

تهافت أحكام العلم
في أحكام الإيمان

عزمي بشارة

The Failure of Scientific Judgements in Consolidating Faith

Azmi Bishara

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine
2007

ISBN: 9950-312-34-5

This book is published as part of an agreement
of cooperation with CMI - Norway

جميع الحقوق محفوظة
مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
ص.ب. ١٨٤٥، رام الله، فلسطين
هاتف: ١١٠٨ ٢٢٩٥ ٠٠٩٧٠، فاكس: ٢٨٥ ٢٢٩٦ ٠٠٩٧٠
www.muwatin.org
٢٠٠٧

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع كريس مكلسن - النرويج

تصميم وتنفيذ مؤسسة ناديا للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع
رام الله - هاتف ٢٩٦ ٠٩١٩ - ٠٢

ما يرد في هذا الكتاب من آراء وأفكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس
بالضرورة موقف مواطن - المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

تهافت أحكام العلم في أحكام الإيمان

المقدس وغير المقدس
في محاضرة قداسة البابا

١ . لقاء هو بمثابة مقدمة

يوم ٢٨ كانون الثاني من العام ٢٠٠٤، نظمت الأكاديمية الكاثوليكية في ميونيخ لقاءً غير عادي بين الكاردينال جوزيف راتسنجر (البابا بندكت السادس عشر حالياً) والفيلسوف الألماني، الأستاذ الجامعي يورجن هبرماس حول " الأسس الأخلاقية للدولة الليبرالية ". وقد صدرت حتى اليوم في نسخ وكتيبات عدة تحت عناوين مختلفة أهمها " دياالكتيك العلمنة-عن العقل والدين " ، كما نشرت في قضايا الأكاديمية الكاثوليكية في بافاريا.^١

وقد اخترنا أن نبدأ هذه المساهمة القصيرة والمتواضعة حول محاضرة البابا الأخيرة في ١٢ سبتمبر ٢٠٠٦

بهذا الحوار غير المؤلف الذي قد جرى قبل هذا التاريخ بعامين. وسوف يلاحظ القارئ أننا نقصد بذلك أن المحاضرة البابوية الأخيرة التي اثارت ضجة عارمة بسبب ما ادعى فيها البابا من علاقة بين المسيحية والعقلانية والتنوير، بين الإسلام والسيف لم تأت عرضاً مثل زلة أو هفوة. وهي لم ترد مفارقةً، بل عبرت، برأينا، عن منهج مثابر ودأب قديم للبابا. والمسائل التي أثارته لا تحل لا بالمظاهرات، ولا بطلب اعتذار. فما قيل ليس شتيمة لغرض الإهانة والتسفيه لكي تحل باعتذار. والمظاهرة، إصراراً على الاعتذار والتنصل، لا تقنع أحداً بتغيير رأيه، بل ربما تقنعه أن الخطأ في توقيت قوله وشكله، أو البوح به.

كان المفاجئ في هذا اللقاء المثير بين مفكر علماني وآخر لاهوتي بهذا الحجم، هو تقاربهما في طرح بعض الأفكار والهموم والإجابات عنها، في ظل هموم المجتمع الأوروبي المعاصرة.

أكد هيرماس أن مصدر نشوء الدولة الحديثة هو عملية العلمنة، وأن مصدر الدولة الديمقراطية بالحقوق

الليبرالية هو فلسفة التنوير من القرنين السابع عشر والثامن عشر... ولكنه فسح مجالاً لقول يكاد يكون بديهياً أن كل هذا جرى في إطار صورة للعالم أنتجتها الديانة التوحيدية، وأن بعض التنظيرات القرسطوية اللاهوتية، وبخاصة الإسبانية المتأخرة، ذات علاقة بتطور فكرة حقوق الإنسان.

ولا بأس بإفراد مفكر علماني هذا الدور للتراث الفكري اللاهوتي ولصورة العالم التوحيدية، فهذا تطور بالنسبة لرؤيته العقلانية الخالصة للعالم. وهو على كل حال يؤكد في النهاية أن الدولة الليبرالية الديمقراطية لم تعد بحاجة إلى هذا التاريخ، فقد أصبحت قادرة على أن تعيد إنتاج وتطوير ذاتها ومبادئها بغض النظر عن جذورها التاريخية. ولكنه يتساءل: هل بإمكان الدولة أن تجعل الأفراد يعون حقوقهم وحررياتهم في هذه الدولة وأن يأخذوها بجدية؟ وهل تستطيع الدولة أن تغرس فيهم الدافع للدفاع عن هذه الحقوق والحرريات والاستعداد للتضحية في سبيل ذلك أيضاً؟

من وجهة نظر هبرماس طرأ خلل كبير في التوازن بين وسائل الاتصال الكبرى بين البشر في الدولة الحديثة، فقد حاصرت قوى السوق والقوى البيروقراطية (الإدارية) التضامن الإنساني وهمشته، وهناك حاجة للتأكيد من جديد على مسألة دوافع البشر. و"يعترف" هبرماس في مساهمته الحوارية أن العلمانية السائدة في أوروبا لم تعد وحدها كافية للتعامل مع مسألة الدوافع، وبخاصة الدافع للتضحية دفاعاً عن الحريات. كما يرى أنه من الضروري أن تفتح هذه الثقافة وتتفاعل وتكون جاهزة للإصغاء والتعلم من التقاليد والأفكار الدينية دون أفكار مسبقة. وكما يبدو من قراءة هبرماس المتأخرة التي نجدها في هذا اللقاء، لم تعد "الوطنية الدستورية" كافية، ولم يعد "الفعل التواصلي في الحيز العام" يلبي الحاجة كدافع عند من كتب آلاف الصفحات في شرح هذه المقولات. ربما فهم أن التضامن المنتج للحيز العام لا يصدر عن توقيع عقد، ولا عن قرار عقلائي بدخول عقد اجتماعي، كما يفهم بعض الليبراليين خطأً نظرية العقد الاجتماعي كعملية نشوء المجتمع

والدولة الحديثين، بدلاً من نظرية في المجتمع والدولة الحديثين. الفيلسوف الذي انتقد فلسفة ما بعد الحداثة كحالة من تحلل العقل وكمدرسة تدفع الغرب باتجاه اللاعقلانية، يجد نفسه في حالة بحث عن تضامانات، وعن صمغ لاصق للمجتمع، وعن دوافع للأفراد للدفاع عن الحقوق والحريات غير الحريات ذاتها. وهو يبتدع في هذا الحوار مقولة "المجتمع ما بعد العلماني"، أو "ما بعد العلمانية"، وذلك للتأسيس لحوار مطلوب دون أفكار مسبقة مع الثقافة الدينية والرؤيا الدينية برأيه.

ويفرح الكاردينال بهذا اللقاء الفكري المفاجئ مع البروفسور. فهو أصلاً يتحرك نحوه من الاتجاه الآخر، وذلك لتأسيس لقاء مع العلمانية والعقلانية الأوروبية، وباختصار مع التنوير الأوروبي. إنه يعرض خدمات الكنيسة لحل أزمات المجتمع الأوروبي الحديث بجعلها أحد الأوصياء على مسألة الهوية الأوروبية في عصر صراع الثقافات، وهو يحاول أن يلائمها مع متطلبات المجتمع الحديث بالتأكيد على عقلانية عقيدتها ... وهو، برأينا المتواضع، يدخل

في رهان خاسر، فما يجذب الشباب والناس إلى الأصوليات البروتستانتية والإنجيلية على أنواعها في الولايات المتحدة، وما قد يجذبهم للكاتوليكية ويملاً كنائسها الفارغة في أوروبا الغربية، ويملاًها فعلاً في أميركا اللاتينية وبعض دول أوروبا الشرقية، هو ليس عقلانية أرسطية من أي نوع.

في محاضراته في هذا اللقاء، يؤكد الكاردينال راتسنجر على ضرورة مواجهة التحديات الكبرى التي تعصف بالإنسانية، وأولها العولمة والتقدم التقني اللذان أنتجا قوة تدميرية غير مسبوقه. وهدف تدخل الدين التنويري هو ألا يتجاوز الناس حدود الحياة ذات المعنى. هنا يلزم برأيه التأكيد على أن القاعدة الأخلاقية والروحية للحقوق تتجاوز الحقوق ذاتها إلى العقل والروحانيات، والتوفيق بينهما، وإلى وضع أسس لواجبات الناس وليس فقط حقوقهم. ويقول راتسنجر في مساهمته في هذا اللقاء إن الإنسانية لا تحتاج إلى الحرب الكبرى لكي تدرك المخاطر التدميرية، فـ "الإرهاب" وحده كفيلاً بإيضاحها.

وهنا يثور الكاردينال بشكل خاص ضد ذلك " الإرهاب الإسلامي " الذي يحاول أن يبرر نفسه أخلاقياً بشرح علاقات الاضطهاد القائمة، أو دينياً بالاستناد إلى نصوص، ويتساءل مستنثجاً: " ألا يجب أن يوضع الدين تحت عباءة العقل، وأن يوضع له حدود؟ ". العقل يدفع الدين إلى المساهمة في نشر ثقافة التسامح والحرية. يدلو الكاردينال إذاً بدلو الكنيسة في عقلنة الدين في صراعه ضد الأصوليات على أنواعها، والإسلامية منها بشكل خاص، كمصدر للإرهاب.

والكاردينال بوضعه هذه المهمة نصب عينيه يخطئ إذ يتوجه شرقاً. فمهمته أن يتوجه غرباً ضد الأصوليات المسيحية العنيفة، وهي خصم الكنيسة الكاثوليكية الحالية الأساسي، وبدل أن يفعل ذلك يبدو كمن ينافسها في تشخيص الخصم الإسلامي.

جهد راتسنجر حقيقي، وهو يعبر عن نزعة قائمة في الكنيسة للمصالحة مع قيم العلم والتنوير قادها اليسوعيون في الماضي. وقد سبق أن طرح البابا يوحنا بولس الثاني العام ١٩٩٦، وبتأثير من

راتسنجر، مسألة اعتراف الكنيسة بنظرية النشوء والارتقاء (evolution) كأكثر من فرضية، ونشرت جريدة لوسيرفاتوري رومانو الناطقة بلسان الفاتيكان يوم ١٦ كانون الثاني ٢٠٠٦ نصاً من البروفيسور فيورينزي فاتشيني من جامعة بولونيا يتعامل بالتفصيل مع نظرية النشوء والارتقاء من لامارك إلى داروين. وتكرر ذلك في مجلة لاسفيليتا كاتوليكا في آب ٢٠٠٦، حيث كتب اليسوعي جوزيبي دي روزا مقالاً مشابهاً. والتوجه هو ليس ملاءمة الدين لمتطلبات العلم الحديث فحسب، بل يتجاوز بشكل واضح سذاجة قصة الخلق كأنها عملية تأريخ تفصيلية، ويعتبرها قصة رمزية. ويتمسك في الوقت ذاته بأن الله كـ "لوجوس"؛ هو خالق العالم، وهو بدايته ونهايته وغايته. ويدور هذا كله في سياق صراع داخل "الحضارة المسيحية الغربية" (بلغة صراع الحضارات طبعاً). إذ يتمرد في المرحلة نفسها إنجيليون أميركيون على مناهج التدريس في الولايات المتحدة لأنها تدرس نظريات النشوء والارتقاء، ويصرون على النص الحرفي

سِفر التكوين كعملية خلق. جهد البابا الحالي لعقلنة الدين ضد الأصولية الإنجيلية قديم إذاً.

ولا يذكّر هذا الجهد بملاءمة النص القرآني تأويلاً، لا تفسيراً، مع مكتشفات العلم الحديث، وقد انتشرت أدبيات من هذا النوع تُؤوّل آيات قرآنية كأنها تتضمن ما اكتشفته نظريات علمية عن حركة الكواكب، وتكوّن الجنين في الرحم، ونظريات الوراثة، وغيرها. ولسبب ما يأتي تفسير الآية دائماً بأثر رجعي بعد أن تم الاكتشاف العلمي.

