الأصل اللَّاهوتيّ للحداثة
علمنة الغرب في جذورها الإغريقيَّة المسيحيَّة

محمود حيدر*

تمهيد

كثيرًا ما يُقرأ تاريخ الحداثة بوصفه نقضًا تامًّا لتاريخ المسيحيَّة الغربيّة بجناحيها: الكاثوليكيّ، والبروتستانتيّ. لكن غالبًا ما يحتجب عن تلك القراءات حقيقة تاريخيّة تكشف عن ولادة الحداثة في أرض اللَّاهوت، سواء بوصفه امتدادًا طبيعيًّا له، أو بوصفه ارتدادًا صارخًا على قيمه الدِّينيَّة وسلطاته المعرفيّة والسّياسيّة. تسعى هذه الدِّراسة إلى جلاء العلاقة السّلاليّة بين عصر الحداثة والعصور الَّتي سبقتها منذ الحقبة الإغريقيَّة إلى الحقبة السكولاستيكيَّة الَّتي سادت العصور الوسطى. وممّا لا ريب فيه، أنّ مُعاينة تلك العلاقة وظروف نشأتها سيكون لها شأن حاسم في الانعطافات الكبرى الَّتي حدثت في أوروبا بدءًا من عصر النّهضة (القرن الخامس عشر) إلى عصر التّنوير في القرن السّابع عشر، وانتهاءً بعصر التّقنية بامتداداته المعاصرة.

الفَرضِية الَّتي نبتني عليها دراستنا هي ذات طبيعة مُركّبة: أنطولوجيّة، وتاريخيّة. ومن الجائز القول: إنّ الحداثة ما كانت لتنشأ بوصفها نظام معرفة للعالم من

* مُفكِّر وباحث في الفلسفة، لبنان.

خارج الاحتدام مع الإيمان المسيحيّ. ثمّ إنّها لم تكن لتتمكّن من شقِّ سبيلها في أوروبا ابتداءً من القرن الثّاني عشر، لولا المعركة الكبرى الّتي خاضتها مع الكنيسة والطّبقات الحليفة لها. وتبدأ الحكاية من دائرة الاحتدام تلك؛ وبيان القضيَّة أنّ تاريخًا كاملًا شهدته المجتمعات الأوروبيَّة واستحلَّت فيه عبارةُ «إزالة السّحر عن العالم» (désenchantement) عقلَ الحداثة بِرُمَّتِه. كان الدين على وجه الحصر هو المقصود من العبارة الّتي تحوَّلت مع تقادم الزمن إلى ما يشبه الأيقونة الأيديولوجيّة. لم يفارق الدِّين عقل الحداثة سحابة القرون الخمسة من عمرها المديد. كذلك لم يغادر الشّأن الدِّينيُّ هواجس الغرب لا في حداثته الأولى، ولا في أطواره الـ «ما بعد حداثيّة». كأنّما قدرٌ قضى أن يظلّ الدّين ـ والمسيحيَّة على وجه الخصوص ـ باعث الحيويّة ومصدر الحراك في حقول الفلسفة والفكر والثّقافة والاجتماع.. حتى لقد بدا أشبه بمرآة صقيلةٍ يَظهر على صفحتها الملساء حُسن الحداثة المزعوم[1]. فالدّين على ما يذهب جمعٌ من فلاسفة التنوير لم يَكُفّ عن كونه وظيفةً أبديّةً للرُّوح الإنسانيّة. كان هؤلاء ينطلقون من يقين يرى إلى الإيمان الدّينيّ شأنًا ذاتيًّا في الطَّبيعة البشريّة. لهذا السّبب، كان فيلسوف الدّين الروسيّ نيقولا برديائيف (1948م ـ 1874م) يرى أنّ لليقظات الفلسفيَّة دائمًا مصدرًا دينيًّا. يومها نال بسببٍ قوله هذا الكثير من النّعوت المذمومة ممّن جايَلَهم من علماء الماركسيّة ومُفكريها، وعلى الرّغم من سَيْلِ الانتقادات الّتي انهمرت عليه، ظلّ على قناعته بأنّ جهلًا مُطبقًا ضرب العقل الأوروبيّ حيال الدِّين. كان برديائيف يدعو، على الدَّوام، إلى التّبصُّر بالإيمان الدّينيّ بما هو حالة فوق تاريخيّة لا يستطيع العقل العلمانيّ أن يقاربها بِيُسْر؛ بل إنّه سيمضي في مطارح كثيرة من مساجلاته إلى ما هو أبعد من ذلك. فقد أعرب عن اعتقاده بأنّ الفلسفة الحديثة عمومًا، والألمانيّة على وجه الخصوص، هي أشدّ مسيحيّة في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط. فقد نفذت المسيحيَّة ـ برأيه ـ إلى ماهيّة الفكر نفسه ابتداءً من فجر عصور الحداثة[2].

لكن يبقى الاستفهام الجوهريّ يدور حول تلك الجدليَّة الشَّديدة التَّعقيد والتَّداخُل الَّتي تجعل من الحداثة مولودًا مشتركًا للثَّقافتين: الإغريقيَّة، والمسيحيَّة.

1- محمود حيدر، إيمان ما بعد العلمانيّة، فصليّة الاستغراب، العدد الثالث، ربيع 2016.

2- N. berdyaev the reussian Revolution, The Uni. Of Michigan press, 1961 PP. 11-12.

منشأ الحداثة من أرض الإغريق إلى حقل اللّاهوت

ابتداءً، نرى أنّنا إزاء مفارقة بيِّنة حيال المنشأين: المعرفيّ والتّاريخيّ للحداثة. مُؤدَّى هذه المفارقة أنّ حداثة الغرب استمدّت جلّ غذائها المعرفيّ من السّلفين: الإغريقيّ، والرومانيّ؛ فضلًا عن المسيحيَّة. في الحقل اللّاهوتيّ المسيحيّ الَّذِي ازدهرت مدارسه في القرون الوسطى، أخذ تشكّل المباني الكبرى للحداثة من خلال الجمع بين الميراثين: الإغريقيّ والرومانيّ المشترك. وشهدت أوروبا في القرن الثالث عشر حيويّةً لافتةً تركّزت على التَّوفيق بين المسيحيَّة والتُّراث العقليّ آنف الذّكر. ولقد أعربت أفكار القدّيس توما الأكويني(1225م ـ 1274م) الدَّاعية إلى الوئام بين الإيمان والعقل، وبين الكنيسة والدولة التّأسيسات الأولى للفكر المسيحيّ التَّوفيقيّ في القرون الوسطى المُتقدِّمة. في تلك الحقبة (القرن الثالث عشر)، شهدنا مجتمعًا مستقرًّا نسبيًّا، تمتّع بوحدة ثقافيّة ودينيّة، على الرّغم من الانقسامات المناطقيّة فقد تكوّنت ثقافة مسيحيّة مشتركة محورها الكائن الإنسانيّ، والنّظر إليه بوصفه مخلوقًا اجتماعيًّا والله علّة وجوده[1].

ممَّا لا خلاف عليه بين عدد وازن من المُؤرّخين، أنَّ المبادئ الأسطوريّة الَّتي خيّمت على الفكر الغربيّ لم تفارق فهم الفيلسوف الإغريقيّ سقراط لما تضمّنته أساطير أسلافه من قضايا حول الآلهة والأبطال. وهذا الفهم ـ بطبيعة الحال ـ مبنيٌّ على أصولٍ وقواعدَ فلسفيّةٍ، على غرار ما ذهب إليه أتباع الكاتب الإغريقيّ يوهيميروس القورينائيّ (Euhemerists)، حيث عَدّوا الشَّخصيّات الأسطوريّة كيانات تاريخيّةً عقلانيّةً، ولو عاينَّا المسار اللّاهوتيّ الَّذي بسط نفوذه في أرض الغرب لظهر لنا كيف أنّه يضرب بجذوره عميقًا في الأساطير الإغريقيَّة. كذلك سوف يكون لنا أن نتبيَّن بوضوح الجانب المشترك بين اللّاهوت الغربيّ الجديد واللّاهوت اليونانيّ القديم؛ وذلك الجانب المشترك يتمثّل في الرُّؤية الإنسانويّة الموجودة في عمق ذينك الفضاءين الفكريّين المُشار إليهما[2]. ومن المفيد أن نذكر هنا أنّ مركزيّة الكائن الإنسانيّ ومحوريّته في الوجود هي من أبرز ما ورثته الحداثة من الإغريق ومن بعد ذلك من اللّاهوت المسيحيّ. وفي هذا السّياق، يقول الباحث

1- غنار سكيربك ونلزغيلجي، تاريخ الفكر الغربيّ، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المُنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2012م، ص 302.

2- المصدر نفسه، ص 143.

فيرنر جايجر أنّ الصّورة الَّتي طرحها هوميروس للكون فحواها مركزيّة الإنسان فيه[1]؛ بينما الشاعر هسيود تبنّى نظريّةً مختلفةً عمّا تبنّاه هوميروس، حيث ميّز بين الإنسان والعنصر الدّينيّ في الشعر الحماسيّ، وسلّط الضّوء على المسائل الدِّينيَّة بشكلٍ مطلقٍ. لذا، يمكن القول: إنّ الفكر الألوهيّ الشّائع في العصر الحديث يضرب بجذوره في لاهوت ذلك الشاعر القديم. ولو تتبّعنا بعض أعمال أساتذة الفنّ التّراجيديّ الإغريقيّ القديم، لوجدنا أنّ كثيرًا من النّظريّات اللّاهوتيَّة الحديثة قد تأثّرت بها؛ ولنا، على سبيل المثال، أن نشير إلى ما أورده ثلاثة من المُؤرِّخين الإغريق[2]:

أوّلهم: آخيل (أخيليوس) الَّذِي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد مُتأثّرًا بالمعتقدات الدِّينيَّة الشّائعة في زمانه، وقد كان واحدًا من الأبطال الأسطوريِّين؛ بحيث امتلك قدرةً عظيمةً مصدرها إيمانه الرَّاسخ بالعقل الإلهيّ الحاكم على حياة البشر، وتلك الميزة أثارت في نفسه الخشية بكونه إنسانًا والشّعور بالمواساة لأقرانه البشر، والشّفقة عليهم فأدرك الطَّابع المُؤلم في مسيرة حياتهم.

ثانيهم: يوربيديس الَّذِي يُعدُّ فنّانًا جسّد القابليّات العظيمة للإنسان، وهو أحد الشّكوكيّين الكبار الَّذِين عاصروا بروتاغوراس.

ثالثهم: سوفوكليس، الَّذِي كان أكثر تأثيرًا من أخيليوس ويوربيديس؛ وقد اتّصفت رواياته المسرحيّة التّراجيديّة بالتَّوازن بين الخصال الإنسانيَّة والإلهيّة؛ ومن جملة معتقداته أنّه لم يتردّد مُطلقًا في صفة الشرّ الَّتي استودعها الرَّبّ في أنفس البشر، لكنّه مع ذلك كان يُبجّل العظمة الإلهيّة الَّتي لا يمكن للإنسان بلوغها بتاتًا حتّى وإن كان أفضل البشر. لذا، أقرّ بأنّه لا يمتلك القابليّة على الصِّراع مع الرَّبّ وحتّى إنّه لا يرغب بذلك.

التُّراث الأسطوريّ المُشار إليه، سيكون له الأثر البيِّن على الأنظمة القيميّة اللَّاحقة في بلاد الإغريق؛ حتّى إنّه طفق يتوغَّل في صفوف فلاسفة العلم، ثمَّ ألقى بظلاله على حركة العقل، بدءًا من السوفسطائيِّين مرورًا بسقراط وأفلاطون وأرسطو

1- 5 Jaeger, Werner (1960) "Humanistische Reden und Vortràge", walter De Gruyter & Corberlin, p. 378 - 379.

2- ميثولوجيا الحداثة، الأصل الأغريقي لأسطورة الغرب، مريم صانع بور، ترجمة أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2018، ص 135.

وتاليًا إلى العصور الهلنستيّة والمسيحيَّة، وصولاً إلى أزمنة الحداثة.

