

MAKING SENSE OF GOD

by
Timothy Keller



منطقيّة الإيمان بالله

دعوة مفتوحة إلى كلِّ متشكِّك

تيموثي كِلر

منطقيّة الإيمان بالله

يتألف هذا الكتاب من ٣ أجزاء أساسية:

في الجزء الأول، يختبر المؤلف افتراضين هما أنّ العالم يتحوّل ليصيرَ علمانيًا لادينيًا في حين ينحسرُ الدين، وأنّ العلمانيين غير المتدينين يبنون منظورهم للحياة على المنطق بصورة كبيرة، في حين لا يفعلُ الدينون ذلك.

في الجزء الثاني، يجيب الكتاب عن تساؤلات معقدة تدور في أذهان البشر، مثل "لماذا لا يمكن أن يكون الإنسان حُرًا ليعيش بما يُناسبه، ما دام لا يضُرُّ أحدًا؟"، و"هل يحتاج الإنسان إلى الإيمان بالله ليكون له أساسٌ للقيم الأخلاقية وحقوق الإنسان؟"، فضلًا عن عددٍ آخر من الأسئلة الشائكة.

في الجزء الثالث، يركّز تيموثي كلر على وجهة النظر المسيحية، ويستعرض أدلةً متماسكةً ترجّح كفةً منطقيّة الإيمان بالله وفق المنظور المسيحيّ.

منطقيّة الإيمان بالله

منطقيّة الإيمان بالله

دعوة مفتوحة إلى كلِّ متشكِّك

تيموثي كلر

ترجمة: ماجد صبحي



ophir

Copyright © 2016 by **Timothy Keller**.

Originally published in English under the title:

Making Sense of God

by McCormick & Williams LLC d/b/a McCormick Literary,
37 West 20th Street, Ste 606, New York, NY 10011, USA.

All rights reserved.

Arabic Edition Copyright © 2018 by

Ophir Printers & Publishers.

All rights reserved. No portion of this book may be reproduced,
stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means – electronic,
mechanical, photocopy, recording or any other – except for brief quotations
in printed reviews, without prior permission of the publisher.

منطقية الإيمان بالله

الطبعة العربية الأولى ٢٠١٨م
حقوق الطبع محفوظة

أوفير للطباعة والنشر

ص.ب. ٣٠٦٢، عمّان ١١١٨١، الأردن

هاتف: ٣٣٨١ ٤٦٣ ٦ ٩٦٢ +، فاكس: ٣٣٨٥ ٤٦٣ ٦ ٩٦٢ +

Email: info@ophir.com.jo

www.ophir.com.jo



رقم الإيداع: ٢٠١٨/٣/١٣٤٥

ISBN 978-90-5950-255-0

جميع الحقوق محفوظة، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو أي جزء منه،
أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها، أو استنساخه بأي شكل من الأشكال،
دون إذن خطي مسبق من الناشر.

الإهداء

إلى جميع رفقائي الذين عملوا على إيصال
الإيمان في عصر التشكيك

وأخصُّ بالذكر

كريغ إليس (Craig Ellis)

وماي هاريو-پويل (Mai Hariu-Powell)

وابني مايكل كِلر (Michael Keller)

المحتويات

٩

تمهيد: إيمانُ العلمانيِّ اللادينيِّ

الجزء الأوَّل: ما الحاجة إلى الدِّين؟

١٩

الفصل ١: أليس الدِّين في حالة اندثار؟

٤٣

الفصل ٢: أليس الدِّين مبنياً على الإيمان، والعلمانيَّة اللادينيَّة مبنيةً على الدليل؟

الجزء الثاني: الدِّين أكثرُ ممَّا تتخيَّله

٧٥

الفصل ٣: المعنى الذي لا يمكن أن ينتزعه الألمُ منك

٩٩

الفصل ٤: شَيْعٌ لا يعتمدُ على الأوضاع المحيطة

١٢٣

الفصل ٥: لماذا لا يمكنني أن أكونَ حُرّاً لأعيش بما يناسبني، ما دمتُ لا أضُرُّ أحداً؟

١٤٩

الفصل ٦: إشكاليَّةُ الذات

١٦٧

الفصل ٧: هويَّةٌ لا تسحقُّك ولا تستبعدُ الآخرين

١٨٩

الفصل ٨: رجاءٌ قادرٌ على مواجهة أيِّ شيء

٢١٧

الفصل ٩: إشكاليَّة الأخلاق

٢٣٧

الفصل ١٠: عدالة لا تُنشئ ظالمين جُددًا

الجزء الثالث: المنطقُ المسيحي

٢٦١

الفصل ١١: هل من المنطقيّ الإيمان بالله؟

٢٧٧

الفصل ١٢: هل من المنطقيّ الإيمان بالمسيحيَّة؟

٢٩٩

خاتمة: في الله وحده

٣٠٩

شكرٌ وعرفان

٣١١

الملاحظات

تمهيد

إيمان العلمانيّ اللادينيّ

أمضيتُ نحوَ ثلاثين عامًا في الخدمة المسيحيّة في منهناتن، ومعظمُ من في بلدتي ليسوا مؤمنين متديّنين، وليسوا حتّى من كان يُطلقُ عليهم في الماضي اسمُ مسيحيّ الاحتفالات الدينيّة مثل عيد الميلاد المجيد وعيد القيامة، لكنّ أغلبَ من يعيشون هنا يحسبون أنفسهم "دون انتماء ديني" أو "علمانيّين".*

نشرتُ "نيويورك تايمز" (New York Times) مؤخرًا مقالةً عن مُلتقى نقاشٍ أسبوعيّ تقيمه كنيستنا للمتَشكِّكين في وجودِ إله أو وجودِ أيّة حقيقةٍ فائقة للطبيعة. وتستندُ القواعدُ الأساسيّةُ للمجموعة إلى افتراض أن ليس الدّين ولا العلمانيّة اللادينيّة صحيحين، بل يُرجع إلى مصادر متعدّدة مثل الخبرة الشخصية والفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع جنبًا إلى جنب مع النصوص الدينيّة، وذلك لمقارنة أنظمة الإيمان وللتفكير مليًا في مدى منطقيّة كلّ منهما مقارنةً بالآخر. وبكلّ تأكيد يأتي كلُّ مشاركٍ إلى النقاش ولديه وجهة نظر وبعض الرجاء في رؤية نظرتة وهي تبدو أقوى بعملية التقييم هذه، ويُدعى كلُّ شخصٍ أيضًا إلى الانفتاح على النقد والاستعداد للاعتراف بالنقائص والمشكلاتِ في طريقة نظرتة إلى الأمور¹.

* تجدر الإشارة إلى أن السياق المستخدم لمفهوم علمانيّ (Secular) هنا يختلف عن السياق في إطار الكنيسة العربيّة حيث يُستخدم وصف العلمانيّ (Layman) للشخص الفاعل في خدمة الكنيسة، ولكنّه لا يرتدي الثوب الكهنوتيّ، أو غير مرسوم (الناشر).

بعد نشر المقالة، ناقشته العديد من منصات الحوار على الإنترنت، وانتهال الكثيرون بالسخرية من الجهد المبذول، وعلقَ أحدهم قائلاً إن المسيحية "ليست منطقيّة في العالم الحقيقيّ الطبيعيّ الذي نعيشُ فيه"، ومن ثمّ "ليس لها استحقاقٌ [عقلانيّ]" بتاتاً. واعترض الكثيرون على النظرة القائلة إنّ العلمانيّة هي مجموعة من المعتقدات يمكن مقارنتها بالأنظمة الأخرى؛ فهي بحسب رأيهم على النقيض من ذلك، لأنّها مجرد تقدير معقول لطبيعة الأشياء، ويبنى هذا التقدير على تقييم العالم تقييمًا عقلانيًا فقط. وقالوا إنّ المتديّنين يحاولون فرض معتقداتهم على الآخرين، في حين يعرض العلمانيّون اللادينيّون آراءهم موضّحين صحّتها مستعرضين الحقائق فقط، وأولئك من لا يوافقونهم يغلقون أعينهم أمام تلك الحقائق. وقال أحدهم إنّ الطريقة الوحيدة لكي تكون مسيحيًا هي افتراض أنّ الحكايات الخياليّة في الكتاب المقدّس حقيقيّة، وإغلاق عَيْنِكَ أمام كلّ المنطق والأدلة.

في أحد المنتديات الأخرى، لم يستطع المشاركون فهم سبب اشتراك أيّ متشككٍ علمانيّ في مجموعة كهذه، وسأل أحدهم بتشككٍ: "أيعتقدون أنّ أولئك الذين دونَ انتماءٍ دينيّ في أميركا لم يسمعوا قطّ «بالخبر السار»؟"، وكتب آخر: "أيعتقدون أنّ العلمانيّين اللادينيّين سيأتون إلى مكان مثل هذا ليستمعوا ثمّ يقولون: «لماذا لم يخبرني أحدٌ بهذا من قبل؟»"، وأضاف قائلاً: "أولئك الذين دونَ انتماءٍ دينيّ ليسوا كذلك لأنّ الدّين غير مألوف لديهم، بل لأنّه مألوف لديهم".²

ورغم ذلك، فقد انخرطت على مدى السنين في الكثير من هذه النوعيّة من مجموعات النقاش، وأقول إنّ تخمينات هؤلاء النقاد بشأن تلك المجموعات تخمينات خاطئة عمومًا؛ فالمؤمنون بالله وغير المؤمنين به أيضًا يصلون إلى مواقفهم بمزيج من الخبرات والإيمان والتفكير والحدس، وفي هذه المنتديات أسمعُ المتشككين يقولون لي دائمًا: "أتمنّى لو أنّي عرفتُ قبلاً بوجود هذا النوع من المعتقد الدينيّ وهذه الطريقة للتفكير في الإيمان. ولا يعني هذا بالضرورة أنّي سأؤمن الآن، لكنّ لم يُقدّم

إليَّ قبلاً هذا القدر من الأفكار المحفزة على التفكير بخصوص هذه الأمور بتاتاً“.

المادة المقدّمة في هذا الكتاب هي وسيلة لتقديم الأفكار المحفزة على التأمل في الأمور، وأقدمها إلى أكثر القراء تشككاً ممن يظنون أن ”الخبر السار“ لا يلائم الثقافة، وسنقارن معتقدات المسيحية وتصريحاتها بمعتقدات النظرة العلمانية اللادينية وتصريحاتها، وسنتناول السؤال التالي: أيهما أكثر منطقيّة في محاولة فهم عالم معقد بما فيه من خبرة إنسانيّة؟

ولكن قبل أن نواصل، ينبغي أن نصرف لحظاتٍ في استكشاف الكيفيّة التي سنستخدمُ بها كلمة ”علماني“، فهناك على الأقلّ ثلاثة معانٍ تُستخدمُ بها هذه الكلمة في أيامنا.

يُشيرُ أحدُ المعاني إلى البنية الاجتماعيّة والسياسيّة؛ فالمجتمع العلمانيّ هو المجتمع الذي يفصلُ ما بين الدّين والدولة، فلا يتمتّع أيّ إيمان دينيٍّ معيّن بامتياز من الحكومة والمؤسسات الثقافيّة الأقوى. وقد تُستخدمُ الكلمة ”علماني“ لوصف الأفراد أيضاً؛ فالشخص العلمانيّ اللادينيّ هو الذي لا يعلمُ ما إذا كان هناك إله أو أيّ نطاقٍ فائق للطبيعة يمتدُّ إلى ما وراء العالم الطبيعيّ، فكلُّ شيءٍ بحسب هذا المنظور تفسيرٌ علميٌّ. وأخيراً، قد يصفُ التعبيرُ نوعاً معيّنًا من الثقافة بما فيها من أفكار وخطاب سائد؛ ”العصرُ العلمانيّ“ هو العصرُ الذي يكون فيه كلُّ التركيز على ما يُطلقُ عليه في اللغة اللاتينيّة اسم ”سيكيولم“ (Saeculum) أي التركيز على ما هو هنا، والآن دون أيّ مفهوم متعلّق بما هو أبديّ. وتفهمُ أمورٌ مثل المعنى في الحياة، والهداية، والسعادة (ويُسعى إلى هذه الأمور) ضمن نطاق الوفرة الاقتصاديّة والراحة المادّيّة والاكتفاء (أو الإشباع) العاطفيّ للزمن الحاضر.

من المفيد التمييز ما بين هذه النواحي للعلمانيّة لأنّها ليست متطابقة، فقد تكون للمجتمع دولة علمانيّة حتّى إن كان هناك القليلون جدًّا من الأشخاص العلمانيّين في هذه الدولة. وهناك تمييز آخر شائعٌ جدًّا، وهو أنّه يمكن أن يعترف

أشخاصٌ بأنهم ليسوا علمانيين، وأنهم يمتلكون إيمانًا دينيًا، لكن قد لا يكون لوجود الله تأثيرٌ ملحوظٌ في قراراتهم وسلوكهم على المستوى العملي، وذلك لأنَّ الناسَ حتَّى المتديّنون منهم يميلون في عصرِ علمانيٍّ، إلى اختيار المحبّين وشركاء الحياة والمسارات الوظيفيّة والصدقات والاختيارات الماليّة دون هدفٍ أعلى من سعادتهم الشخصيّة في الزمن الحاضر، وتندرُ حينها التضحيةُ بالسلام الشخصي والترف من أجل قضايا فائقة، حتَّى لمن يقولون إنهم يؤمنون بالقيم المجرّدة وبالأبدية. فحتّى إن لم تكن شخصًا علمانيًا، يمكن أن "يبيع" العصر العلمانيّ الإيمان (يُعلمنه) إلى أن يرى ببساطة بوصفه اختيارًا آخر ضمن الكثير من الاختيارات في الحياة- مع وظيفتك وتسليتك وهواياتك والسياسة- بدل أن يكون هو الإطار الشامل المُحدّد لكلّ اختيارات الحياة.^٢

في هذا الكتاب سأستخدمُ الكلمة "علماني" بالطريقتين الثانية والثالثة وسأقدم نقدًا حادًا لهذين الموقفين، لكنني مع ذلك مؤيّدٌ للنوع الأوّل من العلمانيّة تأييدًا شديدًا، فلا أريدُ للكنيسة أو لآيئة مؤسسة دينيّة أن تتحكّم في الدولة، ولا أن تتحكّم الدولة في الكنيسة؛ فالمجتمعات التي تبنّت فيها الدولة إيمانًا حقيقيًا واحدًا وروّجته كانت في الغالب مجتمعات جائرة. وقد استخدمت حكومات سلطان "الدين الحقيقي الواحد" مسوِّغًا للعنف والاستعمار. والمفارقة في الأمر هي أنّ اتّحاد الكنيسة والدولة ينتهي بإضعاف الدين ذي الامتياز بدل تقويته؛ فحين يُفرضُ الدين على الناس بالضغط الاجتماعي بدل أن يكون باختيارهم الحرّ، فغالبًا ما يعتنقونه اعتناقًا فاترًا أو حتّى اعتناقًا لا يخلو من الرياء. وأفضل خيار ليس أن تروّج الحكومة إيمانًا وحيّدًا، ولا أن تروّج شكلاً متزمتًا من المعتقد العلمانيّ الذي يشوّه من سمعة الدين ويُهْمِشُه.

إنّ الدولة العلمانيّة بحقّ تخلق مجتمعا تعدديًا أصيلًا و"ساحةً للأفكار" يمكن أن يُسهِمَ فيها الناسُ من كلّ أنواع الإيمان، بمن فيهم ذوي المعتقدات العلمانيّة،

ويمكنهم أيضًا أن يتواصلوا ويتعاشوا ويتعاونوا بحرّية في احترام متبادلٍ وسلام، فهل يوجد مثل هذا المكان؟ لا، ليس بعد. وسيكون مكانًا حيث نجدُ أناسًا يختلفون اختلافًا عميقًا ومع ذلك يستمعون استماعًا طويلًا وحريصًا قبل أن يتحدثوا، وفي ذلك المكان سيتحاشى الناسُ تسخيفَ آراء الآخرين والسخرية منها وسيتعاملون مع اعتراضات الآخرين وشكوكهم باحترام وجدّية، وسيبدلون جهدًا ليفهموا الطرف الآخر حتى إن خصومهم سيقولون: "أنت تقدّم موقفي بطريقة أفضل وأكثر إقناعًا مما يمكنني أنا تقديمه". وأقرُّ أن مثل هذه المساحة ليست موجودة، لكن رجائي هو أن يكون هذا الكتاب إسهامًا صغيرًا بكلِّ ما فيه من نقائص نحو خلق هذه المساحة.

قبل بضع سنوات ألفتُ كتابًا عنوانه "الإيمان في عصر التشكيك" ^{**} (The Reason for God)، وهو كتابٌ يقدّم - كما يوحي عنوانه - حجّة ومجموعة من الأسباب تؤيّد تصديق الله والمسيحية. ومع أنّه كان مفيدًا للكثيرين، فإنّه لا يعودُ إلى الوراء بما يكفي لبدأ البداية المناسبة لكثيرين؛ إذ لن يبدأ بعض الأشخاص رحلة الاستكشاف؛ لأنّ المسيحية لا تبدو لهم ذات صلة بما يكفي، إذ يسأل بعضهم: "ألا يدعو الدّين إلى وثباتٍ من الإيمان الأعمى في عصرٍ من العلم والمنطق والتكنولوجيا؟"، ويضيفون قائلين: "بالتأكيد سيقبلُ ويتهاوى عددٌ من يشعرون بالاحتياج إلى الدّين، وهكذا سيزول الدّين".