لم يكتشف أحد قانوناً علمياً بالطبع بفعل تفسير آية أو تأويلها. فهذا النوع من الأخذ بالنص عنوة وتأويله ليتناسب مع كل اكتشاف علمي، وإن كان يتعارض ظاهراً مع الأصولية المعارضة للتأويل، إلا أنه يتناسق في تركيبه الذهني والثقافي معها، وغالباً ما تنتشر هذه الأدبيات في الشارع مع انتشار الأصولية سياسياً كحالة من الشمولية النصية، وعلى وزن الإسلام هو الحل، يصبح الإسلام أيضاً هو العلم، ويتم الحط من شأن القرآن ليصبح نصاً شمولياً موسوعياً، بما في

ذلك تنزيل قدره ليصبح نظرية علمية، أو تنبؤ بعلم كأنه نوع من التنجيم. أما الجهد الكاثوليكي الجديد أعلاه، فخلافاً لأصولية الإنجيليين، لم يفسر حرفياً، كما أنه لم يُؤوّل على هذا النحو التفريقي المنتشر عند بعض الإسلاميين، بل حول التوراة إلى عبر رمزية، ومقولات إيمانية تتعايش مع الاكتشافات العلمية لكي يتجاوز التناقض بين النصوص الدينية وبعض العقائد المبنية عليها وبين اكتشافات العلم الحديث. مع هذا الجهد تنتقل الكنيسة من معارضة الاكتشافات في بعض الحالات إلى إفساح مجال لها بحصر نفسها ونصها في مجال آخر من فكر النفس البشرية وعاطفتها، أما من يؤول النص ليجد فيه المكتشفات العلمية فلا يفسح مجالاً لأحد، ويصر على معادلة التناقض-عدم التناقض بين العلم والنص الدين... ولكن راتسنجر يدفع بالأمر خطوة أخرى إلى الأمام، ليتجاوز، برأينا، ذلك الجهد للتعايش بين العلم والعقيدة الإيمانية إلى محاولة عقلنة العقيدة أو تقديس العقل... وهو جهد فلسفي يخرج عن نطاق الدين.

ولا أعتقد أن عقلنة الدين فلسفياً هي الحل لمسألة الأصولية. وهو على أي حال لا يستطيع لا من موقعه كبابا، ولا في خضم هذا الصراع أن يطرح تحدي العقلنة على الإسلام. فهذا التحدي يطرحه فقط مثقفون علمانيون مسلمون ومسيحيون على بعضهم البعض، ويتحاورون بشأنه حواراً ذا معنى، دون اكتراث بحدود الطوائف والهويات. أما رجال الدين فيقبلون بالحد الأقصى أن يعقلن كل منهم عقيدته إذا شاء، وليترك تحدي عقلنة الدين الآخر لرجال الدين الآخر. ومن نافل القول إن الحوار بين رجال الديانات المختلفة في شأن كل دين لا ينتج علم ديانات مقارناً، ولا ينتج حواراً على أساس عقلي وأخلاقي مشترك. والحوار هنا وهم لأنه لا يدور بين أفكار ومواقف على أي نوع من القاعدة المشتركة، بل يدور بين مدعي تمثيل هويات وعقائد، فيؤكد الحدود بين هويات لا يتجاوزها.

يحاول البابا أن يقدم الكنيسة وعقيدتها أداة ناجعة في بناء هوية أوروبا فيما يسميه هو حوار الثقافات، وهو وجه آخر لصراع الحضارات. كما يحاول أن

يقدمها كأداة عقلنة عريقة ومرتنة ومحافظة في وجه الأصوليات على أنواعها.

تبدو المحافظة في أوروبا لأوروبا قمة التعقل والوسطية بين الأصوليات المحلية من جهة، والمهاجرين من الدول الإسلامية من جهة أخرى، بين المحافظين الأميركيين الجدد من جهة، والإسلام الأصولي من جهة أخرى.

في هذا السياق يفترض أن نقرأ محاضرة البابا من أيلول ٢٠٠٦ التي أثارت كل هذا الجدل. والإسلام ليس عنصراً هامشياً فيها.

٢ . الاجتهاد في التعبير ، والاقتصاد في الخوف منه

عنون الفاتيكان محاضرة البابا بندكت السادس عشر من يوم ١٢ أيلول، كاجتماع مع ممثلي العلم وكمحاضرة للأب المقدس موضوعها: " الإيمان والعقل والجامعة- ذكريات وتأملات "، في إطار جولة كهنوتية قام بها إلى ميونيخ وريجنزبورج بين الأيام ٩- ١٤ أيلول. وهي محاضرة كارثية بحكم منصبه لا بحكم ما أثارته من أفكار نمطية عن الإسلام. لا جديد في هذه الآراء المسبقة. الجديد في القائل، وفي المتلقي، وفي تقسيم أميركي للعالم لم تشاور به أوروبا التي باتت قارة حدودية بفعل هذا التقسيم.

تعودت مؤخراً على الاعتقاد أن معظم الكوارث البشرية، أي تلك التي تتم بمبادرة البشر، تقع في أيلول. وأنا أسلي النفس بأن أرجع ذلك لسبب بسيط؛ أن الناس تعود من العطلة باندفاع للعمل... والمقصود هو اندفاع الناس الذين يعرفون العطل الصيفية ويمارسونها طقساً. ويتضمن الاندفاع عند الإنسانية جمعاء حماساً لارتكاب الحماقات أيضاً.

إضافة إلى أيلول ذاته، علينا أن نعتاد أن ممارسة رياضة حرية التعبير بإطلاق الأحكام المسيئة على الديانات الأخرى، لم تعد مجرد مظهر من مظاهر العلمانية الأوروبية التي تعمل في سياقها الحضاري والسياسي فتتزع القدسية والسحر عن قطاع اجتماعي بعد آخر، وتخصص القرار في الشأن الديني، وتفصل عالم المقدس (الدين) عن عالم الدنيويات والمحسوسات والمرئيات، ولا ترتدع علماء وفناً وأدباً، ولا تقف برهبة أمام مقدسات المسيحية. لم يعد كل هذا يفسرها، لأنها باتت جزءاً من صراع عالمي بين هويات.

على كل حال، لم تكن حرية التعبير في مسائل الدين دأب البابا في محاضراته. ولا نعتقد أنه بحاجة لمن يدافع عن حقه بالكلام.

المس بالدين الإسلامي ورموزه ونبيه، وهو إنسان في نظر الإسلام والمسلمين، وبالتالي غير مقدس، بات عند صناع الرأي العام من المسلمين ليس مساً بالمقدس فحسب، بل يتجاوز المس بالمقدس إلى الحط من شأن المسلمين وحضارتهم وهويتهم، ويتحول إلى داعٍ للتظاهر والحرق والتكسير عند جمهور يبدو مفرطاً الحساسية والانفعال من قضايا هوية وثقافة ليست كلها من صنعه... وكأنه يؤكد مقولة اليمين الأكاديمي في الولايات المتحدة وبشكل متزايد في الغرب، أن عالمنا في حالة صراع، هو فعلاً صراع حضارات في جوهره. فالاحتجاج على رسوم الكاريكاتير وحتى على جمل البابا ليس نضالاً ضد حالة استعمارية، بل هو تعبير صادق عن غياب مشروع نضالي تحرري دفاعاً عن المصالح الاجتماعية والوطنية وحالة تقصر الحقوق على الحقوق الثقافية أمام الغرب... "الناس تأتي على تعبيرها بدل أن تأتي على مصالحها"،

كما قال والتر بنيامين عن حالة أخرى في سياق آخر استبدلت مصالِح العمال بالتعبير عن هويتهم.

باتت هذه الحالة تتأثر بأنماط التعبير من الأدب والفن والرسم والكلام والتمثيل، وتأخذ بجدية كلاماً من نوع اقتباس المحاضر نصاً من القرن الرابع عشر. وكأن البابا البروفيسور ومصدره غير المقرظ وغير العلمي عن الإسلام يحددان جوهر الإسلام. لا يمكن أن تعتبر هذه الحالة من الانفعال حالة ارتياح في الهوية وثقة بالنفس، نقول هذا لنجنب تفسيراً تآمرياً تستغل بموجبه نخب سياسية ودينية مشاعر الناس الحادة حول مسائل الهوية بدلاً عن مسائل المصالح من أجل تحقيق وممارسة قيادتها للرأي العام وما يسمى بـ "تحريك الشارع". ولا شك أنه إذا كان التيار الديني سياسياً، فإنه يستفيد سياسياً من اعتبار الناس المس بهويتهم الدينية دافعاً أولاً للتظاهر والاحتجاج.

ومن أخطر مظاهر حماقة المس بالدين والردود عليها أن تمثيل الحيز العام ينتقل إلى رجال الدين، و"الحوار بين الديانات" ينفذ عملياً كحوار بين رجال دين

متعددي الأمزجة ومتفاوتي الثقافة، إذ ينصبون من قبل الاستوديوهات ممثلين للناس أو للديانات. ورجل الدين لا يمثل الدين، فالدين ليس بحاجة إلى تمثيل، وحاشا لله أن يحتاج إلى من يمثله، ويصغر حتى الأنبياء ناقلو رسالته عن تمثيله. وهو لا يمثل الناس أيضاً. فمن زاوية نظر الدين قد يوقعه تمثيل الناس والرغبة في نيل ثقتهم في منزلقات ومعاصٍ تصل حد الكفر. أما من زاوية المفهوم العلماني للتمثيل فلم ينتخبه أو ينتدبه أحد. ولكن كلاماً من نوع كلام البابا يحول المشهد الإعلامي، وهو مشهد التعددية السياسية الوحيد في البلدان العربية حالياً، إلى حوار أو صراع بين رجال دين من ديانتين مختلفتين ... يفترض في أفضل الحالات أن يتوسطوا بين العقيدة والمؤمنين على درجاتهم، وأن يقودوا شعائر الصلاة وغيرها. القيادة منتخبة أم غير منتخبة هي قيادة لمجموعات من الناس، وقد تكون هذه المجموعات عبارة عن طوائف، أو تنظيمات، أو تكون قيادة للشعب. أما "الروح" فليست بحاجة إلى قيادة من هذا النوع. و"القيادة الروحية" هي مجرد تعبير سياسي بائس، وأداة غير

مفحوصة المعنى ولا المنشأ ولا الهدف، يستخدمها من ينصبون أنفسهم قيادة على الناس، وناطقين باسمهم، وليس هذا دورهم.

وإذا وجد بينهم مفكر يتجاوز المهمة والدور إلى التفكير بالنصوص والتأمل بها، فهو لا يفعل ذلك كشخص مقدس أو تحيطه هالة من القدسية، بل كإنسان مثقف. ولا يهم في ذلك إن كان لقبه كاهناً أم شيخاً، أم فقيهاً أم حبراً أعظم. فهو في هذه الحالات، بل في أفضل الحالات، إنسان يجتهد. وبالمناسبة، المثقف العلماني بحكم تعريفه يجتهد ليستحق تسمية مثقف. واجتهاده هو القاعدة لكي يعتبر مفكراً غير محكوم بنص مقدس ديني أو علماني، أما رجل الدين، فحتى حين يجتهد إنما يجتهد كاستثناء يؤكد القاعدة، وهي النص المقدس. ويبقى الاجتهادان، المتحرر وغير المتحرر من النص، اجتهادين إنسانيين منزوعي القداسة، ولا ينبغي أن يقدسا حتى من زاوية نظر التدين.

الاستنتاج الأول: لا قداسة في اجتهاد قداسة البابا، ولا قداسة في أي رد عليه، لا ردنا ولا غيره.