ولو استرجعنا على نحو الإجمال ما كانت عليه المبادئ اللَّاهوتيَّة المؤسِّسة للأساطير الإغريقيَّة القديمة سوف تنقشع الصُّورة لجهة تأثير تلك المبادئ على الحضارة الغربيّة الحديثة. وفي هذا الصَّدد، يقدِّم الباحثون جملةً من الشَّواهد[1]:

- الشّاهد الأوّل: قيام اللَّاهوت الأسطوريّ على نزعةٍ طبيعيةٍ، ولا يُستبعد أن تكون تلك النّزعة الَّتي سادت في العهد الإغريقيّ القديم هي الَّتي سيتبلور بسببها اللَّاهوت الطَّبيعيّ في أوروبا الحديثة. وبهذا المعنى تعبير (اللَّاهوت الأسطوريّ) تعبيرٌ آخر للثيولوجيا الطّبيعيّة، الَّتي تعدّ ثمرة التَّحوُّل الَّتي شهدته المجتمعات الغربيّة في عصر التّنوير، والمُتمثّل بالانتقال من الفكر المدرسيّ إلى المفاهيم الأُسطوريّة الموروثة من بلاد الإغريق.
- الشّاهد الثّاني: الآلهة في اللَّاهوت الأسطوريّ الإغريقيّ تمّ تصويرها بشمائل وميزات إنسانيّة، وتلك الحالة أثّرت على واقع الألوهيّة في اللَّاهوت الغربيّ الحديث. كما تمخَّضت الأساطير الإغريقيَّة المشوبة بالشرك، عن بروز حالة الإلحاد في الفكر الغربيّ المعاصر. وفي هذا السِّياق أمكن القول: إنّ وجهة النَّظر الميثولوجيّة القائلة بكون الآلهة من صُنع أفكار المجتمعات البشريّة البدائيّة، قد أثّرت بشكلٍ كبيرٍ على النّهج الإلحاديّ الَّذي تبنّاه بعض مُفكّري العصر الحديث من أمثال: فويرباخ، وأوجست كونت، وفريدريك نيتشه، وجان بول سارتر، وغيرهم؛ حيث ادّعى هؤلاء أنّ الله مجرّد موجودٍ ذهنيّ (subjective) لكونه وليدًا للفكر البشريّ.
- الشّاهد الثّالث: إله الآلهة في الأساطير الإغريقيَّة؛ تمّ تصويره وكأنّه كائنٌ مرعبٌ يحبّ الانتقام، ففي أسطورة بروميثيوس، على سبيل المثال، ادُّعي أنّه يحسد الإنسان على قابليّاته العلميّة ومهاراته الفنّيّة، وإنجازاته الصِّناعيّة، وهذا التَّصوُّر أسفر عن حدوث فجوةٍ بين العبوديَّة من جهةٍ، والعلم والصّناعة والفنّ من جهةٍ أخرى في مبادئ عصر التَّجدُّد الغربيّ وأصوله[2]. وهذا الأمر من شأنه أن يكون سببًا للتّضارُب بين إرادة الإنسان والمشيئة الإلهيّة في مبادئ الفكر الحديث.

1- ميثولوجيا الحداثة، مصدر سابق، ص 139.

2- المصدر نفسه، ص 138.

- الشّاهد الرَّابع: كانت تقوم الآلهة في الأساطير الإغريقيَّة بعمليّة الخلقة وتدبير شؤون الكون بأسلوبٍ يناظر لعب الأطفال وعبثهم، فكما أنّ الطفل وحده غير قادرٍ على اللَّعبِ لوحده؛ كذلك تمّ تصوير الإله بأنّه لا يمكن أن يُترك وشأنه. وعلى هذا الأساس، تبنّى فريدريك نيتشه فكرة أنّ كلّ حضارةٍ يجب أن لا تصنع لنفسها إلهًا واحدًا؛ بل إضافةً إلى إله الآلهة زيوس ينبغي أن يكون لها إلهان آخران على أقلّ تقديرٍ، مثل: أبولو، وديونيسوس. وفي غير هذه الحالة، وعندما تؤمن المجتمعات البشريّة بإلهٍ واحدٍ سوف تسود نزعةً فلسفيةً مُطلقةً تنذر بالخطر؛ بحيث تمسي عائقًا أمام الرُّؤية الواقعيَّة النّسبويّة الَّتي كان لها تأثيرٌ على المنظومة الفلسفيّة الحديثة في العالم الغربيّ.
- الشَّاهد الخامس: التّأويل الهرمسيّ؛ والمعروف أنّ هرمس كما هو في التَّأويل الغربيّ قد تصدّى لمقام الألوهيّة في التجارة والسفر والتفسير، كما حمل رسالة آلهة جبل الأوليمب، وتلك الميزات كان لها تأثيرها الكبير في مختلف شؤون عصر التَّنوير الفكريّ، وشتّى جوانب التَّجدُّد الغربيّ[1].

اللَّاهوت الحداثيّ بلون إغريقيّ - مسيحيّ مركَّب

بدت السِّمة العامَّة والرَّئيسة للحداثة مُتمثّلة بالنّزعة الإنسانيَّة. فقد قامت مبانيها الكلِّيَّة على مفاهيم إنسانيّةٍ اجتاحت العالم الغربيّ إبّان حركة النّهضة. وقد أولت اهتمامًا بالغًا بالآداب اللُّغويّة والعلوم البلاغيّة الموروثة من الحضارتين: الإغريقيَّة، والرومانيّة. وعلى ضوء ذلك، توفّرت لديهم معلومات واسعة النِّطاق، وعلى ضوئها صاغوا مُقرّرات إنسانيّةٍ المرتكز اعتمدوا عليها في شتّى آرائهم ونظريّاتهم بوصفها معاييرَ أخلاقيّةٍ وثقافيّةٍ يجب أن تُصاغ على أساسها مختلف قوانين المجتمع الغربيّ وأصوله العمليّة والتّربويّة، وتلك المعايير أمست فيما بعد مُرتكزًا أساسًا للكثير من الحركات الدِّينيَّة والسِّياسيّة والاجتماعيّة الَّتي ولدت من رحم الخطاب التّجديديّ الغربيّ، وأسفرت عن إيجاد تغييراتٍ في المباني الأوّليّة المتقوّمة على النّزعة الإنسانيَّة[2].

1- ميثولوجيا الحداثة، مصدر سابق، ص 139.

2- Kristeller Paul Oskar 1950, The Renaissance Philosophy of Man, the University of Chicago press, p. 114.

لـم يقتصـر تأثُّـر المسـيحيَّة بـالإرث الإغريقـيِّ على طائفـة مسـيحيّة بعينهـا؛ بل شـمل مُجمـل مُكوِّناتهـا، حتـى ليمكـن القـول: إنَّ إصـلاح القـرن السّـادس عشـر أوشـك أن يهـدم ركنيـن مُؤسِّسـيْن في الصَّـرح الحضـاريّ للحداثـة المسـيحيَّة والحضـارة اليونانيّـة. مـع ذلـك، فقـد سـارع الإنسـانويُّون الكاثوليـك نحـو ترميـم ذلـك الصَّـرح وإعـادة بنائـه كمـا فعـل لاهوتيُّـون كاثوليـك، مثـل: أرازمـوس Erasmus، وحتـى بروتسـتانت، مثـل: ميلانشـون Melanchthon. لا بُـدَّ مـن التّذكيـر أنَّ رائـد الإصـلاح البروتسـتانتيّ مارتـن لوثـر نفسـه، وعلـى الرّغـم مـن هجماتـه الشَّرسـة علـى الحضـارة الوثنيّـة، كان مولعًـا بأوفيـد Ovid[1]، ومنحـازًا لشيشـرون. والإنسـانويُّون الَّذِيـن كانـوا يميلـون بنسـب مختلفـة عـن المسـيحيَّة إلـى الوثنيـة، إمّـا أنّهـم كانـوا عائديـن إلـى مـا اعتقـدوه تعليـم أرسـطو الخالـص، أو كانـوا يختبـرون القيمـة الحقيقيّـة للتّعاليـم الَّتـي تركهـا الرواقيّـون والأبيقوريّـون. وهكـذا، بقـي التُّـراث الكلاسـيكيّ، طـوال عصـر النّهضـة وحتـى منتصـف القـرن التاسـع عشـر، الأسـاس المشـترك الَّـذِي كان يمكـن للمسـيحيِّين والوثنيّيـن أن يلتقـوا حولـه ويواصلـوا مـن خلالـه علاقاتهـم الفكريّـة المثمـرة. حتَّـى إنّ الاكتشـافات العلميّـة الأكثـر تألّقًـا حصلـت على أيـدي رجـال، مثـل: ديـكارت، وباسـكال، وفيرمـا، وليبنتـس، ونيوتـن الَّذِيـن تعلّمـوا في المدرسـة، إضافـة إلى اللَّاتينيّة الكلاسـيكيّة، أصول الرياضيّـات، وفلسـفة شـبيهة إلى حـدٍّ مـا بفلسـفتيْ: القدّيـس توما الأكوينـيّ، وأرسـطو[2].

لـو كان مـن توصيـف للـدَّور الَّـذِي تبـوَّأه توما الأكوينـي فـي مسـعاه الفكـريّ، لقلنـا أنّـه شـكّل صلـة الوصـل الوطيـد بيـن الوثنيّـة اليونانيّـة وعقلانيّتهـا الصَّارمـة، وبيـن الإيمـان المسـيحيّ؛ بـل ربمـا أمكـن القـول: إنّـه مهَّـد الأرض الصّالحـة لقيامـة الحداثـة فـي بُعْدهـا اللَّاهوتـيّ مـن خـلال تأكيـد الأنسـنة. فلقـد دأبـت نظريّـة المعرفـة لـدى الأكويني على تأكيـد قيمـة التجربـة والاختبـار لمعرفـة العالـم بعمـق مـن جانـب الكائـن الإنسـانيّ. ولـذا، فـإنّ نظريّـة الوجـود عنـده قامـت على تأكيـد القيمـة الجوهريّـة لوجـود ذلـك العالـم وأساسـيّاته. فالأشـياء المحسوسـة ليسـت موجـودة، بوصفهـا مجـرّد صـور لا واقعيّـة نسـبيًّا، أو مجـرّد ظـلالٍ سـرابيّة للأفـكار الأفلاطونيّـة؛ الَّتـي تنطـوي على واقعيّـة

1- بوبليـوس أوفيديـوس ناسـو 43 (Publius Ovidius Naso) ق.م. المعـروف بلقـب أوفيـد، شـاعر رومانـيّ قديـم، مـن أشـهر أعمالـه «التحـولات».

2- إتيـان غلسـون، وحـدة التجربـة الفلسـفيّة، ترجمـة: طـارق عسـيلي، المركـز الإسـلاميّ للدّراسـات الإسـتراتيجية، بيـروت، 2017م، ص 233.

ذات شأن تخصّها. وكما سبق لأرسطو أن زعم بأنّ الأشكال مُتجسّدة أصلًا في المادّة، ومُتّحدة معها لإنتاج كلّ مركب، فقد ذهب الأكويني إلى تجاوز النُّزوع الأرسطوطاليسيّ حيال رؤية الطَّبيعة منفصلة عن الرَّبّ؛ ليبيِّن أنَّ من شأن أيّ فهم فلسفيّ أعمق لمعنى الوجود هو ربط العالم المخلوق بالرّبّ ربطًا كاملًا. وتثبيتًا لذلك المرمى، بادر الأكويني إلى إعادة استحضار مفهوم «المشاركة» الأفلاطونيّ في ذلك السِّياق الجديد. مُؤدَّى قوله في ذلك المورد أنّ: لجملة المخلوقات واقعًا جوهريًّا حقيقيًّا؛ لأنّها تشارك في الوجود الَّذِي هو بالنِّسبة إلى الرّبّ الأساس اللَّانهائيّ المكتفي ذاتيًّا لكلِّ ما هو كائن. يضيف: وما جوهر الرّبّ، تحديدًا، إلّا وجوده؛ أي فعل كينونته اللَّانهائيّ الكامن في عُمق الوجود المحدود لسائر المخلوقات، والَّتي لكلّ منها جوهره الخاصّ به[1].

