنّب نوعاً من الخلط؛ فالجميل لا يخدم الحقيقي كما تخدم الوسيلة الغاية وتختفي في الغاية التي تخدمها، الجميل ذو قيمة في ذاته، ولا يستطيع الفنان الذي يقوم باستحضاره أن يجده إلّا إن بحث عنه لذاته وليس باعتباره أداةً غير مباشرة للوصول إلى الحقيقة. إنّ هذه المفارقة تتطلّب تفسيراً.

إنّ العمل الفني مكتفٍ بذاته، وهو ليس وسيلة لغاية أخرى هي غيره، وذلك بالمقياس الدقيق الذي يكون فيه العالم الذي يخلقه أصلياً، أي صورة للجواهر التي لا يملك الذهن وسيلة أخرى لبلوغها ولن يكون له ذلك. فنحن لا نستطيع أن نستنسخ إلى لغات أخرى ما يُعبّر عنه عمل فنّي ما بشكل كلّي. لقد كان هيغل مخطئاً عندما اعتقد أنّ الفن يستطيع أن يكون «متجاوَزاً ومحتفَظاً به» في الدين، وهذا الأخير في الفلسفة، وهو ما يعني أنّ الجواهر المتحوّلة إلى أعمال فنية بوساطة مونتيفردي وباخ وموزارت أو

مندلسون، الذي كان هيغل يذهب إلى برلين للاستماع إلى حفلاته، يمكن أن تجد نفسها بصورة كاملة في أشكال فلسفية داخل فقرة من فقرات الموسوعة. كما أنّ أيّ عمل مسرحي أو شريط لا يستطيع أن ينقل بصورة كاملة المضمون الروحي لقصّة، ولا تستطيع أي صورة أن ترسم نفس المشاعر الموجودة في الموسيقى، كما أنّ العظمة الإنسانية التي يُجسدها فنّ العمارة عند شعب من شعوب العصور القديمة لا يمكن أن تكون أبداً نفس تلك العظمة المتجسدة في قصائد ملحمية تسرد التاريخ البدائي لهذا الشعب. والحقيقة هي أنّ الوعي البشري يكتشف الوجود عبر قنوات متعدّدة، ولا ترتمي أي قناة منها في الأخرى، وكل واحدة منها هي القوّة الموجّهة الوحيدة، بل الأفضل للمضمون الأساسي الذي تحملُ. لقد اكتشفت الإنسانية العلم والفلسفة، ولكنها إن كانت قد اكتشفت أيضاً الفنون قبل ذلك: الشعر، الأدب، الموسيقى، الرقص، المسرح، الرسم، النحت، الهندسة المعمارية، الزخرفة، الحِلية... وهي تعبيرات شديدة البعد عن الكلمة المجرّدة، فما ذلك إلّا لأنها قد شعرت ولأنها عرفت احتياجها إلى كل هذه المقاربات كي تستكشف الأبعاد اللامتناهية التعدّد للكون، وذلك دون خيانتها. لقد عرفت الإنسانية أنّ بحثها عن الحكمة لا يمكن أن يستغنيَ عن الجميل..

ليس الجميل معزولاً عن باقي منتجات الروح، وذلك لوجود وحدة في الذهن الإنساني؛ فحتى إن لم نستطع إيجاد تركيب ـ بالمعنى الهيغلي للكلمة ـ بين المضامين الروحية للعلم والفلسفة والفنون، فإنه يوجد مع ذلك ضروب من التداخلات بينها، وانسجام سري، و«تواصل بين الألسنة». ونستطيع أن نذهب إلى أنّ القصة أو الشعر ـ مثلاً ـ يخبراننا عن الإنسان نفس ما تخبرنا به الموسيقى

والنحت وغيرهما من الفنون، وكذلك نفس ما تعلّمنا إيّاه العلوم سواء أكانت فيزيائية أم اجتماعية، وأخيراً ما يمكن أن تقوله الفلسفة. إنّ كل ذلك ينضاف إلى ما يسبقه ويكمّله دون أن يكون هناك تركيب، ولكن دون أن يكون هناك تعارض أيضاً. وعلى الرغم من أنها غير قابلة لأن يُترجم بعضها إلى البعض الآخر إلا بصورة سيّئة، يبدو أن هذه اللغات المختلفة تتعاون من أجل مقاربة العالم بطريقة متعددة الأبعاد، ضرب من التنظير المجسّم الذي يمدّه بمعالمه الواضحة دون المسّ بوحدته(٥).