ليس الإسلام موضوع محاضرة البابا أعلاه، هذا صحيح في الظاهر فقط. وقد بينا ذلك أعلاه في طرح "الإرهاب الإسلامي" كهم يؤرقه منذ فترة. ولكن حتى لو كان صحيحاً ظاهراً وباطناً، فإن هذا لا يجعلها ولا يجعل اقتباساته عن الإسلام من نص محرر من القرن الرابع عشر أقل خطورة. فالفكرة الواردة عن "الإسلام" في النص هي مجرد أداة إيضاح للعلاقة غير المرغوبة برأيه بين العقل والإيمان في العقيدة الدينية ذاتها. وإذا كان رأي البابا بالإسلام هو ما يرد من ريشة الملك البيزنطي منويل الثاني أم لم يكن، يتم في المحاضرة توسل هذا "الإسلام" كلون معاكس في الخلفية لإيضاح اللون المرغوب بابوياً للعقيدة المسيحية، مثل كونتراست. فالمرفوض المكروه يجلب لإيضاح المرغوب. على ضوء ذلك، يصبح السؤال "هل المرغوب هو موضوع المحاضرة أم المكروه؟"، "هل المسيحية هي موضوع المحاضرة أم الإسلام؟" سؤالاً غير مهم.

البابا أستاذ جامعي يستخدم تعميماً بهذه الشحة من المصادر والفقر في المرجعيات من منويل الثاني حتى ابن حزم، وحتى لو صح ما قاله عن الإسلام كحالة

لتوسع عقيدة بقوة السيف، وبالقوة بدلاً من الحجّة
... فإن هذا برأيه ما لا يجب أن يكون.

الغريب أن البابا لم يجلب أمثلة لما يجب ألا يكون من
سياق تاريخي معروف له، ولا يعاني بشأنه من
شحة المصادر وقلة التبصر. فهو مطلع على الحملات
الصليبية ودور الباباوات في التعبئة لها، وعلى
عملية تنصير شعوب أميركا الجنوبية بحد السيف
والبارود، وعلى مرافقة المبشرين الاستعمار في
أفريقيا، وإن كان بوسعه أن يدين ويستنكر ثم يفتخر
في الوقت ذاته بموقف رهبانيات مثل اليسوعيين في
حينه ضد قوات الـ "كونكويستا" ومذابحهم. كانت
لديه فرصة أن يستشهد بهم وينتقد تخلي الفاتيكان
عنهم في تلك المرحلة لصالح علاقتها بالملوك في
أسبانيا والبرتغال؟ كانت لديه فرصة لنقد المؤسسة
الكنسية وعلاقتها بالملوك وإدراكها البراغماتي لمعنى
القوة في السياسة وتحالفاتها مع سياسات القوة
وخوضها الحروب، مثبتاً على الأقل وجود تيار آخر
في المسيحية يمكنه المفاخرة به في بعض مواقفه على
الأقل، مثل اليسوعيين والفرنسيسكان، أقرب إلى ما

يدعيه هو اليوم عن الكنيسة ككل. كان لديه ما يفاخر به أيضاً حتى لو أدان محاكم التفتيش التي استخدمت من قبل الفاتيكان لفرض " سنته " و " طريقه القويم "، ومكونات عقيدته سالمة غير منقوصة بالقوة ضد كافة أنواع الفرق الألفية والهرطقة وغيرها، ناهيك عن أعمال السيف والقتل لحل قضايا مثل وحدانية الطبيعة الإلهية، أو الطبيعة المزدوجة للمسيح. وكان بإمكانه أن يعددها ويعدد الثورات المسيحية عليها. كان بإمكانه أن ينتقد نزعات مسيحية لاستخدام العنف لفض الخلافات العقائدية، مثل الحروب الدينية في أوروبا ذاتها، وأن يفتخر بتقاليد مسيحية أخرى مثل دور الكنيسة الكاثوليكية بين فلاحي أميركا اللاتينية وفي ريفها. ولكنه اختار أن ينحو منحى آخر، أن يثبت جوهرًا مفترضًا للمسيحية مقابل جوهر مفترض للإسلام في قضايا العقل والمنطق والعنف. ولذلك يتجه إلى نص عن الإسلام للبحث عن مثلٍ لنشر الدين بحد السيف، وذلك من ريشة ملك بلد يكتب ويحارب وبلده يتعرض لحصار دولة إسلامية، ويتبع لها أحياناً بشروط مذلة.

وقد اختار هذا النص ليقول: إن دور العقل في الإيمان هو جوهر المسيحية، وهو يقصد المسيحية الكاثوليكية تحديداً، وأنّ للعقل دوراً في إثبات حقائق الإيمان، وأن العقل ليس حكراً على العلمانيين، وأن الله في المسيحية، خلافاً للإسلام، ليس محرراً من أحكام الله ذاته ألا وهي العقل، وأن ما يمكننا من التفكير بالشؤون الإلهية وتذهنها، هو هذا العقل الكوني. والحقيقة أن لا هذه جوهر المسيحية (فلا جوهر للمسيحية ولا للإسلام) ولا هي علامتها الفارقة، ولا هي غريبة عن الإسلام. فقد ميزت مثل هذه النقاشات "محنة خلق القرآن" ونقاشات المعتزلة في عهد المأمون، والنقاش بين الغزالي وابن رشد ... ولكن لندع ذلك جانبا حالياً، فقد اختار البابا التعميم الأسهل. والتعميم الانتقائي والسهل يميز رجال الدين بحكم موقعهم في كل مكان وفي كل دين كممثلين لأفضل عقيدة ممكنة بين العقائد.

ما يهمنا الآن هو أن البابا كمحاضر جعل مسألة عقيدية، مثل حضور أو غياب أعمال العقل في قضايا الإيمان، وليس حالة اجتماعية أو تاريخية، المقدمة

والسبب من وراء استخدام القوة بدل الإقناع في عملية نشر العقيدة. وهذا خطأ. إذ لا تشتق السلوكيات والسياسات، بما فيها العنف السياسي، بهذا الشكل الفج من النصوص والأفكار حتى لو كان حكمه عليها صحيحاً. وهو غير صحيح. فقد تستخدم النصوص في تبرير الأفعال، وقد تشكل مصدراً تربوياً، وذلك بحسب من يربي ولأي هدف. فإذا استخدم سفر يشوع كحكاية مما قبل التاريخ شيء، وإذا استخدمت لتبرير المذابح الجماعية بأمر إلهي شيء آخر. وفي الحاليتين لا يصح اشتقاق الإرهاب الصهيوني في فلسطين حالياً من عنف التوراة مباشرة وقصصها دون سكان فلسطين الأصليين في حينه. هذه قفزة فوق أي تفكير علمي بمحددات الفعل السياسي الاجتماعية والأيدولوجية والتاريخية.

تنتفض العلوم الاجتماعية على تبسيطية واختزالية نظريات كاملة وضعت في تفسير سلوك الناس بثقافتهم، انطلاقاً من حضارتهم، التي ولدوا ونشأوا فيها، كما كانت صفات العرق المفترضة تفسر طبيعة سلوك البشر وعاداتهم وقيمهم في الفكر العنصري

العراقي. ولكن البابا لا يكتفي بتعيين الثقافة، بل يعتبر ضمناً أن النص الديني يكفي لشرح ظاهرة مركبة مثل العنف الديني. وهذا أسوأ من تفكير هنتجتون في صراع الحضارات، ويقرب من أسلوب تفكير برنارد لويس الذي يعتمد عليه هنتجتون بوضعه النص الديني في المركز كأنه قلب الحضارة النابض. ولم يكتفِ الحبر الأعظم بهذا الخطأ، فاختر نصاً بيزنطياً عن الإسلام لتوضيح ذلك. وهذا خطأ أفدح. أدى هذا إلى صدور حكم متهافت على الإسلام، لا أساس عقلياً ولا قرينة تاريخية له، وإذا توفرت فهي تتوفر عن الإسلام والمسيحية على حد سواء. فمن شن الحروب، هو ليس العقائد بل القادة والناس، المؤسسات والدول، أي ليس العقائد بل المؤمنون بها، أو المستخدمون لها إذا شاء القارئ، المحكومون بظروف سياسية واجتماعية محددة، ومن هنا سميت غزواً حيناً، (على نمط غزوة أحد وغزوة بدر)، وحرماً حيناً، وفتوحات أحياناً، وحمولات لنشر كلمة الله عند "فتح" أميركا، وحروراً صليبية أحياناً.

ربما يجبر الرد على هذه الأقوال والتعميمات المقتبسة بالعنف والحرق والاحتجاج وبالمسيرات البابا وغيره على التأسف علنا، كنوع من اللياقة السياسية. ولكننا نخشى أن هذا يتم لتأكيد سريرتهم، تقيتهم إذا شاء القارئ، الراسخة قناعةً أن هذا العنف المطالب بالاعتذار وإلا ... ما هو إلا تأكيد للتعميم وتثبيت لصحته. فبدل مقارعة الحجة بالحجة استخدم الضغط السياسي لا للاعتراف بالخطأ، بل للاعتذار. وهو نوع من الضغط المادي لا المحاجة العقلية. وعن مثل هذا الكلام يصح أن يقال إن فعل البابا ليس مقولة علمية تحتاج إلى تفنيد، بل هو موقف سياسي، وموقف علني يصدر عن منصب كهذا هو فعل سياسي أيضاً، وعليه أن يعتذر كتراجع سياسي، ولا بأس أن يتراجع كفعل سياسي أيضاً، ثم نتناقش.

الاستنتاج الثاني: ما طرحه البابا يدخل في باب الأيديولوجية لا الحجة العلمية. والرد عليه لا يقل أيديولوجية وسياسة. أما الرد الشعبي عليه، أعنيفاً كان أم غير عنيف، فلا يقنع أحداً، وقد يدفع إلى التراجع

والاعتذار، ولكنه يضعف أيضاً الدعاية الأيديولوجية
المعاكسة عن طبيعة الثقافة المحتجة على التشهير بها.

كان هذان الاستنتاجان مقدمة إضافية لمحاولة
مناقشة المحاضرة، ليس انطلاقاً من الاقتباس القديم
الذي أثار غضب الناس، بمن فيهم كاتب هذه السطور،
بل انطلاقاً من ادعاءاتها التي جاء الاقتباس ليوضحها
مثل حكاية تروى من كلية ودمنة.

٣ . نقتنع عقلاً ، أم نُسلمُ إيماناً؟

يبدأ البابا محاضراته الجامعية بالتعبير عن حنين إلى خصوصية الجامعة التي قوضتها الاختصاصات الجامعية؛ أي إلى العقلانية الواحدة التي تجمع بينها وتشكل أساساً للحوار بين الاختصاصات. إنه يدافع في الواقع عن الفلسفة واللاهوت كخاضعين للعقل العلمي نفسه الذي يحكم عمل الاختصاصات. وهو يعتبر الحياة الجامعية تجربة حياتية للاستخدام الصحيح للعقل بغض النظر عن الاختصاص. ويشكل قسم اللاهوت برأيه جزءاً من هذا التكوين لأنه يعني ببحث "عقلانية الإيمان"، حتى لو لم يتشارك في هذا الإيمان جميع المعنيين بالبحث. كل ذلك في مقدمة

تذكر فيها حياته الجامعية كمدرس في جامعة بون العام ١٩٥٩. إنه يؤكد على "استخدام العقل في إطار التقاليد المسيحية في طرح مسألة وجود الله نفسه في وجه الريبية التشكيكية". ولا شك أنه كأستاذ جامعي منذ الستينيات ما زال واقعاً تحت تأثير النقاشات التي ترفض اللاهوت كعلم جامعي.