يبدأ هذا الكتاب بتناول تلك الاعتراضات؛ ففي الفصلين الأوّل والثاني سأقدّم تحديًا قويًا لكلا الأمرين: الافتراض أنّ العالم يتحوّل ليصبح علمانيًا أكثر وأكثر، والاعتقاد أنّ العلمانيين غير المتديّنين يبنون منظورهم للحياة على المنطق بصورة كبيرة؛ فالحقيقة هي أنّ كلّ شخصٍ يعتنقُ نظرتَه العالميّة ^{***}، أو

** كتاب "الإيمان في عصر التشكيك" من منشورات أوفير للطباعة والنشر (الناشر).

*** النظرة العالميّة (Worldview) تعبير يُقصد به وجهة نظر محدّدة بخصوص الحياة، أو مفهوم يحمله شخص ما بخصوص العالم من حوله (الناشر).

بكلمات أخرى منظوره الخاصّ بسبب تنوع من العوامل العقلانيّة والعاطفيّة والثقافيّة والاجتماعيّة.

بعد ذلك القسم الأول من الكتاب، سأقدم في الفصول التالية مقارنة وتبايناً يشرحُ الكيفيّة التي بها تسعى المسيحيّة وكذلك العلمانيّة اللادينيّة (مع بعض الإشارات العارضة إلى أديانٍ أخرى) إلى تقديم المعنى والرضى والحرّيّة والهويّة والبوصلة الأخلاقيّة والرجاء- وهي كلّها أمورٌ حيويّة جدًّا لا يمكننا العيش دونها. وسأطرحُ حجّتي بأنّ المسيحيّة هي الأكثر منطقيّة على المستوى الوجدانيّ والثقافيّ، وأنّها تفسّرُ أمورَ الحياة هذه بأوضح تفسيرٍ، وأنّها تقدّمُ إلينا مواردَ لا نظيرَ لها لتسديدِ هذه الاحتياجات الإنسانيّة الحتميّة.

ولا يتناولُ كتاب "الإيمان في عصر التشكيك" أيضًا الكثير من المعتقدات في الخلفيّة التي تدفعُ بها ثقافتنا بشأن المسيحيّة، وهي المعتقدات التي تجعل من المسيحيّة غير قابلة للتصديق وغير مقنعة، ولا تُقدّمُ إلينا هذه الافتراضات (عن المسيحيّة) تقديمًا صريحًا بواسطة الحجّة، لكنّها تُمتصُّ وتُكتسبُ بواسطة القصص والأفكار الموجودة في وسائل الإعلام المختصّة بالترفيه ومواقع التواصل الاجتماعيّ. والافتراض هو أنّها ببساطة وصفٌ "للأمور كما هي". وهذه الافتراضات قويّة جدًّا حتّى إنّ الكثير من المؤمنين بالمسيح، ربّما سرًّا في البداية، يجدون أنّ إيمانهم يصبح أقلّ حقيقةً في أذهانهم وقلوبهم. لذا فالكثير ممّا نؤمنُ به على هذا المستوى أو ربّما أغلبه يكون خفيًّا عنّا بوصفه معتقدًا، وهذه بعضُ من المعتقدات التي سأتناولُها:

- "لا تحتاج إلى الإيمان بالله لكي تكون لك حياة تمتلئ من المعنى والرجاء والرضى" (الفصول الثالث والرابع والثامن).
- "يجب أن تكون حرًّا لتعيش بالطريقة التي تراها ملائمّة، ما دمت لا تضرُّ الآخرين" (الفصل الخامس).

- ”تحقق ذاتك حين تكون صادقًا في ما يتعلّق بأعمق أحلامك ورغباتك“ (الفصلان السادس والسابع).
- ”لا تحتاج إلى الإيمان بالله لكي يكون لك أساسٌ للقيم الأخلاقية وحقوق الإنسان“ (الفصلان التاسع والعاشر).
- ”ليس هناك دليل، أو ما يكفي من الأدلة، على وجود الله أو على أنّ المسيحية هي حق“ (الفصلان الحادي عشر والثاني عشر).

إذا كنت تعتقد أنه ليس للمسيحية أملٌ كبير في منطقيّتها لشخصٍ مُفكّرٍ، فهذا الكتاب مكتوبٌ من أجلك، وإذا كان لديك أصدقاء أو أقارب يشعرون بذلك (ومن منّا في مجتمعنا هذا لا يشعرُ بذلك؟)، فهذا الكتاب سيكون حافلاً بالفائدة لك ولهم أيضًا.

بعد أحد النقاشات التي تُعقد في كنيستنا، اقترب إليّ رجلٌ أكبر سنًا وكان قد أتى إلى الكثير من جلساتنا، وقال: ”أفهم الآن أنني في سنوات عمري الباكرة حين كنتُ أذهبُ إلى الكنيسة، وأيضًا في السنوات التي عشتُ فيها مُلحدًا، لم أنظر قطُ هذه النظرة الحريصة الدقيقة إلى أساساتي، فقد كنتُ متأثرًا تأثرًا أكثر من اللازم بما يحيطُ بي، ولم أكن أفكر في الأمور لأفهمها بنفسي. لذا، شكرًا على هذه الفرصة“.

أرجو أن يساعدَ هذا الكتابُ القراءَ من هم في داخل المعتقد الدينيِّ ومن هم خارجه ليفعلوا الأمر نفسه.

الجزء الأوّل



ما الحاجة إلى الدين؟

أليس الدّين في حالة اندثار؟

يشيرُ اختيارُك لهذا الكتاب إلى اهتمامك بسؤال ما إذا كان الإيمان الديني ممكناً في عصرنا هذا، لكن هل ينبغي لك الاستمرار في القراءة حقاً؟ أليس وجود كتاب عن جدوى الدّين ما هو إلا محاولة أخيرة يائسة؟ أليست الحقيقة الأعظم أن "عدم الإيمان يتقدّم"؟ ألم يفقد الدّين عموماً، ولا سيّما المسيحيّة التأثير والقوّة؟ أليسا في انحدارٍ محتوم؟ ألا تجدُ نسبً متزايدة من الناس، لا سيّما جيل الألفيّة*، احتياجاً متناقصاً إلى الله والإيمان في حياتهم؟

دعت إحدى السيّدات في كنيسة زميلاً لها من عالم الأعمال ليزور أحد اجتماعات العبادة يوم الأحد، وانبهَرَ الرجل الذي كان في الخمسينيّات من العمر إذ رأى الآلاف من المهنيّين وسط الحضور، وأغلبهم من الشباب ويعيشون في منهناتن، وقد وجد الاجتماع مفيداً ومحفّزاً فكرياً، بل مؤثراً أيضاً، ثم اعترف لها بحيرته جرّاء حضوره الاجتماع، وحين سألته عن السبب، أجاب: "لقد كان اعتقادي راسخاً أن الدّين يُحتضّر، على الأقلّ بين المتعلّمين وبالتأكيد بين الشباب، ويمكنني فهمُ الجذاب الشباب إلى الأنشطة المسيحيّة من نوعيّة حفلات موسيقا الروك وما إلى ذلك، لكن ما اختبرته هنا يصيبُ ذلك الافتراض في مقتل".

* "جيل الألفيّة" تعبير يصف الأشخاص المولودين في الفترة من ثمانينيّات القرن العشرين إلى السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين (الناشر).

بعد أن أجرى مركز البحوث "بيو ريسيرتش سنتر" (Pew Research Center) دراسة حديثة ضخمة، نشرت صحيفة "واشنطن بوست" (Washington Post) مقالةً بعنوان "من المتوقع أن يصبح العالم أكثر تديناً- وليس أقل تديناً". وفي حين تذكر المقالة تزايد نسبة من هم دون انتماء ديني في الوقت الحالي في الولايات المتحدة وأوروبا، فإنها تستخلص من نتائج البحث أن الدين عمومًا في العالم ينمو نموًا ثابتًا وقويًا؛ إذ سيُشكل المسيحيون والمسلمون نسبة متزايدة من تعداد العالم، في حين ستقلص نسبة العلمانيين، ويُشار إلى ما قاله جاك غولدستون (Jack Goldstone)، أستاذ السياسة العامة في جامعة جورج ميسون (George Mason): "تجلب علماء الاجتماع حين قالوا إن نمو التحديث سيجلب نموًا للعلمنة وعدم الإيمان... مشيرًا إلى أن ذلك ليس ما نراه يحدث عمليًا"، وأضاف أن «الناس... يحتاجون إلى الدين»^١.

كان رد فعل الكثير من قراء "واشنطن بوست" يشبه رد فعل الرجل الذي زار كنيستنا؛ إذ وجدوا أن نتائج الدراسة لا تُصدّق، فصرّح أحدهم قائلاً: "من السهل التخلص من الدين فقط بتعليم الناس عن الأديان الأخرى، أو حتى بإعطائهم نظرة علمانية حيادية عن تاريخ أي دين نشأ فيه الطفل"^٢. وبكلمات أخرى، ما دامت مستويات التعليم في الارتفاع، والتحديث يتقدّم، لا بد من اختفاء الدين. وبحسب هذا الرأي، يشعر الناس باحتياجهم إلى الدين فقط إذا كانوا غير مُثقفين في العلم والتاريخ والتفكير المنطقي.

ولكنّ الدراسة التي أجراها مركز بيو هدّدت كلّ هذه المعتقدات العميقة بشأن تدين الناس، وقبّل وقت قريب كان الباحثون الرواد في المجتمع الغربي يُجمعون تقريبًا على الاعتقاد أن الدين في حالة انحدار محتوم، وكانوا يعتقدون أن الاحتياج إلى الدين سيتراجع كلما قدّم العلم تفسيرات لعناصر الطبيعة وعودًا لمواجهتها أفضل ممّا قدّمه الله. وعبر جون لينون (John Lennon) في عام ١٩٦٦م عن هذا الإجماع حين قال: "ستذهب المسيحية، ستختفي وتقلص،

ولا أحتاج إلى مناقشة ذلك الأمر؛ فأنا على صوابٍ وستثبتُ صحَّةَ كلامي^٢. ولكن لم يحدث هذا الأمر كما كان يروَّج، إذ تُثبتُ دراسة مركز پيو أنَّ الدِّين في الارتفاع وأنَّ ظهور ”ملحدین جدد“ يتكلَّمون بصراحةٍ وبنعمةٍ أعلى قد يكون ردَّ فعلٍ لاستمرار الدِّين النابض بالحياة، بل لظهوره من جديد؛ ولا يحدث ازدهار الإيمان فقط بين الأقلِّ ثقافةً، فعبرَ الجيل الأخير أنتج فلاسفةٌ—مثل ألاسدير ماكينتاير (Alasdair MacIntyre) وتشارلز تايلور (Charles Taylor) وألثين پلاتينغا (Alvin Plantinga)—قدرًا ضخمًا من الأعمال العلميَّة الأكاديميَّة الداعمة للإيمان بالله والناقدة للعلمانيَّة الحديثة على نحوٍ تصعبُ الإجابةُ عنه^٣.

يخبرنا علماء الديموغرافيا (علم السكَّان) أنَّ القرن الحادي والعشرين سيكون أقلَّ علمانيَّة من القرن العشرين، فهناك تحولاتٌ دينيَّة ضخمة نحوَ المسيحيَّة في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى وفي الصين، في حين نمت الأنغليكانية والخمسينيَّة نموًّا مُطرَّدًا في أميركا اللاتينيَّة. حتَّى في الولايات المتَّحدة، فإنَّ نموَّ فئةٍ ”مَن هم دون انتماء“ هو في الغالب وسط أولئك مَن كانوا شكليِّين في علاقتهم بالإيمان، بينما ينمو المتديِّنون المُكرِّسون في الولايات المتَّحدة وأوروبا^٤.

لكلِّ خمسة أشخاص في العالم، يحسب أربعة منهم (أي ما يعادل ٨٠٪) الإيمان بالله أمرًا منطقيًّا، وسيستمرُّ في كونه منطقيًّا في المستقبل القريب^٥. لذا، فالسؤال العاجل هو: لماذا؟ لماذا لا يزال الدِّين ينمو وسط هذا القدر الكبير من المعارضة العلمانيَّة؟ وقد يجيبُ بعضُ الأشخاص أن أغلب الناس في العالم لم يتلقَّوا التعليم الكافي، في حين قد يكون آخرون أكثر حدةً ويجيبون قائلين: ”لأنَّ أغلب الناس حمقى“. لكنَّ هناك إجابةً أكثر رصانةً وأقلَّ فظاظه؛ فهناك سببان جيِّدان لاستمرار الدِّين ونموه: التفسير الأوَّل يقول إنَّ كثيرين يجدون في المنطق العلماني ”أمورًا ناقصة“—أمورًا ضروريَّة للحياة الجيِّدة. والتفسير الآخر يشيرُ إلى أنَّ أعدادًا عظيمة من الناس تشعرُ شعورًا حدسيًّا بوجود عالمٍ فائق للطبيعة، وسننظرُ إلى هاتين الفكرتين بتفصيل أكثر.

إدراك أن هناك أمراً ناقصاً

قبل بضع سنوات، كانت هناك سيّدة صينيّة تدرس دراسات عليا في جامعة كولومبيا (Columbia) في النظرية السياسيّة، وبدأت في حضور اجتماعات كنيستنا، وكانت قد جاءت لتدرس في الولايات المتّحدة جزئياً بسبب الرأي المتنامي وسط علماء الاجتماع الصينيين أن الفكرة المسيحيّة للسمو هي الأصل التاريخي لأفكار حقوق الإنسان والمساواة، وكانت تقول إن العلم وحده لم يستطع إثبات تساوي البشر، وعبرت عن دهشتي، لكنّها قالت إن هذا الرأي كان ليس فقط رأي بعض الأكاديميين الصينيين، بل أيضاً إن هذا ما يقوله بعض المفكرين العلمانيين الأجلاء في الغرب. وبمساعدها استنتجت أن الإيمان يحقّق ما يشبه العودة في دوائر فلسفيّة حيث كان المنطق العلمانيّ - أي العقلانيّة والعلم دون أيّ إيمان بحقيقة سامية فائقة للطبيعة - يري أكثر وأكثر على أنه يفتقد إلى أمور يحتاج المجتمع إليها.

كان يورغن هابيرماس (Jürgen Habermas)، وهو أحد أبرز فلاسفة العالم، مُدافعاً لعقود طويلة عن رأي التنوير القائل إن المنطق العلمانيّ وحده هو ما ينبغي استخدامه في الساحات العامّة.^٩ لكنّ أدّهش هابيرماس المؤسّسة الفلسفيّة مؤخّراً بتوجّه متغيّر وأكثر إيجابيّة نحو الإيمان الدينيّ، فهو يؤمن الآن بأن المنطق العلمانيّ وحده لا يستطيع تفسير ما يدعوه "جوهر الإنسان"؛ إذ يرى أن العلم لا يمكنه تقديم الوسائل للحكم على ما إذا كانت الاختراعات التكنولوجيّة جيّدة أم سيّئة للبشر، إذ علينا معرفة معنى أن يكون الشخص جيّداً، ولا يمكن أن يفصل العلم في الأخلاقيّات أو أن يُعرّف مثل هذا الأمر.^{١٠} وقد تستطيع العلوم الاجتماعيّة أن تخبرنا بماهيّة الحياة البشريّة وليس بما يجب أن تكون عليه.^{١١} وبينما كان حلم أتباع المذهب الإنسانيّ في القرن التاسع عشر هو أن يقود انحسار الدين إلى حروب ونزاعات أقلّ، تميّز القرن العشرون بعنفٍ أعظم تقترفه دولٌ تظهر في صورة لادينيّة، وتعمل على أساس العقلانيّة العلميّة. ويخبر هابيرماس أولئك الذين ما يزالون على

ثقة بأن "المنطق الفلسفي... قادرٌ على تحديد ما هو صحيح وما هو خاطئ" أن ينظروا ببساطة إلى "كوارث القرن العشرين - دول شيوعية وفاشية دينية تعمل على أساس المنطق العملي - ليروا أن هذه الثقة ليست في محلها".^{١٢} لقد اقترفت أمورٌ فظيعة باسم الدين، ولكن لم تثبت العلمانية أنها تقدم تحسناً.

يأتي الدليل القوي لفرضية هايرماس من بحثٍ حديثٍ عن تاريخ "حركة تحسين النسل"^{**} (Eugenics Movement) في بدايات القرن العشرين، ويشير توماس سي. ليونارد (Thomas C. Leonard) من جامعة برينستون (Princeton) إلى أنه قبل قرن مضى، كانت السياسات الاجتماعية التقدمية والمبنية على العلم تفهم فهمًا عامًا على أنها تستلزم التعقيم والحبس لأولئك الذين حُسب أن لديهم جينات معيبة.^{١٣} وفي عام ١٩٢٦م حوكم جون تي. سكويس (John T. Scopes) محاكمة مشهورة بحسب قوانين ولاية تينيسي لتدريسه التطور. لكن قد لا يذكر الكثيرون أن الكتاب الذي كان سكويس يستخدمه "البيولوجيا المدنية" (Civic Biology) لكاتبه جورج هنتر (George Hunter) كان يعلم ليس فقط عن التطور، بل كان يرى أيضًا أن العلم يُلمي علينا التعقيم، بل حتى القتل لأصناف الناس الذين يُضعفون من الموروث الجيني البشري، وذلك بنشر "المرض والفجور والجريمة إلى كل أجزاء هذا البلد"^{١٤}، وكان هذا معتادًا في الكتب العلمية في ذلك الوقت.

ولم يكن العلم هو ما أضعف الثقة في تحسين النسل (Eugenics)، بل فظائع الحرب العالمية الثانية، وذلك رغم أنه لم يثبت بتاتا بطلان العلاقة ما بين التكوين الجيني وأنواع مختلفة من السلوك المعادي للمجتمع، بل العكس صحيح؛ إذ تُظهر دراساتٍ حديثة مثلًا أن هناك جين استقبالٍ معينًا يُنقص من احتمال استمرار الأوالاد في الدراسة حتى مع الدعم التعويضي والمساعدة من المعلمين

** تحسين النسل "Eugenics" هو العلم المختص بتحسين نسل سكاني بواسطة تناسل مُتحكم فيه لضمان الحصول على صفات وراثية مرغوب فيها (الناشر).