وإذا ما كانت الأعمال الفنية تتعاون هكذا في اكتشاف الحقيقي، فإننا نستطيع القول إنّ الجميل يمتلك الحقيقي باعتباره محكّ الذهب ومعياراً أخيراً. ويرجع هذا الأمر إلى أنّ الأعمال الفنية تكفّ عن أن تكون جميلة عندما لا تكون تجسيداً لحقيقة ما. وقد كنا دائماً نشعر بذلك: لا وجود لجمالية مجانية، إذ لا يكتمل العمل الفني إلا لأنه **يقول** لنا شيئاً، أو لأنه يصاحب بعض الوظائف الحيوية مثل تلك الموسيقى التي نسمعها في المحلّات التجارية أو في المصاعد، وهي الموسيقى التي لا نحتملها إلا لأننا لسنا مدعوّين إلى سماعها بحثاً عن الجمال (حتى لو كانت موسيقى جميلة)، أو كذلك موسيقى الرقص التي ترتبط عفوياً باستعراضات الإغراء، وهي التي لا نسمعها بالمعنى الحقيقي للسماع، وذلك لأنها تستمد معناها من الإغراء وتختفي مثل حلم عندما يُحقق الإغراء هدفه. وعلى الضدّ من ذلك، عندما يبقى عمل فنّي في

---

(٥) كنت قد حاولت توضيح هذه المسائل، وخاصة فيما يتعلق بالموسيقى، وذلك في:

Philippe Nemo, *Chemin de musique* (Paris: Presses Universitaires de France, 2009).

ذاكرة الناس ويستطيع الصمود أمام المصفاة النقدية للقرون ليُصبح من «الأعمال الكلاسيكية»، فإنّ ذلك هو القرينة على احتوائه حقيقة أصلية وثابتة. ولا شكّ أنّ هذه الحقيقة تبقى أسيرة العمل، ونحن لا نبلغها إلا تبعاً للأشكال الفذّة المنتمية للفن الذي يُمثّل العمل تعبيراً من تعبيراته، كما يمكن أن تبقى إلى الأبد غير قابلة للترجمة إلى لغة أخرى. ولكن إذا ما استمرت الإنسانية في إظهار الإعجاب به، فما ذلك إلا لأنّ الأجيال المتلاحقة من المعجبين والنقاد قد اعترفوا بأنه هو الوحيد الذي يحتوي ضرباً من الحقيقة الموضوعية، تلك الحقيقة التي تمدّه بقيمته أبعد من الأنماط العابرة دائماً، وأبعد من المشاعر التي لا تكون إلا ذاتية. فعلى سبيل المثال، يوجد ضرب من الحقيقة الموضوعية (جوهر) في الابتسامة الملغزة للجوكندا، أو في الحزن المؤثّر في «موت ديون» لبورسال، أو في الحماس الفذّ لـ«نشيد الفرح»، أو في النبل البطولي للإلياذة. إنّ هذه الحقيقة الموضوعية الموجودة في العمل الفني هي فقط ما يفسّر كونها «تثير الإعجاب كونياً بلا كيف» حسب تعبير كانط. وإذا لم يكن الجميل يقود بطريقة ما إلى الحقيقي، فإنّه سيختفي في الذاتي والاعتباطي.

ـ **الحقيقي في خدمة الخير**: لكن هل أنّ الحقيقي هو غاية ذاته ولا يقود إلى شيء آخر غيره؟ في الغرب، وقع اقتراح فكرة أنّ الجميل ليس غاية ذاته منذ أن ظهر العلم. وفي الحقيقة فإنّ هذه الفكرة لم تكسب اقتناع الجميع دفعة واحدة. ففي التراتبية الأرسطية لأشكال الحياة، كانت الحياة العملية في خدمة الحياة التأملية. وما كان يعطي هيبة لأنشطة رجل السياسة المجتهد في حكم المدينة بالعدل، هو أنّ الفلاسفة لا يستطيعون إلا في مدينة عادلة وفي سلام أن يقوموا في أوقات فراغهم بتأمّل الجواهر وإتمام المعرفة.

ومع ذلك فقد سمعنا منذ العصر القديم أصواتاً تذهب إلى الضد من هذا؛ فبالنسبة إلى سيسرون مثلاً، فإنّ الترفيه *otium* هو في خدمة العمل *negotium*، أي شؤون المدينة. وإذا توجّبت دراسة القوانين بكل دقّة، فليس ذلك حبّاً في الحكمة فحسب، بل هو لحكم الجمهورية بعدالة وفاعلية أكبر. وإذا ما تعرّض بلد الفيلسوف للخطر، فما عليه إلا ترك تأمل النجوم والإسراع إلى نجدة موطنه، وسيجد فيما بعد الوقت اللازم ليعود إلى ملاحظاته وتخميناته.