هنا بالتحديد، أي عندما يبدأ بالإشارة إلى عقلانية الدين التي تبرر اللاهوت كعلم، يتذكر البابا حواراً قرأه مؤخراً في كتاب حرره البروفيسور ثيودور خوري من جامعة مونستر. وقد دار الحوار المفترض بين ملك بيزنطي وملك فارسي. ويقول البابا إنه من الواضح أن الملك كتب هذا الحوار كله عن حقيقة الإسلام والمسيحية بين الأعوام ١٣٩٤ و ١٤٠٢ أثناء حصار القسطنطينية، ولا وجود في الواقع لهذا الحوار الفارسي. ولا يرغب البابا في تناول النص كله حول ثلاثة أنظمة أو "قوانين الحياة" كما تسمى في هذا النص الكتب الثلاثة: العهد القديم (التوراة)، والعهد الجديد (الإنجيل)، والقرآن، وإنما يؤكد أنه يريد التطرق إلى نقطة هامشية في النص ذاته. ويستدرك

البابا قبل أن يقتبس أنه لا بد من أن الملك كان على علم بالسورة القرآنية " لا إكراه في الدين ". البابا وليس الملك يقول ذلك. وهو، أي البابا، يقتبس الخبراء الذين يقولون إن هذه السورة من فترة مبكرة كان فيها محمد ضعيفاً وعاجزاً (يقصد مكية، وهي في الواقع سورة مدنية متأخرة ... إنه لأمر مؤسف أن يخطئ البابا هكذا في الاعتماد على المصادر). وطبيعي، يقول الحبر الأعظم، أن الملك كان على علم بـ " الفرائض التي صدرت لاحقاً وسجلها القرآن والخاصة بالجهاد المقدس ". ليس هكذا يقدم المحاضر لنص لا يوافق عليه. ثم ينتقل إلى اقتباسه الذي أثار الناس: يخاطب الملك محاوره " بفجاجة مذهلة " (مقتبس من محاضرة البابا) حول القضية المركزية التي تخص العلاقة بين الدين والعقل والعنف بشكل عام: " أرني فقط ما الجديد الذي جلبه محمد. سوف تجد فقط أموراً شريرة وغير إنسانية، مثل فريضة نشر الإيمان بالسيف ". ثم يقول الملك: " لا يتم إرضاء الله بالدم. والسلوك غير العقلاني يناقض طبيعة الله ... والعنف يناقض طبيعة الله وطبيعة الروح. يولد الإيمان من الروح وليس من الجسم، وكل من يرغب في قيادة

أحدهم إلى الإيمان يلزمه قدرة على الكلام والمحااجة العقلية دون عنف وتهديد ... من أجل إقناع روح عاقلة لا يحتاج المرء إلى ذراع قوية أو أسلحة من أي نوع، ولا إلى أي أداة لتهديد شخص بالموت ". ولا شك أن ما قاله الملك عن الإسلام ينطبق عليه في لحظة ضعفه. فليس هكذا تكلم الأباطرة الرومان عن المسيحية في مرحلة قوتهم، ولم تتحول المسيحية صدفة إلى ديانة رسمية في الإمبراطورية الشرقية، ثم في دول أوروبا ... لقد تحالفت المسيحية في حينه مع القوة.

وبرأي البابا، فإن الجملة الأساسية في النص البيزنطي المحرر هي: " أن السلوك غير العقلاني مناقض لطبيعة الله ". ويضيف المحرر ثيودور خوري ملاحظة يوافق عليها البابا، أن هذه الفكرة مفروغ منها بالنسبة للملك بصفته بيزنطياً متأثراً بالفلسفة اليونانية، أما بالنسبة للمسلم فالله " ترانسندنتالي "، أي ينتمي إلى العالم الآخر بشكل مطلق، إنه منفصل كلياً عن عالمنا، ولا يخضع لأي من مفاهيمنا، بما فيها تلك العقلانية. لماذا قرر المحرر والمحاضر أن مثقفاً إسلامياً من القرن الرابع عشر لم يتأثر ولم يتفاعل مع الفلسفة اليونانية؟

هذا لغز لا أستطيع له حلاً، وبخاصة أننا نعرف دور الفلسفة اليونانية في تشكيل الحضارة الإسلامية، ودور الترجمات الفلسفية العربية عنها في نشوء فلسفة القرون الوسطى والأديرة الأوروبية حتى النهضة. وهنا يستشهد المحرر بابن حزم بواسطة المستشرق الفرنسي أرناالديز. وتصل آخريه الله عند ابن حزم حسب أرناالديز حد القول إن الله لا يخضع حتى لكلامه ذاته، ولا شيء يجبره على كشف الحقيقة لنا ... وبالنبرة نفسها نقول: لا شيء يجبر البابا أن يكشف لنا لماذا أصبح ابن حزم الظاهري المرجع الأول والأخير عن عقلانية الله في الإسلام.

يدعي البابا أن لقاء المسيحية مع الفلسفة اليونانية لم يأت صدفة، إذ أن الإنجيل يصل قمته في "في البدء كان الكلمة - لوجوس، وكان الكلمة عند الله، وكان الكلمة الله" في يوحنا الإنجيلي. و"لوجوس" تعني عقل وكلمة في الوقت ذاته. ومن الرمزية بمكان في نظر البابا أن يجد بولس الرسول طرق آسيا مغلقة في وجهه، ويرى مناماً يدعو فيه رجل مقدوني إلى القدوم إلى مقدونيا لمساعدة أهلها.

أما من أين للمحرر والبابا هذا الجزم بأن طبيعة الله قد تكون غير عقلانية في الإسلام؟ من ابن حزم وحده؟ هذا لغز حقيقي آخر بالنسبة لباحث يريد أن يفهم محاضرة البابا. "اللاعقلانية" التي تميز سلوك الآلهة اليونانية هي اقتداؤها بالبشر، في تنظيرات الفلاسفة اليونانية عند سقراط تحديداً في نقدها، والتقديم نحو التوحيد عند أفلوطين والرواقيين. فكيف أصبح الاقتداء بعقل البشر هو عقلانية الله عند من يريد توظيف الفلسفة اليونانية؟ لن أجيب عن هذا السؤال البسيط. كما أفترض أن البابا يلاحظ، دون جهد، لاعقلانية ومزاجية عنيفة وشهوة وغيره وغيره في كلام "يهوا" التوراتي وسلوكه، إله إبراهيم وإسحق وموسى وداود وسليمان، حتى مقارنة بسلوك البشر وعقلانيتهم... وسلوكه غالباً ما يحير أنبياءه في التوراة ذاتها؛ فهو يغضب ويفرح وينتقم ويحب ويكره ويأمر بالقتل الفردي والجماعي. ويصر بعض الفلاسفة على لاعقلانية جوهرية في الديانات التوحيدية، وبخاصة إزاء فكرة حرية الاختيار وقدرة الله غير المتناهية، وفي خلق الله الناس ليعبدوه في

الديانات كافة، وفي فكرة العقاب في الجحيم، وفكرة أن الله خلق الناس ليعبدوه وخلق حرية ألا يعبدوه ثم خلق عذابهم في الجحيم. وفكرة التعذيب بذاتها مخيفة أن تنسب إلى الله، ومتناقضة مع الرحمة ... ولكنها لم تكن أفكاراً عذبت وحيرت فقهاء المسلمين والمتكلمين والأشاعرة والمعتزلة في محاولة عقلنتها فحسب، بل عذبت الفلسفة المسيحية القرسطوية برمتها وعذبت قراءها.

ليست هنالك صعوبة بإثبات إرث فلسفي كامل من الفلسفة اليونانية يتناقش مع المسيحية واليهودية بما في ذلك صفات الخالق فيها باعتبارها غير عقلانية. ونحن لا نجد ذلك بالطبع في الفلسفة القرسطوية ولا حتى في بدايات الفلسفة الحديثة. فبدايات الفلسفة الحديثة تحاول عقلنة المسيحية، كما يحاول البابا حالياً بتأخر خمسة قرون. وليس صدفة أن يبدأ ديكرات التحول الفلسفي الشكّي العقلاني بإثبات وجود الله عقلياً دون الحاجة لإيمان، وعند كانت وضع الدين في حدود العقل لكي يفهم من منطلق وظيفته، وعند هيجل المسيحية هي تمظهر عقلي تطوره الفلسفة

الغربية. ونقد الفلسفة الأوروبية الحديثة للدين يقف على قاعدة الدين المسيحي نفسها، وبخاصة في وضع نظريات التاريخ وفلسفته كتقدم نحو خلاص. بهذا المعنى، فإن منظومات الفلسفات الغربية كلها أنصاف ثيولوجيا مسيحية كما يقول نيتشه. ونحن نؤكد أن هذا لا ينطبق على النقد التنويري للدين، ولا على نقد نيتشه ذاته، كما لا ينطبق على المناهج الفلسفية التي لم تشكل منظومات فلسفية مغلقة كما سوف نرى.

ويوفر كارل لوفيث علينا جهداً كبيراً، إذ يستشهد في مقاله الرائع: "المسيحية والتاريخ والفلسفة" بحوار فلسفي يوناني مبكر ينسف مقولة البابا المتأخرة، لأن الحوار الذي يورده هو ابن العصر الذي تم فيه بحسب البابا التزاوج بين التوراة والفلسفة "التنويرية" اليونانية. والنقاش بين رجل دين مسيحي يوناني، أوريجينس، وفيلسوف يوناني كيلسوس^٢ ويؤكد فيه الثاني التناقض الأصلي الواضح، أي الذي لم تجسره الفلسفات الغربية اللاحقة المذكورة، بين الفلسفة اليونانية والمسيحية. يفند فيه الفيلسوف عقلانية المسيحية واليهودية، ويؤكد غرابتها عن

سوية التفكير الهيليني، ويؤكد تناقض تصوراتها لله والإنسان والعالم مع العقل "لوجوس". وهي الإدعاءات نفسها التي يأتي نيتشه عليها لاحقاً في كتابه أنتي كريست، أو اللامسيح. فهو يعتبر أفكاراً من نوع أن الله خلق العالم في خدمة البشر، والبشر لعبادة الله، أفكاراً غير مفهومة ولا معنى لها. وهو يستفزع فكرة أن الشمس والقمر والنجوم والأرض خلقت لخدمة الإنسان. وفكرة خلق الله العالم اعتباطياً تجنب المؤمنين بها ضرورة فهم منطق الطبيعة الداخلي. كما يستغرب معنى تغير طبيعة البشر عبر الثواب والعقاب والاعتراف والتكفير عن الذنوب، فهذا يناقض كونها طبيعة. ولا يفهم معنى أن يبدأ الله بعد تجسده بعدد قليل من المؤمنين، وأن يعاني ويصلب ويتعذب ... هذا عدا نقده أخلاقيات تقديس التعاسة والفقر والضعف والمرض في الطوباويات المسيحية وعدم البحث عن الأصحاء عقلاً وجسداً كنموذج، وهي أخلاقيات وجماليات مناقضة لجماليات الثقافة الهيلينية والفلسفة اليونانية.

وواضح أن فلسفة النهضة شكلت فيما بعد فعلاً مسيحياً باتجاه استعادة الفكر والأخلاق والجماليات اليونانية إلى المسيحية ... ولم يكن هذا الجهد خلواً من المواجهات مع المؤسسة الكنسية، كما لم يجر بمعزل عن احتضان المؤسسة الكنسية والأديرة لها، خلافاً لما ينتشر من آراء مسبقة عن الكنيسة كمعارض للعلم.

ولا شك أن الإسلام يعرض الله كذات منطقية عقلانية، ولكنه يعود ويتجنب تحديد الله بحدود العقل البشري، ما يميز الإيمان الديني عن الفلسفة. الإيمان هو باللغات السامية وغير السامية تصديق. وما زال الفعل ذاته "هئمين" يعني بالعبرية صدق كما يعني آمن، تماماً مثل (glauben) و (believe) بالألمانية والإنجليزية. ويستخدم للدلالة على المعنيين. على المؤمن أن يصدق أولاً ما هو فوق العقل - أو تحته، حسب وجهة النظر- لكي يؤمن، أو أن يؤمن لكي يصدق. ليس عليه أن يقتنع علمياً، ولا عقلياً. لا دور هنا للعقل، لا في الإسلام، ولا في المسيحية، ولا في اليهودية. ولو كان قرار الإيمان قراراً عقلياً بناء على منطق ما، لما كان قراراً حراً. وحرية الإيمان هي جوهره الديني

والأخلاقي. وهي التي تفصله وتفضله، بنظر الدين، على عدم الإيمان. وهي التي تجعل الفرد مسؤولاً أمام الله عن عدم إيمانه.