إلى ذلك، واستمرارًا مع ما سبق، صار يُنظر إلى التَّطوُّرات الفلسفيّة الحاصلة في التُّراثَين: الغربيّ والمسيحيّ ـ الأفلاطونيّ الجديد اللّذين كانا، جنبًا إلى جنب مع مؤلّفات أوغسطين وبيتيوس، بوصفهما المصدرين الرَّئيسَيْن لمعارف الأكويني عن أفلاطون. كان ذلك المُفكّر اللَّاهوتيّ يطمح إلى تعميق أرسطو عبر استخدام مبادئ أفلاطونيّة، إلّا أنّه رأى أيضًا أنّ الأفلاطونيّة بحاجة إلى مبادئ أرسطوطاليسيّة. وبالفعل، فإنّ نظريّة المشاركة الأفلاطونيّة لم تكتسب، في نظر الإكويني، معناها الميتافيزيقيّ الكامل إلّا بعد تعميقها وصولًا إلى مبدأ الوجود ذاته؛ أي ما وراء مختلف أنماط الكينونة الَّتي يمكن للوجود أن يتجلّى عبرها. لكن عمليّة التّعميق تلك، تطلّبت سياقًا أرسطوطاليسيًّا لطبيعة تحوز على كيان فعليّ؛ وتحديدًا على واقع مُتحقِّق من خلال صيرورة الطّبيعة المُطَّردة، وحركتها الدّيناميكيّة؛ أي من القوّة (الاحتمال الكامن) إلى الفعل الَّذِي يظهر في العالم الواقعيّ. وهكذا، فإن الإكويني ألقى الضَّوء على تكامليّة الفيلسوفين اليونانيّين: مطلق أفلاطون الرُّوحيّ، ونسبة أرسطو الواقعيّة ديناميكيًّا. تلك التَّكامليَّة، راحت تتحقَّق عن طريق توظيف مشاركة أفلاطون، لا في الأفكار فحسب؛ بل في الوجود، وحين فعل ذلك كان يخطو شوطًا إضافيًّا على طريق تصويب أرسطو عبر إظهار أنّ الأفراد الملموسين لم يكونوا مجرّد مضامين منفصلة؛ بل مُتوحِّدين فيما بينهم ومُوحَّدين مع الرّبّ من خلال انخراطهم

1- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربيّ، تعريب: فاضل جتكر، دار الكلمة، دمشق، 2010م، ص223-221.

المشترك في الوجود. كما أسهم الأكويني في تصويب رؤية أفلاطون عبر القول: إنّ إرادة السّماء لا تخصُّ الأفكار وحدها؛ بل تطول الأفراد الواقعيّين على نحوٍ مباشر، خصوصًا أولئك الأفراد الَّذين خُلِق كلّ منهم على صورة الرّبّ ليسهم، كلٌّ في حدودٍ مُعيّنة، في فعل وجود الرّبّ اللَّامحدود. وبهذا، أضفى الإكويني على الرّبّ وحده ما كان أضفاه أفلاطون على الأفكار عمومًا؛ غير أنّه قام، عبر فعله هذا، بإضفاء المزيد من الواقعيّة على عمليّة الخلق التَّجريبيَّة. وبما أنَّ «الكون» يعني المشاركة في الوجود، وبما أنّ الوجود نفسه هو هبة كيان الرّبّ بالذَّات كما يقول، فإنّ كلّ مخلوق يتمتّع بواقعيّة حقيقيّة مستندة إلى أساس واقع الرّبّ اللَّامحدود. أمّا الأفكار فهي ليست سوى أمثلة لخلق الرّبّ الَّذِي يبقى الأنموذج الحقيقيّ والنّهائيّ للخلق، في حين أنّ سائر الأفكار ليست إلّا أصداء لذلك الجوهر الأسمى[1].

لقد حذا الأكويني، حذو أرسطو في أخذه في الحسبان للطّبيعة، واهتمامه بواقعها وديناميكيّتها، وبالكيانات الفرديّة، وبضرورة تجربة الحواسّ المعرفيّة. إلّا أنّه بإيمانه بخلود النّفس الفرديّة، وبوعيه الرّاسخ لواقع مُتعالٍ أسمى، وبحساسيّته الرُّوحيّة القويّة المُنصبَّة على ربٍّ مُحبٍّ بوصفه مصدرَ الكينونة اللَّامحدود وهدفه، سيواصل التُّراث الأوغسطينيّ للَّاهوت في القرون الوسطى. ولهذا السَّبب، يمكن القول: إنّه بات أكثر شبهًا بأفلاطون وأفلوطين، إلّا أنّ تميُّز الأكويني عن كل من أفلاطون وأوغسطين ـ في ما يخصُّ الأفكار والمعرفة الإنسانيَّة ـ كان بالغ الأهمِّيَّة؛ وبخاصّة لناحية تكريسه اعتراف العقل المسيحيّ بالقيمة الجوهريّة للاختبار الحسّيّ والنّزعة التجريبيّة. وخلاصة القول: إنّه لم ينكر وجود الأفكار؛ بل لعلّه اكتفى، وجوديًّا، بإنكار كونهما مكتفيين ذاتيًّا بعيدًا من الواقع المادّيّ (حاذيًا حذو أرسطو) وتمتّعهما بمكانةٍ إبداعيّةٍ، بعيدًا من الرّبّ (على غرار التّوحيديّة المسيحيَّة). أمّا معرفيًّا، فقد أنكر قدرة ذكاء الإنسان على معرفة الأفكار مباشرة، مؤكّدًا حاجة الفكر إلى التجربة الحسّيّة. فلو أراد الإنسان أن يعرف ولو معرفة ناقصة ما يعرفه الرّبّ معرفة كاملة، فإنّ عليه أن يفتح عينيه على العالم المادّيّ[2].

السُّؤال الآن، هو في الكيفيّة الَّتي انعكست فيها أفكار الأكويني ومساعيه على التّحوّلات اللَّاحقة في العلاقة بين الكنيسة والحداثة؟

1- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربيّ، مصدر سابق، ص 224.

2- المصدر نفسه، ص 223.

من البيِّن في هذا المسرى أنّ الإصلاح في الكنيسة المسيحيَّة لم يكن يجري بمنأى من حركة الحداثة؛ بل على العكس ممّا قد يُتصوّر، فقد كان لسحر الحداثة وسطوتها الأثر الحاسم في الانشقاقات الكبرى داخل الكنيسة. ولهذه الحقيقة شواهدها البارزة حين نعاين طبيعة اللّحظة التّاريخيّة الَّتي شهدت ظهور تلك الانشقاقات.

تشير الوقائع التّاريخيّة إلى أنَّ الكنيسة بلغت ذروة سلطتها الدِّينيَّة في عهد الباباوات: إرنست الثالث، وغريغوري التاسع، وإنوسنت الرابع (1254م ـ 1198م). وقد خرج البابوات مظفَّرين في الصّراع مع الإمبراطور أوتور الرابع، وفريديريك الثاني، وأمّنوا سلطة واسعة شملت، الإشراف على التّعيينات والاتّفاقيّات، وإبداء الرّأي في مسائل الحرب والسِّلم، وإشراف على رعاية الأرامل والأيتام، وإدارة لاضطهاد الهراطقة، والحقّ في مصادرة ممتلكاتهم، والتَّدخُّل في الثَّورات ضدّ الكنيسة والنِّظام الاجتماعيّ؛ غير أنَّ تلك الإنسانيَّة الكلّيّة ومعها السَّيطرة الكنسيّة العُليا لم تدم إلى الأبد. وحوالى العام 1300م، نجد أنّ رجال الدِّين الفرنسيّين كانوا يتصرّفون مثل المواطنين الفرنسيّين، وليس بوصفهم موظّفين لخدمة البابا. وهكذا، صار الولاء للوطن أقوى من الإخلاص للبابا. وصارت الدولة القوميَّة (وفي تلك الحالة، فرنسا) كيانًا سياسيًّا أقوى من الأخوَّة المسيحيَّة الكلّيّة، حتّى في أوساط رجال الدين.

على سبيل المثال، كان مارسيليوس البدواني (1342ـ80/ 1275) معارضًا أرسطيًّا للبابا. وفضلًا عن ذلك، كانت له وجهات نظر تنذر بحصول حركة الإصلاح الدِّينيّ والبروتستانتيّة. وكان هو مثل توما الأكويني يرى أنّ المجتمع ذو اكتفاء ذاتيّ، وليس بحاجة إلى تسويغ لاهوتيّ، أو ميتافيزيقيّ. ويمكن القول هنا على وجه المساءلة، أنّه إذن، كان هناك علمانيّة وبروتستانتيّة في فكر مارسيليوس. فذلك بيِّن كما سنرى؛ فقد نظر الرجل إلى الدين بوصفه شأنًا خاصًّا وفرديًّا؛ حيث ميَّز بين الإيمان والعقل بشكلٍ حادٍّ. وبوصفه اختياريًّا في عقيدته، فقد أكّد الإرادة أكثر ممّا أكّد العقلانيّة؛ غير أنّه مثل كلّ المُصلحين الأوائل، ظلّ يتصوّر وجود إيمان مسيحيّ كلّيّ واحد. أمّا وليام الأوكامي (1349م ـ 1285م) الفرانسيسكانيّ فكان مُحافظًا من الوجهة السِّياسيَّة، ومُدافعًا عن المذهب الدستوريّ في القرون الوسطى ضدَّ «النّظام الملكيّ المُطلق» الَّذِي كان للبابويّة. أمّا من الوجهة الفلسفيّة،

فكان الأوكامي إسميًّا[1]، ومن القائلين بالاختيار. وأمّا من منظور تاريخ الأفكار، فإنّه كان مُلهمًا لمارتن لوثر والبروتستانتيّة. وبما أنّ الرُّؤية الدِّينيَّة للكتاب المُقدّس هي المصدر الوحيد للحقيقة المسيحيَّة، فمن الصّعب بمكان تسويغ وجود نظام كنسيّ هرميّ يكون فيه البابا هو الحاكم المطلق؛ أي أنّ القدرة على قراءة نصوص الكتاب المُقدّس والإيمان المسيحيّ موزعان ديمقراطيًّا، أكثر من التّعليم اللّاهوتيّ. لذا، عارض وليام الأوكامي الأطروحة الّتي تفيد أنّ البابا يجب أن يكون له القول الفصل في المسائل الدِّينيَّة. وعليه، اقترح تأسيس مجامع (مجالس) لتقييد سلطة البابا ومراقبتها؛ غير أنّه أدرك أيضًا أنّ المجالس ليست معصومة من الخطأ. ومع ذلك، لم يتحوّل الأوكامي إلى شاكٍّ، والشَّكّ كان أمرًا شائعًا في القرنين: السّادس عشر، والسّابع عشر في فرنسا. فهو يعتقد أن النّقد المُتنوّر الّذِي يصدر من المجالس التَّمثيليّة، يمكن أن يؤدّي إلى الحقيقة. وبدا أنّه لم يشكّ في أنّ الحقيقة واحدة[2].

الإصلاح الدينيّ بوصفه حداثةً لاهوتيَّةً

الإرهاصات الّتي مرَّ ذكرها، تُشير على نحوٍ بيِّن إلى أنّ مفاعيل الحداثة كانت حاضرة في الحقل الدّينيّ المسيحيّ نفسه. لكن المحطَّة المفصليّة في تحوُّلات الحداثة ظهرت مع حركة الإصلاح الدينيّ الّتي مضت إلى التَّماهي إلى حدِّ الغُلوّ مع قيم العلمنة وإجراءات الحداثة. وهو ما ظهر في فكر مارتن لوثر (1483م ـ 1556م) السّياسيّ لجهة العلاقة بين السُّلطتين: الروحيّة، والمدنيّة. كان لوثر يرى وجود نظامين أسَّسهما الله، لكن وظائفهما مختلفة؛ النِّظامَيْن: المدنيّ، والرُّوحيّ. النّظام المدنيّ ـ حسب لوثر ـ هو الَّذِي تأسّس للحفاظ على الحقّ والنّظام في المجتمع، وقام تحت شعار صارم «يجب أن يكون سيف الدولة أحمر

1- الإسميّة، تيّار فلسفيّ قام على نقد المجرَّدات العقليّة، وادّعى أنّها ليست إلّا أسماء، أو ألفاظًا جوفاء، حيث انصبّ اهتمامه على المشاهدة والتّجربة. وكان وليام الأوكامي (1295م- 1349م) من أبرز الفلاسفة الَّذِين بشَّروا بالإسميّة، أمّا الواقعيّة فقد كانت على عكس الإسميّة الَّتي ترى إلى الكليّات والمجرَّدات على أنّها ليست مجرّد أسماء؛ بل لها وجود خارجيّ في الواقع.