لكنّ المسيحية هي من قام بتطوير هذه الفكرة بطريقة حاسمة. فالقانون الإلهي الجديد هو المحبّة. ولأنه لا وجود لإحسان دون تجسيد له في الواقع، فلا بد من أن يكون هناك علم. وإذا ما أردنا حقاً إطعام الفقراء، وشفاء المرضى فإنه لا توجد وسيلة لفعل ذلك دون السعي إلى استكشاف الكون وتنمية المعارف الإنسانية. إنّ ما مارسته المسيحية من ضغط إيطيقي وأخروي على الزمن التاريخي هو ما كان المصدر الأبعد غوراً لما كان من إعادة تشغيل العلم في الغرب بعد المحاولات الأولى للإغريق. وإذا لم يستطع الإغريق أن يُنجبوا بعد أناكسيماندروس وأرستراخوس السوموسي وأرخميدس، علماء من أمثال غاليليو ونيوتن في إطار الاستمرارية، فما ذلك إلّا لأنّ البعد الأخلاقي كان ينقصهم. لقد كانوا يعيشون في عالم وثني تحكمه فكرة العَود الأبدي للدورات ودورات الدورات، وهي بنية زمنية يكون من العبث فيها أن نسعى إلى محاربة الشر جذرياً لينبثق عالم جديد، كما أنه لم يكن يوجد من يحمل مثل هذا البرنامج. ففي العالم، سيوجد دائماً خليط من الخير والشر. وسيكون هناك خير أكبر في «العصور الذهبية»، ولكنّ كل لحظة في الدورة ستكون متبوعةً بصورة حتمية بلحظة مقابلة، مثلما يتعاقب الشتاء والصيف في دورة الفصول. ولم يكن من

الممكن في مثل هذه الظروف أن ينبثق المشروع الحديث **لتغيير العالم** في العصور الوثنية القديمة.

لقد كانت المساهمة التوراتية والمسيحية هي من أعطى أوروبا هذا التَّوق إلى اللانهائي الذي تحدث عنه برغسون، وهي من جعلت منها «مجتمعاً منفتحاً». ومن هنا فصاعداً، ستكون هيبة العلم هي في كونه يخدم بصورة نهائية تحسين العالم قصد التقليل من أنواع المعاناة والاستعباد البشريَّين. لقد أصبح الحقيقي في خدمة الخير حتى عندما يكون تطوّر الحقيقي غير ممكن إلا في إطار الاستقلالية التامة للبحث العلمي الذي لا ينبغي أن يكون مندرجاً في مخطط للفعل السياسي (وهو ما بيّنه جيداً ميخائيل بولاني عند تعليقه على الكوارث التي تسببت فيها قضية ليسِّنكو (*Lyssenko*) في الاتحاد السوفياتي[٦]. وبصورة عامة، لا ينبغي للبحث العلمي أن يكون خاضعاً لأي غاية براغماتية تُبعده عن أهدافه النظرية.

ولكن، حتى عندما لا يتم تنظيم العلم تبعاً لأنواع من المنطق الخارجة عن منطقه الداخلي، فإنّ ذلك لا يُغير من شيء في أنّ ما يصنع الهيبة العليا لمهمة العلماء، ليس فقط بالمعنى الذي يكون فيه من الظلم أن يتلقّوا من المجتمع مصادر تمويلهم دون أن يعطوه شيئاً مقابل ذلك، هو أنهم يخدمون الإنسانية حتى لو كان ذلك على المدى البعيد. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما كان العالم الذي يقوم بحلّ مشكل أفضل من الجرذ الذي يجد طريقه في متاهة المختبر. من المؤكّد أنّ العلماء الذين يُثوّرون العلوم يُظهرون

(٦) Michael Polanyi, *La Logique de la liberté* (Paris: Presses Universitaires de France, 1989).

بفعلهم هذا ذكاءً غير عادي، ويستطيع بعضهم حصر طموحاتهم في أن يعترف لهم الرأي العام الحاضر والآتي بالميزة الفذّة لعقولهم. إنه طموح عبثي، لأنّ الحياة نفسها ذكية، وهي بمعنى ما أكثر ذكاءً من العلماء، لأنها تستطيع حلّ مشكلات لا يستطيع هؤلاء حتى مجرّد طرحها. إنه إذاً اعتقادنا في العقل العميق هو ما يجعلنا نُعجب بالعالِم الذي حل لغزاً علمياً، ونستنتج من ذلك أنّ إعجابنا ليس فقط بقدراته الذهنية الفائقة، لأنه لو كان الأمر كذلك فإنّ علينا أن نشعر بنفس الإعجاب تجاه الجرذ أو البرتقالة أو الخليّة أو الجسيمات الأوّلية. في الواقع، فإنّ ما يُحرّك مشاعر الاعتراف بالفضل تجاه العلماء المبدعين، هو الإحساس الذي يسكننا بأنّ اكتشافاتهم ستجعل الإنسانية تجتاز مراحل جديدة، وأنها ستزيد في عظمتها، وستفتح أمامها آفاقاً جديدة، وتوسّع في دائرة الحرية الإنسانية. وإذا ما كنا نُعجب بالعلماء فما ذاك إلا للخير الذي يقومون به بالكشف عن الحقيقي.