والوالدين.^{١٥} وهناك الكثير من الروابط ما بين الوراثة والمرض والإدمانات والسلوك الصعب. ويرى توماس ليونارد أن "تحسين النسل وعلم الأعراق (Race science) لم يُحسبَا علمين زائفين في...العصر التقدمي (Progressive Era)، بل كانا يُحسبان من العلوم المقبولة"^{١٦}، لذلك كان من المنطقي تمامًا استنتاج فاعليّة الأمر من الناحية الاجتماعية ومن ناحية التكلفة الاقتصادية لو لم يبرز أولئك - الذين هم عرضة جينيًا لحياة غير مُنتجة- الكودَ الجينيّ (الشفيرة الوراثية) إلى الأجيال اللاحقة. لكن حفزت معسكرات الموت ظهور الحدس الأخلاقيّ القائل إن تحسين النسل هو شرٌّ حتّى لو كان فعلاً علميًا، لكنك إذا أمنت بأنه شرٌّ، فعليك أن تجدَ دعمًا لاقتناعك هذا من مصدر ما يفوق العلم ويفوق التحليل العقلانيّ الصارم للتكاليف والفوائد بالمنطق العمليّ، فأين تبحث عن هذا الدعم؟ يكتب هايرماس قائلًا: "إنّ مثل الحرّيّة...من الضمير وحقوق الإنسان والديمقراطية [هي] الإرث المباشر للأخلاقيات اليهودية المنادية بالعدل وللأخلاقيات المسيحية المنادية بالمحبّة...وحتّى يومنا هذا ليس هناك بديلٌ لها".^{١٧}

لا ينفي كلُّ هذا أنّ العلم والمنطق مصدران لخيرٍ كثيرٍ للمجتمع البشريّ لا يمكن الاستغناء عنه، لكنّ الأمر هو أنّ العلم وحده لا يمكنه العمل بصفة مُرشِدٍ للمجتمع البشريّ.^{١٨} وقد قدّم ملخصٌ جيّدٌ عن هذا الأمر في حديث كتّب، لكنّه لم يُلقَ في محاكمة سكويس المعروفة باسم "محاكمة القرد". ونصّ الحديث على أنّ "العلم قوّة مادّيّة رائعة لكنّه ليس معلّمًا للأخلاق، إذ يمكن أن يُحسّنَ العلم الآلات، لكنّه لا يضيفُ أيّة سيطرة أخلاقيّة ليحمي المجتمع من إساءة استخدام الآلات... فلا يعلمُ العلم [ولا يمكنه أن يعلم] المحبّة الأخويّة"^{١٩}؛ فالمنطق العلميّ العُلَمانيّ خيرٌ عظيم، لكنّه إن حُسِبَ أنّه الأساس الوحيد للحياة البشريّة، فسَيُكتشفُ أنّ هناك أمورًا كثيرة جدًّا نحتاج إليها لكنّها ليست موجودة.

مواجهة الموت والحصول على الغفران

يتناول كتاب مشهورٌ نقاطًا مشابهةً، وهو من الكتب الأكثر مبيعًا بعنوان "حين تصبح الأنفاسُ هواءً" (*When Breath Becomes Air*)، وهو يضمُّ خواطر جرّاح أعصابٍ شابٍّ راحلٍ كتبَ عن رحلة العودة إلى الإيمان حين كان يصارع مرض السرطان^{٢٠}، وكان الكاتب پول كالانيثي (Paul Kalanithi) "ملحدًا مُصَفَّحًا"، وكان اتِّهامه الأساسي للمسيحيَّة هو "فشلها على المستوى العمليّ؛ إذ يقدِّم المنطق المستنير دون شكِّ نظامًا كونيًّا أكثر اتِّساقًا... مفهومًا ماديًّا للحقيقة، وبالخلاصة هي نظرة علميَّة قائمة على وجهة نظر علميَّة"^{٢١}، لكنَّ مشكلة هذا المفهوم كلُّه صارت جليَّة له؛ لأنَّه إنَّ كان من اللازم أن يكونَ لكلِّ شيء دليلٌ وتفسيرٌ علميٌّ، يكوِّدُ ذلك "إلى إبعاد الله من العالم، لكنَّ ليس فقط الله بل أيضًا إبعاد الحبِّ والكُره والمعنى... أي إلى عالمٍ يبدو بكلِّ وضوح أنَّه ليس العالم الذي نعيشُ فيه"^{٢٢}.

ويرى كالانيثي أنَّ كلَّ ما يمكن أن يفعله العِلْم هو "اختزال الظواهر إلى وحداتٍ يسهُل التعاملُ معها"؛ إذ يمكن أن يقدِّم "آراءً بشأن المادَّة والطاقة"، لكنَّه لا يستطيع أن يقدِّم آراءً بشأن أمورٍ أخرى. فمثلاً، يمكن أن يفسِّر العِلْم الحبَّ والمعنى بوصفهما استجاباتٍ كيميائيَّة في مخك ساعدتُ أسلافك على البقاء على قيد الحياة، لكننا إنَّ جزمنا أنَّ الحبَّ والمعنى والأخلاقيَّات ليست فقط تبدو حقيقيَّة، بل هي بالفعل حقيقيَّة- وهو الأمر الذي يجزُّمُ به تقريبًا كلُّ إنسان- فلا يمكن أن يدعَم العِلْم حينها ذلك. لذا يستنتج كالانيثي أنَّه "لا يمكنُ تطبيق المعرفة العِلميَّة" على "النواحي المركزيَّة للحياة البشريَّة"، بما في ذلك الرجاء والحبُّ والجمال والوفاء والمعاناة والفضيلة.^{٢٣}

حين أدرك كالانيثي أنَّه ما من إثباتٍ علميٍّ على حقيقة المعنى والفضيلة، وهي أمورٌ كان على يقينٍ بوجودها، جعله ذلك يعيد التفكير في نظريته إلى الحياة بالكامل، لأنَّه إنَّ كانت فرضيَّة العِلميَّة تقوِّده إلى استنتاجات يعلمُ أنَّها خاطئة-

تحديدًا أن الحبَّ والمعنى والأخلاقيات هي أوهام- يكون قد حان الوقت لتغيير فرضيته. وحينها وجد أنه من المعقول الإيمان بالله، فوصل إلى إيمان ليس فقط بالله بل أيضًا ”بالقيم المركزية للمسيحية- التضحية والفداء والغفران- لأنني وجدتها تفرض نفسها بكل قوة“.^{٢٤} وكان پول كالانيشي قد وجد أيضًا، بتعبير هابيرماس، أن في وجهة النظر العلمانية البحتة الكثير من الأمور ”الناقصة“- أمورٍ كان يعرف أنها ضرورية وحقيقية أيضًا.

يشير كالانيشي إشارةً عابرةً إلى الغفران بوصفه أحد الأسباب التي جعلته يترك العلمانية وراءه، ورغم أنه لا يُسهب في الشرح، فإن هناك ما يمكنه تسليط بعض الضوء على هذا الأمر، فكانت للكاتبة والمعلمة ربيكا پيبرت (Rebecca Pippert) الفرصة لفحص بعض المواد الدراسية للدراسات العليا في جامعة هارفرد، وكانت إحدى تلك المواد مادة ”أنظمة المشورة“. وكان الأستاذ يعرض دراسة حالة استخدمت فيها الأساليب العلاجية لتساعد رجلًا ليكشف عدوانًا عميقًا وغضبًا نحو والدته، وساعد هذا الكشف ذلك الشخص ليفهم نفسه بأساليب جديدة، وبعدها سألت پيبرت الأستاذ عن الكيفية التي كان سيردُّ بها لو كان الرجل قد طلب المساعدة ليغفر لأمه^{٢٥}، فأجاب الأستاذ أن الغفران فكرة تفترض المسؤولية الأخلاقية وأمورًا أخرى كثيرة لا يستطيع علم النفس العلمي تناولها. ونادى بأن ”لا تفرض قيمك... بشأن الغفران على المريض“، وحين كان ردُّ فعل بعض الطلاب يتسم بالحيرة والفرع، حاول الأستاذ تخفيف التوتر باستخدام بعض الفكاهة، فقال: ”إذا كنتم تبحثون عن تغيير القلب، أعتقد أنكم تبحثون في القسم الدراسي الخاطئ“. لكن پيبرت تعلقُ قائلة: ”الحقيقة هي أننا نبحث فعلاً عن تغيير القلب“^{٢٦}، ولا يمكن أن يعطينا المنطق العلماني وحده أساسًا ”للتضحية والفداء والغفران“ كما قال پول كالانيشي في آخر أشهرٍ من حياته.

إحساسٌ بالأمور الفائقة

هناك سببٌ آخر، حتّى في عصرنا العلمانيّ هذا، يجعل الناس يستمرون في الاعتقاد بمنطقية الدين، وهذا السبب وجوديٌّ أكثر من كونه فكرياً. وفي هذا الصدد كتب الأستاذ في جامعة هارفرد جيمس وود (James Wood) في مقالة في "نيويورك" (New Yorker) بعنوان "هل ذلك كلُّ ما هنالك؟" (Is That All There Is?)، وكان يتكلّم عن صديقة له وهي فيلسوفة تحليليّة وملحدة واثقة، وكانت تنهض أحياناً في منتصف الليل يُطاردها قلقٌ عميقٌ:

"كيف يمكن أن يكون هذا العالم هو نتيجة لانفجار عظيم عرضيٌّ؟ كيف يمكن ألا يكون هناك تصميم ولا غرض يفوق المادة؟ أمن الممكن أن تكون حياة كلِّ إنسان - ابتداءً من حياتي أنا، وحياة زوجي، وحياة طفلي، مروراً بحياة كلِّ من هو خارج دوائري - غير ذات صلة على المستوى الكونيّ؟"²⁷

وود، وهو نفسه علمانيّ، يعترف أنّه "حين يكبرُ الشخصُ ويبدأ الأهل والأقران في الوفاة، ولا تصبح حينها إعلانات الوفيات في الصحيفة مجرد خطابات رسمية من مكان بعيد جداً لكنّها رسائلٌ محلّية؛ وحين تبدو المشاريع الشخصية زائلة وغير ذات فائدة، تبدو لحظات الرعب والحيرة هذه أكثر تكراراً وحِدّة، وأجدها تظهرُ في وسط النهار كما في الليل"²⁸.

ما هذه "الحيرة" التي يمكنها الإمساك فجأةً بالعلمانيين أيضاً؟ تكشفُ أسئلة صديقة وود عن حدسٍ أكثر ممّا تكشفُ عن خطأ منطقيٍّ من التفكير، وهو الإحساس بأننا أكثر من مجرد أجساد مادّية، وأنّ الحياة هي أكثر ممّا يمكننا رؤيته في العالم المادّي، حين كان ستيف جوبز (Steve Jobs) يتأمّل بشأن موته، اعترف بشُوره بأنّه "من الغريب أن تفكّر في أنّك تكدّس كلَّ هذه الخبرة... ثمّ تزول هذه

الخبرة. لذا أريدُ حقًا أن أصدّقَ أن أمرًا ما يبقى على قيد الحياة، أن ضميرك ربّما يستمرّ“. كان الأمر يبدو لجوبز زائفًا ولا يتناسب مع الواقع أن الموت، من جهة أهميّة النفس البشريّة، سيكون مجرد «زرّ إيقافٍ»، ولا يكون الأمر سوى «نقرٍ على هذا الزرّ، وينتهي وجودك».^{٢٩}

ليزا تشيس (Lisa Chase)، أرملة الصحفي البارز بيتر كاپلان (Peter Kaplan)، ترفضُ أيضًا النظرة العلمانيّة المغلقة إلى العالم، إذ تؤمن بأن زوجها الراحل ما يزال حيًّا في الروح، وفي نهاية مقالتها في مجلة “إل” (Elle) كتبت اقتباسًا مما قاله ابنها في حزن، إذ قال: “كم أودُّ لو كنّا نعيشُ في عالمٍ سحريٍّ [بدلًا من عالمٍ] لا يقدّم العلم فيه الإجابة عن كلِّ شيء“. وتخلّصُ تشيس، رغم أنّها تعيشُ في قلب منهاتن التقدّميّة المعقّدة، إلى أنّ وصف ابنها “للعالم السحريّ” هو حقًّا أقرب إلى الحقيقة من عالمٍ مادّيّ^{٣٠}، وأصبح حدسها بشأن حقيقة الأمور الفائقة للطبيعة أقوى كثيرًا.

أحيانًا يثيرُ هذا الحدس اعتراضًا ضدّ الطريقة التي تبدو فيها العلمانيّة كأنّها تُسطّح الحياة وتختزلها حتّى إنّ “كلُّ ما نفعله ونغضيه لا يمثّل سوى التملُّل بينما ننتظرُ الموت”.^{٣١} وفي أحيانٍ أخرى، يكون الأمرُ تخوفًا أكثر إيجابيّة من حقائق يخبرنا منطقتنا الموضوعيُّ بأنّه لا يجوزُ أن تكون موجودة؛ فمثلًا يجدُ جوليان بارنز (Julian Barnes) نفسه متأثرًا بعمقٍ بأعمالٍ فنيّة معيّنة حتّى إنّهُ يدركُ أنّ مثل هذه الأعمال يجب ألاّ تؤثرَ فيه هكذا، فمثلًا مقطوعة “قدّاس الموت” (Requiem) لموزار (Mozart) تعتمدُ في فخامتها المبهرة على الفهم المسيحيّ للموت والدينونة والحياة الأخرى، لكنّ بارنز يرفضُ بمنطقه الموضوعيِّ هذه الأفكار، إذ يؤمن بأنّه ما من شيء بعد الموت سوى الفناء. لكنّ موسيقا “قدّاس الموت” تحرّكه - ليست فقط الأصوات بل الكلمات، ويكتب قائلاً: “إنّها واحدة من الافتراضات التي تُطارِدُ غير المؤمن، فكيف سيكون الأمر «لو كان [قدّاس الموت] صحيحًا» [؟]”.^{٣٢}

يسأل الفيلسوف تشارلز تايلور ما إذا كان أناسٌ مثل بارنز قادرين على تفسير سبب أن مثل هذه الأعمال الفنيّة تؤثّر فيهم تأثيراً عميقاً بهذا الشكل. فهناك أوقات حين "نصطدم" بمثل هذه الخبرات من الجمال الغامر حتّى إنّنا نشعرُ باضطرابنا إلى استخدام تعبير "الروحي" لشرح ردّ فعلنا، ويعلمُ المفكّرون العلمانيّون مثل عالم هارفرد ستيفن بينكر (Steven Pinker) بصورة مستمرة أنّ أصلَ إحساسنا الجماليّ لا بُدَّ أنّه، مثل كلِّ الأمور الأخرى الخاصّة بنا، متعلّقُ بأميرٍ ساعد أسلافنا ليقبوا على قيد الحياة، ثمّ تسلّمناه نحن بواسطة جيناتنا.^{٣٣}

غير أنّ التفسيرات المختزلة مثل تفسير بينكر تؤيّد ما يقوله تايلور؛ فأغلبُ الناس وليس فقط غير المتديّنين سيترضون قائليّن: "لا!" - فلا يمكن أن يكونَ هذا الجمال موجوداً لذلك السبب فقط (أي للمساعدة على البقاء على قيد الحياة)، ويكتبُ تايلور قائلاً: "وهنا التحديّ لغير المؤمن أن يجد أسلوباً غير إلهيّ يتجاوب به مع [الأعمال الفنيّة العظيمة] دون إفقارٍ للأمر".^{٣٤} واعتقدُ أنّ تايلور يقصدُ ما يلي: إذا اجتاحتك عملٌ فنيٌّ وأبهركَ بالفرح والعجب، فسيكونُ مُفقرًا لك أن تُذكرَ نفسك أنّ هذا الشعور هو ببساطة تفاعل كيميائيّ ساعد أسلافك ليجدوا الطعام، ويهربوا من الحيوانات المفترسة وليس أكثر من هذا، وحينها ستحتاج إلى وقاية نفسك من نظرتك العلميّة البحتة إلى الأمور لكي تحصل على أفضل خبرة في الاستمتاع بهذا العمل الفنيّ، فمن الصعب الحصول على "استمتاع حقيقيّ جدًّا بالموسيقا لو عرفتَ وتذكرتَ أنّ أهمّيّتها هي محض خيال".^{٣٥} واعترفُ ليونارد بيرنشتاين (Leonard Bernstein) اعترافاً مشهوراً أنّه حين كان يسمعُ موسيقا عظيمة وجمالاً عظيماً كان يشعرُ "بالسماء"، وكان يشعرُ بمنظومةٍ ما وراء الأشياء، وقال: "لديه [أي بيتهوفن] جمال حقيقيّ، أمورٌ من السماء، القوّة لجعلك تشعرُ عند نقطة النهاية على النحو التالي: هناك أمرٌ ما صحيحٌ في العالم، هناك أمرٌ ما موجودٌ في كلِّ المراحل، ويتبعُ ناموسه باتّساقٍ - أمرٌ يمكننا الثقة به، وهو لن يخذلنا البتّة".^{٣٦}

هل يمكن إذاً أن يستمرَّ الفنُّ في إثارة حدس لا مفرَّ منه لدى الناس بأنَّ هناك في الحياة أكثر مما يمكن أن تفسِّره المنظومة العلميَّة؟

اختبار الملء

يبدو الدِّين أيضًا منطقيًّا لدى الكثير من الناس بسبب الاختبار المباشر لما هو فائق، ما يسمو فوق الحدس الباهت للاستمتاع بالخبرة الجماليَّة.