لا يخلو دين من مسلمات إيمانية، ومنها تنطلق المحاكمات العقلية المنطقية. وحتى لو اشتقت الاستنتاجات عقلياً بالاستدلال، فإن هذه الاستنتاجات لا تعني الكثير لغير المؤمن الذي لا يقبل المسلمات التي اشتقت منها. أما بالنسبة لسلوك الله ذاته، فلا أدري عن حالة نبوة ابتعدت عن صنمية الله وتعددية الآلهة إلا ووصفت هذا السلوك بلغة مفهومة عقلياً، وإلا وحاولت شرحه إما بأمر أخلاقي أو بمنطق عقلي، وإما برحمة إله رحوم، وإما بعقل يبزر غاية هذا السلوك ويقدر على شرحها. وفي بداية الديانات التوحيدية كافة إله غاضب على ما كان قبله من عبادات، وفي بداية الديانات كافة إله داع وناهٍ بفرائض ومحرمات تميزه عن دين آخر، ولا معنى عقلياً لها إلا في تفسيرها من قبل المؤمنين، إما كرموز ومؤشرات لإرادة الله لا يفهمها المؤمنون بل يفهمون غايتها، وإما كطقوس وشعائر لإعادة تمثيل وتمثل تجربة

من الولادة والعمادة والبلوغ وفطير الفصح ونزول التوراة والعرش والعشاء السري والصلب والقيامة والتضحية بالخراف بدل ابن إبراهيم والتطهر بالماء وحتى شعائر الموت والجنابة.

في كل دين إله يحرم ويحلل وينتج أخلاقاً، أو يضفي طابع قدسية على الأخلاق باعتبارها فرائض. وقد يحرم عادات بات العقل لا يقبلها في مرحلة تاريخية محددة. ولكن لن ينجح العقل بشرح تحريم الله للحوم بعينها، واختيار الصيام في شهر بعينه، وأوقات بعينها للصلاة، وإذا يحاول البعض شرح ذلك فإنهم يجدون أنفسهم يحولون الله إلى خبير تغذية أو "رجيم" أو طب، ويجهدون لإثبات ذلك. كل دين يتواصل مع ديانات جاءت قبله عبر تقديس أماكن وتكرار طقوس ومنحها تفسيراً آخر، وتحليل وتحريم للتواصل مع ما كان، والتميز عنه كدين منفصل بالحفاظ على بعض العادات التعبدية مثلاً، ولكن تحريم بعض ما كان حلالاً، وتحليل بعض ما كان حراماً. لا بد من تحريم وتحليل يميز الدين، وفرائض تميزه، لا تفسير منطقياً لها. ربما يؤدي الفرائض من يفهمها بهذا الشكل، ولكن سوف يصعب عليه أن يؤديها بخشوع.

تجد الكنيسة ما تثبت به ضرورة أن يمر الطقس الكنسي بهذا الشكل أو بذاك، وأن يرتدي الكاهن هذا الزي بالتحديد، وأن ما يبدو مثل شعوذة يحمل معاني عميقة أو له تفسير تاريخي على الأقل. والباحث المثقف والمؤمن في الوقت ذاته يريح نفسه فيدعي أن هذه تقاليد، ثم يُعمل العقل في إثبات فائدة احترام التقاليد للحفاظ على سلامة المجتمع ومنعاً للفوضى وحفاظاً على المؤسسات الاجتماعية والمؤسسة الكنسية. ولكن هذا النوع من الإثباتات والأدلة هو محاولة لإثبات وظيفة الطقس الكنسي وليس صحته أو خطئه.

ونحن نفترض أن هنالك من يقتنع بشرح كهذا لوظيفة المحرمات والمحللات والفرائض والوصايا وضرورتها إذا وافق على الهدف. ولكن لا بد من التأكيد أن وظيفة العقل ذاته في هذه الحالة هي أداتية تماماً. لا هو جوهر ولا هو مصدر، ولا هو هدف أو معنى ... ليس لوجوس بالمعنى اليوناني أو (vernunft) بلغة الفلسفة الألمانية الني يستخدمها البابا. ويمكن أن يكون دافع شخص إلى تأدية الفرائض الدينية هو حساب عقلي لوظيفتها الاجتماعية حتى دون إيمان. وحتى في هذه

الحالة لا يصح عبر هذا الشرح أن نقول إننا حسمنا بالعقل في مسألة الإيمان، بل في مسألة ضرورة تأدية الفرائض أم عدم ضرورتها. ولكن الدين بما فيه المؤسسة الكنسية يقوم على مؤمنين ورعين يؤدون كل هذه الفرائض والطقوس بخشوع، أو يؤدونها كعادة وتقليد مسلم به، أو كنمط حياة متوارث، أو كهوية وانتماء، ولا يعملون فيها الفكر كثيراً، حتى إذا كانوا يعيدون إنتاج الجماعة البشرية العينية من خلال هذا التعبد دون أن يدروا.

٤ . محبة الله ليست محبة العقل ، ليست تحليلية

ويعود المحاضر إلى معاصرة التوراة للحضارة الهيلينية ولقائهما، وإلى ترجمة التوراة إلى اليونانية كعمل يتجاوز مجرد الترجمة إلى التمازج بين الله خالق السماوات والأرض من التوراة اليهودية وبين التنوير اليوناني، كما يسميه، هذا التمازج هو بنظر البابا نشوء المسيحية. ولو أكمل البابا إلى فيلون الإسكندري الذي عاش في الإسكندرية قبل المسيح بعقود لادعى مثل أي باحث، ليس بالضرورة أن يكون مؤمناً أن المسيحية هي نتاج تلاقف يهودي يوناني مصري قديم في الإسكندرية، وأنه لا حاجة للمسيح

ذاته إلا كرواية، كقصة تقص أربع مرات على الأقل في العهد الجديد نفسه عن نشوء هذا الدين. هذا النوع من التحليل للمسيحية هو ما جعل فيلسوفاً مسيحياً ورعاً ووجودياً متديناً مثل سيرن كركجور يتمرد على هيجل حفاظاً على الإيمان من العقل الفلسفي والتأريخي. وعلى فكرة، لا توجد فكرة هيلينية واحدة يدلي بها المسيح ما عدا بعض أخلاقيات الرواقية ... وفكرة المسيح عن وقوف الإنسان الفرد أمام الله أعمق من أي تصور يوناني فلسفي للفرد. إلا إذا اعتبرنا التجسد، وهو جوهر المسيحية، فكرته. ولكنه لم يعظ بها، بل جسدها. فهي إذاً إما فكرة الله، بالنسبة لمسيحي متدين، وإما فكرة الفلاسفة الذين يتحدث عنهم البابا والذين بحثوا عن علاقة بين إله اليهودية الترانسندنتالي (كما يصف البابا إله الإسلام أعلاه) وبين هذا العالم، أو الدنيا، في فكرة الثالوث والتجسد، وهو ما يؤسس أيضاً لدور الكنيسة ووساطتها، ثم في فكرة افتداء الله لخطايا الناس في هذا العالم بالتضحية بصلب ابنه، والتضحية بتجسده، إذا شئنا، من أجلهم.

ولا شك أن التوسط والتجسد والافتداء يتضمن رحمة وعناية إلهية، ولكن ليس هذا شكل الوساطة ولا شكل الرحمة، ولا شكل العناية الإلهية الوحيد الممكن تصوره لدى المؤمنين الباحثين عن إشارات أخرى من الله في الديانات التوحيدية التي تفصله مجرى الطبيعة والحياة اليومي عن تفاصيل حياة البشر وحياتهم اليومية. فكل الديانات تتضرع إليه، وكل الديانات تجد وساطات مختلفة معه تختلف بين التدين الشعبي والتدين النمطي الأرثوذكسي. كما أن الوساطة تتجاوز الهوة بين محدودية المخلوق ومطلق الخالق ليست ضمانة ضد العنف، فقد تحتكر هي تفسير إرادة الله عندما تكملها الكنسية منذ بطرس الرسول كما تعتقد الكنيسة ذاتها، وكما حصل فعلاً في محاولات المتكررة لفرض تفسيرها للحقيقة الإلهية قبل أن تتجذر عملية العلمنة فتفصلها عن قوة الدولة والقسر وتخصص القرار الديني حقوقياً.

لا توجد نبوة دون توسط بين الله والناس. وفي الوحي المحمدي أيضاً كسر للـ "ترانسندننتالية" المطلقة بالوحي ذاته. ولكي يختلف، التجسد، في المسيحية عن

مجرد شكل خاص من محاولات جسر الهوة السحيقة بين المتناهي واللامتناهي، بين الـ "هنا" والعالم الآخر، بين الإنسان والخالق، يجب أن يتحول إلى فكرة "أنطولوجية" فلسفية في تركيب العالم. كأن اللوجوس الإلهي تجسد في الطبيعة ثم في التاريخ، مما يمكن البشر من فهم الطبيعة والتاريخ ومن التوق إلى العقل المطلق في تعرف الفكرة على ذاتها ... كما في فلسفة هيجل. وهذا تقليد فلسفي معاكس لما طورت فلسفة هيوم وكانت من تقاليد فلسفية وضعية ونسبية وتحليلية مشتقة من مفصل كانت- هيوم في تاريخ الفلسفة الحديثة.

لم يتناول البابا، ولا حتى من منطلقه هو، مسألة مادية وجسدية ومحسوسية إله التوراة، العهد القديم، ثم دعوته للعنف والقتل مرات عدة، وكرهه المعلن لآلهة الكنعانيين، وغيرته السافرة والمرة، ورغبته في الانتقام منها، وحبه البواح، المعلن مرات عدة لرائحة الشواء وتفضيله أجزاء معينة من الذبيحة تقدم له يصفها بدقة متناهية ومكررة. كما لم يتناول البابا انفصال الله الكلي عن العالم في مراحل أخرى من تطور اليهودية

... على الرغم من أنه يعتبر كل ذلك أصلاً من أصول المسيحية قبل لقاءها مع الفلسفة اليونانية في فكرة التجسد أو في أخلاقية الموعظة على الجبل، بل تناول بدلاً عن ذلك مادية الإسلام المدعاة وإيمانه بالقوة. وليس هنالك ما يبرر سلوك البابا هذا سوى اعتبار وثنية الأجزاء الأولى من التوراة جزءاً مما يفترض أن تخفيه وتتستر عليه مقولة "التقاليد اليهود-مسيحية" (Judeo-Christian tradition)، أو نتيجة لمصيبة كون البابا ألمانياً لا يجرؤ إلا على الاعتذار المستمر لإسرائيل ومشاركتها الموقف من الإسلام. ولا شك أن علوم اليهودية الرسمية أكثر نقدية اتجاه نصوص التوراة من البابا. وهذا أمر مفهوم.

يعتبر البابا في محاضراته التزاوج الحاصل بترجمة التوراة إلى اليونانية مقارنة بين الإيمان والعقل، بين فكرة الله الواحد والتنوير الحقيقي، ويصفها بـ "أكثر من مجرد ترجمة، بل هي شاهد نصي وخطوة متميزة منفردة في تاريخ البشارة والرؤيا". بذلك يضيف الحبر الأعظم طابعاً قدسياً على حدث تاريخي. ولم تشهد الكنيسة على ما اعتقد مثل هذا التقديس للنزعة

المركزية الأوروبية، ومثل هذا التأسيس الديني لها منذ الحرب العالمية الثانية. وأقول منذ الحرب العالمية الثانية، لأن النازية في كرهها المعلن للكنيسة الكاثوليكية ككنيسة عالمية غير قومية وضعت منظري الكنيسة الألمان مرات عدة في حالة دفاع عن النفس دفعت بعضهم إلى السجن دون تغيير عقيدته، ودفعت بعضهم الآخر إلى كتابات عنصرية مخجلة عن آرية قادة الكنيسة وقديسيها، وفي تبرير لأوروبيتها في مواجهة هجوم المنظر النازي ألفرد روزنبرغ عليها في كتاب أسطورة القرن العشرين الذي نظر للثورة الفكرية والقيمية النازية. ولا يمكن إلا أن نرى هذه المحاولة الجديدة في تثبيت أوروبية المسيحية والكنيسة في سياق مجارة الفهم الأميركي شبه الرسمي لصراع الحضارات، وتثبيت الإسلام كآخر مطلقاً " للتقاليد اليهود- مسيحية " كما تبناها جورج بوش في خطابه.