ـ **الجميل في خدمة الخير**: إنّ علاقة «الخدمة» التي نحاول إبرازها هنا هي علاقة متعدّية؛ فإذا كان الجميل في خدمة الحقيقي، والحقيقي في خدمة الخير، فإننا نستطيع أن نستنتج أنّ الجميل نفسه يمكن أن يكون في خدمة الخير. وهذا لا يفترض تبعية الفنّ هو أيضاً لأي برنامج أخلاقي أو سياسي، كما هو الحال في خطّ «الواقعية الاشتراكية» وجرائم أخرى مشابهة قامت بها مجتمعات استبدادية أو كليانية ضد حرّية الروح. ونحن نحمل هنا كلمة «خدمة» في معنى الاعتراف بالاختلاف في المكانة الماورائية للأهداف، وهو الاختلاف الذي يُمكّن من الأخذ بإحدى المتعاليات على حساب الأخرى في بعض الحالات الطارئة، وليس بالمعنى الذي تتوقّف فيه الأهداف التي لا تحتل المكانة الأسمى في

التراتبية عن أن تكون أهدافاً في ذاتها ويتم تحويلها إلى مجرد أهداف في سلسلة وظيفية من الأسباب والنتائج. هنا أيضاً، نجد أنفسنا أمام مفارقة، ولكنها مفارقة تُفسّر بالملاحظة نفسها التي انطلقنا منها، ألا وهي أنّ المتعاليات ليست حقائق من داخل العالم، ولكنها حقائق مطلقة، منفصلة، نمتلك القدرة على بلوغها مباشرة عبر تجارب روحية فريدة من نوعها. فهي تستطيع بالتالي أن تخضع لتراتبية في نظام واجباتنا وتطلّعاتنا المثالية، دون أن تكون إحداها مقيّدة بالأخرى في سلسلة سببيّة دنيوية. ونحن نستطيع أن نقول بلغة كانطية بأنها مُثل العقل، هي البواطن وليست ظواهر، وهي لا تخضع بما هي كذلك لمقولات الإدراك.

ولكي نستطيع أن نفهم بصورة أفضل هذه المكانة الماورائية للمتعاليات، لنحاولْ أن نتدبّر بصورة معاكسة كيف اعتزم إيمانويل لوفيناس دراسة مسألة الجميل. يعتبر لوفيناس، مثلنا، أنّ الجمال أدنى رتبة من الخير. ولكن، لضمان الهيبة التامة للخير، يُعطي لوفيناس لنفسه الحق في «الحطّ من قيمة» الجميل، أي إنه لا يجعل منه ما نسمّيه بالمتعالي، ولكن (وهو ما لا يُصرّح به علانية ويمكن على الرغم من ذلك استنباطه من نسقه الحجاجي) يجعل منه ظاهرة تنتمي إلى العالم. والحقيقة أنه يستطيع، بقصد دعم هذا الاختيار، أن يستند إلى الكثير من آيات الكتاب المقدس، مثل: «أَبْعِدُوا عَنِّي جَلَبَةَ أَغَانِيكُمْ لأَنِّي لَنْ أُصْغِيَ إِلَى نَغَمَاتِ رَبَابَاتِكُم»[٧]. **إنّ هذه الآية تعني أنّ الله ليس فنّاناً؛ فما يطلبه من الناس ليس هو أن يُنشدوا له الترانيم، و«إِنَّمَا لِيَجْرِ الْحَقُّ مُتَدَفِّقاً كَالْمِيَاهِ وَالْعَدْلُ كَنَهْرٍ سَيَّالٍ». لم يكن الله يطلب إلا الأخلاق، ولا يريد إلا الخير. فالجمال لا يعجز**

(٧) **الكتاب المقدس**، «سفر عاموس،» الأصحاح ٥، الآية ٢٣.

فقط عن إضافة أي شيء للخير، ولكنه ينتقص منه لأنه يجعل الإنسان يُعرِض عن البحث عن الخير بفاعلية، بل إنه يجعل الإنسان المستلب بسكر المتعة الجمالية يتخلّى عن مثل هذا البحث.

يبدو أنّ هذه الفرضية قد وقع تكذيبها بحضور فنون مختلفة في طقس القربان المقدّس في الهيكل وفي ذلك الطقس المجعول للكنيس. وهي في كل الأحوال موجودة في منطق المسيحية.