يناقشُ وود في مقالته "هل ذلك كلُّ ما هنالك؟" وصف تشارلز تايلور "للملء"^{٣٧}، ففي بعض المرَّات يختبر المرء ملئًا يبدو فيه العالم كأنَّه مشحونٌ بالمعنى والترابط والجمال التي تخترقُ كلُّها شعورنا المعتاد من الوجود في العالم^{٣٨}، وبعضُ منَّ يختبرون هذا يعرفون حتمًا أنَّ هناك الكثير جدًّا للحياة من مجرد الصِّحة البدنيَّة والغنى والحريَّة؛ فهناك عمقٌ وعجبٌ ونوعٌ ما من "الحضور" الذي يسمو ويفوق الحياة العاديَّة، وقد يجعلنا نشعر بأننا صغار بل لسنا مهمِّين أمامه، لكنَّه يجعلنا نمتلئ بالرجاء ونشعر بعدم القلق بشأن الأمور التي عادةً ما تجعلنا قلقين.

هذه الخبرات هي على الأرجح أكثر حدوثًا مما يُظنُّ؛ لأنَّ أغلب الناس الذين يخبرون بها يفعلون ذلك دون حماسة، عالمين أنَّ أصدقاءهم وعائلاتهم سيظنُّون أنَّهم فقدوا إحساسهم بالواقع، وقد كتب فرانك بروني (Frank Bruni) في صحيفة "نيويورك تايمز" (New York Times) بشأن مثل هذه الخبرات والتي تجعل الناس يشعرون كأنَّهم في الوسط "ما بين التقوى والإحاد" إذ تبدو هذه الخبرات كأنَّها تقود إلى استنتاج أنَّ هناك أمرًا ما وراء العالم المادِّي المنظور^{٣٩}، ويسمِّي الفيلسوفان هيوبرت درايفس (Hubert Dreyfus) وشون كيللي (Sean Kelly) هذه الخبرة "الصوت الخاطف"^{٤٠}، ويتحدَّثُ الفيلسوف الإنكليزيُّ روجر سكروتون (Roger Scrotun) عن الشعور "بالنظام المقدَّس" الذي يداوم على الظهور في وعينا.^{٤١}

ويمكن ملاحظة مثال نموذجيٍّ لذلك في ما حدث مع اللورد كينيث كلارك

(Kenneth Clark)، وهو أحد أبرز مؤلفي الفن في بريطانيا العظمى ومؤرخيه، وهو منتج البرنامج التلفزيوني "الحضارة" (Civilization) على شبكة "بي. بي. سي" (BBC)، إذ يكتب كلارك في وصف ذاتي أنه حين كان يعيش في فيلا في فرنسا وحدث له حادثٌ غريب.

"مررتُ بخبرة دينية، وحدث ذلك في كنيسة سان لورينزو، لكنّها لم تبدُ مرتبطة بالجمال المتناغم للهندسة المعمارية، ويمكنني فقط أن أقول إنَّ كياني كلّه تعرّض لبضع دقائق لأشعة من نوع ما من الفرح السماوي، أشدّ كثيرًا من أيّ أمرٍ آخر سبق أن اختبرته، واستمرت هذه الحالة الذهنية لعدّة دقائق... ومع روعتها، سببتُ مشكلة في ما يتعلّق بالتصرّف، فحياتي كانت أبعد ما يكون عن البراءة، فكان عليّ أن أتحسّن، وكانت عائلتي ستظنُّ أنني مجنون، وربما كان الأمرُ خداعًا؛ إذ لم أكن مستحقًّا بتاتًا لمثل هذا الفيض من النعمة، ثمّ زال التأثير بالتدرّج ولم أبدل أيّ مجهودٍ للاحتفاظ به، وأعتقدُ أنني كنتُ على صوابٍ، فقد كنتُ منغمسًا بعمقٍ في العالم لدرجة لا يمكن معها تغيير مساري، لكنني واثقٌ بأنّي «شعرتُ بإصبع الله»، وأنه رغم تلاشي ذكرى هذا الاختبار، فما تزال تساعدني لأفهم أفراس القديسين".^{٤٢}

وحدثَ اختبارٌ مشابه للكاتب التشيكيِّ والثائر الذي صار رجل دولة فاتسلاف هافل (Václav Havel). ففي أحد الأيام حين كان في السجن، نظر إلى الخارج إلى أعلى شجرة عظيمة، وفجأةً "غمره إحساسٌ" بأنه خطأ "خارج الزمن حيث كلُّ الأمور الجميلة التي قد رأيتها واختبرتها قبلاً موجودةً معًا في «حضور متشارك»" - وهو ما كان يُطلقُ عليه تقليدياً الأبدية، فقد "اجتاحه فيضٌ من الشعور بالسعادة والتناغم المطلق" وشعر بأنّه يقف "عند حافةٍ لانهاية".^{٤٣}

الإلحاد مع إله جامع

بينما قدّم كلارك وهافل تفسيراتٍ دينيةً لما اختبراه من ملء، هناك آخرون يحتفظون بعدم إيمانهم بالله ورغم ذلك ليست لديهم وسيلة لتفسير الاختبارات عقلاً؛ فمثلاً تكتب كريستين دومبيك (Kristin Dombek) في مجلة "باريس ريفيو" (Paris Review) قائلةً: "أنا ملحدة منذ ما يزيد على خمس عشرة سنة، ويمكنني أن أفسّر لنفسي تقريباً كل شيء بشأن الإيمان الذي نموت فيه. لكنني لم أستطع حتى الآن تفسير تلك الاختبارات التي يدخل فيها الله العُرف كيفما يشاء، لينيرها بالفرح وليجعل الناس كرماء... لقد كان الأمر كما لو أنك رأيت لمحةً من أفضل أسرار العالم: وهو أنه ليس من الضروري أن يكون الحب شحيحاً".^{٤٥}

وكتبت الملحدة باربرا إيرنزاك (Barbara Ehrenreich) - والمعروفة بعملها المؤثر "حفنة قروش" (Nickel and Dimed) - مذكرات بعنوان "الحياة مع إله جامع" (Living with a Wild God)، والتي تتمركز حول اختبار روحيٍّ مغيّر للحياة كانت قد تعرّضت له في أيار/مايو من عام ١٩٥٩م حين كانت في السابعة عشرة من العمر. كانت في الثالثة عشرة من عمرها قد بدأت "رحلة بحث" لتجد إجابات عن الأسئلة: ما فائدة وجودنا القصير؟ وماذا نفعُ هنا؟ وما الغرض من ذلك؟^{٤٦} وكانت إيرنزاك قد تربّت على يدي والدين ملحدين، وكانت جهودها للإجابة عن هذه الأسئلة تعتمد على أساس عقلائيٍّ صارم، وشعرت بأنه ما من وسيلة لمعرفة الصواب من الخطأ أو الحقيقي من الزائف^{٤٧}، لكن عند سنّ السابعة عشرة، في أحد الشوارع الخالية قبل الفجر تماماً "وجدت ما كنت أبحث عنه منذ صياغتي لرحلة بحثي"، وكان، مثلما قال آخرون أيضاً، اختباراً لا يمكن وصفه؛ "فلدينا هنا نطاق اللغة، حيث لا يبقى سوى قرقرة الخضوع المُعبّر عنه في كلماتٍ مثل «لا يوصف» و«سام»".^{٤٨}

"لم تكن هناك رؤية ولا أصواتٌ نبويةً ولا زيارات من أشكال روحية، بل كان هناك فقط هذا اللمعان في كل مكان، وانسكب شيء ما

داخلي وأنا انسكبتُ فيه، ولم يُكنِ الاتِّحادُ المبهج «بالكلِّ» مثلما يعدُّ به المتصوِّفون الشرقيُّون، بل كان لقاءً محتدًّا مع جوهرٍ حيٍّ... يمكن أن تصفَ كلمة «وَجَد» ذلك، فقط إذا اعترفتُ [بأنها] لا تقعُ في الطيف نفسه مع السعادة أو النشوة، بل كان (أي ذلك اللقاء)... يشبه اندلاعَ عُنْفٍ»^{٤٩}.

حيث كان لديها كلُّ دليلٍ على أنه يوجد على الأقلَّ «إمكانية وجود كيان غير بشريٍّ...» (آخر) يتَّسمُ بالغموض... هل يمكنني أن أستمرَّ في حسابان نفسي مُلحده؟^{٥٠} وكان رأيها أنَّ بإمكانها ذلك، والسؤال هو لماذا؟ تقول إنَّ اختبارها هذا لم يحمل أيَّ تشابه مع «التصورات الدينيَّة» التي نشأتُ عليها.^{٥١} فأوَّلاً، لم يبدُ هذا «ال حضور» كأنَّه تَوَّاقٌ إلى البشر، مع أنَّ «الخاصِّيَّة الأشهر للإله... المسيحي [هي] أنه «صالح»»، لكنَّ اختبارها هذا أوصلها بأمرٍ «جامح»، غير مُروِّض، بل خَطِرٌ وعنيف، وليس مثل أيِّ شيءٍ آخر تحسُّبه لطيفاً أو صالحاً. وثانياً، لم يأتِ اختبارها «بتعليماتٍ أخلاقيَّة»، ولم تسمع أيَّ أصواتٍ، «فأياً كان ما رأيته فقد كان ما كان، دون أيَّة... إشارة إلى اهتماماتٍ بشريَّة»، لكنَّها تقولُ إنَّ النتيجة المباشرة كانت أنَّها ارتجفتُ من داخل حيرتها الفلسفيَّة الخانقة واحتطَّفتُ نحو «أرض التاريخ الواسعة- المطحونين مقابل الطاحنين، والمحتلِّين مقابل مَنْ يحتلُّونهم، فاختطَّفتُ إلى هذا الصراع»^{٥٢}، وأصبحتُ ناشطة اجتماعيَّة، واستمرَّت هكذا بقيَّة حياتها.

وعلى عكس تفسيرها لاختبارها، يتناسب هذا الاختبار حقيقةً مع الكثير من اللاهوت المسيحيِّ والكتابيِّ عن الله، فهي تقولُ إنَّه «آخر جامح غير مطالبٍ بالأخلاقيَّات» لا «يفرض الأخلاقيَّات»، لكنَّ سفر أيُّوب يُظهر أنَّ البشر التقوه في الاثنين.^{٥٣} ففي قصصٍ من الكتاب المقدَّس عن لقاءات مع القدُّوس (انظر سفر الخروج ٣ و٣٣ وسفر إشعياء ٦) يشعرُ الملتقون البشر (أي الذين التَّقوا الله) بالضَّالة الشديدة. وتكشفُ هذه النصوص أيضاً عن إلهٍ يتَّسمُ بحضوره بأنَّه صادمٌ بعنف،

وميت، لكنّه في الوقت نفسه أسيرٌ وجذاب. ويصِفُ القديسُ أغسطينوس في كتابه "اعترافات" (*Confessions*) اختباراً قبل الاهتداء إلى الإيمان، اختبر فيه الله، واستطاع أن يصفه فقط بأنّه "وميضٌ بريقٍ مرتجف" جعله يختبر لمحة مبهرة - ومُهَدَّدة في ذات الوقت - لشيءٍ آخر متفردٍ تماماً.^{٤٥} ولاحقاً، بعد أن التقى أغسطينوسُ الله في شخص المسيح، اتَّسمت لقاءاته مع القدوسِ أنّها "اتِّحادٌ للحُبِّ والرَّهبة" - اعترافات، الفصل الحادي عشر (*Confessions XI*). ويشرحُ هنري تشادويك (Henry Chadwick) في كتابه عن لاهوت أغسطينوس:

"نتجتِ الرَّهبةُ من التفكُّر في «الأخر» [المتسامي] الذي يصعبُ الوصولُ إليه وهو بعيدٌ جداً و«مختلفٌ أو متفردٌ». أمَّا الحُبُّ فنتج عن إدراكِ «الأخر» الذي هو مألوفٌ وقريبٌ جداً".^{٤٥}

حتّى التعليق العابر لإيرنريك أنّه كان ما كان يشبهُ كلمة الله إلى موسى "أهيه الذي أهيه" (سفر الخروج ٣: ١٤)، و"الجموح" الذي تصفه إيرنريك يتناسبُ بالكامل مع الكثير من أوصاف الله في الكتاب المقدس^{٤٦}، إذ يظهرُ الله مثل عاصفة (أيوب ٣٨: ١)، وفي أماكن أخرى يأتي مثل لهيب نار (خروج ٣: ٢) أو مثل تنور دخان أو مصباح نار (تكوين ١٥: ١٧).^{٤٧} ويبدو اختبار إيرنريك مشابهاً تشابهاً خارقاً للوصف المشهور لرودلف أوتو (Rudolf Otto) عن "القدوس"، إذ أتت - مثلما يكتبُ أوتو - إلى "شيءٍ في أصله هو "آخرٌ تماماً"؛ فنوعه وشخصيته غير قابلين للقياس بنوعنا وشخصياتنا، لذلك نتلوّى أمامه في عجبٍ يُصيبننا بالقشعريرة والخدر".^{٤٨}

غير أنّها تظلُّ مُلحدةً. ونحن قد نقولُ إنّ إطارها العلمانيّ الصارم لم يعدّ كاملاً أو مغلقاً؛ إذ نقولُ إنّها "لم تعد من نوعيّة الملحدّين المزدريين الدوغمائيّين مثلما كان والداها"، وحين سُئلت في برنامج تليفزيونيّ عن إلحادها أجابت:

”قلت فقط إنني لا «أومن بالله»، وهو الأمر الصحيح بما في العبارة من محدودية، ومن الواضح أنه لم أستطع استكمال ذلك بقولي «لست مضطراً إلى الإيمان بالله»؛ لأنني أعرف الله، أو أعرف ما يمكن أن يكون الله نوعاً ما“، فلا بُدَّ أن اقتناعي لم يكن كاملاً في كلامي هذا، لأنني تلقيتُ مكالمة هاتفية من خالتي مارسيا (Marcia)، وهي مُلحدة بطولية ذكية، وقالت إنها شاهدت البرنامج واستشعرت بأصغر رعشة من المراوغة في إجابتي.“^{٥٩}

يرى تشارلز تايلور أن “الملء” ليس فقط إيماناً ولا فقط مجرد اختبار، بل هو إدراك أن الحياة أعظم مما يمكن أن تقدمه الشروحات الطبيعية، وأنه، كما رأينا، هو الحالة المعاشة الفعلية لأغلب البشر بغض النظر عن وجهة نظرهم.^{٦٠} والتحدّي الذي يواجهه المؤمنون وغير المؤمنين هو كيفية فهم هذه الحالة المعاشة من الملء داخل أطر إيمانهم، فإذا كانت هذه الحياة هي كل ما هنالك، فلماذا نتوق توقاً عميقاً إلى أمر غير موجود الآن ولم يكن موجوداً قبلاً؟ لماذا توجد الكثير جداً من الاختبارات التي تشير إلى ما وراء الصورة التي تقدمها العلمانية عن العالم، حتى من قبل أولئك الذين لا يرحبون بمثل هذه الإدراكات أو المفاهيم؟ وإذا كانت هذه الحياة هي كل ما هنالك، فلماذا ستفعل بهذه الرغبات التي لا تتحقق ولا تُشبع داخل الإطار العلمانيّ المغلق؟

لماذا نجد العجب طبيعياً جداً

إنّ محدودية المنطق العلمانيّ، والاختبارات العادية للسموّ الموجودة في الفنون، والاختبارات الاستثنائية التي تُعظّم الأطر العلمانية حتى لأصلب الملحدّين - تفسّر سبب أن المعتقد الدينيّ يواصل فرض نفسه مجدداً حتى في قلب الغرب العلمانيّ. في الحقيقة، من الطبيعيّ للبشر أن يتحرّكوا نحو الإيمان بالله، فقد كتب مُفكّر

العلوم الإنسانيّة مارك ليلا (Mark Lilla): "للكثير من البشر، يأتي حبّ الاستطلاع بشأن الأمور الأعلى بصورة طبيعيّة، بل إنّ عدم الاكتراث بالأمور الأعلى هو ما يجب تعلّمه".^{٦١} وترى العلمانيّة الصارمة أنّ الناس هم فقط كيانات جسديّة دون نفس، وأنّه حين يموت الأحباء هم ببساطة يتوقّفون عن كونهم موجودين، وأنّ الأحاسيس مثل الحبّ والجمال هي فقط أحداث عصبيّة كيميائيّة، وأنّه ليس هناك صواب أو خطأ خارج ما نحدّده ونختاره في أذهاننا. وتلك الآراء والمواقف (التي تتبناها العلمانيّة الصارمة) هي على الأقلّ مضادّ عميقٌ للحدس الذي لدى كلّ الناس تقريبًا، وستستمرّ نسبٌ ضخمة من البشريّة في رفض هذه الآراء ببساطة لكونها مستحيلة التصديق.

يسأل الكثيرون: لماذا يشعر الناس باحتياجهم إلى الدّين؟ ربّما نرى الآن أنّ صياغة هذا السؤال لا تفسّر استمرار الإيمان، فالناس يؤمنون بالله ليس فقط لأنّهم يشعرون ببعض الاحتياج العاطفيّ، بل لأنّ الإيمان منطقيّ في ما يتعلّق بما يرونه ويختبرونه. وفي الحقيقة، لقد رأينا أنّ الكثيرين من عميقي التفكير ينجذبون نحو الإيمان المجدّابًا تلقائيًا، إذ يتبنّون الدّين لأنّهم يعتقدون أنّه أكثر صحّة وتوافقًا مع الخبرة البشريّة أكثر من العلمانيّة.