2- غنار سكيربك ونلزغيلجي، تاريخ الفكر الغربيّ من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2012م، ص 3.

ودمويًّا». أمّا النّظام الروحيّ، فيستعمل الكلمة ويلجأ إلى ضمير الرعايا والحُكّام. غير أنّ الَّذِين نقدوا اللّوثريّة بنوا نقدهم على فَرضِيّة أنّ عقيدة النّظام المدنيّ ترتبط بأنثروبولوجيا لوثر المتشائمة. أمّا عنصر التّشاؤم فيها فيعود إلى أن الكائن البشريّ في حقيقته حيوان وحشيّ يجب ضبطه بالسّلاسل والحبال؛ وأنّ مجتمعًا من دون نظام مدنيّ سيكون في حالة فوضى، وسيطلق حرب الإنسان ضدّ الإنسان. يضيف: ولأنّنا خَطَأةٌ وشرّيرون، فإنّ الله يضبطنا بالقانون والسّيف، وعلى نحو لا يسهل علينا إحداث الشرّ. وهنا يظهر لنا بوضوح، أنّ عقيدة لوثر القائلة بوجود نظامين تتضمّن تمييزًا بين الشخص الباطنيّ والشخص الخارجيّ. فالنظام المدنيّ محدود بالأعمال الخارجيّة، ففي حين يُنظّم ذلك النّظام الحياة والملكيّة والأشياء الأرضيّة، إلّا أنّه يعجز عن تنظيم الشخص الباطنيّ. هنا، الله هو الحاكم. لذا، فإنّ الشخص الباطنيّ لا ينتمي إلى منطقة السُّلطة المدنيّة، ونتيجة لذلك يقول لوثر: «إنّه لا يمكن وقف الهرطقة بالسّيف، فالسّلاح يجب أن يكون كلمة الله». يضيف: وبما أنّ النّظام المدنيّ أسَّسه الله، فإنّ العصيان المُسلَّح ضدّ الدولة هو، في الوقت ذاته، عصيان مسلَّح ضدّ الله. ويصير العاصي عدوّ الله. وعندما تستخدم الدولة السيف فذلك يعني «خدمة الله» عند لوثر. وهكذا، نجد أنّ لوثر في الصِّراع بين الفلّاحين والأمراء (حرب الفلّاحين في العام 1524م في ألمانيا) يهاجم الفلّاحين بعنف، قائلًا: «يجب أن تردّوا على النّاس بالقبضات، حتى يقطر الدم من أنوفهم». واعتقد لوثر بأنّ الدولة هي سلطة أقامها الله، ومن تلك الوجهة اللّاهوتيّة المدنيّة المركّبة صاغ رؤيةً تقرّ بمشروعيّة قادة النّظام المدنيّ، واصفًا إيّاهم جلّادي الله «ومُعلِّقي المشانق بإرادة الله». مثل ذلك التّسويغ كان مفهومًا في زمان لوثر والتعليم اللّاهوتيّ ـ السّياسيّ، أمّا في ضوء تاريخ ألمانيا الحديث، فإنّ ذلك المبدأ القائل بالطّاعة العمياء للحُكّام صار إرثًا مشكوكًا فيه[1].

لو كان لنا أن نُسجِّل تحقيبًا سوسيو ـ تاريخيًّا للحداثة في صلتها بالمسألة الدِّينيَّة لوجدنا في الإصلاح البروتستانتيّ تعبيرًا صريحًا عن تلك الصِّلة في مفارقاتها الفكريّة والتّاريخيّة. ولعلَّ السِّمة المُميّزة في عمل اللّاهوتيِّين والمُفكِّرين البروتستانت ـ كما تشير الباحثة البريطانية كارين آرمسترونغ ـ هي في نزعتهم المتناقضة بين الثوريّة

1- غنار سكيربك ونلزغيلجي، تاريخ الفكر الغربيّ من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، مصدر سابق، ص 309.

والمحافظة، وهي ترى أنهم بقدر ما كانوا حداثيِّين ويتماهون مع قيم الحداثة والتنوير، كانوا ـ في الوقت نفسه ـ من ذوي النّزعة السّلفية والمحافظة. ومع ذلك، فقد كانوا رجال عصرهم الَّذِي كان عصر تحوُّل تاريخيّ على غير صعيد، وفي غير حقل.

هذه المفارقة تحيلها آرمسترونغ[1] إلى البيئة القلقة الَّتي شهدت الاحتدامات الكبرى بين حركة الحداثة والكنيسة الرّومانيّة التّقليديّة، والَّتي أفضت إلى انشقاق الجماعة البروتستانتيّة عن السُّلطة البابويّة. وحسب قولها فإنّ عمليّة التّحديث غالبًا ما تكون سببًا لقلقٍ كبيرٍ، حيث يشعر النّاس معها بفقدان التّوجُّه والضّياع بين عالمهم والعالم الجديد المُغَاير. ولذا، فلا يستطيعون رؤية الاتِّجاه الَّذِي يأخذه مجتمعهم، لكنّهم يستشعرون تحوّله البطيء في أشكال وأساليب غير متماسكة. تضيف: وبينما تتداعى الميثولوجيا القديمة الَّتي أعطت بِنْيةً ومعنى لحياتهم تحت تأثير التَّغيُّر، فإنّهم يمرّون بمرحلة ضياع هُويّة وحذَر ويأس؛ ما يؤدّي إلى الشّلل. ذلك أنّ المشاعر الأكثر شيوعًا في مثل تلك الأحوال، هي العجز، والخوف من الإبادة اللّذين يتّخذان في ظروف مُتطرّفة ـ أشكال عنف. لكن الشيء اللّافت في ملاحظاتها هي قراءتها السايكولوجيّة لأفكار رائد الإصلاح البروتستانتيّ الَّتي شكّلت تجربته الشخصيَّة ترجمة للبيئة القلقة المُشار إليها. كان لوثر في بداية حياته فريسة حالات إحباط مؤلمة. لم يكن باستطاعة الشَّعائر والمُمارسات الدِّينيَّة القروسطيّة مثلًا، أن تلامس ما أسماه «الحزن» الَّذِي جعله يشعر بالرُّعب من الموت. فقد كان يتخيّله بوصفه انقراضًا كلِّيًّا، وعندما كان يتملّكه ذلك الرُّعب القاتم، لم يكن باستطاعته تحمُّل قراءة المزمور التسعين الَّذِي يصف تلاشي الحياة البشريَّة، ويصوّر النّاس وقد حلَّ عليهم غضب الله وعنفه. رأى لوثر ـ طوال حياته ـ الموت بوصفه تعبيرًا عن غضب الله. ولكي يهرب من إحباطاته انغمس في نشاط محموم، مُصمِّمًا على فعل أيّ خير كان يستطيعه في هذا العالم. لكن، في المقابل، كانت تجتاحه موجات الحقد والسّخط على البابا، والأتراك، واليهود، والنساء، وكذلك على الفلّاحين المُتمرّدين. وهذا السّخط أنموذجيّ، وينطبق على مصلحين آخرين في أيّامنا هذه. تخصيصًا على هؤلاء الَّذِين صارعوا ألم العالم

1- كارين آرمسترونغ، النزعات الأصوليّة في اليهوديّة والمسيحيَّة والإسلام، ترجمة: محمد الجورا، دار الكلمة، دمشق، 2005م، ص 81.

الجديد، والَّذِين طوَّروا دينًا بدا فيه حُبّ الله مُتوازنًا مع حقد عارم على كائنات بشريّةٍ أخرى[1].

لو كان لنا من متابعة للظروف الدَّقيقة الَّتي زامنت نشوء الثَّقافة الدِّينيَّة البروتستانتيّة وتبلورها، لوجدنا كيف سيحضر الاحتجاج على سلطان الكنيسة الكاثوليكيّة الرسميّة بوصفها ظاهرةً صارخةً في تاريخ الغرب الحديث. فلقد انشقّت الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة في القرن السّادس عشر بصورةٍ رسميّةٍ. ومع أنّ الإصلاحيّين لم يكونوا في البداية يريدون سوى إصلاح الكنيسة، إلّا أنَّ أصالتهم اللَّاهوتيَّة وارتباطاتهم السِّياسيَّة أدّيا إلى ثورة قلبت نظرة الكنيسة إلى التّعليم التّقليديّ والإيمان والخلاص رأسًا على عقب. من النّاحية اللَّاهوتيَّة، صار مارتن لوثر المُدافع عن الكتاب المُقدَّس والإيمان الفردي ضدّ التَّعليم التّقليديّ والبابا. وبهذا المعنى، كان يؤالف ولو من غير قصد بين العلمانيَّة وتقاليدها المعادية للإيمان الدينيّ، وبين إيمانه بالكتاب المُقدَّس. وهذا دليل على أصالة الفرد عند لوثر بعد انفصاله عن سلطة الكنيسة وقوانينها. وهكذا، وقف الفرد وحيدًا أمام الله، وبعيدًا من توسُّط التّعليم التّقليديّ والكنيسة. وفي الوقت نفسه، تبنّت حركات الإصلاح موقفًا نقديًّا من النّظرة التقليديَّة إلى الخلاص، فرفضت الطّوائف التطهريَّة الخلاص بسرّ القربان المُقدّس الكنسيّ واصفةً إياه بالسّحر والخرافة. ونتيجة لذلك، أسهمت حركة الإصلاح في العمليَّة التّاريخيَّة الَّتي استبعدت ما ذهبت العلمنة إلى تسميته بـ «إزالة السّحر من العالم»[2].

لتأصيل منظوريّته الجامعة بين العقل والإيمان رأى لوثر أنّ العقل المرشَّد بالإيمان يمكن أن يخدم اللَّاهوت. غير أنَّ العقل، عندما يُنصِّب نفسه قاضيًا يفصل في مواد الإيمان، ويتصرَّف بمعزل عن الإيمان، يكون عمله عمل الشيطان. مثل ذلك الغرور لا يُغتفر، ويجب التّطهّر منه بإجبار العقل بأن يقبل كحقيقة، ما تعدّه الفلسفة خاطئًا ومحالًا. ويكون الحاصل أنّ العقل عاجزٌ عن أن يكون أساسًا لقوانين الأخلاق. ولكن بهذه المنظوريّة سوف يتحوّل مذهب لوثر

1- Martin Luther.

2- غنار سكيربك ونلزغيلجي، تاريخ الفكر الغربيّ من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، مصدر سابق، ص 306.

الإيماني بسهولة ليغدو مذهبًا لا عقلانيًّا[1].

هناك مصلحان بروتستانتيّان آخران هما المحامي واللّاهوتيّ الفرنسيّ جان كالفن (1509م ـ 1564م) والألمانيّ هولدريش زفينغلي (1484م ـ 1531م) سوف يجدان ضالّتهما في العودة إلى السَّلف؛ أي إلى ينابيع التُّراث المسيحيّ، من أجل أن يعثرا على هُويتهما الذّاتيَّة. مرّ الاثنان شأن لوثر بتجربةٍ وجوديَّةٍ دفعتهما إلى حقلٍ من الشَّك والعجز عن رؤية الحقيقة الدِّينيَّة. جرى ذلك من قبل أن يتمكّنا من شقِّ السَّبيل نحو رؤيةٍ دينيَّةٍ جديدة تجعلاهما يشعران أنّهما وُلِدا من جديد. كانا مقتنعين أن ليس بوسعهما القيام بأيِّ شيء يساعدهما في خلاصهما، وأنّهما كانا عاجزين أمام أسئلة الوجود البشريّ. وكان عليهما إعادة خلق عالمهما الدينيّ باللُّجوء أحيانًا إلى إجراءات مُتطرّفة، وحتّى إلى العنف؛ كي يجعلا دينهما يحاكي ظروف العالم الجديد، وهو عالم كان ملتزمًا بشكلٍ اقتحاميّ، ولا رجعة عنه، باتّجاه تحوُّلٍ جذريّ[2].