لم يكن من باب المصادفة ولا من باب الخيانة للمحبّة أن يكون طقس القربان المقدس في المسيحية جميلاً، وإذا كان هناك كل هذا الجمال في معمار الكنائس وفي رسومها ولوحاتها الجدارية ومنحوتاتها، وفي المسرح وفي مراسم الطقوس، فقد يكون هذا الجمال أخيراً ـ وأكثر من أي مظهر آخر ـ في الموسيقى التي نعزفها ونُغنّيها في الكنائس طوال قرون.. ومثلما بيّن بندكتوس السادس عشر في كتابه «روح القداس»[٨]، فإنّ حضور هذه الأشياء الجميلة في طقس القربان المقدس هو ضرورة لاهوتية سنقوم ببيان سببها. إنّ الاحتفال الأفخارستي الذي يقوم باستحضار يسوع بين الناس يجعلنا نلمح المملكة التي سيحكمها يسوع مع المختارين، وستكون هذه المملكة رائعة، ولذلك فإنّ طقس القربان المقدس ـ بحكم أنه مجعول لإعطاء فكرة عن العالم الآتي ـ لا يستطيع بلوغ غاياته دون أن يكون جميلاً[٩].

---

(٨) Josef Ratzinger, *L'Esprit de la liturgie* (Paris: èd. Ad solem, 2001).

(٩) هذا هو بالمناسبة الخطأ اللاهوتي الجوهري للكالفنية ـ التي اختارت في القداس الخاص بها أن تُغلّب الكلمة فقط. ولذلك لم تكتفِ بالتشدّد في جمالية الطقس ودفعه نحو أشكال أكثر تقشّفاً وتركيزاً ـ وهو الأمر الذي قامت به الروحانية السسترسية المعادية للزخرفة المجانية والتي تشغل الروح (من باب المفارقة أنّ هذه الروحية قد خلقت جمالية دينية رائعة تشهد لها العديد من الأديرة التي كانت أجمل من الأعمال السابقة). =

هكذا، فإنّ الخير والحقيقة والجمال: ١ ـ يمكن اعتبارها مطلقات، حقائق منفصلة، بواطن، وقد كان من الخطأ الفلسفي اعتقاد الوضعية الحديثة أنها قادرة على تفسيرها بصورة تامة وعلى وجه اليقين باعتبارها ظواهر دنيوية لا تستطيع أن تكون في ذاتها بؤراً للمعنى. ٢ ـ وهي مطلقات غير متباينة ولا متنافسة ولا متضادة على وجه التبادل بصورة تجعل من المعنى الذي نُسنده لإحداها سبباً لصرفه عن الآخر. وعلى الضد من ذلك، فإنّ المطلقات ستكون إحداها صدى للأخرى ومناوبة لها، وهي ذات وجهة وخاضعة للتراتب، ويحيل الجميل فيها إلى الحقيقي الذي ينحني في نهاية المطاف أمام الخير. ٣ ـ وإذا كان الله موجوداً، وكان الله هو مَنْ خلق الكون والإنسان بمحبّته، فإنّ هذا التنظيم للمُثل الإنسانية هو تنظيم متناسق مع الفكرة التي نحملُ عن هذا الإله. لقد أراد الله منّا أن نقوم بالخير ووهبنا لذلك طبيعة تجعلنا نرغب دائماً في معرفة الحقيقة، ولكي يصرفنا عن الاعتقاد بأننا قادرون على أسر الحقيقة في إيديولوجيا أو في أي نظام يعطينا وهم الحضور الكلّي، فإنه قد منحنا الجمال في صورة اللغز الذي يعمل كل ظهور جديد له على إعادة تذكير وعينا بحدوده.

٣ ـ إعادة بناء روحية

ليس من الغريب أن يُترجم تجديد المعنى التالي عن الموت الرحيم للإلحاد المعاصر في زمن قريب عبر هذا التجسيد للحياة

= ولكنها عندما قامت بمحاكمة الجميل على أساس لاأخلاقيته، فإنها قد روّجت للابتذال في الطقوس، ولم تتفطن إلى أنّ ما تربحه على مستوى المحبة من ناحية معيّنة من الروح تخسره من سائر الأنحاء الأخرى وتشوّه بطريقة فظة روح المؤمنين. ونحن نعلم أنّ اللّوثرية لم تقع في هذا الخطأ.

الشخصية والاجتماعية. عندها ستقوم الحضارة الإنسانية بانطلاقة جديدة لو كان يجوز لنا أن ندعوَ «حضارة» ذلك المجتمع الذي يؤكّد فيه صراحة على المُثل والقيم المتجانسة والقادرة على إنشاء ضرب من التنظيم للحياة.

إنّ «حضارات» ـ محمولة على هذا المعنى ـ قد عاشت في الماضي، في الغرب وفي غيره من الأماكن. لِنفكّرْ في الحضارة القروسطية، والنزعة اللاعدمية (إن صح التعبير) التي يشهد لها العمل الفذّ للقديس توما الأكويني، والكاتدرائيات وغيرها من الأعمال الفكرية والفنية ذات المعمار المتين، مثل «**الكوميديا الإلهية**» لدانتي. إذا كانت هذه الحضارة قد استطاعت أن توقظ مثل ذاك الإيمان القوي بالحياة، فليس ذاك لأنها تعترف بالقيمة المطلقة للخير والحقيقة والجمال فحسب، بل لأنها كانت تنظّم وتُرتّب هذه المُثل بربطها بالله باعتباره جذرها ومصدرها. إنّ هذه الحركية المطعّمة بالمطلق هي ما منح العصر الوسيط الغربي خصوبته، وهي ما مكّن من بناء أوروبا ومن التمهيد لولادة العالم الحديث.