مع ذلك - أليس الدّين إلى اندثار؟

أتخيّل الآن قبول القارئ للكثير ممّا ذكرته أنّ العلمانيّة عاجزة عن تفسير الكثير من نواحي الخبرة البشريّة، وأنّ لأعداد كبيرة من الناس شعورًا قويًا بوجود حقيقة فائقة. ولكن مع ذلك، قد تردّ بسؤال: أليست أعداد من يفقدون إيمانهم أكثر كثيرًا ممّن يؤمنون؟ طمأن أحد كتّاب صحيفة "تايمز" (Times) اللندنيّة القراء أنّ الدّين يتضاءل لا محالة وسط الناس "إذ إنّ ظلم العدالة الإلهيّة، أو عدم منطقيّة التعليم، أو التعصّب تبدأ في إزعاجهم"، وخلص إلى أنّ "العلمانيّة والصور الأكثر اعتدالًا للدّين ستنتصر على المدى الطويل".^{٦٢}

يضع الكثيرون كامل ثقتهم في هذا الرّأي، ومع ذلك فالدليل يناقض ذلك بقوة،

إذ يقول عالما الاجتماع بيتر بيرغر (Peter Berger) وغريس ديفي (Grace Davie) إنَّ "أغلب علماء الاجتماع المتخصّصين في علم اجتماع الأديان يتفقون الآن" على أنَّ فرضية العلمنة- القائلة إنَّ الدِّين يتراجع حيثما يصبح المجتمع أكثر تقدُّميَّة- "قد ظهر خطؤها عملياً"^{٦٣}، فدلُّوا مثل الصين تصبح أكثر تديُّناً (وتحوُّل إلى المسيحيَّة) حتَّى مع تحرُّك المجتمع نحو التقدُّم العلمي^{٦٤}، ولم تجد دراسات اجتماعيَّة أخرى- مثل عمل خوسيه كازانوفيا (José Casanova) الأستاذ في جامعة "جورج تاون" (Georgetown)- أيَّ ميلٍ نحو انحدار الدِّين حينما تصبح المجتمعات عصريَّة.^{٦٥}

إنَّ المُدهش جدًّا هو ما تتوقَّعه الدراسات الديموغرافيَّة بأنَّ تعداد العلمانيِّين وليس تعداد المتديِّنين هو الذي يتَّجه نحو انحدارٍ على المدى الطويل، وتتوقَّع دراسة مركز پيو في نيسان/أبريل ٢٠١٥م أنَّ نسبة الملحدِّين واللاأدرِّين وغير المنتمين دينيًّا ستراجع تراجعاً بطيئاً منتظماً من ١٦,٤٪ من تعداد العالم اليوم إلى ١٣,٢٪ بعد أربعين عاماً. وفي كتاب "هل يرث المتديِّنون الأرض؟" (Shall the *Religious Inherit the Earth?*)، يتحدَّث إريك كوفمان (Eric Kaufmann) الأستاذ في جامعة لندن عن "كارثة العلمانيَّة"، ويرى أنَّ تقلُّص العلمانيَّة والدِّين المتحرِّر هو أمرٌ محتوم.^{٦٦}

لماذا؟ هناك سببان أساسيان: أحدهما يتعلَّق باتجاهات الاستبقاء والتحوُّل، إذ يشيرُ الكثيرون إلى النسبة المتزايدة من الشباب "غير المنتمي إلى دين" في الولايات المتَّحدة بوصفها دليلاً على حتميَّة تقلُّص الدِّين، لكنَّ كوفمان يُظهر أنَّ تقريباً كلَّ الجُدد من غير المنتمين دينيًّا يأتون ليس من مجموعات دينيَّة محافظة، لكن من مجموعات أكثر تحرُّراً. ويكتبُ أنَّ العلمنة "تقلُّص بالدرجة الأولى... أشكال الإيمان الوسطيِّ الذي يُعدُّ مفروغاً منه، والذي يستغلُّ كونه معترفاً به وشائعاً".^{٦٧} وهكذا، فأشكال الدِّين "المتحرِّرة، الوسطيَّة" التي يظنُّ معظم العلمانيِّين أنَّها الأشكال التي من المرجَّح أن تبقى موجودة لن تبقى موجودة، وفي مقابل ذلك المجموعات المتديِّنة

المحافظة لديها معدّل استبقاء عالٍ جداً من الحفاظ على أبنائها، ويجلبون إلى الإيمان أكثر مما يخسرون.^{٦٨}

السبب الأساسي الثاني في أن العالم سيُصبح أكثر تديّناً هو أن المتديّنين ينجبون أطفالاً بأعداد أكبر، في حين كلّما كان المجتمع أقلّ تديّناً وأكثر علمانيّةً، يحدث الزواج بمعدّل أقلّ وتكون العائلات أصغر عدداً.^{٦٩} هذا الأمر صحيح في العالم بأسره وفي داخل كلّ مجموعة في كلّ بلد وفي كلّ مستوى تعليمي وفي كلّ طبقة اقتصادية، لذا فليس الأمر أن المتديّنين، مثلاً، يُنجبون أطفالاً أكثر لأنهم أقلّ تعلماً، فحتّى حين يصبح المتديّتون أكثر تعلماً وتمدّناً، فهم يستمرون في التفوّق عدداً على نظرائهم من غير المتديّنين "تفوّقاً كاسحاً".^{٧٠}

يجب أن يكون واضحاً أن ما من أحد ينادي بأنّه "كلّما زاد عدد الأطفال، كان الأمر أفضل" دائماً، فقد نادى جيفري ساكس (Jeffrey Sachs) الاقتصادي في جامعة كولومبيا أنّ زيادة التعداد السكانيّ ومعدّلات المواليد المفرطة تسهمان إسهاماً ضخماً في مشكلة الفقر في العالم.^{٧١} غير أنّ من الخطأ أن نظنّ أنّه ما من مشكلة عكسيّة؛ فالثقافات التي ليس لديها معدّل مواليد بمستوى كافٍ للتعويض تنتهي حيث تتعرّض للإزاحة من قبل سكّان وثقافات أخرى، ويظهر كوفمان وآخرون أنّ أكثر المجتمعات علمانيّة تحتفظ ببقائها عبّر هجرة الشعوب الأكثر تديّناً.^{٧٢}

في الولايات المتّحدة وأوروبّياً ستستمرّ المجموعات الدينيّة المتحرّرة في فقدان الأعضاء، الذين يؤدّون إلى زيادة أعداد العلمانيّين وغير المنتمين دينياً، في حين ستتمو الأديان التقليديّة المألوفة^{٧٣}، ومن الصعب على الصفوة الثقافيّة استيعاب هذا، فالأديان المتحرّرة هي الأديان الوحيدة التي يؤمن المفكّرون العلمانيّون بمعقوليّتها. في العرض المسرحيّ المشهور "كتاب المورمون" (The Book of Mormon)، تظهر الشخصيات الرئيسيّة في صورة مرسلين لهم وجهات نظر تقليديّة، لكنهم في النهاية يصلون إلى حسابان أنّ القصص الموجودة في نصوصهم المقدّسة هي فقط

تشبيهات تقودنا إلى المحبة وإلى جعل العالم مكاناً أفضل. أمّا التأكيدات بشأن الحياة الأخرى، بل حتّى التأكيدات بشأن الله، فهي غير ضرورية. وهذا الدين المتحرّر القائم على "كلّ ما هو أفقيّ وليس رأسياً" ينال استحسان الأشخاص الأميركيين العلمانيين، لكنّ هذا النوع من الإيمان، كما أشار علماء، هو نوع الإيمان الذي يختفي في العالم بأسرع ما يمكن.^{٧٤} وفي الوقت نفسه، فإنّ أنواع الإيمان المعتمدة على دعوة الناس ليهتدوا إلى الإيمان هي في نموّ مُطرّد.

قبل بضع سنوات تحدّثتُ مع رجل كان يخدم في إحدى الطوائف المتحرّرة في منهاتن مدّة أربعة عقود، وأخبرني أنّه في فترة تدريبه للخدمة في ستينيات القرن العشرين، كان معلّمه يخبرونه بكلّ ثقة بأنّ الدين الوحيد الذي سيبقى على قيد الحياة في المستقبل هو ذلك النوع العصريّ الأكثر اعتدالاً الذي لا يؤمن بالمعجزات أو بالوهيّة المسيح ولا يؤمن بالقيامة الجسديّة الحرفيّة، لكنّي حين تحدّثتُ إليه كان يقترب من التقاعد ولاحظ أنّ معظم أبناء جيله من الخُدّام كانوا يقودون كنائس فارغة وجماهير متعبّدين من المسنّين الذين يتضاءل عددهم، وقال إنّ "من الغريب أنّ هؤلاء الخُدّام كان بإمكانهم إبقاء الأبواب مفتوحة فقط بتأجير المكان لكنائس أخرى تنمو وتنضج بالحياة وتؤمن بكلّ التعاليم التي كان معلّمونا يخبروننا بأنّها ستضمحلّ قريباً مع الزمن".

يتضحُ إذاً أنّ فرديّة الثقافة العصريّة لا تقود بالضرورة إلى انحسار للدين، بل تقود إلى انحسار للدين الموروث، ذلك النوع من الدين الذي يولد فيه المرء^{٧٥}، فالدين الذي يتضاءل هو ذلك الذي يأتي مع ما يُعيّن للشخص من هويّة وطنيّة أو عرقيّة، مثلما الحال في عبارات مثل: "أنت هنديّ، ومن ثمّ أنت هندوسيّ، أو أنت نرويجيّ ومن ثمّ أنت لوثيريّ، أو أنت بولنديّ ومن ثمّ فأنت كاثوليكيّ، أو أنت أمريكيّ وبناءً عليه يجب أن تكون عضواً صالحاً في طائفة مسيحيّة". أمّا الدين الذي لا يواجه الانحسار في المجتمعات العصريّة فهو الدين المختار، الدين المبنيّ ليس على العرقيّة

أو فقط على النشأة، بل على قرارٍ شخصيٍّ.^{٧٦} فمثلاً، الإنجيليون البروتستانت فقط من بين كل المجموعات الدينية في الولايات المتحدة هم من يستقبلون عددًا ممن يهتدون إلى الإيمان أكثر ممن يخسرونهم- وهو تمامًا الأمر الذي يجعلنا نتوقعه بيرغر وكازانوفًا وديفي وأخرون من علماء الاجتماع.^{٧٧}

وتنمو المسيحية في العالم غير الغربي نموًا مبهراً، ففي الأحد الماضي كان هناك عددٌ من المسيحيين يحضرون الكنيسة في الصين أكثر من عدد المسيحيين الحاضرين في كلِّ "أوروبا المسيحية".^{٧٨} وبحلول عام ٢٠٢٠م ستكون المسيحية قد نمت من ١١,٤ مليون مسيحي في شرق آسيا (الصين وكوريا واليابان) في ١٩٧٠م و١,٢٪ من تعداد السكّان، إلى ١٧١,١ مليوناً و١٠,٥٪ من تعداد السكّان.^{٧٩} وفي عام ١٩١٠م، كان ١٢ مليون نسمة أو ٩٪ من تعداد قارة أفريقيا مسيحيين، أما عددُهم فسيصل إلى ٦٣٠ مليوناً أو ٤٩,٣٪ بحلول عام ٢٠٢٠م.^{٨٠} وفي الأحد الماضي كان هناك في كلِّ من نيجيريا وكينيا وأوغندا وتنزانيا وجنوب أفريقيا عدد من الأنجليكانيين في الكنيسة أكثر من عدد الأنجليكانيين والأسقفيين في بريطانيا والولايات المتحدة معاً.^{٨١}

كوفمان، وهو أكاديمي وعلماني كندي، يجيب عن السؤال الموجود في عنوان كتابه- "هل يرث المتديّنون الأرض؟"- في الصفحة الأخيرة من كتابه بإجابة نعم جليّة لا لبس فيها.^{٨٢} وفي حوارٍ له مع مجلة "نيو هيومانيسست" (New Humanist)، سئل كوفمان ما إذا كان ممكناً أن العلمانية تحوّل الدفة و"تبلي بلاء أفضل في كسب [الناس]، فأجاب قائلاً: "يقدمُ الدين ذلك السحر، وذلك المعنى والشعور، وفي اللحظة الحالية، نفتقرُ نحن [العلمانيين] إلى ذلك".^{٨٣}

لماذا ينبغي لك الاستمرار في القراءة

لماذا إذاً ينبغي لك قراءة هذا الكتاب؟ أحد الأسباب سببٌ عملي، ففي هذا الفصل لم أتناول ما إذا كان الدين صحيحاً؛ فقط سعيتُ لإظهار أن الدين ليس

قوة محتصرة. في كتاب "ليس باسم الله" (Not in God's Name)، يخلص المعلم اليهودي جوناثان ساكس (Jonathan Sacks) إلى أن "القرن الحادي والعشرين سيكون أكثر تديناً من القرن العشرين".^{٤٠} ويتطرق في كتابه إلى الكثير من الحقائق التي علقنا عليها في هذا الفصل؛ فالعلمانية في القرن العشرين لم تثبت قدرتها على تقديم إرشاد أخلاقي للتكنولوجيا أو للدولة. ويشعر الكثيرون بحدس ضعيف أو قوي أننا نحن البشر وحبنا وتطلعاتنا لا يمكن أن تُخترَل إلى المادّة والكيمياء والجينات. وأخيراً، يرى ساكس - بالإشارة إلى معدلات المواليد المنخفضة في الدول العلمانية - أن الدين يقدم أساساً للنمو وليس لانحدار المجتمعات البشرية، لذا نحتاج إلى هجر الرأي القائل إن الإيمان الديني لا يستحقُّ انتباهنا لأن مثل هذا الرأي هو اعتقاد ليس في محله، وأدعوك لأن تستمرَّ في القراءة حتّى وإن كنت غير مهتمّ بالمسيحيّة، على الأقلّ بهدف فهم إيمان الملايين المتزايدة من الناس الذين يجدون الإيمان جذّاباً.

السبب الآخر للاستمرار في القراءة هو سبب شخصي؛ فقد تجد أوصاف "الملء" والأمور الحدسيّة الأخرى صدى في اختباراتك الشخصية. ولكن ماذا لو لم تجد مثل هذه الأوصاف أيّ صدى؟ قد يكون لسان حالك: "لا أشعر بأيّ احتياج إلى الله في حياتي"، لكنّ الإيمان لا ينتج فقط من الاحتياج العاطفي، ويجب ألا يكون هكذا أيضاً، فالكثير من المفكرين العلمانيين الذين أشرنا إليهم تحرّكوا على مضض نحوّ الدين ليس عن احتياج عاطفي، بل لأنّ الإيمان بالله أكثر منطقيّة من عدم الإيمان في ما يختصّ بالحياة. وكما أشرنا يأتي الناس إلى الإيمان بالله بخلط من الأسباب العقلانيّة والشخصيّة والمرتبطة بالعلاقات، وسنستكشف كلّ هذه الفئات في هذا الكتاب.

فكر أيضاً في ما يقوله القديس أغسطينوس إلى الله في مؤلّفه "اعترافات" إذ يقول إن "قلبنا لن يهدأ إلى أن يجد راحته فيك".^{٤١} وبكلماتٍ أخرى، إذا كنت

تختبر الاضطراب والقلق وغياب الرضى في حياتك، فربما تكون هذه الأمور علاماتٍ تشيرُ إلى احتياجٍ إلى الله؛ احتياجٍ موجودٍ لكنَّه غير مُعترف به بوصفه كذلك، وتلك هي نظريَّة أغسطسينوس، ويستحقُّ الأمر أن تقضي بعض الوقت لاستكشاف ما إذا كان قَوْلُه صحيحًا أم لا.

أليس الدين مبنياً على الإيمان، والعلمانية اللادينية مبنية على الدليل؟

تمتلئ وسائل الإعلام والأدبيات اليوم بما يمكن أن يُسمى قصص "التحوُّل عن الإيمان". ويقدمُ إلينا أس. إيه. جويس (S. A. Joyce) قصته:

"في السنين ما بعد تَرْكِي للجيش، عدتُ إلى الكليَّة - لا في محاولة جادة للحصول على درجة علمية، لكن لأطوِّر نفسي... صادفتُ وجمعتُ جزءاً جزءاً مجموعة من القيم الإنسانية والتي اتَّضح لي أنَّها متَّسقة وملائمة للعالم العصريِّ أكثر كثيراً من الوصايا العشر الكتابية المتحجَّرة، وأصبح الأمر واضحاً لي أنَّ ما يحدث في الكون يجري بقدر كبير كما هو متوقَّع لو لم يكن الله موجوداً، أو على الأقلَّ لو لم يكن الله مهتماً، ثمَّ بدأ الأمر ينكشف لي بالتدرج أنه بالنظر إلى الصورة الأكبر للأمر لا توجد في الحقيقة أية صورة أكبر... فلم يكن الله يؤدِّي أيَّ عمل ملحوظ وليس له أيُّ غرض قيِّم، ودخل السؤال ذهني: «ماذا يكون الإله دون غرضٍ ودون برهانٍ يشبته؟» وأتني الإجابة البيِّنة: «غير موجود». وأخيراً سقطتُ غماماتُ العقيدة ونيرُ

الرهبة، وأضاء الكون لي بنور جديد كامل، ببريق مريح لواقع لم يعد مُشوَّهاً في ما بعد، سواء «بالمجد» المصطنع المبالغ فيه من الخرافة والمعجزة، أو بالبريق المرهب لنيران الجحيم، فأصبحت حراً^١.

يضع جويس عنواناً لقصة تحوُّله عن الإيمان هو "صليتُ في إحدى الأمسيات لأعرف الحقَّ، وفي صباح اليوم التالي اكتشفتُ أنني ملحدٌ"^١.