أنَّى كانت التّأويلات حول الظّاهرة البروتستانتيّة فهي في المُحصّلة العمليَّة شكَّلت التّمثيل الأقصى لتكيُّف الإيمان المسيحيّ مع العلمانيّة التنويريَّة الصَّاعدة في أوروبا. لقد ظهرت حركة الإصلاح البروتستانتيّ، بوصفها عمليّة احتجاج «حداثيّة» على السُّلطة الدِّينيَّة للكنيسة الكاثوليكيّة. وأظهرت أعمال المصلحين الفكريّة واللّاهوتيّة العناصر الإجماليّة لثقافة الاحتجاج تلك. لعل أبرز ما فعلوه في هذا المضمار، أنهم عكسوا في الواقع التَّحوّلات التَّاريخيّة الجارية، مثلما فعل كثيرون من رجالات عصرهم ممَّن ينتمون إلى تيّاراتٍ فكريّةٍ وفلسفيّةٍ ولاهوتيّةٍ سعت إلى نقد ثقافة العصر الغربيّ الوسيط. ففي تركهم الكنيسة الكاثوليكيّة الرّومانيّة، قام المصلحون البروتستانت بإعلان واحد هو من أكبر إعلانات الاستقلال الَّتي ستشكّل علامةً بارزةً في التّاريخ الغربيّ. فالرّوح العامّة الجديدة كانت تتطلَّب الاستقلال الذاتيّ والحرّيّة التّامّة، حيث يجب أن يكون النّاس أحرارًا في قراءة كتبهم المُقدّسة،

1- martin luther the bondage of the Will, Tanslated by Philip S. Watson, in Collaboration with Benjamin Drewery, in Luther's Works, vol 33, p. 181.

2- كارين آرمسترونغ، النزعات الأصوليّة في اليهوديّة والمسيحيَّة والإسلام، مصدر سابق، ص 82.

وتفسيرها من دون سيطرة عقابيّة من جانب الكنيسة[1].

جاءت ولادة الإصلاح الدينيّ البروتستانتيّ مترافقةً مع ازدهار التّأويل في حركة الحداثة؛ بل أمكن القول: إنَّ تلك الولادة شكّلت تعبيرًا أنموذجيًّا عن النّشاط الهرمينوطيقيّ الَّذي سيشمل اللّاهوت المسيحيّ بأبعاده وتيّاراته المختلفة. فقد أدَّت تلك الحركة في ألمانيا إلى تحريك ثورة التّأويل الكبرى على نحوٍ غير مسبوق في تاريخ الكنيسة. ولا مناص من التّذكير في ذلك الحيِّز، أنّ البُعد التّاريخيّ للثّورة التّأويليّة يعود إلى الصّراع الدينيّ الَّذي شهدته المجتمعات الأوروبيّة في القرنين: الخامس عشر، والسادس عشر الميلاديّين. فقد مرّت أوروبا بأوقاتٍ عصيبةٍ جدًّا شهدت فيها اضطراباتٍ شديدة، وكان موضوع الخلاص في الحياة الآخرة يشغل بال الأوروبيِّين. ثمّ بدأت إرهاصات الاحتجاج على الكنيسة الرّسميّة تظهر من دائرة التّأويل العقديّ. ففي تعاليم العقيدة الكاثوليكيّة كما هو معروف، أنّ الإنسان يمكنه أن ينال الخلاص من خلال الإيمان بالله، والقيام بالأعمال الصّالحة، وعيش حياة مستقيمة فاضلة، والاحتفاء بالأسرار الإلهيّة؛ غير أنّ من أبرز الدَّواعي الَّتي أدَّت إلى حركة الاحتجاج على السُّلطة الكنسيَّة، هي قيام رجال الدّين في الكنيسة الكاثوليكيّة ببيع صكوك الغفران للمؤمنين الَّذين كانوا يخشون العقوبة الأُخرويّة، حيث في شراء صكّ الغفران وعدٌ بتقصير مدّة العقوبة من خلال الاستفادة ممَّا زعموا أنّه «خزينة الحسنات» الَّتي تكدّسها أعمال المسيح والقدِّيسين الصَّالحة. ومن خلال تركيزها على الطُّقوس، وحثِّ المؤمنين على القيام بالأعمال الصَّالحة، وبيعها لصكوك الغفران، اكتسبت الكنيسة الكاثوليكيّة في القرون الوسطى سلطةً وازنةً على المجتمع استغلّها المسؤولون الكنسيُّون وأساؤوا استخدامها؛ ما أدّى إلى تبلور نزعةٍ تحريريّةٍ ظهرت على شكلِ احتجاجاتٍ سوف تنتهي إلى نشوء الحركة الإصلاحيّة. وكان مارتن لوثر وجان كالفن هما أوّل من وضعا إطار الأفكار والتَّوجُّهات الإصلاحيَّة اللّاهوتيّة في ذلك الوقت[2]. وبقدر ما شكّل الإصلاح البروتستانتيّ عبر لوثر وكالفن، حالة تماهٍ مع الحداثة، فقد أطلق، في الوقت عينه، أزمنة من النِّزاعات المُتمادية مع الكنيسة الكاثوليكيّة.

1- محمود حيدر، لاهوت الغلبة، التّأسيس الدينيّ للفلسفة السّياسيّة الأميركيّة، دار الفارابي ومركز دلتا للأبحاث المعمّقة، بيروت، 2009م، ص 86.

2- نفس المصدر، ص 87.

لقد كانت هرمنيوطيقا الكتاب المُقدَّس محور تلك النّزاعات، وإحدى أبرز تجلِّياتها. ولأنَّ العمليّة التَّأويليّة للنُّصُوص الإنجيليّة لم تكن لتأخذ مداها إلّا في إطار التَّفاعُل مع الواقع التَّاريخيّ لغرب الحداثة، فقد جاءت حصائِدُها مُتأثّرة على نحوٍ بيّنٍ بالعوامل السِّياسيَّة، والثَّقافيَّة، والأيديولوجيَّة، والاقتصاديَّة، النَّاجمة من الصّراعات الَّتي شهدتها المجتمعات الغربيّة الدّاخلة للتَّو في فضاءِ التَّحديث. ربما لهذا سيجد الدّارسون لحقبة صعود الحركة البروتستانتيّة في التَّقدُّم التّقنيّ، وبالتّحديد في اختراع المطبعة إسهامًا جدّيًا، ولو جزئيًّا، في إنجاح مشروع مارتن لوثر الهرمنيوطيقيّ. فلقد بدا لهؤلاء أنّ التَّحوُّلات في الهرمنيوطيقا الدِّينيَّة ترافقت مع التَّطوُّرات في عالم التكنولوجيا، ذلك لكون الأخيرة تُغيّر بفعاليّة العالم الَّذِي تعيش فيه، والطُّرق الَّتي يُدرك بها؛ إذ مع الطّباعة تحقَّقَ توسيع مجال اليد البشريّة، وتمَّ الدُّخول في العالم الحديث. وبفضلها أصبح باستطاعة لوثر ولأوّل مرَّة، بوصفه محاضرًا جامعيًّا، أن يعتمد على وضع نُسَخٍ مُوحّدة، ومتوفّرة للإنجيل أمام تلاميذه. لم تعد الكتب عرضة للتَّباين بفعل الأخطاء النّاجمة من نسخ المخطوطات؛ إذ مهما كانت درجة الحذر، فالكلُّ يعلم كم هو سهل حصول الأخطاء في نسخ نصّ من النُّصُوص مكتوبٍ باليد. مع الطّباعة كذلك، لم يعد هذا الأمر من الحالات الممكنة، حيث غدا كلّ نصّ في الإنجيل مُطابقًا لنصوص النّسخ الأخرى. وإلى هذا، فقد أصبحت الكتب مُتوفّرة بنحوٍ واسعٍ ومُتزايدٍ، ولم تعد مقتصرة على نُسَخٍ فرديَّة وقيّمة محتجزة في الكنائس، أو في المكتبات. أمَّا النّتيجة من كلِّ ذلك، فهي انتشار التَّعلُّم، حتى بين النّاس ذوي الوسائل المتواضعة والمعرفة المحدودة، وهكذا بدأ تعلّم الإنجيل باللُّغات الأُمّ كالإنكليزيّة، والألمانيّة، والفرنسيّة، وغيرها. وحسب التّأويليّة اللّوثريّة فقد أصبح الإنجيل بعد الثّورة التكنولوجيّة ملك كل إنسان، حتى في وظيفته العامَّة. لقد صار بإمكانه الابتعاد من تعقيدات الدِّراسة، وتقييدات الكهنوت. ومع ذلك، يبقى الاستعجال في إصدار حكم ما أمرًا غير جائز. فلوثر كان عالمًا قروسطيًّا بالقدر ذاته الَّذِي كان فيه مُصلحًا؛ بل أكثر من ذلك فهناك من وجد لوثر لاهوتيًّا قروسطيًّا بامتياز، حين رفض تدريجيًّا القراءات الرّمزيّة، والتّشبيهيّة، مُعلنًا أنّها «ليست سوى قُمامة». علمًا أنّه لم تكن أيّ من أغراض لوثر تشبه أغراض توما الأكويني، وما ذاك، إلّا لأنّ اهتمامات رائد الإصلاح الحديث في المسيحيَّة كانت مُنصبّة على إطلاق الحريّة للإنجيل في

التَّفاعل مع تجربة القارئ الذّاتيّة، لا على تثبيت لاهوت الكنيسة وترسيخه كما فعل الأكويني[1].

المسيحيَّة الكاثوليكيّة ولاهوت الحداثة

لم تنجُ الكنيسة الكاثوليكيّة من قَدَرِ التَّكيُّف القسري مع إجراءات الحداثة الَّتي طاولت مُجمل حقول سيادتها بما فيها قوانين الإيمان. ومع أنّ التَّكيُّف الكاثوليكيّ اتّخذ سياقًا احتوائيًّا حيال الصُّعود المُدوِّي للعلمنة، فإنّه لم يُحل دون نشوء سجالٍ دفاعيّ بلغ ذروته في بعض بلدان أوروبا الحديثة، وخصوصًا في الحالة الفرنسيّة الَّتي بدت الأكثر حضورًا في السِّجال المُشار إليه. فلقد شكّل الأنموذج الفرنسيّ للعلمانيّة على الرّغم من دنيويّته الحادّة، جزءًا كبيرًا من الإرث الإبراهيميّ المشترك وخاصّة المسيحيّ. وحسب رأي بعض المُتخصِّصين بدراسة العلاقة بين العلمنة واللّاهوت الكاثوليكيّ، إنّ هذا الأنموذج (أي الفرنسيّ) لم يكن ليتمكّن من الاستمرار لو أنّه انسلخ عن منبعه المسيحيّ الَّذِي زوّده بالمبدأين: التّمييزيّ الدينيّ، والسّياسيّ الَّذِي يستند إليه. من أجل ذلك، سنرى أنّ طغيان النّمط العلمانيّ على الحياة الفرنسيّة لم يمنع من ولادة معارضات جدّيّة له، ليس فقط من جانب الأوساط الكنسيّة؛ وإنّما أيضًا من جهة تيّارات وشرائح ثقافيّة علمانيّة.

عدد من الكُتّاب الكاثوليك الفرنسيّين أنشأوا رابطًا مُباشرًا بين الانحطاط الأخلاقي في المجتمع الصّناعيِّ والمدينيّ، وبين هذا الصُّعود للحرّيّات الَّتي بإعتاقها الإنسان من الله ومن المؤسّسة الَّتي تتكلّم باسمه عزلته في الوقت نفسه عن منبع كلّ المعايير وكلّ القيم الإنسانيَّة. هذا المسار الانقلابيّ على الإيمان المسيحيّ الَّذِي يعود سببه إلى عوامل عدّة أهمّها، من جهة الاجتياح الَّذِي تعرّض له المجتمع الفرنسيّ من جانب العلمنة، وثانيًا انكفاء الكنيسة ومسعاها إلى التّكيُّف مع ذلك الاجتياح، من جهةٍ أخرى.