إذا كان الإيمان بالإله الكتابي وبالمُثل المتعالية التي هو الضامن لها يستطيع العودة في أيامنا هذه، فقد يكون من الممكن أن تعيد حضارتنا هي الأخرى بناء نفسها، ليس من أسفل إلى الأعلى مثل البناء المادي، بل من الأعلى إلى الأسفل مثل بناء روحي. ومن خلال تجدد معرفته بكونه مخلوقاً من الله ومدعوّاً من لدنه للخلاص، فإنّ الإنسان سيفهم أنه موجود على الأرض لاستئصال الشر من العالم، وذاك هو ما ينبغي أن تنبنيَ عليه أخلاقه. ولكنه سيعلم أيضاً أنّ عليه أن يجعل الأخلاق قابلة للحياة عن طريق ربطها بقانون ومؤسّسات اجتماعية واقتصادية فعّالة (وهي ـ كما أشار لوفيناس معارضاً هوبز ـ قد لا تكون لها وظيفة الحدّ

من حرب الكل على الكل بقدر ما ستكون وظيفتها الحد من محبة الكل للكل، وذلك حتى لا تُلغِي المحبة ذاتها بالتبخّر في تصرّفات غير عملية، طوباوية، توفيقية أو متعصّبة). كما سيعرف كذلك أنّه إن كان عليه أن يوفّر للمحبة الوسائل العملية لمساعدة الناس، فعليه مواصلة استكشاف الطبيعة، أي التشجيع على البحث العلمي والتقني، مع توفير المستقبل لهذا البحث بتنظيم عملية تعليمية جديرة بهذا الاسم. وسيعرف الإنسان أخيراً، بحكم ما يفترضه تقدم المعارف نفسه من حرية التفكير بطريقة مغايرة وتثوير براديغمات العلوم والخلق، بأنّ عليه تشجيع الفن الذي يستهلّ الإنسان من خلاله فقط هذه الحرية. وسيُعطى دفع جديد لكل أنشطة الروح.

هكذا ستستعيد الأنشطة الإنسانية ـ في مجملها ـ مذاقها وروحها بعد أن تمّ ربطها بهدف متعالٍ يحدّد موضعها ومدى لزومها في تراتبية القيم. وسيقع ذلك عوض أن نراها، وهي فاقدة لمرساتها، تتشتت في أيامنا هذه في حركة عبثية براونية(*) تحكم على الإنسان بأن يحاول خلق معنى على مقاسه، وذلك تماشياً مع اهتمام جزئي يتمثّله بقوّة على تلك الصورة، مستبقاً بطريقة عقلانية السقوط الحتمي في هاوية كل هذه الأشياء الصغيرة التي يهتم بها منذ أن صارت غير مرتبطة بأي أمر جليل. لقد قام العديد من المفكرين الكبار المحدثين بتقريظ هذا «التيه» داخل تعدّد لا فكاك منه، وتقريظ هذا الغياب لرؤية تركيبية هي شرط وجود رؤية نافذة، وامتداح هذه الأسئلة المتكررة حول «كيف؟» التي يُفترض فيها أن

(*) نسبة إلى عالم النبات روبرت براون الذي قام أوّل مرة سنة ١٨٢٧ بوضع صياغة رياضية تصف حركة عبثية لجسم «كبير» مغموم في سائل ولا يدخل إلا في علاقات «صدمة» مع الجزئيات الصغيرة للسائل المحيط به [المترجمان].

تنزع المشروعية، بل المصداقية عن جميع الأسئلة المتعلقة بـ«لماذا؟» و«من أجل أي شيء؟»، وأخيراً الاحتفاء بهذا اللامعنى الذي هو المعنى الحقيقي والأوحد... وما إلى ذلك... ولكن من اقتنع بأطروحاتهم؟ ألم تقم كوارث عظيمة، مثل المحرقة، بإعادة وضع الرصاص في عقل الإنسان الحديث؟ ولأنه لا وجود لخير مطلق، فأي معنى يوجد للحديث عن شر مطلق؟ وإذا لم يكن هناك شر مطلق، فما هو وجه اعتراضنا على المحرقة؟

لو كنّا على حق في اعتبار الإلحاد المعاصر بصدد الموت «الرحيم»، فإنّنا نستطيع أيضاً أن نُقدّم فرضية تقول إنّ العدمية الحديثة قد تخسر المباراة عمّا قريب. وسينفتح في أيامنا هذه عصر تصبح فيه قيمة المُثل الروحية العليا في حكم البداهة، عصر تستطيع فيه هذه المُثل أن تكون مرّة أخرى أساس التعليم، ويمكن للناس فيه أن يموتوا دون أن يسقطوا في العدم، لأنهم يعلمون أنّ المغامرات الكبرى للعقل التي ساهموا فيها بمجهوداتهم وصناعاتهم وإبداعاتهم ستقع متابعتها في نفس الخطوط الكبرى من لدن الإنسانية التي تخلفهم حتى يتمّ جمعهم ذات يوم في حضن الله.