إذا قرأنا أو سمعنا عن العشرات من قصص فقدان الإيمان هذه، مثلما فعلتُ أنا، يمكننا ملاحظة بعض الأنماط، وقد أشرتُ إلى جويس لأنَّ قصته نموذجية، إذ يقصُّ رواة هذه القصص أنهم ووجهوا بنقص الدليل العملي على ادِّعاءات الدين، واضطُّروا إلى استيعاب مشكلة الشرِّ الذي في العالم والذي من المفترض أنَّه تحت إشراف إله صالح كلي القدرة، وقرَّروا أنَّ الكون لا يُظهرُ أيَّة علامة على الإله التقليدي. وإذا رآودتهم أفكار ومخاوف للحظات مفادها أنَّ الحياة دون الله ستكون حياةً بغير هدف، فهم يكتشفون سريعاً غير المؤمنين من عميقي التفكير والمهتمين اهتماماً شغوفاً بالعدالة والمساواة أكثر من معظم المتديِّنين الذين يعرفونهم. وهكذا، استنتجوا أنَّ البشر لا يحتاجون إلى الله لكي يعيشوا حياةً صالحة ولكي يبنوا عالماً صالحاً يعيش فيه الجميع، بل في الحقيقة يمكننا تنفيذ كلِّ هذه المهام دون أيِّ دين بتأتا، وبعد الصراع مع نتائج كلِّ هذه الاكتشافات وحساب تكلفة النفقة "للاعتراف جهراً" بتشكُّكهم، يقرُّون أخيراً مواجهة الحقيقة والتكلُّم بالصدق^٢.

يا له من خطِّ قصصي قوي! إذ يُصوِّر عدم الإيمان على أنَّه نتيجة للبحث عن الحقيقة والشجاعة في مواجهة الحياة كما هي، ويشيرُ ضمناً إلى أنَّ غير المؤمن مستعدُّ ليشترك في النقاش مع أيِّ مؤمن يرقى إلى المستوى نفسه من الموضوعية والمصداقية، وعلَّق أحد الملحدِّين قائلاً: "أجد الأمر مُضحكاً أن يؤمن بالله أيُّ بالغ مفكِّر في حين أنه لم يكن هناك البتَّة أيُّ أثر لأيِّ إثبات في وجوده، وأنا منفتحٌ لأيِّ شخصٍ يظنُّ أنَّ لديه مثل هذا الإثبات ليحاول إثبات إيمانه لي"^٣.

أليس الذين مبنياً على الإيمان، والعلمانية اللادينية مبنية على الدليل؟

تشهدُ قصصُ التحوُّل عن الإيمان عن رغبةٍ في عالمٍ دونَ انقسامٍ ما بين المؤمنين الحقيقيين وغير المؤمنين، ويشعرُ مَنْ أتوا إلى العلمانية حديثاً بأنَّهم صاروا الآن أكثر قبولاً لجميع الناس، ويرى موقعٌ إلكترونيٌّ عنوانه ”حياةٌ صالحةٌ دون الله“ أنه دون تأثير الدين سنقدر في النهاية أن نحققَ ”مجتمعاً منفتحاً متسامحاً حيث [يكون هناك] احترامٌ متبادلٌ ومساواةٌ لجميع الناس، دون رأيٍ واحدٍ فقط عن الكون بل الكثير من الآراء، ويمكن أن يحققَ جميع الناس إمكاناتهم“.

لكنْ خلف هذه القصص تقبُّعٌ روايةٌ أعمق، وهي تحديداً رواية أن الأشخاص المتدينين يعيشون بإيمانٍ أعمى، في حين يؤسِّسُ العلمانيون وغير المؤمنين بالله موقفهم على الدليل والمنطق. ويقولُ أغلبُ مَنْ فقدوا إيمانهم إنَّهم ببساطة يتبعون ما تمليه عليهم العقلانية، لكنَّ علماء الأنتروبولوجيا مثل، طلال أسد، يردُّون على ذلك بالقول إنَّ مثل هؤلاء يستغنون عن مجموعةٍ من الخطابات الأخلاقية- بما فيها من الأقرباء والغرباء، والأبطال والمهرطقون، وافتراضات عن الحقيقة غير قابلة للإثبات- ليستعيضوا عنها بمجموعةٍ أخرى من الخطابات. ويُطلقُ طلال أسد على القصة النمطية للتحوُّل عن الإيمان الذهابَ ”من غابة الظلام إلى النور“، وفي الحُبك القصصي هنا تكون للبطل شجاعةُ التفكير بنفسه.

يُطلقُ تشارلز تايلور على هذا النوع القصصي ”قصة الخُصم“؛ حيث يدَّعي الناس أن نظرتهم العلمانية هي ببساطة ما تبقى بعد أن يخصمَ العلم والمنطقُ إيمانهم السابق بما هو فائق للطبيعة، وما إن يذهب هذا المعتقد الخرافي، يقدرّون أن يروا الأمور التي كانت موجودة طوال الوقت- وهي أن المنطق وحده هو ما يمكنه تحديد الحق وتحديد ”القيم الإنسانية“ من المساواة والحريّة. غير أن كلَّ هذه الأفكار هي إيمانٌ جديد، والتزامٌ لا يمكن إثباته عملياً يحملُ في ثناياه القيم. فليس تحوُّلُ المرء من الدين إلى العلمانية فقداناً للإيمان، بل هو تحوُّلٌ نحوَ مجموعةٍ جديدةٍ من المعتقدات، ونحوَ مجتمعٍ جديدٍ من الإيمان يرسمُ الخطوطَ الفاصلةَ ما بين الإيمان القويم والهزطقة في أماكنٍ مختلفة.

وهذا هو أحد الأسباب الرئيسية التي تجعل العلمانيين يعتقدون أن الأمر لا يستحق استكشاف ما يقوله المؤمنون بالله وما تقوله المسيحية ولا يستحق التفكير في هذه الأمور، إذ يفترضون أن الإيمان هو في المقام الأول مسألة اعتقاد (أي تصديق دون دليل منطقي) في حين أن عدم الإيمان هو في المقام الأول مبني على المنطق. وفي هذا الفصل، أريد أن أتحدث عن هذه الرأي بقوة، وأعلم أن أغلب القراء يرون في هذه الفكرة - أن العلمانية هي مجموعة من المعتقدات الإيمانية - فكرة جديدة، لذا سأبدأ باستجلاء تلك المعتقدات العلمانية وإبرازها.

العقلانية الحصرية

المجموعة الأولى من المعتقدات التي يتبناها الكثير من العلمانيين هي ما أسميه "العقلانية الحصرية"، وهي الإيمان بأن العلم هو الحكم الوحيد لما هو حقيقي وصحيح، وأن علينا ألا نصدق أي أمر آخر إلا إذا استطعنا إثباته إثباتاً حاسماً باستخدام الملاحظة العملية، والأمور التي يمكننا إثباتها هي فقط الأمور التي تستحق أن يُطلق عليها "الحق". ويقع أي شيء آخر يمكن المرء أن يقوله أو يظنه ضمن نطاق الشعور البشري والرأي البشري غير الجديرين بالثقة. وهذه النظرة إلى المنطق هي نظرة أساسية للدعاة العلماني بأن الدين ببساطة لا يمكنه إثبات ادعاءاته بأن هناك إلهاً ومجالاً فائقاً للطبيعة.

قد يبدو هذا الرأي في مجتمعنا اليوم رزيناً جداً، لكن كثيرين ممن يظنون بهذا الرأي وباستنتاجه المنطقي رأوا ما فيه من مشكلات عميقة. كنت أعرف شاباً كان يدرس الفلسفة بشغفٍ. وحاله حال مثله الأعلى الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (René Descartes)، بدأ باليقين الوحيد وهو أنه موجود وأنه قادر أن يفكر، ومن هناك كان يحاول المضي قدماً بتكوين نظرة إلى الحياة تتسم في كل أجزائها بالعقلانية المطلقة وبكونها مثبتة. لكنه للأسف اكتشف عدم قدرته على الوصول

أليس الذين مبدئياً على الإيمان، والعلمانيّة اللادينيّة مبنية على الدليل؟

إلى أيّ مكان؛ إذ لم يتمكّن من إثبات أنّ الكون ليس خداعاً بصريّاً- خدعةً يمارسها عليه شيطانٌ ما. كما لم يستطع أن يثبت المقياس الذي يمكن أن "يُثبَتَ" بواسطته شيءٌ ما، فوقع في نوع ما من اللادينيّة المتطرّفة الشديدة، ولم يكن قادراً على معرفة وجود أيّ شيء خارج نفسه وذهنه.

وتشهدُ باربرا إيرنرايك- في سيرتها الروحيّة- أنّها وصلت إلى المكان نفسه حين كانت مراهقة، وكتبت: "بدأت المغامرة المنطقيّة كلّها في التفكّك، وأفترض أنّ مصيرها هو التفكّك حين تواجه العالم متسلّحاً فقط بفكرة «أنا» بوصفها المعطى الوحيد".
وحين انتقدتها إحدى صديقاتها المسيحيّات لعدم إيمانها بالله، أجابت بأنّ الأمر كان صعباً بما يكفي أن تؤمن بها، "فالإيمان بها أو حتّى بأفراد عائلتي، بوصفهم أذهاناً مستقلّة، تطلّب مجهوداً ضخماً"^٧، وهنا نجد أنّ إيرنرايك والشابّ استخدمتا العقلانيّة الحصريّة- المعتقد القائل إنك لا تستطيع أن تعرف أيّ شيء إلا إذا استطعت إثباته عمليّاً- ووصلا إلى استنتاج أنّهما بناءً على ذلك لا يمكنهما معرفة أيّ شيء تقريباً، وعلينا ألا نرى مثل هذه الحالات على أنّها استثناءات غريبة، ففي نواح كثيرة، أندرت مثل هذه الحالات بمسار التفكير الفلسفيّ على مدار القرن الماضي.

وقد بلورَ وليم كينغدون كليفرّد (William Kingdon Clifford) عالم الرياضيات والفيلسوف البريطانيّ في مقالته المشهورة "أخلاقيّات المُعتقد" (The Ethics of Belief)، عام ١٨٧٧م- العقلانيّة الحصريّة، حيث كتب: "من الخطأ دائماً، وفي كلّ مكان، ولكلّ شخص الإيمان بأيّ شيء بناءً على ما يكفي من الدليل"، وقصدَ بمصطلح "ما يكفي من الدليل" التحقّق العمليّ الذي من شأنه أن يُقنع أيّ شخصٍ عقلائيّ متزنٍ قادرٍ على تقييم الدليل.^٨ ورغم أنّ معظم علمانيّي اليوم لم يسمعو بكليفرّد بتاتاً، فإنّ هذا هو المبدأ العامل الذي استخدمه أغلبهم في رفض المعتقد الدينيّ^٩، وهناك تحديات لا حصرَ لها يقدّمها ملحدون على الإنترنت حين يقولون لمتديّنين: "إذا أردت أن أوّمن بالله، يجب إثبات وجوده".

لكنَّ هناك مشكلات لا يمكن تخطيها في هذه النظرة إلى المنطق، إحداهما أنَّ هذه النظرة لا تستطيع أن تحقِّق المتطلَّب القائمة عليه؛ فبحسب فرضية كليفرد، يجب ألاَّ نصدِّق أمرًا إلاَّ إذا استطعنا إثباته عمليًّا، لكنَّ ما الإثبات العمليُّ لتلك الفرضية نفسها؟ مشكلةٌ أخرى هي أنَّ القليل جدًّا من اقتناعاتنا بشأن الحقيقة يمكن إثباته علميًّا، ففي حين نستطيع أن نُظهر لأيِّ شخصٍ عقلائيٍّ إثبات أنَّ المادةَ “س” ستغلي عند درجة حرارة “ص” على ارتفاع “ع”، لا يمكننا إثبات إيماننا بشأن العدالة وحقوق الإنسان أو بأنَّ الناس متساوون في الكرامة والقيمة، أو ما نظنُّه سلوكًا بشريًّا جيّدًا أو شريرًا. فإذا استخدمنا مقياس الدليل نفسه على المعتقدات الأخرى التي يستخدمها الكثير من العلمانيِّين في رفض الإيمان بالله، لن يتمكَّن أيُّ شخصٍ من تعليل أيِّ أمر تقريبًا. وحينها تكون الأمور الوحيدة التي يمكننا “أخلاقيًّا” أن نؤمن بها هي الأمور التي يمكن إثباتها في مختبر.¹¹ ويشير الفيلسوف بيتر فان إنفاغن (Peter van Inwagen) إلى أنَّ مقال كليفرد غالبًا ما يُعَيَّن للقراءة في فصول الدراسات الدينيَّة لكنَّه لا يُعَيَّن البتَّة في فصول دراسات نظريَّات المعرفة (والتي تتناول كيفيَّة معرفتنا بما نعرف)، ويعزي فان إنفاغن ذلك إلى عدم وجود معلِّمي فلسفة في الغرب ممَّن يؤمنون الآن بنظرة كليفرد بشأن المنطق.¹¹

مشكلةٌ إضافيَّة تكمنُ في أنَّ معايير الدليل نفسها متنازعٌ بشأنها تنازعًا واسعًا، ومعنى ذلك أنَّ عبارات اللاأدرية نفسها يمكنها أن تحوي تصريحاتٍ من الإيمان بشأن العقلائيَّة؛ فمثلًا، لو قلت إنَّك لا تؤمن بأنَّ “ف” مُثبَّتة، فأنت تقبل بالإيمان مقياسًا ما “للدليل” وهو المقياس الذي لا يقبله كلُّ شخصٍ.¹²

ومن الواضح أنَّك لا تستطيع إثبات معيارٍ للدليل العقلائيِّ دون استخدامه. ومن ثمَّ يمكن أن يُثبَّت المنطق أنَّه الوسيلة إلى الحقيقة فقط بالاحتكام إلى نفسه (أي إلى المنطق). وقد كتب أحدُ الفلاسفة قائلًا: “يبدو ذلك مثل الدفاع عن مصداقيَّة مندوب مبيعات سيَّارات بجعله يُقسم إنَّه يقول الحقيقة دائمًا”.¹³

ليست هذه العبارة الأخيرة عادلة، فالمنطق ضروريٌّ ولا غنى عنه كوسيلةٍ تساعدنا في وزنّ المعتقدات المتنافسة، لكنّ من المستحيل الادّعاء أنّ علينا ألاّ نصدّق سوى ما يُثبتُ وأنّه لهذا السبب ما دام الدّين لا يمكن إثباته، فلا ينبغي لنا تبنيّه، فلدينا جميعًا أمورٌ نؤمن بها- بما في ذلك أمور يمكننا أن نضحّي بل نموت من أجلها- ولا يمكن إثباتها. ونحن نؤمن بهذه الأمور بناءً على مزيج من الأساسات العقلانيّة والاختباريّة والاجتماعيّة، لكنّ ما دام لا يمكن إثبات هذه المعتقدات، فهل يعني ذلك أنّ علينا ألاّ نتمسكّ بها؟ أو أنّه لا يمكننا معرفتها بوصفها أمورًا صحيحة؟ علينا إذا التوقّف عن المطالبة بأن يُحقّق الإيمان بالله معيار الإثبات المقبول عالميًا إذا كنّا لا نطبّق ذلك على الالتزامات الأخرى التي نبني حياتنا عليها.

“وجهة النظر المنبثقة من لامكان”

لذا وجب للمنطق والدليل أن يبدأ بالإيمان بالمنطق والاعتقاد بمفهوم محدّد عن الإثبات بالأدلة. لكنّ تتضمّن العقلانيّة العاديّة إيمانًا أكثر من ذلك؛ فقد رأى مفكّرو القرن العشرين من أمثال مارتن هايديجر (Martin Heidegger) وموريس ميرلويونتي (Maurice Merleau-Ponty) ولودفيك فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) أنّ كلّ المنطق يُبنى على التزاماتٍ إيمانيّة مُسبّقة لم يفكّر فيها المرء منطقيًا.^{١٤}

مثلًا، يعتمد المنطق على الإيمان بأنّ حواسنا الإدراكيّة- أعيننا وأذناننا، وأذهاننا وذاكرتنا- لا تحدّنا، ومع ذلك فليست هناك وسيلة لتأكيد ذلك دون أن ندور في دائرة مغلقة. فلا يمكننا اختبار موثوقيتها دون استخدامها، واستخدامها يفترض موثوقيتها. وأظهر لودفيك فيتغنشتاين أنّه من المستحيل دحض الادّعاء بأنّ عمر الأرض هو فقط مئة عام وأنّها أتت إلى الوجود بكلّ علامات قديمها (أي شيخوختها).^{١٥} ولشرح ما يقصده فيتغنشتاين، فكّر في فيلم “ذا ماتريكس” (The Matrix)، فهل يمكنك إثبات أنّك لست حقًا في وعاءٍ ما وهناك توصيلاتٌ تخرج من خلف رأسك لتغذّيك بواقع

بديل؟ لا يمكننا، إذًا، إثبات هذه الفرضيات الأساسية لعمل التفكير المنطقي، بل نصدّقها بالإيمان ونأخذ موقفًا دفاعيًا ضد أولئك الذين يُشكّكون في تلك المعتقدات ونُعرضُ عنهم، لأننا نعلمُ أننا لا نستطيع ”الوصول إلى ما وراءها“ من أجل إثباتها.

كذلك، حتّى التأكيد بأن العلم والدليل العمليّ هما وحدهما الوسائل الأكيدة لفهم الواقع، يفترضُ نظرةً إلى الكون يمكن معرفتها فقط بالإيمان. فمثلًا، يكتبُ الفيلسوف الأميركي سي. ستيفن إيفانز (C. Stephen Evans): ”ليست للعلم بطبيعته كفاءة فحّص ما إذا كانت هناك حقيقة أكثر مما في العالم الطبيعي“.^{١٦} ولأنّ الطرق البحثية الأساسية في العلم تفترضُ دائمًا سببًا طبيعيًا لكل ظاهرة، فما من تجربةٍ يمكنها إثبات أنّ هناك أمرًا ما وراء هذا العالم المادّيّ أو دحضه. فمثلًا، لا توجد آيةٌ وسيلةٌ لكي تثبت عمليًا أنّ معجزةً حدثت؛ لأنّ العالم سيفترضُ، في كلّ الأحوال، أنّ السبب الطبيعيّ لم يُكتشف بعد. فلو كانت هناك فعلًا معجزة فائقة للطبيعة، فلن يكون ممكنًا أن يميّزها العلم العصريّ.