في الوسط اللّاهوتيّ، وبسبب من حال التّآكل في الكنيسة الفرنسيّة ظهرت احتجاجات ساخطة يمكن أن نشير في هذا الصّدد إلى ما عبَّر عنه بوضوح مطران مدينة ليون لويس ماري بييه(L-M Billé) في العام 2002م بقوله: «تكاد تبدأ

1- ديفيد جاسبر، مقدّمة في الهرمونوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدَّار العربيّة للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت، 2007م، ص 87-86.

كنيستنا سفر خروجها. لم نعد نلمس ذلك الَّذِي كان يُغذِّي العديد من الأجيال. لقد أصبح عدد الَّذِين يمارسون الشَّعائر الدِّينيَّة بين الشّعوب قليلًا، وأيضًا عدد الملتزمين، إضافة إلى الأطفال، الَّذِين يتلقّون التّعليم المسيحيّ». يضيف المطران بييه مُتسائلًا: «ماذا أصاب فرنسا الَّتي كانت بلاد كاهن آرس (Ars) والعديد من الآباء القدِّيسين والرُّهبان والمُبشِّرين؟ أليس من العجب أن تصبح الظّاهرة الكاثوليكيّة غريبة في فرنسا؛ بل ومستغربة؟ في تلك الدولة الَّتي ظلّت على مدى قرون طويلة الابنة البكر للكنيسة الكاثوليكيّة كيف نفهم أنّ جيلًا من ألمع المُفكّرين العلمانيّين والدّينيّين من أمثال: موريـاد، وبرنانوس، وكلوديل، ودولو ياك، وكونفار وكلا قيل، وفروسار، إلخ،... قد رحلوا من دون أن يتركوا خلفاء لهم؟ ويخلص المطران بييه إلى استنتاج مُدوٍّ مفاده أنّ تقلّص النّسيج الكاثوليكيّ المحلّيّ، وتراجع المُمَارسات الدِّينيَّة المُنتظمة، والقطع بين المؤمنين أنفسهم وتعاليم الكنيسة، كلّ ذلك يدفع إلى الاعتقاد بأنّ فرنسا سوف تصبح قريبًا صحراء الإيمان»[1].

صحيح أنّ الوضع هنا، أدَّى إلى ما آل إليه الحال في أوروبا عامَّة، حيث لم يساعد سقوط الشّيوعيَّة كثيرًا في تحسين أوضاع الكثلكة. يتضاءل عدد المُتعمّدين، وتتراجع الدَّعوات الكهنوتيّة إلى أدنى درجاتها، فيما تخبو الثّقافة والتّنشئة المسيحيَّة. فالقواعد المسيحيَّة لم تعد معروفة كما كانت في الأساس. ومِنْ ثَمَّ، لم تعد تُدرس. وهو ما لاحظه السينودوس الَّذِي انعقد في روما في العام 1999م، حيث أطلق البابا يومها صرخته المعروفة: «أوروبا في حالة ارتداد». إلّا أنّ الخُصُوصيّة الفرنسيّة تكمن في واقع أنّ عاهات الكاثوليكيّة الَّتي ارتبط تاريخ فرنسا وثقافتها بإرثيها: الرمزيّ، والاجتماعيّ؛ هي نفسها عوارض مجتمع هو مريض أيضًا. وهنا تتأسّس فرضيّة العمل عند هنري تنك، الَّذِي يحاول تظهير العلاقة المرضية بين كنيسة في حالة أفول، وعلمانيّة قديمة التّقليد، تمنع؛ بسبب من الروتين، والجهل، والخجل، والمساس بالمُقدّس، وهو المصنّف من قبلها بوصفه «قضيّةً خاصَّةً». أمّا مطران مدينة «كليرمون» في رؤيته لعودة المجتمع الأوروبي والفرنسي خصوصًا إلى ما كان عليه من روحانيّته المسيحيَّة، فقد أعلن التزامه بالإشكاليّة الحديثة للاستقلاليّة،

1- هنري تنك (Henri Ting) الله في فرنسا: موت وقيامة الكاثوليكيّة، ترجمة: جورجيت حداد، مجلّة «مدارات غربيّة»، بيروت - باريس، العدد الثالث، خريف 2004. العنوان الأصلي للمقال: du catholicisme. Calmann Lévy- paris 2003 resurrection Dieu en France/ mot et.

وجعل من العلمانيّة الَّتي تُجسّد التّحقيق السّياسيّ والحقوقيّ والأخلاقيّ لتلك الإشكاليّة، المكان الَّذِي تكتمل فيه بعض القيم الكبرى الَّتي يحملها الدّين المسيحيّ، مثل: المساواة بين الأشخاص، ومسؤوليّات الأفراد في صوغ قواعد عيش مشترك، وعدم الخلط بين الله ومصالح قيصر.

على الرّغم من كونه قدّم مادّة نقاش لنظريّة في الأسقفيّة إلّا أنّ كليرمون لم يثر أيّ جدال، أو مناظرة مهمَّة في مشهد سلميّ لكنيسة تعتقد أنّ تعدّد الهُويّات الكاثوليكيّة، وتنوُّع الخيارات التّبشيريَّة والرَّعويَّة أصبح أمرًا واقعًا ولا تدعو إلّا إلى الإقرار بشرعيّة الفروقات حسب عبارة «لكل واحد كاثوليكيّته». وبهذا المسار من التكيُّف، أسهمت الكنيسة الفرنسيَّة على طريقتها الخاصَّة في تلك الحركات الثَّقافيَّة الَّتي تعطي الغلبة للتَّعايش السِّلميِّ بين الخُصُوصيَّات على البحث عن مُستقبل مُشترك.

تفصِّل لنا الباحثة الفرنسيّة دانيال إ. ليجيه (Danièle H. léger)[1] التَّحوُّل الأوّل في تلك العلاقة وهو من العلمنة، والَّذِي حصل تحت يافطة الاتّهام السِّياسيّ للاحتكار الإكليريكيّ للتّعالي. ففي عشية ثورة 1789م، كانت كنيسة روما هي المؤسّسة المحوريّة في المجتمع الفرنسيّ سواء على الصّعيد الجماعيّ، أو الفرديّ، وتهيمن على كلّ أنواع المؤسَّسات فيه. وفي غضون بضعة شهور، بين أيّار(مايو) وأيلول(سبتمبر) 1789، انهار ذلك الجهاز السُّلطويّ الهائل، وبدأت العلمنة المباشرة للنّظام السّياسيّ، وفقدت الملكيّة مستندها الدينيّ. وجعل ذلك التَّصوُّر الجديد للعلاقات بين السّلطة والأفراد، من السّياسة، المبدأ المؤسّس للعلاقة الاجتماعيّة. وهكذا، أصبح المواطن يتحدّد فقط بوضعه الحقوقيّ، بصرف النَّظر عن ارتباطاته، أو تبعيّته لجماعات حقيقيّة عائليّة، أو محلّيّة. ومِنْ ثَمَّ، لم يعد من المُمكن منع أيّ شخص من المشاركة في الحياة السِّياسيَّة بسبب دينه، أو طائفته. ونالت الأقلِّيَّات الدِّينيَّة تدريجيًّا كلّ حقوق المواطنة. وطرحت الحرِّيَّة الدِّينيَّة مسألة موقع الكاثوليكيّة في الأُمَّة؛ إذ رفضت الجمعيّة الوطنيّة الإقرار بالكاثوليكيّة بوصفه دينًا للدولة ثلاث مرّات. وفي ذلك تمهيد للبناء الحديث للعلمانيّة الَّتي أدّت إلى مبدأ فصل الدِّين عن الدَّولة في العام 1905م(قانون الفصل). مع أنّ الانفصال بين السِّياسة والدين

1- دانيال إ. ليجيه، الكاثوليكيّة نهاية العالم، ترجمة: جورجيت حداد، مجلّة مدارات غربيّة، العدد الثالث، خريف 2004.

ـ ونقطة مفصليّة في المسار الخاصّ بالحداثة ـ قد تمّ في معظم البلدان الغربيّة بوتيرة وأنماط مُتنوّعة، إلَّا أنّه لم يأخذ ذلك الطَّابع التّنازعيّ المأساويّ سوى في فرنسا[1].

في الحالة الفرنسيّة، لم تعد مسألة مكانة الدين في المجتمع تجعل من الله مصدرًا للسُّلطة. وهذه الحالة، سوف تتقوَّى وتتجذَّر من خلال مواجهة مباشرة بين كنيسة روما والدولة. أمَّا التّنظيم الحقوقيّ لعلاقات الدولة بالدين في قانون الفصل لعام 1905م فقد أظهر نوعًا من التَّسوية بين نظرتين إلى العالم مختلفتين وعالمين من القيم والمعايير مختلفين أيضًا؛ غير أنَّ المفارقة تكمن في أن الفكر الدوغمائيّ للكاثوليكيّة المتصلّبة يعتقد أنَّ الحقيقة جوهريَّة ووضعيَّة، ومعطاة من الأعلى بصورةٍ نهائيَّة. وهذا ما استمرّ طوال القرن التّاسع عشر وحتى المجمع الفاتيكاني الثاني. وفي حرب الكنيسة على اللِّيبراليّة والاشتراكيّة والشّيوعيّة أيضًا.

لقد كان التَّحوُّل الأبرز في الأنموذج التّاريخيّ الفرنسيّ هو ما سُمِّي بـ «عصر العلمنة الدَّاخليّ»، حيث أصبحت الكنيسة أسيرة للحداثة. وتدلّ المعطيات على أنَّ تاريخ الكاثوليكيّة الفرنسيّة في القرن التّاسع عشر، والقرن العشرين هو تاريخ من التّنازع بين تفسيرات متباينة وغير متطابقة فيما بينها لتعريف علاقات الكنيسة بالحداثة. وهكذا، يمكننا من خلال ديناميّات التّنازع تلك التَّعرُّف إلى مجرى سير التّحديث داخل الدّائرة الكاثوليكيَّة عبر ثلاث مسائل كبرى.

الأولى، هي إمكانيَّة قبول النِّظام السِّياسيّ المنبثق عن الثّورة، وانفصال الدّينيّ عن السِّياسيِّ، الَّذِي تفرضه الجمهوريّة فلسفيًّا وتقيمه حقوقيًّا. وهنا لم يأخذ الانقطاع بين تأكيد الهُويّة الكاثوليكيَّة، والرّفض الجذري للجمهوريّة، شرعيّة إلَّا مع البابا بيوس الحادي عشر في العام 1926م. وهو انقطاع لم يرضِ قسمًا من النّخب والأسقفيَّات الكاثوليكيَّة.

الثّانية، هي المسار المفارق لدخول الكاثوليكيّة في الحداثة عبر علاقات العلم بالإيمان، حيث ظلّت تساؤلات العلم الحديث وعلوم الطَّبيعة والنَّقد التّاريخيّ للنُّصُوص التّوراتيَّة مشكوكًا بصِحّتها لوقتٍ طويلٍ.

والأرضيَّة الثَّالثة والأخيرة هي العصر الَّذِي تحقّق فيه ذلك الالتحاق المفارق وهي الإستراتيجيّات التَّبشيريَّة، وبنوع خاصّ أرضيَّة التَّدخُّل الاجتماعيّ الَّذِي من

1- دانيال إ. ليجيه، الكاثوليكية نهاية العالم، مصدر سابق، العدد الثالث، خريف 2004.