في هذا الموقع بالذات يعود بندكت السادس عشر ويؤكد أنه على هذه الخلفية يستطيع منويل الثاني أن يدعي أن السلوك اللاعقلاني مخالف لطبيعة

الله. يؤسس البابا لهذا الإدعاء ويستند إليه طوال المحاضرة.

يضع الحبر الأعظم نفسه في إطار التقاليد التي تقود من توما الإكويني (متجاهلاً أن تأثير الفلسفة اليونانية عليه جاء عبر مصفاة الحضارة الإسلامية) والقديس أوغسطين ... ونحن نضيف من عندنا: مروراً بلايبنتز وهيكل الذي اعتبر الكاثوليكية تجسداً للعقل في الطريق نحو لقاء المسيحية مع جوهرها في البروتستانتية. منطق البابا، هو المنطق القرسطوي نفسه الذي قاد إلى البروتستانتية دون شك كلقاء مجدد مع ما هو يهودي ونصي في المسيحية وعلى أساس النص، ولكن بعد أن تضمن في ذاته تاريخ المسيحية كله.

إذا كان الله عاقلاً بهذا المعنى فلا بد أنه خلق أفضل العوالم الممكنة، كما ادعى لايبنتز، وكما سخر منه فولتير في كناديد. وإذا كانت الطبيعة والتاريخ، بما فيه تاريخ الدين، تمظهرات لعقل إلهي في التاريخ كما عند هيكل، فلا بد أن يترتب على ذلك أن الدين

عقلي وعقلاني، بل أن يختزل الدين إلى تاريخ الدين، ويتحول إلى جزء من التاريخ البشري له مهمة ومرحلة من تمظهرات الروح تكتسب معناها من موقعها في هذا التسلسل التاريخي.

يخالف البابا في المحاضرة تقاليد أوروبية أخرى من دون سكوتس إلى شلنج في فهم حرية الله وعدم تشابهه مع الإنسان، مؤكداً أن الشبه في العقل المشترك على الرغم من الفرق بين الإنساني والإلهي، بين اللا-متناهي والمتناهي، التشابه بين الله والإنسان الذي خلقه على صورته ومثاله هو أساس قدرتنا على الفهم. " لا يصبح الله أكثر إلهية عندما ندفعه بعيداً عنا"، يقول البابا. ولكنه بالتأكيد لا يصبح أكثر إلهية عندما نقربه منا نجيب نحن، وإلا اعتبر كل أصولي ذاته متلقياً للوحي مباشرة، وأنه على معرفة، عقلية إذا شاء البابا، بإرادة الله فيحكم وينهى بموجبها. وما أكدته الإسلام في هذه المسألة تحديداً أن محمداً هو آخر الأنبياء والمرسلين قاطعاً الطريق على كل من يدعي فيما بعد معرفة إرادة الله كأنه يستوحىها من الله نفسه. ليست المسألة إذاً القرب والبعد عن الله

بقدر ما هي كيفية استخدام هذا القرب والتقرب، وسياقه التاريخي، ووظيفته السياسية وطبيعة القوى التي تقف من ورائه. وهذه ليست مسألة ثيولوجية ولا حتى فلسفية بحتة.

تقوم الصوفية المسيحية والإسلامية على حد سواء على الإيمان كمحبة الله، وعلى التواصل بين الـ "هنا" و "الآن"، والمـ ورائي المطلق بواسطة فيض الحب. والمحبة هنا أرقى من المعرفة. وهذا أقرب من جوهر المسيحية عند بولس الرسول على الأقل، الذي يعتبر الحب أكثر اقتراباً من جوهر الله من المعرفة. ولكن البابا يطوق هذا القرب بين جميع الصوفيات الإسلامية وبين رسالة المسيحية والنسك الشرقيين والرهبنة الشرقية العظيمة والفرانسيسكانية الغربية العظيمة، بالقول إنه صحيح أنه حب عند بولس الرسول، ولكنه حب لله، حب اللوجوس، العقل. وإذا ترجمنا ما يقوله البابا إلى اليونانية حب (philos) وعقل (logos) نبقى مع الدين كمحبة العقل (philologos) وهو مصطلح قريب من (philosophia) وتعني محبة الحكمة.

ونحسب أن هيجل يتكلم عندما يؤكد البابا أن التقارب بين الإيمان التوراتي والفلسفة اليونانية هو حدث مقرر، ليس فقط في تاريخ الأديان، بل في التاريخ العالمي، ولذلك يقول البابا إنه ليس مفاجئاً أنه فيما عدا الأصول الشرقية للمسيحية وبعض التطورات المهمة في الشرق اتخذت المسيحية شكلها التاريخي الذي يميزها عن غيرها في أوروبا. ويقول البابا إنه يمكن وضع هذا السياق التاريخي بالعكس، أو صياغته بشكل مقلوب: "هذا التحول يضاف إليه الميراث الروماني خلق أوروبا، وسوف يبقى أساس ما يمكن بحق تسميته أوروبا". ويحق لنا أن نقدر هنا ونستنتج من كلامه (ونحن نقدر أن عبارة "تسميته بحق" هنا جاءت لإخراج غير المسيحيين من تعريف "أوروبا الحقيقية" في مقابل أوروبا الجغرافية، فألبانيا وكوسوفو وتركيا ليست أوروبا في نظر البابا، وقد عبرت عنها معارضته العلنية لضم تركيا إلى الاتحاد الأوروبي)، أما إسرائيل فهي على ما يبدو جزء لا يتجزأ من أوروبا.

على كل حال، سواء وافقنا على هذه الآراء أو خالفناها، فإن هذا كلام باحث، وليس كلام "قائد روحي"

ورأس كنيسة لها أتباع في آسيا وأميركا اللاتينية وأفريقيا. وربما نسي الباحث في اللاهوت راتسنجر وظيفته الجديدة، كونه أصبح البابا بندكت السادس عشر. وحتى لو صح ما يقول، فإن هذا يقوله باحث لا قائد كنيسة لأتباعها غير الأوروبيين. كل هذا لو كان يفصل بين العلم والإيمان، ولكن البابا لا يفصل. إذاً فمركزية أوروبا عنده حقيقة إيمانية، وليست مجرد حدث تاريخي، أو صيرورة تاريخية. وتحويل أوروبية المسيحية إلى ركن من أركان الإيمان في محاضرة لا يعني إلا أن البابا يقف أيديولوجيا في موقع معين في إطار الصراع في عالمنا.

ويتصدى البابا بالنقد لمحاولات نزع الهيلينية عن المسيحية (dehellenization) ويلخصها بثلاث محاولات عبر التاريخ. أولها وأهمها محاولة الإصلاحيين، بمن فيهم مارتن لوثر، عبر محاولة تنقية العقيدة من ميتافيزيقا اللاهوت القرسطوي المعتمدة في أساسها على تقاليد الفلسفة اليونانية الأرسطية، والعودة إلى النص المقدس (sola scriptura) ووحداية النص، لتنقية العقيدة من "الشوائب" التي علقت بها.

هنا يتورط البابا في نقاش فلسفي مع كانت معتبراً فلسفته التي تحدد تواضع العقل ونسبيته في سلسلة نقد العقل، والتي تفرز مكاناً للدين في العقل العملي والأخلاق لا في مجالات المعرفة، مقدمة للفصل بين العلم والإيمان، وأساساً فلسفياً للبروتستانتية لم يتوقعه الإصلاحيون أنفسهم. فبموجب نقد العقل ووضع حدوده وتنقيته عند كانت، لا الدين منظومة لفهم الواقع ولا العلم يصلح لإثبات وجود الله أو البحث في المسائل الإلهية. وليست هذه وسيلة لتنقية المسيحية من الهيلينية كما يدعي البابا، بل بالعكس تماماً. والمزج والتوليف الذي يتحدث عنه البابا بالذات هو نموذج يصلح لتفسير نشوء المسيحية، وقد يكون مقبولاً حتى على من يوافق كانت رأيه، ولكنه ليس أحد أسس الإيمان أو العقيدة كما يحتاج الحبر الأعظم في محاضراته.

ما طرحه هيوم من تناقضات العقل المطلق، ثم إجابات كانت القائمة على نقد العقل والأسئلة التي طرحها وفصلها عن بعضها البعض من نوع: "ماذا أستطيع أن أعرف؟"، "ماذا علي أن أفعل؟" "كيف يمكن

ممارسة الدين في حدود العقل؟ " ... الخ، كانت الأساس الوحيد الممكن لنظرية في الدين تؤسسه عقلياً على ضرورات أخلاقية وجودية للمجتمع في " نقد العقل العملي ". وهذا يفسح مجالاً للعلمنة، كما يفسح مجالاً للتدين الورع غير القائم على حسابات إلى جانب التدين المحافظ المؤسسي المحسوب عقلياً بحاجات اجتماعية وأخلاقية، ربما من نوع تدين البابا ذاته، والله أعلم.

لا يعني القرار العقلي في مسألة ممارسة الدين في حدود العقل عقلانية الدين، ولا يعني عقلنة القرار الإيماني الحر. وهذا النقد الكانتي للعقل ووضع حدوده هو الأساس لفصل القرار العلمي الذي يمكن تفنيده عن القرار الأخلاقي أو الديني الذي لا يمكن تفنيده ولا إثباته كما يشرح كارل بوبر في كتاب منطق البحث. لقد أسس هذا التحول الفلسفي لتيارات فلسفية غير ثيولوجية، بمعنى أنها تبتعد عن أن تكون مجرد منظومة فلسفية لنقد وتأكيد حقيقة المسيحية في الوقت ذاته.

ويمكن هذا الفصل من تطهير الدين من محاولات إثبات صحته وخطأ ديانات أخرى، ودافع عن الله من محاولات إثبات وجوده السخيفة، وجعل الإيمان خياراً حراً يقترب من طبيعة الأخلاق. المؤمن ليس على صواب بإيمانه، بل على إيمان أو على ثواب. وغير المؤمن ليس على خطأ. والبابا ليس على خطأ أو صواب بإيمانه بالمسيح والخلود والتجسد والقيامة. فلا يمكن إثبات صحة هذه أو خطئها. ولا يمكن التأكد من أنها تقود مثل تعليمات على خارطة بوثوق إلى الجنة. ليست لدينا طريقة علمية للتأكد من ذلك أو نفيه. ولكنه على خطأ في تعميماته عن الإسلام، وبالإمكان تنفيذ هذه التعميمات علمياً، أي إثبات خطئها.

ومن ناحية أخرى، لا شك أن فصل المقدس عن العلم والسياسة والدولة وغيرها من شؤون الطبيعة والمجتمع التي تحتاج إلى إحكام العقل النقدي، ووجدت تطويراً لها عند فيبر وآخرين، يدفع ثمن العلمنة ليس في أصولية دينية خارج المؤسسة الكنسية فحسب، بل أيضاً في نزعة لتقدیس الدنيوي في الحركات السياسية القومية وغيرها. ولا شك في أن الكنيسة

الكاثوليكية حافظت على توازن ما في هذا السياق بين نتيجتي عملية العلمنة ككنيسة عالمية. ولكن الخطر يكمن حالياً في نزعة الحبر الأعظم لأن يضعها على مسار تنافسي مع أصوليات بروتستانتية وفي شق فجوة مطلقة بينها وبين ديانة عالمية أخرى.