يرى إيفانز، إذًا، أنّ عبارتيّ ”لا يوجد واقعٌ فائق للطبيعة وراء هذا العالم“ و”يوجد واقعٌ سام وراء هذا العالم“ هما مسألتان فلسفيتان غير علميتين، فلا يمكن أن يُثبَت عمليًا أيّ منهما بما لا يدع مجالًا لأيّ شخصٍ عقلائيّ متّزنٍ للتشكيك فيهما.^{١٧} ففكرة أن تصرّحَ بأنه لا يوجد إله أو بأنّ هناك إلهًا، يستتبع كلاهما وجود إيمانٍ، لذا فالتصريحُ بأنّ العلم وحده هو الحكم الوحيد عن الحقيقة هو في ذاته ليس نتيجةً علميةً، بل معتقدٌ.

كلُّ هذا لأنّ المعتقدات الأعمق بشأن طبيعة الكيان، والمسماة ”علم الوجود“، هي معتقدات لا يمكن تجنّبها، لكنّها غير قابلة للإثبات. مثلًا، تؤمنُ الفلسفة الهندوسية الهنديّة بأنّ العالم هو انبثاقٌ من روح مُطلق، ومن ثمّ فالكثير من الواقع يمكن تمييزه حقًا بواسطة التأمل فقط، أمّا العلم الغربيّ فيفترضُ أنّ الأمور موجودة بمفردها- ومن ثمّ يفترضُ بأنّ كلّ التأثيرات المادّيّة مشروطة بأسبابٍ مادّيّة سابقة.^{١٨}

اليس الذين مبنياً على الإيمان، والعلمانيّة اللادينيّة مبنية على الدليل؟

فإذا كانت وجهة النظر الهندية صحيحة، يكون من غير الممكن التنبؤ بالواقع، لكنّ العلم الغربيّ يفترض نظاماً مغلقاً من الأسباب الطبيعيّة، ومن ثمّ يمكن التنبؤ بكلّ الأمور إن أتيحت معرفة عمليّة كافية، لكن لا توجد تجربة يمكن بها اختبار ما إذا كانت وجهة النظر الهندية أو الغربية صحيحة، وذلك بيتّ القصيد. فقد حاجّ كثيراً فيلسوف القرن الثامن عشر ديفيد هيوم (David Hume) بأنّ العلم الذي لدينا مبنيّ على معتقدات بشأن الكون لا يمكن إثباتها أو دحضها.^{١٩}

باختصار، لا يمكن أن "يُظهِر" أيّ شخص نفسه من كلّ افتراضات الإيمان، ويفترض انفتاحاً موضوعياً نقياً خالياً من أيّ معتقد مسبق لما يجده من دليل موضوعيّ، فلا توجد "وجهة نظر تنبثق من لا مكان (أي من الحياض الكامل)".

معتقدات الخلفية*

يرى العالم والفيلسوف مايكل بولاني (Michael Polanyi) أنّ كلّ عملٍ من أعمال المعرفة البشريّة يعمل على مستويين:

- "مستوى الإدراك البؤريّ": والذي يُولي فيه العارف (أي الشخص الذي يسعى إلى الحصول على المعرفة) انتباهاً مباشراً للأمر الذي يخضع للملاحظة.
- "مستوى الإدراك الإضافي": والذي يوظّف فيه العارف مجموعة من الافتراضات الضمنيّة والتي لا نعرفها مع أنّنا نستخدمها.^{٢٠}

ويُظهِر بولاني أنّ لكلّ الناس معتقدات لا تُحصى بشأن الواقع، وهي ذات أهميّة، وتأتي إلينا بواسطة الاختبارات الجسمانيّة والسلطات التي نثق بها، والمجتمعات التي تُعدّ جزءاً منها، وتصلّ هذه المعتقدات إلينا ونتمسكُ بها بوصفها

* يُقصد بمصطلح "معتقدات الخلفية" المعتقدات الكامنة الضمنيّة التي تنشأ فينا بسبب خلفيّة حياتنا بما في ذلك اختياراتنا وتجاربنا وعائلاتنا ومجتمعنا (الناشر).

معرفةً ضمنيةَّة، وهي بالكاد معتقدات واعية، لكنَّها "نماذج" للواقع.^{٢١} لذا تأتي دائماً إلى ملاحظة أيِّ شيءٍ ولدينا "فهم مُسبق" لمعتقدات وتوقُّعات وقيم موجودة، وهذا الفهم المُسبق يتحكَّم في ما نرى وما يبدو معقولاً وما لا يبدو كذلك.^{٢٢}

هذه المعرفة الضمنيةَّة، والتي نكاد نكون غير واعين لها، تشكِّلُ منطقتنا الواعي أكثر ممَّا ندركه. بل كثيراً ما نجدُ بعضَ الحُجج أكثر جاذبيَّة من غيرها في المقام الأوَّل بسبب معتقدات الخلفيَّة. وحين تتغيَّر هذه المعتقدات، وغالبًا ما لا يكون تغيُّرها بالمناقشات بل بالاختبار والحدس، تبدأ الآراء التي كانت قبلاً قويَّة تبدو كأنَّها ضعيفة.

مشكلة الشرِّ هي مثالٌ جيِّدٌ لإيضاح الكيفيَّة التي تتحكَّم فيها معتقدات الخلفيَّة في فكرنا الذي من المفترض أنَّه عقلانيٌّ جدًّا. ويشرحُ جيمس وود وباربرا إيرنرايك كيف كانت مشكلة الشرِّ والألم في العالم أمرًا حاسمًا في منعهما عن الإيمان بالله في فترة شبابهما؛ فيقول وود- الذي كان قد نشأ في بيتٍ مسيحيٍّ إنجيليٍّ- إنَّ قسوة الحياة البشريَّة الفعلية وشرِّها يجعلان الحياة بلا معنى حتَّى لو كان الله موجودًا.^{٢٣} ويُسمِّي وود هذا الاعتراض على وجود الله أمرًا "جليًّا" و"قديمًا جدًّا"، لكنَّ الأمر ليس كذلك؛ فسفر أيُّوب مثلاً يقدِّم فظاعة الألم غير المُستحقِّ مثلما يقدِّمه أيُّ نصٍّ قديمٍ آخر لكنَّه لا يقدِّمه بوصفه اعتراضًا على وجود الله، ويمكن القولُ إنَّ الأقدمين كانوا أكثر اطلاعًا على القسوة والفقدان والشرِّ أكثر منَّا، إذ تمتلئ أدبيَّاتهم- وسفر أيُّوب هو أحد الأمثلة- برثاء جرَّاء الألم غير المُفسَّر، لكنَّ ليس هناك تقريبًا أيُّ مفكِّر قديمٍ استنتج منطقيًّا من شرِّ كهذا أنَّه عدم وجود إله، فلماذا تبدو هذه الحُجَّة ضدَّ وجود الله منطقيَّة ومُقنعة جدًّا في وقتنا المعاصر؟

يشرحُ تشارلز تايلور سببَ أنَّ الناس العصريين أكثر عُرضةً لفقدان إيمانهم بسبب الألم أكثر من أولئك في الأزمنة الماضية، إذ يقول إنَّ ذلك لأنَّ معتقداتنا وثقتنا في قدرات إدراكنا تغيَّرت ثقافيًّا؛ فالأقدمون لم يفترضوا أنَّ للذهن البشريِّ

البيس الذين مبنيًا على الإيمان، والعلمانيّة اللادينيّة مبنيّة على الدليل؟

الحكمة الكافية للحكم بشأن إله غير محدود وكيفية تصرّفه في الأمور، ففي الأزمنة الحديثة فقط لنا "يقين أن لدينا كلّ العناصر التي نحتاج إليها لكي نحاكم الله".^{٢٤} فقط حين تغيّر هذا المعتقد من معتقداتنا الخلفيّة في كفاية منطقتنا، بدا وجود الشرّ في العالم حُجّة ضدّ وجود الله.

هناك، إذًا، خلفيّة مهمّة من الإيمان وراء الحُجج العصريّة ضدّ الله بناءً على الشرّ؛ حيث إنّه يوجد افتراض - وليس دليلًا قاطعًا - أنّه لا يمكن أن يوجد إله يتسامى فوق منطقتنا - ومن ثمّ نخلص إلى أنّه غير موجود. وليس هذا سوى صورة من صور المغالطة المنطقيّة التي تفترض فيها الفرضيّة منذ البداية صحّة الاستنتاج الذي تريد أن تصل إليه عوضًا عن أن تقدّم الدليل على صحّة ذلك الاستنتاج، فمعتقدات الخلفيّة التي لدينا تعدّ تفكيرنا المنطقيّ الواعي ليفشل في إيجاد برهان كافٍ لله. لذا فقد وجد الشابّان جيمس وود وباربرا إيرنرايك - مع أنّهما كانا مفكّرين رائعين - فرضيّة "إله واحد" ناقصة، لكنّ ليس صحيحًا الاعتقاد أنّ منطقتهما قوّص إيمانها، بل إنّ نوعًا جديدًا من الإيمان - الإيمان بقوّة المنطق البشريّ والقدرة البشريّة على استيعاب أعماق الأمور - كان قد أزاح نوعًا أقدم من الإيمان الذي لا يجتذب الأضواء إليه.

نقدُ الشكِّ

لذا فحتّى أكثر أشكال تفكيرنا المنطقيّ دقّة تتخلّلها أنواع متعدّدة من الإيمان، ويذهب مايكل پولاني إلى أبعد من ذلك ويُظهِر أنّه حتّى الشكُّ المرتاب يحتوي دائمًا على عنصرٍ من الاعتقاد؛ ففي مقاله "نقد الشكِّ"، يرى پولاني أنّ الشكِّ والاعتقاد هما في النهاية "متساويان". لماذا؟ يكتب پولاني أنّ "الشكِّ في أيّ تأكيدٍ صريحٍ ينفي اعتقادًا واحدًا... في صالح معتقداتٍ أخرى غير مشكوكٍ فيها في الوقت الحالي"^{٢٥}؛ إذ لا يمكنك الشكُّ في المعتقد "أ" إلاّ على أساس معتقد

آخر "ب" تؤمن به في اللحظة الحالية، لذا فمثلاً لا يمكنك قول: "لا يمكن أن يعرف أي شخص ما يكفي لجعله متيقناً بشأن الله والدين" دون افتراض أنك في تلك اللحظة تعرف ما يكفي بشأن طبيعة المعرفة الدينية بما يجعلك متيقناً بشأن ذلك.

بدأ رجلٌ في حضور كنيسةنا قبل بضعة أعوام، وكان قد بدأ حياته بإيمان عامٌ بالله لكن هاجمته شكوكٌ إبَّان أعوام دراسته الجامعية وعاش لعقود طويلة دون إيمان ديني، وبعد عدة أشهر من حضور اجتماعاتنا، أخبرني بأن الإيمان بالله يبدو له أكثر معقولةً جدًّا، وحين سألته كيف حدث ذلك، قال إن نقطة تحوُّلٍ كانت حين سمع عظةً لي عن "الشك في شكوكك"، وقال: "لم أكن أدرك قطُّ أن هناك إيماناً ما تحت شكوكي، وحين نظرتُ إلى الأمور التي أؤمن بها فعلاً، اكتشفتُ أنه لم تكن لدي أسبابٌ جيِّدة لها، وحين بدأتُ في اختبار بعضٍ من أساسات شكوكي، لم يبدو لي الإيمان بالله بهذه الصعوبة".

ما معنى ذلك؟ بتعرُّفي إلى هذا الرجل؛ وبعد أن أصبح صديقاً ثمَّ عضواً في كنيسةي، فكَّرتُ في سلسلة الأمور التي أثارت شكوكه الأولى، ثمَّ اكتشفتُ لاحقاً أحدَ المدوِّنين الملحدِّين، وكان قد كتب قائمة تتطابق تقريباً مع تلك الشكوك:

"يختلف أول سبب يفرسُ البذرة الأولى للشك من شخصٍ إلى آخر، لكن تتضمَّن بعض الأسباب الشائعة: لقاء ملحدٍ حقيقيٍّ واكتشاف أنه ليس شخصاً عدائياً تعيساً غير أخلاقيٍّ كما خيَّل للمؤمن أن يتوقَّعه؛ رؤية مؤمنٍ صالحٍ وأمينٍ يعاني معاناة رهيبة دون سبب واضح؛ رؤية فسادٍ مؤسَّسيٍّ أو رياءٍ في الهيكل الدينيِّ للمؤمن؛ إدراك الظلم الأساسيِّ في عقائد الجحيم والخلاص؛ وملاحظة تعارضٍ أو خطأ لا تفسير له في النصوص المقدَّسة للمؤمن".^{٢٦}

أما صديقي فتشكك في شكوكه كالتالي :

لقاء مُلحدٍ حقيقيٍّ واكتشاف أنه ليس شخصاً عدائياً تعساً غير أخلاقيّ .
يعتمدُ هذا الشكُّ على الاعتقاد الضمنيُّ أنّ الله يخلِّصُ غير المتديّنين بسبب صلاحهم وأخلاقياتهم، فلو كان الأمر هكذا لوجب أن يكون الملحدون بالطبيعة فاسدين وغير أخلاقيّين، لكنّه حين تعلّم التعليم الكتابيِّ أنّنا نخلصُ فقط بالنعمة غير المستحقّة وليس بشخصياتنا الأخلاقيّة، أدرك أنّه ما من سبب يستبعدُ أنّه في وسع الملحد أن يكون شخصاً أفضل كثيراً من شخصٍ مسيحيٍّ، وتفتّت الاعتقادُ الكامن تحت شكّه، فرحلَ شكّه.

رؤية مؤمنٍ صالحٍ وأمينٍ يعاني معاناة رهيبة دون سبب .

ينبعُ هذا الشكُّ من اعتقادٍ أنّنا إنّ لم نستطع نحن البشر تمييز سببٍ كافٍ لعملٍ من أعمال الله، فلا يمكنُ أن تكون هناك أيُّ أسباب . ووصلَ صديقي إلى إدراك أنّ هذا الاعتقاد يفترضُ أنّه إنّ كان هناك إلهٌ لا محدود، فينبغي للذهن المحدود أن يكون قادراً على تقييم دوافعه وخطئه . فسألَ نفسه عن مدى منطقيّة الإيمان بذلك ؛ بأن تكون له مثل هذه الثقة في أفكاره الثابتة الشخصية، فبدأ شكّه في التقلُّص .

رؤية فسادٍ أو رياءٍ في مؤسّسةٍ دينيّة .

قد يكون هذا هو أكثر أساس له مسوغٌ للشكِّ في حقيقة إيمان معيّن، لكنّ صديقي أدرك أنّ المعايير الأخلاقيّة التي كان يستخدمها للحكم على المؤمنين المرائين أتت من المسيحيّة نفسها . ”أسوأ شيء يمكنني أن أقوله بشأن المسيحيّين هو أنّهم غير مسيحيّين بما يكفي، لكن لماذا يُفترضُ بهم أن يكونوا هكذا (أي مسيحيّين بما يكفي) لو لم تكن المسيحيّة صحيحة أصلاً؟“ .

إدراك الظلم الأساسيّ في تعاليم الجحيم والخلّاص .

قال صديقي إنّ هذا الشكُّ أتى أساساً من الاعتقادات الضمنيّة الأساسيّة في ثقافته،

فقد كان لديه صديقٌ صينيٌّ لم يكن يؤمن بالله. لكنَّه قال إنَّه إنَّ كان الله موجودًا، فسيكون له بكلِّ تأكيد الحقُّ في الحُكم على الناس كيفما يرى ذلك مناسبًا، ثمَّ أدرك صديقي أنَّ هذا الشكَّ في الجحيم كان مبنياً على طريقة تفكيرٍ غربيَّة ديمقراطيَّة فردية لا يوافقنا عليها أغلب الناس في العالم. وأخبرني: ”الإصرار على أن يسير الكون مثل ديمقراطيَّة غربيَّة هو وجهة نظر مُغرقة في التمرکز حول الثقافة التي نشأ فيه الفرد“.

تعارضُ لا تفسيرُ له، أو خطأ في النصوص المقدَّسة.

قال صديقي إنَّ هذا الشكَّ مبنيٌّ على الاعتقاد أنَّ لكلَّ المؤمنين المتديِّنين ثقةً ساذجةً ضعيفةً التمييز في الكتاب المقدَّس، وقال: ”منذ أن أتيتُ إلى كنيستكم، أصبحتُ أدركُ أنَّ هناك الآلاف من رسائل الدكتوراه التي كُتبت عن كلِّ آية، وأنَّ لكلِّ خلافٍ يدَّعي أنَّ إحدى الآيات تتعارضُ مع أخرى أو أنَّها خاطئة، هناك عشر نقاطٍ عكسيَّة مقنعة“، ففقد اعتقاده - وحسنًا فعل - أنَّه من الممكن أن يجد صعوبة في الكتاب المقدَّس ”لا يمكن الإجابة عنها“.