خلاله يُعاد تحديد إشكاليَّة رسالة الكنيسة ويُعاد تكوينها. وبعدما رُفضت ادِّعاءاتها في حكم المجتمع السّياسيّ نقلت الكنيسة طموحها إلى الميدان الاجتماعيّ لاستعادة سيطرتها على عالم تُدرك أنّه يفلت منها. فالرِّسالة البابويَّة المنشورة في العام 1981م (Rerum Novarum) تُشكِّل مُنعطفًا مهمًّا. فهي تعطي دفعًا قويًّا إلى باقة من المُبادرات لإعادة تشكيل النَّسيج الكاثوليكيّ للمجتمع ووضع جهاز تأطير مسيحيّ في كلّ الميادين: المرأة ـ الطُّفولة ـ النّقابات ـ إلَّا أنَّ البُعد الانفعاليّ داخل الكاثوليكيَّة الفرنسيَّة وخصوصًا لجهة محاكمة روما الكهنة ـ العمَّال في العام 1954م ومآسٍ أخرى شخصيَّة وجماعيَّة تدلُّ على صعوبة تلك الولادة التَّحديثيَّة. وبالفعل، فإنَّ المجمع الفاتيكانيّ الثَّاني يُسجِّل تاريخًا مُميّزًا في صيرورة إعادة التَّكوين المُؤلمة لعلاقة الكنيسة بالعالم الحديث. إلَّا أنَّ التَّوتُّرات المُتعلِّقة «بوقع» المجمع منذ أربعين سنة والمواجهتين: الأيديولوجيَّة، واللَّاهوتيَّة المنفتحتين على تأكيد مُتناقض لحساسيَّات رعويَّة وروحيَّة مختلفة تشهد دائمًا على أهمّيّة الصِّراع، حيث تبقى «مسألة الحداثة» واعدة[1].

في إطار مظاهر تكيّف الكاثوليكيَّة مع الحداثة الفائقة يتحدَّث المؤرِّخون الفرنسيُّون عن مفهومي: الانسلاخ الثَّقافيّ (Exculturation) والسّوسيولوجيّ وشروط تكونهما؛ ليبيِّنوا أنّ الانسلاخ الثَّقافيّ هو وجه آخر «لنزع الكاثوليكيّة». فلقد صاغت الكاثوليكيَّة على مدى قرون تفاصيل الحياة اليوميَّة لسكّان ظلُّوا طويلًا ريفيِّين بغالبيّتهم، وظلّت فيما وراء علمنة المُؤسّسات والانعتاق الدينيّ للضّمائر تطبع بثقافتها عمق الهُويّة الجماعيَّة حتّى من هم لا دينيِّين[2]. أمَّا المشكلة في التّكيُّف فهي أنَّ ردود الكنيسة لم تخرج عن إطار «الاقتراح» بدل «الفرض»، وهو خيار لاهوتيّ ورعويّ يعترف بِدُنيويّة العالم (علمانيّة) وباستقلاليَّة الأشخاص المؤمنين، ويقبل بواقعيّة المجرى الجديد للمؤسّساتيّة الَّذِي لا يمكن للكنيسة أن تطيح به. وعلى ضوء تعريفات جديدة للسُّلطة وخاصّة السُّلطة الأسقفيَّة، تنجم المشكلة عن إعادة التَّشكيل الدَّاخليّ لتلك السُّلطة الَّذِي تواجهه مقاومة أنموذج قديم للمؤسَّساتيّة «من فوق» داخل النّظام الجديد النّاشئ نفسه[3].

1- دانيال إ. ليجيه، الكاثوليكيّة نهاية العالم، مصدر سابق.

2- المصدر نفسه.

3- المصدر نفسه.

اللّاهوت الأيديولوجيّ والرّأسماليّة الحديثة

بسبب حرص الكاثوليكيّة على المكوث في المنطقة الوسطى بين المحافظة على قوانين الإيمان والتّكيُّف مع حركة العلمنة والتّحديث، استطاعت البروتستانتيّة قطع المزيد من المسافات لجعل العلمنة مسارًا ذاتيًّا لنفوذها المُتمادي في أوروبا والأميركيّتين. وتبيَّن لنا جرّاء ذلك، كيف أفلحت حركة الإصلاح في الهيمنة على قيم الرأسماليّة نفسها؛ إذ بالتّوازي مع الصُّعود المُدوِّي لحركة التّحديث في أوروبا لم تبقَ أفكار جون كالفن محصورة في قلاع مغلقة؛ بل وجدت لها من علماء الاجتماع من تولّى تسييلها في الاجتماع السّياسيّ والاقتصاديّ للحداثة. ولعلَّ أبرز من تولّى تلك المَهمَّة هو عالم الاجتماع الألمانيّ ماكس فيبر (1864م ـ 1920م) الَّذِي يُنظر إليه بوصفه أحد أبرز وارثي الهرمينوطيقا الكالفينيّة. لكن أهمِّيَّة الأفكار الَّتي وضعها فيبر تعود إلى كونه مضى بعيدًا في تأويل مذهب كالفن؛ ليبيّن أنّ الأخلاق البروتستانتيّة المرتكزة على لاهوت القضاء والقدر، كان لها الأثر الكبير في ولادة الرأسماليّة. لا سيّما لجهة ما ينطوي عليه مخزونها العَقَديّ والإيمانيّ من قدرة على تربية كائنٍ بشريّ من نوعيّةٍ خاصّة، صفاته الزهد والتَّوفير والاستثمار. وعند تلك النّقطة المفصليّة بالذّات يشير الفيلسوف الفرنسي ريمون آرون، فيما كان يدرس أفكار ثلاثة من علماء الاجتماع الَّذِين ظهروا في نهاية القرن التاسع عشر (دوركهايم، وباريتو، وماكس فيبر) إلى أنّ الأفكار الَّتي قدّمها هؤلاء، تنطوي على آراء حول العلاقات بين العلم والدين، وبين الفكر العقلانيّ والشّعور، وفي الوقت نفسه، تبعًا لما يقتضيه الفكر العلميّ، وما تستلزمه الأبعاد والشّروط الاجتماعية من ثبات ووفاق[1].

إذا كان علم اجتماع الدّين في الغرب الأوروبيّ والأميركيّ قد نما بصورة لافتة في خضمِّ الاحتدام بين قوانين الكنيسة والثّورة الصناعيّة في تطوُّراتها المُتعاقبة، فذلك يعود إلى الشّعور الحقيقيّ بحضوريَّة الدين في السِّياق التّاريخي للنُّموّ الرَّأسماليّ. ربما كان من أهمِّ العلامات الفارقة في مشاغل علماء اجتماع الدين، أنَّ ماكس فيبر قدّم الإسهام الكبير في دراسة الدين واللّاهوت من وجهة نظر علم الاجتماع.

1- ARON, R. Las etapas del pensamiento Socialogico, Siglo Veinte. Buenos Aires, 1975, P. 15.

راجع أيضاً مقالة الباحث الأرجنتينيّ روبين دراي «الجذر الدينيّ والفلسفيّ للّيبراليّة الجديدة، ترجمة: جاد مقدسي، مجلّة «مدارات غربيّة» العدد الثالث، خريف 2004.

فالمسألة الَّتي احتلَّت المكانة المركزيّة في اهتماماته، وفي جميع مؤلّفاته، هي مسألة القيادة السّياسيَّة للبورجوازيَّة الألمانيَّة. ففي نهاية القرن التّاسع عشر، كانت ألمانيا قد أنجزت ثورتها البورجوازيَّة، ولكن تلك الثّورة كانت ذات مُميّزات نوعيَّة خاصَّة. فمن جهة، جاءت تلك الثّورة مُتأخّرة جدًّا عن البورجوازيَّات الأخرى؛ الهولنديّة، والإنكليزيّة، والفرنسيّة. ومن جهة أخرى، لم تكن البورجوازيّة الألمانيّة تضطلع بدورٍ قياديٍّ من النَّاحية السّياسيَّة. وعليه، فإنَّ المَهمَّة الَّتي كانت تطرح نفسها، تكمن في الوصول إلى قيام البورجوازيَّة بالاضطلاع بدورٍ حقيقيٍّ في قيادة ألمانيا من النَّاحية السِّياسيَّة. علمًا أنَّ تلك الطَّبقة الاجتماعيَّة كانت تعاني من عجزٍ فاضح عن قيادة العمليَّة المُشار إليها بشكلٍ يتوافقُ مع مُقتضيات قدراتها بوصفها قوّةً كبرى. وهذا يعود وفقًا لبعض الدّراسات المعاصرة، إلى الأسباب الآتية:

أوّلًا: «افتقار ماضيها إلى التّجربة السِّياسيَّة». فبالاستناد إلى هيغل، على الأقل، كان المُنظِّرون ذوو البصيرة الأكثر نفاذًا في رؤية التَّحوُّلات الألمانيّة قد أدانوا عجز البورجوازيّة عن إنجاز ثورتها بما هي ثورة تحتاج إليها ألمانيا من حيث هي أُمّة.

ثانيًا: ذلك النّقص في التّجربة السِّياسيَّة لمدَّة قرن كامل، جعل ماكس فيبر يعتقد بأنَّ الثَّورة البورجوازيَّة في ألمانيا كان يجب أن تتمَّ في القرن الثامن عشر، أسوة بفرنسا، علمًا بأنّ تلك الثّورة قد تمّت في البلاد المنخفضة، وإنكلترا في نهاية القرن السابع عشر. لذا، لم يكن من المُمكن ذلك التقصير عن طريق «عمليَّة تثقيف سياسيٍّ» خلال عقد واحد؛ لأنَّ المطلوب كان عملًا من النَّوع الشَّاق والشّديد الإلحاح..

ثالثًا: وصلت قيادة الثَّورة البورجوازيَّة، في نهاية المطاف إلى يد «رجل» هو بسمارك، «الأمر الَّذِي لا يُشكّل، على الدّوام، أفضل الوسائل لتحقيق التّثقيف السّياسيّ»، وهذا ما يسمّيه ماكس فيبر بـ«الإرث البسماركيّ»؛ أي الثورة الَّتي ينبغي لها أن تُستكمل عبر إمساك دفتها من جانب البورجوازيّة؛ غير أنّ ألمانيا لم تتخلّص من تأخّرها السِّياسيّ إلَّا بعد ذلك الحدث...

رابعًا: يكمن مشروع ماكس فيبر بشكلٍ أساس في تثقيف البورجوازيَّة الألمانيَّة سياسيًّا؛ لكي تتمكَّن من الاضطلاع بِمَهَمَّتها القياديَّة، ولكي تتمتّع بالقدرة على طرح مصالح الأُمّة الدّائمة في امتلاك القوّة الاقتصاديّة والسِّياسيَّة قبل أيّ اهتمامٍ آخر[1].

1- روبين دراي، الجذر الدينيّ والفلسفيّ للّيبراليّة الجديدة، مصدر سابق.