لا يستطيع إنسان اليوم بصورة لا تختلف عن إنسان الأمس أن يقبل أن لا يكون لحياته الفردية والاجتماعية أيّ غاية غير الواقع العاري لكونه «يحيا». أليست «الحياة» هي ما يقوم به الحيوان والبكتيريا؟ أليس «الوجود» هو أيضاً ما يشغل حجارة النجوم وغبارها؟ يُدرك الإنسان في أعماق وعيه هذا اللامعنى باعتباره خطأ. فأن لا نكون فقط «موجودات»، بل «شيئاً آخر غير الموجود» (على حد العبارة القاطعة للوفيناس) هو أمر يتأكّد من كوننا لا نستطيع احترام الحياة إلا حين نعلم أنّ لها مصدراً ومآلاً متعاليين. والحياة الإنسانية هي شيء آخر غير الصيرورة والجسد. إنها أبديّة

أو لا تكون. بل إنّ فكرة أن لا تكون أبدية هي فكرة غير مقبولة. إنّ الحياة تأتي من الله وإليه تعود، وهي جزء لا يتجزّأ من مغامرة إلهية. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فإنها لا تستحق أن يحياها شخصٌ واحد، فضلاً عن أن تحياها الإنسانية كلّها.

قد يكون إلحاد القرنين الأخيرين وعدميتهما مجرد حلقة بلا مستقبل. لقد وُلدا نتيجة سوء فهم. ذلك أنّ الانغلاق الدوغمائي للرسالة المسيحية، والتحالف اللصيق جداً بين الكنيسة وبعض القوى السياسية والاجتماعية في أوروبا، والحرب الصليبية التي قامت بها كنيسة **الملخّص** (Syllabus)(*) ضد العلم والحريات الحديثة، كل ذلك قد استدعى رد فعل من الروح الإنسانية الحرة، ونزوعاً إلى التحرر كان من المفهوم أن تجعل من المسيحية هدفها الأوّل بوصفها واقعاً اجتماعياً. ولكن إذا ما استطاعت الهجومات التي أُطلقت ضدّ المسيحية أن تبلغ غلافها الأنثروبولوجي، فإنها لن ترفض حقائقها المتعالية.

(*) هي كلمة يونانية الأصل تعني الملخّص، وهي في لغة القانون الكنسي ترادف قائمة قصيرة من النقاط المبسوطة في عمل واحد من أعمال السلطات الكنسية أو أكثر من ذلك، ويقصد المؤلف بها هنا موقف البابا بيوس التاسع ومعه الكنيسة الكاثوليكية في المجمع الفاتيكاني الأوّل سنة ١٨٦٩ [المترجمان].

المراجع

Books

Berman, Harold J. *Droit et revolution*. Trad. française Raoul Audouin. Aix-en-Provence: Librairie de l'université d'Aix-en-Provence, 2002.

_____. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1983.

Bloch, Marc. *La Société féodale* [1939]. Paris: Albin Michel, 1994.

Castoriadis, Cornélius. *Devant la guerre*. Paris: Fayard, 1981.

Clavel, Maurice. *Deux siècles chez Lucifer*. Paris: Le Seuil, 1978.

Clément, Olivier. *L'Autre Soleil*. Paris: Stock, 1975.

Cousin, Victor. *Du Vrai, du Beau et du Bien*. 5ème éd. Paris: Librairie Didier, 1855.

Delsol, Chantal et Mattéi, Jean-Francois (dirs.). *L'Identité de l'Europe*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

Eisenstadt, Shmuel N. (ed.). *Multiple Modernities*. New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2002.

Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et Méthode*. Paris: Le Seuil, 1996.

Girard, René. *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982.

_____. *La Route antique des hommes pervers*. Paris: Grasset, 1985.

_____. *La Violence et le Sacré*. Paris: Grasset, 1972.

Haggenmacher, Peter. *Grotius et la doctrine de la guerre juste*. Paris: Presses universitaires de France, 1983.

Hayek, Friedrich A. *Droit, Législation et Liberté [1973- 1976]*. Paris: Presses universitaires de France, 2007.

_____. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. London; Henley: Routledge and Kegan Paul, 1960.

Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1963.