المرحلة الثانية هي مرحلة اللاهوت الليبرالي في القرنين التاسع عشر والعشرين، وممثلها الأبرز رودلف فون هارنك. وقد حاول الأخير تنقية المسيحية مما اعتبره شوائب ميتافيزيقية لا أساس علمياً أو إيمانياً لها في الطريق إلى اعتبار المسيحية قمة الديانات الإنسانية، هي حياة يسوع المسيح وتعاليمه ذاتها، منطلقاً من تمييز باسكال بين إله الفلاسفة وإله إبراهيم واسحق ويعقوب. ويعتبر المسيحية مسألة أخلاق لا مسألة عبادة. ويعلل البابا إقصاء الدين عن العلم والتحليل العلمي في هذه المرحلة بتطور العلم الحديث. وهو يحصر العلم بين افتراض تشابه بين عقلنا وتركيب المادة في لغة الرياضيات وبين التجربة ذاتها المستندة إلى الإثبات والتفنيد الإمبريقيين، أي بين الاستقراء والاستدلال. ولا أدري لماذا يحتاج البابا إلى هذه

التعريفات المبسطة للعلم لكي يناقش الموضوع. فمثلاً الدين ذاته كظاهرة اجتماعية، أي كتدين، يخضع للتقييم العلمي كظاهرة بحثية حتى دون رياضيات وبمناهج أخرى، ولكن مشكلة البابا هي اعتباره التعليل العلمي جزءاً من الإيمان ذاته، وهذا نقيض العلم ونقيض الإيمان، وهو يقضي على خصوصيتهما.

أما المحاولة الثالثة في عملية نزع الهيلينية عن المسيحية، فتننتج عن التعددية الثقافية، عن محاولة جعل التركيبة التوراتية الهيلينية مسألة خصوصية ثقافية أوروبية محض لا تلزم المسيحيين في سياقات حضارية أخرى. وبموجب هذه المحاولة من حق هؤلاء أن يبحثوا عن روابط ثقافية أخرى تؤسس للمسيحية في سياق حضارتهم، وذلك بالعودة إلى العهد الجديد البسيط، وسيرة يسوع المسيح، ثم ربطه بحضارتهم. ولكن البابا لا يوافق على هذا الجهد. إذ يقول إن العهد الجديد كتب باليونانية، ولا معنى لهذا الربط دون رؤية " بصمات الروح اليونانية فيه " على حد تعبيره. ويقول البابا في محاضرتة: " صحيح أن هنالك عناصر في تطور الكنيسة المبكرة لا يلزم أن تندمج

في كل الثقافات، ومع ذلك، فإن الحسم الأساس حول العلاقة بين الإيمان واستخدام العقل البشري هو جزء من الإيمان ذاته .

يرتبك البابا بين حاجة العلم لأن يستفيد من الإصغاء لإيقاع التجربة الدينية في عملية المعرفة، وبين اعتبار الجهد العقلي أعلاه جزءاً من عملية الإيمان ذاتها. وفي نهاية محاضرتة يعتبر البابا العقل الكوني الكلي " لوجوس " هو أيضاً الأساس لحوار الثقافات، ولا نعرف هل يقصد هنا الحوار بين الثقافة الدينية والثقافة العلمانية في أوروبا ذاتها، أم حوار الثقافات بين أوروبا وغيرها، وفي الحالتين تأسيس الحوار على العقل، كما يرغب البابا، يختلف عن اعتبار الإيمان مسألة قرار عقلاني.

٥ . حول عقلانية ملحمة ممكنة

لا تتميز التقاليد الدينية "اليهود-مسيحية" المدعاة بالعقلانية في مقابل الإسلام. والإسلام كدين ينتمي، برأينا، إلى التقاليد نفسها. ولو ادعينا ما هو صحيح، أن الإسلام، لاهوتياً، أقل خصومة مع اليهودية من خصومة المسيحية معها، لاستدركنا فوراً أن الخصومة اللاهوتية الدموية بالذات بين اليهودية والمسيحية هي الدليل على التقارب، فهي خصومة على ما هو مشترك، على تفسير القضايا نفسها، وأهمها عودة المسيح، والمسيح الكذاب، وصلب المسيح ... وهل جاءت المسيحية لتنفي التلمود أم لتكملة كما قال المسيح نفسه ... وهذا يعني، على كل حال، أن

حكاية التقاليد اليهود- مسيحية لم تكن حكاية عقل وتعلقل فقط، وأن العنف الدموي بينهما كان سيد الموقف مرات عدة. فما يميز المسيحية واليهودية أن كلاً منهما تدعي أنها تمثل الحقيقة نفسها، والعلاقة إذاً علاقة نفي على القاعدة نفسها.

ومن الرمزية التاريخية أن الحملات الصليبية كانت تجتاح قرى وبلدات يهودية في وسط أوروبا، وتعمل قى سكانها القتل والتنكيل قبل إكمال الطريق إلى محاربة المسلمين. ونحن لن نحاول في هذا النص أن نفسر حتى هذا العنف بنصوص دينية أو دعوات بابوية. فهناك فرق بين أن يبرر العنف من يستخدم العنف، وذلك بنصوص دينية وخلافات لاهوتية، وأن يفسر الباحث هذا السلوك بهذه التبريرات. التفسير البحثي أمر، والتبرير الذي يستخدمه الفاعلون أمر آخر.

ليس العقل في الدين هو ما ميز الثقافة و"التقاليد اليهود- مسيحية" عن الإسلامية. وإذا كان من مميز ديني له أثر أو فعل ثقافي تكويني، وفي الوقت نفسه تتشارك فيه اليهودية والمسيحية، ويتكرر

فيهما نصاً، فإنه لا يميزهما عن الإسلام فحسب، بل عن الفلسفة الهيلينية أيضاً. إنه عنصر غير عقلاني يختلفان فيه عن الإسلام الذي يفتقد إليه، كما تفتقد إليه الفلسفة اليونانية، ولم يكن لهذا المميز أثر عقلاني في التاريخ، بل أثر هدام: إنه فكرة الخلاص، ونهاية التاريخ، فكرة رؤية تاريخ العالم كتقدم من بداية إلى نهاية معروفة سلفاً.

ويجمع عدد كبير من المفكرين والمؤرخين الغربيين أن هناك فكرة موجهة مشتركة بين النصوص اليهودية والمسيحية، تركت أثراً متراكماً كبيراً على فهم حركة التاريخ وجعلت له معنى، وقد تحولت إلى مصدر حضاري ليس فقط لأفكار علمانية ولفكرة التقدم التصاعدي، ولفلسفة التاريخ التي لم تكن قائمة قبل ذلك في الفلسفة اليونانية وسواها، بل أيضاً لفكرة خلاص البشرية من العذاب في نهاية للتاريخ تسبقها كوارث.

من هذه الزاوية يجري تاريخ آخر مقدس خلف الأحداث والتفاصيل العادية وغير العادية وخلف الكوارث والحروب لا يراه إلا المؤمن. فهو قادر حتى

على تفسير كارثة كأمر مفيد أنه يقدم التاريخ من غايته والإنسانية من لقاءها مع باريها.

لم تعرف الفلسفة اليونانية فكرة فلسفة التاريخ، ولا بحثت عن تاريخ موحد للعالم. ولم تبحث عن غاية أو قصد للتاريخ. ولم تدفع الناس إلى الالتحام مع معنى مفترض للتاريخ يمنحهم معنى لحياتهم. هذه فكرة يهودية مسيحية بامتياز. ولم يشمل النص القرآني أي وعد بخلاص على الأرض، ولم يتضمن أو يؤشر إلى نهاية سعيدة للتاريخ في هذه الدنيا، يتقدم العالم نحوها.

وبالطبع، يجب أن نضيف هنا أنه من زاوية أخرى، فإن هذا العنصر المكون تضمن فكرة التقدم التصاعدي التي ساهمت في تفاعلات أخرى، منها تبرير التطور والتقدم كقيمة إيجابية. وإن تبرير السعي نحو حياة أفضل وأعدل في هذه الدنيا له ثمن، ولكن كان أيضاً دافعاً لأمر إيجابية كثيرة. وحتى بمفهومه كأوتوبيا، ليست الأوتوبيا كلها سلبيات، ولم تؤد دائماً إلى تأسيس فكر شمولي.

ولا شك في أن النص ليس كل شيء. فلا تاريخ الحضارة الغربية محكوم بهذه الفكرة، ولا لبثت الحضارة الإسلامية دونها طويلاً. فالحركات التي تستعيد مجداً غابراً وتريد عودته في المستقبل تبحث عن أوتوبيا إسلامية خلاصية بمعنى ما، وإن كانت تستلهمها من ماضٍ فردوسي عادل، وملكوت إلهي ساد في مرحلة النبوة والخلافة الراشدة وتسقطها على المستقبل كهدف. وقد نشأت أيضاً فكرة المهديّة واستندت إلى نصوص قرآنية، وفكرة عودة الإمام في مراحل مختلفة لدى فرق شيعية، ولم تخلُ منها أيضاً فرق سنية.

ونحن طبعاً لا نوافق على أن الفكرة الواردة عند سفر النبي أشعيا في العهد القديم، والمتكررة في رؤيا يوحنا اللاهوتي هي فاعل نصي مكون للثقافة المسيحية لا مهرب منه، بل نقول إن هذه الفكرة تحولت بالتراكم التاريخي إلى عنصر مكون في تأليف الحركات الدينية السياسية في الغرب، وفي بعض الحركات الفكرية العلمانية الخلاصية.

منذ القرون الوسطى نشأت عشرات حركات النبوة الكاذبة والحركات الألفية ذات الطابع الديني التي تعتمد على هذه النصوص لتبحث عن علامات في الأحداث مطابقة لما رآه يوحنا لكي تحدد نهاية التاريخ وقدم كوارث وحروب (حكم الـ "أنتي كريست" في بعض تفسيرات الكنيسة وحكمه الكافر الظالم) تتبعها عودة المسيح إلى الأرض عند يوحنا اللاهوتي (مجيء المسيح عند أشعيا) وإقامة ملكوت الله على الأرض وتخليص البشرية من عذابها.

أما الكنيسة الكاثوليكية فقد أبدت اهتماماً بالادعاءات حول بروز علامات النهاية، وغالباً ما أوفدت مبعوثين عنها لفحصها في المدن والقرى البعيدة عن المركز، حيث ظهر مدعو النبوة وقادة الحركات الألفية. فهي القيمة على النص، ولم يكن لديها مانع من تمييز العلامات السلبية القاضية بوجود الـ "أنتي كريست"، وذلك لملاحقة خصومها. ولكنها لم تنجر وراء الحركات الألفية الخلاصية عادة، بل حاربتها ليس من منطلق عقلي فحسب، بل دفاعاً عن مصالحها. فقد نشأت هذه الحركات غالباً خارج الكنيسة أو من خلال

عمليات تمرد رهبانية عليها وعلى فسادها ورموزها وتمسكها بماديات العالم وسلطاته السياسية وجاهه وثرواته. وقد لاحقت الكنيسة هذه الحركات واتهمتها بالهرطقة دفاعاً عن مصالحها هي، وتكريس دورها في الوساطة بين الله والنص الديني من جهة، والناس من جهة أخرى. ومن هنا لعبت الكنيسة الكاثوليكية في موقفها المحافظ وهرميتها المتماسكة دوراً عقلاً عقلاً من الناحية الموضوعية.

وقد تحولت هذه الفكرة، برأي باحثين غربيين، إلى عنصر حضاري مكون يدفع إلى رؤية معنى للتاريخ في تقدمه نحو الخلاص حتى في الفكر العلماني التحرري الذي لا يرى إمكانية التعامل مع الأحداث التاريخية دون معنى ودون أن تصب في النهاية لصالح هدف موجه ما، أو غاية يسعى إليها التاريخ، وتقود إليها أفعال الناس حتى دون وعي منهم، أو دون أن يعلموا بحقيقة دورهم.

ونحن نجد أثر ذلك في الفلسفة الهيكلية للتاريخ، كما نجده في الجانب الخلاصي من الماركسية

والحركات الشيوعية التي تسعى نحو جنة الله على الأرض. وهناك دراسات واسعة ومدرسة كاملة في شرح النازية باعتبارها حركة ألفية لا يمكن فهمها إلا من خلال موضعيتها في هذا التقليد المسيحي، أو اليهود-مسيحي بتعابير الحقبة الراهنة، العائد إلى القرون الوسطى. إنها حركات تميز ليس بين تقدمي ورجعي في فهم حركة التاريخ فحسب، وإنما أيضا بين من يعي جوهر التاريخ ويعي دوره فيها ومن لا يعيه. والطليلة المنظمة هي التي تعي دورها وتنسجم مع حتمية الحركة التاريخية. والحتمية حقيقة مطلقة. إنها تنسجم في فكرها مع الحقيقة ومع تاريخ الفكر وتاريخ العالم ومعناه وغايته، مؤلفة فكراً شمولياً يحتكر الحقيقة ويبرر العنف دونما رادع إذا كان يساهم في تعجيل الوصول إلى الهدف، أو إذا كان ينسجم مع غاية التاريخ وهدفه الأسمى.