نستطيع ملاحظة آثار المرحلة الأولى من مشروع ماكس فيبر في مُجملِ دراساته في مجال علم الاجتماع الدّينيّ. فالواقع أنَّ فيبر يرجع بشكلٍ دائم إلى لوثر وإلى التّقَوية الألمانيّة، ويؤكد تفضيلها للنّاحية الشّعوريّة في التقوى، وعلى إعراضها عن توخِّي التَّماسُك في عمليّة العقلنة، وهي الأمور الَّتي انعكست برأيه على البورجوازيّة، وجعلتها عاجزة عن المُضِيِّ قُدُمًا بمشروعها إلى مآلاته النّهائيّة. ومن هنا، جاء، بنظره، ضعف تلك البورجوازيّة الَّتي انتظرت أن يأتي آخرون للقيام بثورتها بدلًا منها. ومن خلال دراسته لرأسماليّة الحداثة، يكتشف ماكس فيبر أنّ المسيحيَّة تُشكّل واحدًا من العوامل المكوّنة الرئيسة فيها. وهي بلغة المقولات الفيبريّة تُشكّل واحدةً من مُتغيّراتها الرّئيسة. والحقيقة أنّ جميع كتابات فيبر العديدة والعميقة والواسعة حول الدين، بوجهٍ عامٍّ، والمسيحيَّة بوجهٍ خاصّ؛ إنّما كانت محاولات لتقعيد الرأسمالية على أُسُس علميّة ولاهوتيّة إلى أقصى حدٍّ مُمكن. ففي كتابه «الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة» يسعى فيبر إلى إثبات أخلاق خاصّة بالبروتستانتيّة الزهديّة. وقد كان ذلك، عنده، ضروريًّا لأجل تأمين قدرة الرأسماليّة الغربيّة على النُّموّ. أمّا في كتابه «الخلق الاقتصاديّ في الأديان العالميّة»، فإنّه يبحث عن الكيفيّات الَّتي شكّلت من خلالها أديان عالميّة، كالكونفوشيوسيّة، والطاويّة، والهندوسيّة، والبوذيّة حواجز أمام ظهور رأسماليّة عقلانيّة شبيهة برأسمالية الغرب، وكيف أنّ اليهوديّة القديمة كانت، على العكس من ذلك، نقطة انطلاق عمليّة العقلنة الَّتي ستبلغ ذروتها في الرّأسماليّة الحديثة. وعلى ما يلاحظ دارسو الأطروحات الفيبرية، فإنَّ ولادة الرّأسماليّة في القرن السّادس عشر، تيسَّرت فقط، بفضل تراكم مُسبق اقتضى شحنة من العنف المرعب. فالكائنات البشريّة الَّتي تتحرّك انطلاقًا من مصالحها يمكنها أن تقترف أعمالًا عنيفة في منتهى القسوة ضدّ نظرائها. لكن البشر لا يمكنهم الاعتراف أمام أنفسهم بأنّ ما يفعلونه غير إنسانيّ، وغير عادل، ويُشكِّل انتهاكًا للحقوق الأساسيّة للأشخاص الآخرين؛ بل يحتاجون إلى تسويغ ذلك، من خلال إضفاء الشرعيَّة عليه أمام أنفسهم أيضًا. ويشير هؤلاء إلى أنّ تلك المسألة تُشكّل نقطة مركزيّة للحكم على المسلكيّات الاجتماعيّة، ولكن أحدًا لا يأخذها في الحسبان بما فيه الكفاية؛ إذ إنَّ مقاربة هذا الموضوع تتمُّ عادة تحت عناوين الأيديولوجيا، أو «الشّرعنة» بوصفهما مفهومين لتسويغ تلك المسلكيَّات أمام الآخرين. وهذا يشكل

جانبًا مهمًّا ورئيسًا من دون أدنى شكٍّ، إلّا أنّه ليس الجانب الوحيد الّذي ينبغي لنا أن نأخذه في الحسبان، ذلك أنّ التّسويغ أمام الذّات يُشكّلُ جانبًا مساويًا للآخرين في الأهمّيّة إذا لم نقل أكثر[1]. وهكذا، فإنّ أحدًا لا يمكنه أن يتحمّل لمرحلةٍ طويلة ارتكاب أفعال إجراميّة، كالمجازر الجماعيّة، إذا لم يكن يمتلك مُسوّغات، وقناعات قويّة وعميقة. بهذا المعنى، يُعزى تشكُّل أطروحة ماكس فيبر عن ضرورة تكوُّن روح للرَّأسماليّة، إلى الأخلاق الكالفينيّة الزهديّة، وهو ما يُعبّر عن حقيقةٍ عميقةٍ يعكسها الكثيرون بالإشارة إلى أنّ العنف الّذي اقتضاه تراكم الرّساميل، والّذي كان شرطًا مُسبقًا لولادة الرّأسماليّة، ما كان من الممكن له أن يُمارس، إلّا من قبل أشخاص تسكنهم قناعة عميقة بأنّ ما يقومون به هو واحدٌ من المَهامّ الأكثر أهمّيّة وتعاليًا في التّاريخ. ولهذا السَّبب، كان الدين حاضرًا للوفاء بالمطلوب؛ بل أكثر من ذلك فقد كان حاضرًا ليقول للرأسماليّ بأنّه «مُقدَّر لك»، أو بأنّك مرصود لاستكمال عمليّة الخلق الّتي تركها الخالق من دون أن ينجزها بشكلٍ كاملٍ. وعلى ذلك، أصبح التّوسُّع في بناء المصانع، والتوفير، والاستثمار العقلانيّ والمنهجيّ، وكذلك إخضاع الأشخاص الآخرين بما فيهم النّساء والأطفال للعمل المنهك، إكمالًا لعمليّة الخلق الّتي بدأها الله نفسه، وتمجيدًا لله، وتحقيقًا للغاية الّتي من أجلها خلق الله العالم والإنسان[2].

اللّاهوت الحداثيّ في العراء

تقف الحداثة الغربيّة اليوم على مُفْترقِ طُرُق- كما يبيّن عالم الأنثروبولوجيا الأميركيّ من أصل إسبانيّ خوسيه كازانوفا[3] - فإذا لم تدخل في حوارٍ إبداعيٍّ مع الإيمان الدِّينيّ، وبالتّحديد مع تلك التّقاليد الّتي تتحدَّى هُويّتها، فإنّها سوف لن تنتصر على الأرجح. وإن لم تفعل الحداثة هذا فقد يؤول بها الحال الى الدّمار بوساطة المنطق اللّاإنسانيّ الصَّلب. وقد يكون من سخرية القدر- حسب كازانوفا-

1- روبين دراي، الجذر الدينيّ والفلسفيّ للّيبراليّة الجديدة، مصدر سابق.

2- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة، ترجمة: محمد علي مقلد، مراجعة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1989م، ص 75.

3- خوسيه كازانوفا، الأديان العامّة في العالم الحديث، ترجمة: قسم اللُّغات في جامعة البلمند، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2005م، ص 344.

أن يساعد الدِّين الحداثة، ومن غير قصد، على أن تحفظ نفسها على الرّغم من كلّ الضّربات الَّتي تلقَّاها الدِّين من الحداثة...

واقع الحال، أنَّ سؤال الدّين في الغرب هو مسرى خطاب الحداثة من مبتدَئِها إلى خبرها. ولو عاينَّا قليلًا منها ـ لا سيَّما في حقلَيْها: الفلسفيّ، والسوسيولوجيّ ـ لعثرنا بِيُسْرٍ على أصلها الدّينيّ. كما لو كان من أمر الحداثة حين أرادت تظهير غايتها الكبرى، أن تتّخذ لنفسها صفةً مُتعاليةً. ربما هذا هو السَّبب الَّذِي نُظِرَ فيه إلى الحداثة وما بعدها، بوصفها ظاهرةً ميتافيزيقيّةً على الرّغم من دُنيويّتها الصَّارمة. فالحداثة من قبل أن تشرَع سيوفها شرَعت أسئلتَها. وهي أوّل ما ساءَلَت الكنيسة المسيحيَّة بوصفها خصيمًا لها بلا هوادة. لكنّها حين مضت في السُّؤال لتمنح نفسها بعض اليقين، هبطت إلى عمق الزمان الدّينيّ. لم تفعل الحداثة ما فعلت إلّا عن أمر مُتأصِّلٍ في ذاتها. فقد «استفرغت» ما يعربُ عن سيرتها الضاجّة بالكامن الدّينيّ. وغالبًا ما انصرفت إلى المسيحيَّة لحاجتها إلى مُتعالٍ يضفي على أزمنتها فضائل القدسيِّ ومزاياه... أو.. ربّما لأنَّها بحثت عن اعتلائها الأرضي فلم تجده إلّا في فضاء الدّين. لذا، كان عليها أن تهيمن على معنى المسيحيَّة لتقوم مقامه، أو لترتدي بوساطته لبوس الفضيلة. لهذا الداعي ـ على غالب الظّنّ ـ تناهى لنا كيف بدت أسئلة الحداثة وأفعالها محمولة على أجنحة الميتافيزيقا.

منشأ المفارقة أنَّ سؤال الحداثة، جاءنا بالأصل من حقول المسيحيَّة الواسعة؛ فإنّه بتلك الدّلالة وليدها الشرعيّ؛ بل إنّ سيرة الحداثة مع المسيحيَّة كانت أشبه بديانة خرجت من ديانة عاصرتها، ثمَّ سبقتها، ثمَّ من بعد أن ارتوت من عداوتها لها عادت لتحاورها ولو على كيدٍ مُضْمرٍ. ومن البيِّن كما يفصح المشهد التَّاريخيّ أن الفلسفة المعاصرة حين تصدَّت للسُّؤال الصّعب عن المآل الَّذِي يمكن أن يسفر عنه اللِّقاء الحذر بين الإيمان الدينيّ والعلمنة، لم تستطع الفصل بين خصمين انحكم إليهما الغرب جيلًا إثر جيل. مع ذلك لم تستيئس الفلسفة من متاخمة الفضاءات القصوى لأسئلة الدين. فمن خصائص التفلسف أنّ كلّ سؤال يولد نتيجة علاقة بين ضدَّين، وأن عناصره تتشكل من هذين الضدَّين معًا. وأنّ كلّ سؤال يحيط دائمًا بمجمل إشكاليّة الفضاء الَّذِي منه جاء، ويكون في كل مرّة هو هذا المجمل نفسه. وعلى هذا النّحو لا يُمكن لأيّ سؤال ميتافيزيقيّ أن يُطرح، كما يُبيّن مارتن هايدغر من دون أن يكون السّائل نفسه، مُتَضمَّنا في

السُّؤال؛ أيٍ عالقًا في ذلك السؤال[1].

لقد حطّت المنازعةُ بين الحداثة والكنيسة على أرض الفصل بين «دنيويَّة العلمنة» وجوهر المسيحيَّة. لم تتوقف «العلمانيَّة الحادَّة» لمّا نازعت الكنيسة مقامها، على احتكار قيم السّياسة والاجتماع ووضع نظريّات الدولة. فإذا بها، تمضي إلى نهاية الرحلة لتنقلب على الكنيسة، وتُطيح لاهوتها السِّياسيّ، وتحكم على ادِّعائه الحقيقة بالبطلان؛ بل إنّها ستذهب مسافة أبعد في المواجهة، لتفتح باب المُساءلة، على مُجمل ما أنجزته الفلسفة الحديثة في صعيديها: القيميّ، والأخلاقيّ؛ مثال لا حصر: تحوّلت مقولة الواجب عند كانط إلى مجرّد طاعة مطلقة لنظام الدّولة/ الأُمّة و«أميرها الحديث». ذاك الَّذِي نزع من الحداثة أخلاقها حين استفرغها من جوهرها المسيحيّ، ثمّ واصل «ضراوته» حتّى أوشك ألّا يُبقي من الكنيسة سوى حجارتها الصَّمَّاء.

صحيحٌ أنَّ الحداثة انتصرت على اللَّاهوت، لكنّها لم تستيقظ من نوم انتصارها بعد.. كان الفرنسيُّون يقولون أنَّ جمهوريّتهم لم تنتصر إلَّا بدحر الكنيسة.. لكنّهم لم يلبثوا حتَّى أدركوا أنَّ ذلك النَّصر كان أشبه بانتصار فرنسا على نصفها الآخر[2]. ومن هذا النّحو قد لا يستطيع المرء إدراك ديمومة التَّواصُل المضطرب بين الحداثة واللَّاهوت المسيحيّ إلَّا إذا تذكّر الجزء المُهمّ الَّذِي قامت به الكنيسة في مسار تحوُّلها. لقد حافظ اليونانيُّون وآباء الكنيسة اللَّاتين على فكرة الإنسان الكلاسيكيّة، وعندما شرع القدِّيس توما الأكويني، في القرن الثَّالث عشر، في إعداد تفسير كامل للحقيقة المسيحيَّة، لم يتردّد في الاقتباس من أرسطو الوثنيّ، الَّذِي كان منطقه، وأخلاقيّاته، والميتافيزيقا والبيولوجيا الَّتي أنتجها، قد تحوّلت حينئذٍ على يد تلاميذه في القرون الوسطى إلى عناصر متوازية بعدد الأطروحات المسيحيَّة ومتطابقة مع لاهوتها الفلسفيِّ.

1- M. Heidegger, Introduction à la metaphisique, Gall, Paris, 1976, PP, 48.

2- دانيال إ. ليجيه - الكاثوليكيّة نهاية العالم - ترجمة: جورجيت حداد - مجلّة «مدارات غربيّة» - العدد الثالث - بيروت - باريس - خريف 2004.