Heritier, Paolo (dir.). *Problemi di libertà nella società complessa e nel cristianesimo*. Soveria Manelli: Rubbettino editore, 2008.

Imbert, Jean. *Les Hôpitaux en droit canonique*. Paris: Vrin, 1947.

Laine, Matthieu et Guido Hülsmann (dirs.). *L'Homme libre: Mélanges en l'honneur de Pascal Salin*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

Leroy-Beaulieu, Anatole. *Les Catholiques libéraux: L'église et le libéralisme de 1830 à nos jours*. Paris: Plon, Nourrit et cie, 1885.

Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhof, 1970.

Lloyd, Geoffrey E. R. *Les Débuts de la science grecque*. Paris: La Découverte, 1990. 2 tomes.

Maddox, Graham. *Religion and the Rise of Democracy*. London: Routledge, 1996.

Nemo, Philippe. *Chemin de musique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

_____. *Les Deux Républiques françaises*. Paris: Presses universitaires de France, 2008.

_____. *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.

_____. *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*. Paris: Presses universitaires de France, 2002.

_____. *Job et l'excès du mal*. Paris: Albin Michel, 2001.

_____. *Qu'est-ce que l'Occident?*. Paris: Presses universitaires de France, 2004.

_____ et Jean Petitot (dirs.). *Histoire du libéralisme en Europe*. Paris: Presses universitaires de France, 2006.

Marion, Jean-Luc. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

Pascal, Blaise. *Pensées et opuscules*. Ed. Léon Brunschwicg. Paris: Hachette, 1971.

Périer, Gilberte. *Vie de Blaise Pascal*. Ed. Léon Brunschwicg.

Polanyi, Michael. *La Logique de la liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

Popper, Karl. *Conjectures et refutations*. Paris: Payot, 1985.

Ratzinger, Josef. *L'Esprit de la liturgie*. Paris: èd. Ad solem, 2001.

Wei-ming, Tu. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. New York: State University of New York Press, 1985.

Periodicals

Deux Mondes: février 2008.

Habermas, Jürgen. «Une conscience de ce qui manqué.» *Esprit* (Paris): mai 2007.

_____ et Joseph Ratzinger. «Les Fondements prépolitiques de l'ètat démocratique.» *Esprit* (Paris): no. 306, juillet 2004.

Humanitas: Rivista bimestrale di cultura (Brescia): Anno 65, no. 2, Marzo-Aprile 2010.

Neue Zürcher Zeitung: 10 février 2007.

Conferences

Io sono il Signore, colui che ti guarisce [Esodo, 15, 26]: Malattia versus religione tra antico e moderno, Atti del Convegno, Roma, 26-29 maggio 2010. Sous la direction de Sandra Isetta. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2011.

«Un nouvel humanisme pour l'Europe: Le Rôle des universités.» Rome, Université pontificale du Latran, 21-24 juin 2007.

Problemi di libertà nella società complessa e nel cristianesimo. Université de Turin, 2005.

«Religione, libertà e bene comune nelle società postsecolari.» Università di Roma 2 Tor Vergata, 17-18 octobre 2008.

Teologia de Piacenza, 22-24 mai 2009.

Theses

Nietzsche, Frédéric. «La Généalogie de la morale.» (Première dissertation, 1887).

Philippe nemo

الموت الرحيم للإلحاد المُعاصر

منذ أكثر من قرنين حاولَتْ بحوث فكرية متفرقة، صادقة أو دعائية، أن تقنعنا بغلطات الأديان السماوية وأخطائها، بيد أن تلك البحوث قد فشلت، وتلك الدعاية قد تآكلت؛ فالإلحاد المعاصر يعرف نهاية مدوّية. لم يُقتل الإلحاد، بل على العكس من ذلك فإنّ العالم المعاصر قد مدّه وما زال يمدّه بكل الفرص ليدافع عن قضيته وليعطيَ الإنسانيةَ معانيَ جديدةً للحياة... وإذا كان الإلحاد قد مات، فما ذلك إلّا لأنه لم يُثبت أنّ الإنسان من دون إلهٍ هو أقل بؤساً من الإنسان المؤمن بإله. ومن المرجّح أن يحمل معه في اندحاره العدمية، هذا المنتج الوضيع من الثقافة الأوروبية في القرنين الأخيرين.

ما ندافع عنه هنا هو أنّ الأديان السماوية هي المتضمّنة للحقيقة الصالحة للحياة الإنسانية أكثر من غيرها. وفصول هذا الكتاب وإن كانت لا تشكّل وحدة نسقية، بيد أنها تتمتع بمحور مشترك، فكلّها تمثّل فرضيةً مدارها أن الأديانَ صادقةٌ، مع تضمنها دراسةً مقارنة مع المسيحية.

الثمن: ٦ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-780-8
9 786144 317808

جسور للترجمة والنشر