وقد ترافقت عملية ديمقراطية أي فكر أو حركة شمولية مع عملية نزع خلاصيتها وتحريرها من هذا الفهم الأوحد لمعنى التاريخ وغايته.

هنا أيضاً لعبت المؤسسة الكنسية الرسمية دوراً تشكيكياً بل معارضاً بقوة ضد هذا النوع من الحركات

الشمولية أكثر حتى من معارضتها حتى للحركات العلمانية الليبرالية، فخلافاً للعلمانية الليبرالية تكاد الأولى تطرح ديناً إلحادياً بديلاً، وتنافس الكنيسة وتقايلها في الثواب والعقاب والخلاص الإلهي، وتعارض النظام الاجتماعي الذي تشكل الكنيسة جزءاً منه، وتعتبر الكنيسة أيديولوجية كاذبة تمنع المظلومين من رؤية مصالحهم الحقيقية كما في حالة الشيوعية.

ودون الدخول في تفاصيل واستثناءات، نستطيع أن ندعي أنه بين الحركات الدينية الخلاصية الذاهبة إلى حرفية نص أشعيا ورؤيا يوحنا اللاهوتي كمنظريات خلاصية، وبين الحركات العلمانية الخلاصية الشمولية، وقفت الكنيسة الكاثوليكية في مجمل دورها التاريخي موقفاً محافظاً وسطاً، ربما يصح أن نسميه موقفاً لا ينجر بسهولة إلى اللاعقلانية السياسية العنيفة الطابع.

في إسرائيل تتبنى الفكرة الخلاصية من النص التوراتي والثقافة الخلاصية بنهاية التاريخ حركات يهودية استيطانية تنكل بالفلسطينيين وتصادر وطنهم في

انسجام مع حركة التاريخ ومعناه وتعجيل الخلاص كما يعرفونه، وفي الولايات المتحدة وبريطانيا تنتشر منذ القرن الماضي (التاسع عشر) حركات وأمزجة مسيحية صهيونية تسعى لعقد لقاء مع نهاية التاريخ، وتنشط سياسياً وثقافياً في التحريض على الإسلام والمسلمين، وتعتبر إقامة إسرائيل فعلاً ذا معنى إلهي مقدس يتجاوز الحدث الفعلي وآلام الناس الفعليين، وتعتبر دعم إسرائيل فريضة دينية مقدسة تنسجم مع حركة عودة المسيح المنتظرة.

في الماضي كانت الكنيسة الكاثوليكية تحارب مثل هذه الحركات، وتعلن عليها الحرمان. ونحن نعرف أنه لديها في يومنا أدوات من نوع الحرمان البابوي. وليس من حنين لدينا أو لدى غيرنا أن تعود للعب هذا الدور. ولكن بين عدم إمكانية إعلان الحرمان عليها ومحاربتها كما في الماضي، وبين التحديات التي وضعها البابا في محاضرتة، ضاعت مهمة الكنيسة العقلانية الحقيقية الممكنة.

هنا التحدي البابوي. فعلى الرغم من كل ما قيل أعلاه، تستطيع الكنيسة الكاثوليكية، بمن فيها من يقف على

رأسها، أن تلعب دوراً في عقلنة السلوك الديني، أو أن يكون لها موضوعياً دور عقلائي في تلك القضية بالذات التي كانت مصدراً ثقافياً لجزء كبير من العنف السياسي في عالمنا.

كان يوم الجمعة حينما بدأت بكتابة هذا المقال، وقد تسلل إلى مسامعي، بل اقتحمها أثناء الكتابة صوت خطيب الجمعة في مسجد قرب منزلي. وكان خطيب المنبر جازماً في وعده بأنه كما احتلت الخلافة القسطنطينية، بلد الملك البيزنطي، وفرضت عليها دين الإسلام الحنيف، فإن الخلافة القادمة سوف تفتح روما والفاتيكان، و" هذا هو الرد الحقيقي على البابا ". لا يقياس الخطيب الذي سمعته صدفة، أو عنوة، بالبابا من حيث المسؤولية عن كلامه وحجم الضرر، ولكنه كان يوم الجمعة أعلن كيوم غضب. وكان الخطيب غاضباً، أو هكذا وقع كلامه على مسامعي البشرية المحدودة الفهم على الأقل.

الهوامش :

- ¹ Jürgen Habermas & Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI.) - *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Freiburg, Verlag Herder, 2005)
Zur Debatte, *Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 34 Jahrgang, Heft1, Muenchen 2004.
- ² Karl Loewith, Christentum, Geschichte und Philosophie, in: *Saemtliche Schriften*, (Stuttgart: Metzler 1983) 433-451.

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث

- فلسطين الى أين؟ تلاشي حل الدولتين (باللغة الإنجليزية)
 تحرير جميل هلال
 الطبقة الوسطى الفلسطينية، بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة
 جميل هلال
 النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية
 (طبعة ثانية - مزيدة)
 جميل هلال
 نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة نظر في براديغم التحول
 جوني عاصي
 من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية
 ١٩٤٨-١٩٨٨
 هلقى باومغرتن
 تقاسيم زمار الحيّ - مقالات
 فيصل حوراني
 بروز النخبة الفلسطينية المعولمة (باللغة الانجليزية والعربية)
 ساري حنفي وليندا طبر
 الحداثة المتقهقرة طه حسين وأدونيس
 فيصل دراج
 صغد: في عهد الانتداب البريطاني ١٩١٧ - ١٩٤٨
 مصطفى العباسي
 بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمقدسية
 الجبل ضد البحر
 سليم تماري
 من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية
 الإسرائيلية
 عزمي بشارة
 تشكل الدولة في فلسطين (باللغة الانجليزية)
 تحرير: مشتاق خان، جورج جقمان، انج أمندسن
 مستقبل النظام السياسي الفلسطيني والآفاق السياسية الممكنة
 تحرير: وسام رفيدي
 وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن، ومعهد ابراهيم ابو لغد ٢٠٠٤

- التربية الديمقراطية، تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات
ماهر شلبي
- حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ٢٠٠٠-١٩٦٧
عمر عساف
- المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال: سوسولوجيا التكيف المقاوم
خلال انتفاضة الأقصى
مجدي المالكي وآخرون
- اسطورة التنمية في فلسطين الدعم السياسي والمراوغة المستديمة
خليل نخلة
- جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨-١٩٤٨
فيصل حوراني
- القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني
نضال صبري
- هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز
ساري حنفي
- تكوين النخبة الفلسطينية
جميل هلال
- الحركة الطلابية الفلسطينية الممارسة والفاعلية
عماد غياظة
- دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية
رجا بهلول
- النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية
نادر عزت سعيد
- المرأة وأسس الديمقراطية
رجا بهلول
- النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية
جميل هلال
- ما بعد اوسلو: حقائق جديدة (باللغة الانجليزية)
تحرير: جورج جقمان
- ما بعد الازمة: التغييرات البنوية في الحياة السياسية
الفلسطينية، وآفاق العمل
وقائع مؤتمر مواطن ٩٨
- التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث
وقائع مؤتمر مواطن ٩٧
- اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي
وقائع مؤتمر مواطن ٩٦

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي

محمد حافظ يعقوب

رجال الأعمال الفلسطينيين في الشتات والكيان الفلسطيني

ساري حنفي

مساهمة في نقد المجتمع المدني

عزمي بشارة

حول الخيار الديمقراطي

دراسات نقدية

سلسلة مداخلات واوراق نقدية

تهافت أحكام العلم في إحكام الإيمان

عزمي بشارة

الديمقراطية والانتخابات والحالة الفلسطينية

وليم نصار

إطار عام لعقيدة أمن قومي فلسطيني

حسين آغا وأحمد سامح الخالدي

نحو أممية جديدة: قراءة في العولمة / مناهضة العولمة والتحرر

الفلسطيني

علاء محمود العزة وتوفيق شارل حداد

التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية

جميل هلال

الأحزاب السياسية الفلسطينية والديمقراطية الداخلية

طالب عوض وسميح شبيب

الراهب الكوري .. سفر وأشياء أخرى

زكريا محمد

واقع التعليم الجامعي الفلسطيني: رؤية نقدية

ناجح شاهين

طروحات عن النهضة المعاصرة

عزمي بشارة

ديك المنارة

زكريا محمد

لئلا يفقد المعنى (مقالات من سنة الانتفاضة الاولى)

عزمي بشارة

في قضايا الثقافة الفلسطينية

زكريا محمد

ما بعد الإحتياج: في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية

عزمي بشارة

المسألة الوطنية الديمقراطية في فلسطين

وليد سالم

الحركة الطلابية الفلسطينية ومهام المرحلة تجارب وآراء

تحرير مجدي المالكي

الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي

واستراتيجيات مستقبلية

وقائع مؤتمر مواطن ٩٩

اليسار الفلسطيني: هزيمة الديمقراطية في فلسطين

علي جرادات

الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى

عزمي بشارة

أزمة الحزب السياسي الفلسطيني

وقائع مؤتمر مواطن ٩٥

المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين

زياد ابو عمرو وآخرون

الديمقراطية الفلسطينية

موسى بديري وآخرون

المؤسسات الوطنية، الانتخابات والسلطة

اسامة حلبي وآخرون

الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل

ربي الحصري وآخرون

الدستور الذي نريد

وليم نصار

سلسلة اوراق بحثية

دراسات اعلامية ٢

تحرير: سميح شبيب

دراسات اعلامية

تحرير: سميح شبيب

الثقافة السياسية الفلسطينية

باسم الزبيدي

العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي

ملتون فيسك

الصحافة الفلسطينية المقرّوة في الشتات ١٩٦٥-١٩٩٤-

سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي والاسلامي

خليل عثمانة

المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين

خولة الشخشير

التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة

خالد الهندي

التحويلات الديمقراطية في الاردن

طالب عوض

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين

محمد خالد الأزعر

البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين

علي الجرباوي

سلسلة التجربة الفلسطينية

الواقع التنظيمي للحركة الفلسطينية الأسيرة دراسة مقارنة -١٩٨٨-٢٠٠٤

اياذ الرياحي

مغدوشة: قصة الحرب على المخيمات في لبنان

ممدوح نوفل

يوميات المقاومة في مخيم جنين

وليد دقة

أحلام بالحرية

عائشة عودة

الجري الى الهزيمة

فيصل حوراني

أوراق شاهد حرب

زهير الجزائري

البحث عن الدولة

ممدوح نوفل

سلسلة مبادئ الديمقراطية

المحاسبة والمساءلة

ما هي المواطنة؟

الحريات المدنية

فصل السلطات

التعددية والتسامح

سيادة القانون

مبدأ الانتخابات وتطبيقاته الثقافة السياسية
 حرية التعبير العمل النقابي
 عملية التشريع الاعلام والديمقراطية

سلسلة ركائز الديمقراطية

التربية والديمقراطية
 رجا بهلول
 حالات الطوارئ و ضمانات حقوق الانسان
 رزق شقير
 الدولة والديمقراطية
 جميل هلال
 الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق
 منار شوربجي
 سيادة القانون
 اسامة حلبي
 حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية
 فاتح عزام
 الديمقراطية والعدالة الاجتماعية
 حلیم بركات

سلسلة تقارير دورية

تطوير قواعد عمل المجلس التشريعي نحو قانون للسلطة
 التشريعية
 إعداد: جهاد حرب اشراف: عزمي الشعبي
 نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية
 جميل هلال، عزمي الشعبي وآخرون
 الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية
 الفلسطينية
 سناء عبيدات
 دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس
 التشريعي القادم
 احمد مجدلاتي، طالب عوض