توازن ما بين المنطق والإيمان

لا يوجد في كلِّ ما قلته ما يقترحُ أنني أنادي بعدم المعقوليَّة أو بالإيمان المبني على المشاعر أو الاندفاع فقط، فقفزات الإيمان غير العقلانيَّة والتعصُّب وعدم اختبار المعتقدات التقليديَّة هي كلُّها أمورٌ خاطئة، بالفرضيات ينبغي أن تُختبر عقلانيًا لتحديد اتساقها الداخلي وتناسقها مع ما نعرفُ عن الواقع، إذ يجب أن يكون لدينا أكبر عددٍ ممكن من الأسباب الجيدة لما نؤمن به، لكنَّ هناك قطبًا موضوعيًا وقطبًا ذاتيًا للمعرفة. ومن ناحية، رفض التنوير، تبعًا لرينييه ديكارْت وجون لوك (John Locke)، أن يرى الذاتي بوصفه معرفةً صحيحة. ولكن على الجانب الآخر، كان هناك مفكرو القرن العشرين من أمثال جاك ديريدا (Jacques Derrida) وميشيل فوكو (Michel Foucault) من كانوا حساسين بشأن الكيفيَّة التي تُشكَّلُ بها القوَّة

أليس الدّين مبنياً على الإيمان، والعلمانيّة اللادينيّة مبنية على الدليل؟

المفهوم العامّ للحقيقة، فهاجموا فكرة وجود أيّ قطبٍ موضوعيّ، قائلين إنّ على أيّ شخصٍ ألا يكون متيقناً بأيّ شيء.

لكنّ مايكل بولاني يقدّم رأياً مقنعاً بأنّ كلا هذين الرأيين - من الموضوعيّة الخالصة أو الذاتيّة الخالصة - يهدمُ نفسه بنفسه وهو في النهاية أمرٌ يستحيلُ تحقيقه، فلا يمكن أن يفسّر الموضوعيون القيمَ الكثيرة التي يعرفونها رغم أنّه لا يمكن إثباتها. ويقدمُ الذاتيون تأكيداتهم لكنّها تبدو متناقضةً وبلا معنى، فمن أين يحصلون على يقين المعرفة اللازمة ليقولوا إنّهم ليس لأحد الحقّ في أن يكون متيقناً؟ وهدف بولاني هو "استعادة التوازن في قدراتنا الإدراكيّة"²⁷. وقد رأى علماء الاجتماع أنّنا نصلُ إلى ما نحسبه "حقيقة" بواسطة نطاقٍ من الأساليب بما فيها التفكير التحليلي، والخبرة، والتعاطف (أي المشاركة الوجدانيّة) أو "محاولة فهم الحالة الذهنيّة للفرد أو للآخر"، والحدس.²⁸ وقد فهم أغسطس أن المنطق والإيمان يعملان دائماً معاً وأنّ المنطق دائماً ما يعمل "تحت إرشاد اعتقادٍ سابق"²⁹.

يستخدمُ المؤمن المسيحيّ المنطق والإيمان لكي يصل إلى معتقداته، تماماً مثلما يستخدمُ جاره العلمانيّ المنطق والإيمان ليصل إلى معتقداته، فكلاهما يبحثان عن الحقائق نفسها في الطبيعة والحياة البشريّة، وكلاهما يسعيان ليصلا إلى وسيلة لفهمهما بواسطة عمليّة عقلانيّة وشخصيّة وحدسيّة واجتماعيّة، فلا يعملُ المنطق وحده، وليس بإمكانه ذلك.

إذاً العلمانيّة المعاصرة ليست هي غياب الإيمان، بل هي مبنية على مجموعة كاملة من المعتقدات، بما فيها عددٌ من الافتراضات - متعلّقة بطبيعة الدليل والعقلانيّة نفسها - التي يدور خلافٌ كبير بشأنها.³⁰

الأخلاقيّة الإنسانيّة

يتبنّى معظم العلمانيّين اليوم - فضلاً عن مجموعةٍ من المعتقدات بشأن العقلانيّة -

مجموعة من المعتقدات الأخلاقية بشأن طبيعة الحياة البشرية، ويصِفُ الكثيرون أنفسهم بوصفهم "إنسانيين متحررين" ملتزمين تجاه العلم والمنطق، وتقدم الإنسانية وخيرها، وتجاه الحقوق والمساواة والحرية لكل فرد من البشر.^{٣١} وتتميزُ العلمانية بالدعوة "إلى اتخاذ مسؤولية نشطة تجاه التطور التقدمي للعالم... [إلى] العمل من أجل تحسين الآخرين من البشر، حتى الغرباء من هم خارج حدودنا".^{٣٢} ويحتاجُ بأن نزع تأثير الدين في العالم سيساعدنا لكي نصلَ إلى هذه القيم.

لكن من أين أتت هذه القيم؟ ليس فقط أنه لا يمكن أن تثبتَ أيُّ من هذه المقاييس الأخلاقية الإنسانية عملياً، بل هي أيضاً لا تنبثقُ منطقيًا من نظرة مادية إلى العالم، وتبدو هذه المشكلة خفية لكثيرين. فمثلاً، كتبَ معلقٌ على أحد مقالات صحيفة "نيويورك تايمز" وكان موضوع المقالة معنى الحياة:

"حين وُجِّهَ مرصدُ هابل الفضائي إلى بقعة سوداء في السماء في حجم رأس ممحاة لمدة أسبوعٍ، وجد ٣٠ ألف مجرّة عمرها أكثر من ١٣ مليار سنة وفيها تريليونات من النجوم. ونتيجة لذلك سيكون هناك (أكثر بكثير) تريليونات الكواكب. [لذا] فالإي أي درجة أهميتك أنت؟ ... لستَ ندفة ثلج فريدة، ولستَ متميزًا؛ فأنت مجرد قطعة من بين قطع المادة المضمحلة فوق ركام هذا العالم، فلن يهتم أي شيء بخصوصك أو أي شيء ستفعله في الوقت القصير الذي ستوجد فيه هنا. وكل فهم لا يصلُ إلى مستوى ذلك الإدراك هو هباء. لذا احتفل بالحياة في كل لحظة، وقدّر عجائبها، [و] قدّم حبًا دون تحفظ".^{٣٨}

يقدمُ الجزء الأول من هذه العبارة نظرة مادية شاملة إلى العالم، فأنت مصنوعٌ حصريًا من المادة دون أي نفس، ولم تُخلق لأبي غرضٍ خاصٍّ، وليست هناك حياة بعد الموت، فسيحترقُ العالم في النهاية بموت الشمس، وليس لأبي شيء تفعله

أليس الدين مبنياً على الإيمان، والعلمانية اللادينية مبنية على الدليل؟

هنا، سواء كان لطيفاً أو قاسياً، أي تأثير في النهاية. لكن بعد ذلك، تخبرنا العبارة مستخدمة كلمة "لذا" والتي تدل على التابع المنطقي، أن علينا، من ثم، أن نعيش حياة من الاحتفال والحب.

ولكن إن كنا فقط قطعة من المادة المضمحلة في كون مضمحل ولسنا أكثر أهمية من ذلك، كيف يتبع ذلك أن علينا أن نعيش حياة من الحب تجاه الآخرين؟ ليس هذا منطقياً، فلم يجب ألا نعيش حياةً أنانيةً بقدر ما يمكننا؟ كيف ينشأ الاعتقاد بالحرية الفردية وحقوق الإنسان والمساواة من فكرة أن البشر وصلوا إلى ما هم عليه عبر بقاء الأصلح؟ أو كيف يتماشى ذلك الاعتقاد مع هذه الفكرة؟ هذا غير منطقي. لخص الفيلسوف الروسي فلاديمير سولوفيوڤ (Vladimir Solovyov) المنطق الأخلاقي للإنسانية العلمانية تليخياً ساخراً كالتالي: "انحدر الإنسان من القردة العليا، ومن ثم ينبغي أن يحب أحدنا الآخر"³، لكن الجملة الثانية لا تتبع الجملة الأولى منطقياً، فإن كان طبيعياً أن يأكل القوي الضعيف، فلماذا لا يُسمح للناس بأن يفعلوا ذلك الآن؟ لا أنادي هنا بالتأكيد بأن علينا ألا يحب الواحد الآخر، بل أقول إنه بناءً على النظرة العلمانية إلى الكون، يكون استنتاج الحب أو العدالة الاجتماعية ليس أكثر منطقياً من استنتاج الكره أو التدمير؛ ببساطة، هاتان المجموعتان من المعتقدات - بحسب المادية العلمية والإنسانية المتحررة - لا تتناسب الواحدة مع الأخرى، فكل مجموعة من المعتقدات هي دليل ضد الأخرى، ويرى الكثيرون في هذا نظرةً إلى العالم غير منسجمة ومتنافرة تنافراً عميقاً.

إذا لم يكن ممكناً أن تستنتج قيم الإنسانية العلمانية أو يستدل عليها من كون مادي، فمن أين أتت إذاً؟

الإجابة هي أن لهذه القيم "أصلاً"؛ إذ إن لها تاريخاً، وقد قال الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا: "حجر زاوية القانون الدولي اليوم هو المقدس... قداسة الإنسان بوصفه قريبك... الموضوع من الله أو من الإنسان الذي صنعه الله..."

وبذلك، فإن فكرة الجريمة المرتكبة ضدَّ الإنسانية هي فكرة مسيحية، وأعتقدُ أن شيئاً مثل هذا ما كانَ ليجد في القانون اليوم دون الإرث المسيحي؛ الإرث الإبراهيمي، إرث الكتاب المقدس^{٣٥}. وقد سمعنا بالفعل يورغن هايبيرماس معبراً عن الإجماع المتنامي ما بين الكثير من المفكرين والعلماء^{٣٦}، وهو تحديداً، أن المثل العصرية "من الحرية... والضمير، وحقوق الإنسان والديمقراطية" تأتي من تعليم الكتاب المقدس عن العدالة والمحبة، وأن المجتمع العلماني لم يجد بديلاً جيداً لتأصيل هذه المثل^{٣٧}. وهنا يعترف ديريدا وهايبيرماس أن القيم الأخلاقية الإنسانية للعلمانية ليست نتاج المنطق العلمي، بل وصلت إلينا من أزمنة أقدم، وأن لها تاريخاً لا هونياً، وأن العصريين يتمسكون بهذه القيم بالإيمان وحده.

ميراث المسيحية

في كتاب "تاريخ مختصر للفكر" (*A Brief History of Thought*)، يتحدث لوك فري (Luc Ferry) عن قصة نمو الإيمان المسيحي، وكيف أزاح الثقافة اليونانية الرومانية والفكر الوثني في الغرب^{٣٨}. وكان أحد الأسباب هو أن "المسيحية قدمت إلى العالم... أفكاراً... تبنتها أنظمة أخلاقية عصرية عديدة لأغراضها الخاصة"^{٣٩}. وإحدى تلك الأفكار هي المساواة البشرية، فقد كانت النظرة اليونانية تقوم "بالكامل على القناعة بوجود تسلسل هرمي طبيعي... إذ يولد بعض الناس ليأمرؤا، والآخر ليطيعوا"، لكن "في تناقض مباشر، أت المسيحية لتقدم فكرة أن البشرية متطابقة في جوهرها، وأن البشر متساوون في الكرامة- وكانت هذه الفكرة غير مسبوقة في ذلك الوقت، وهي الفكرة التي يدين لها عالمنا في ما يخص ميراثه الديمقراطي بأكمله"^{٤٠}. ويكتب ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) أنه في حين قدم إلينا الفكر اليوناني فكرة جزئية عن ديمقراطية محدودة فقط للنبل والمتعلمين، أدت الفكرة الكتابية بشأن "خلق الله للإنسان على صورته، وكفارة المسيح لكل البشر" إلى تقوية الفكرة الغربية عن قيمة الفرد "تقوية بما لا يُقاس"^{٤١}.

أليس الدِّينُ مبنياً على الإيمان، والعلمانيَّة اللادينيَّة مبنية على الدليل؟

وقد قدّمت المسيحيَّة ليس فقط مجرد فكرة عامَّة عن المساواة، بل أيضاً الموارد اللازمة لفهم حقوق الإنسان ”الطبيعيَّة“، فمَن جاءَ بفكرة أن للإنسان ”حقوقاً“ ليست ممنوحة من الدولة وأتته من الممكن مطالبة الدولة بها؟ ومن أين جاءت فكرة أن بعض الأمور هي من حقِّ كلِّ إنسانٍ بغضِّ النظر عن وضعه الاجتماعيِّ أو مواهبه أو قدراته، فقط بحكم أنه إنسان؟ وبينما يشيعُ الاعتقادُ أن حقوق الإنسان هي من صنَّع العلمانيَّة العصريَّة ضدَّ قهَر الدِّين، فإنَّ الحقيقةَ هي أن هذه الفكرة لم تظهر في الشرق بل في الغرب، ولم تظهر بعدَ التنوير بل إبان مسيحيَّة القرون الوسطى، فكما أدرك هوركهايمر في أربعينيَّات القرن الماضي ومارتن لوتر كنغ الابن (Martin Luther King Jr.) في ستينيَّات القرن الماضي، بُنيت فكرة حقوق الإنسان على الفكرة الكتابيَّة بأنَّ كلَّ البشر مخلوقون على صورة الله.^{٢٩}

أمرٌ آخر قدَّمته إينا المسيحيَّة، في تباينٍ مع نظرة اليونانيِّين والآخرين من القدماء، هو النظرة الإيجابيَّة نحوَ الجسد ونحو المشاعر، ويشرحُ بيتر براون (Peter Brown) في كتابه المهمُّ ”الجسد والمجتمع“ (*The Body and Society*) أنه كان يُظنُّ لدى الطبقات الحاكمة في العالم اليونانيِّ-الرومانيِّ ”أنَّ النَّفسَ تحكِّمُ الجسد...بالسلطان نفسه الذي كان للذكر النبيل الذي كان يحكِّمُ من هم أدنى منزلةً وغرباء عنه.“^{٣٠} وكانت الثقافة الوثنيَّة القديمة تؤمنُ بأنَّ الذهن والمنطق (الَّذين يسكنان النَّفس) يحتاجان إلى إخضاع الجسد ”الغريب“ والمشاعر الساكنة داخل الجسد، لكنَّ للكتاب المقدَّس فهماً مختلفاً؛ إذ يرى أنَّ الجسد والنفس صالحان، وأنَّ كلاً منهما متأثِّرٌ بالخطيَّة“، ويعلمُنا أنَّ الصراع البشريِّ العظيم ليس صراعاً ما بين الذهن والجسد، بل هو صراعٌ يحدثُ داخل قلوبنا ”وهي لبُّ النَّفس الخفيِّ والذي يمكنه الاستجابة أو الرفض للإرادة...وللحبِّ الأبويِّ [الذي من الله]“.^{٣١}

رأت المسيحيَّة المعركة من أجل الفضيلة الإنسانيَّة ليس بوصفها صراعاً ما بين الرأس والقلب (ليصبح الإنسان أكثر عقلانيَّةً)، وليس ليتفوقَ الذهنُ على

المادّة (أي الحصول على المزيد من السيطرة التقيّة على العالم)، لكنّ المعركة هي بشأن أين توجّه حبّ قلبك الأسمى، فهل ستوجّهه نحو الله وقريبك، بغضّ النظر عمّن يكون هذا القريب؟ أم ستوجّهه نحو القوّة والشراء لك ولقبيلتك؟^{٦٦} وكان أغسطينوس أوّل من صاغ هذا بناءً على التعليم الكتابي، وكان مؤرّخ كامبردج هنري تشادويك يقول إنّ أغسطينوس "يضع علامةً فارقةً لحقبةٍ من تاريخ الإدراك الأخلاقيّ الإنسانيّ"^{٦٧}؛ فللمرة الأولى لم يكن هدفاً الحياة الأسمى هو ضبط النفس والعقلانيّة بل المحبّة، وكانت المحبّة مطلوبة من أجل إعادة توجيه الإنسان بعيداً عن التمرکز حول الذات، ونحو خدمة الله والآخرين، وقد أُرست كتابات أغسطينوس "اعترافات" أساس ما نسمّيه علم النفس إرساءً لم يكن ممكناً أن يفعلَه الفكر الكلاسيكي غير المسيحيّ.^{٦٨} وتغيّرت الفكرة الأقدم بأنّ الجسد سيّئٌ والنفسَ صالحٌ- وأنّ المشاعر (الساكنة في الجسد) سيّئة والمنطقَ صالحٌ- وجاء هذا التغيّر بواسطة المسيحيّة.

وأُرست هذه الأفكار الجديدة الخاصّة بأهميّة الجسد والعالم المادّيّ أساساتِ ظهورِ العلمِ العصريّ، فلم يعد العالم المادّيّ يُفهم بوصفه خداعاً أو ببساطة أمراً يجب تخطّيه روحياً، ولا بوصفه مجرد لغزٍ لا يمكن فهمه، بل- بحسب الكتاب المقدّس- خُلِقَ بواسطة كائنٍ شخصيّ عاقلٍ، ومن ثمّ يمكن أن تدرسه وتفهمه كياناً شخصيّةً عاقلةً أخرى.^{٦٩}

عموماً، جاءت المسيحيّة بفكرة غير مسبوقه عن أهميّة الفرد؛ "فللبوذّي، ليس الفرد سوى خداع- أمرٍ مصيره التحلّل والفناء. وللرواقيّ [اليونانيّ] مصيرُ النفس الفردية هو الاندماج في مُجمل الكون، أمّا المسيحيّة فعلى النقيض من ذلك، تعدّ بخلود الفرد: نفسه وجسده [الممجّد] ووجهه وصوته المحبوب- ما دام يخلص بنعمة الله".^{٧٠} وقوّصت المسيحيّة أيضاً من نخبويّة العصور القديمة، "فالخلاص" لليونانيّين كان مرتبطاً بالتأمّل الفلسفيّ، الأمر الذي كان ممكناً فقط لمن لديهم التدريب

ليس الذين مبنيًا على الإيمان، والعلمانيّة اللادينيّة مبنيّة على الدليل؟

والرفاهية، ولكن، للمسيحيين، جاء الخلاص بإيمانٍ واثقٍ بأنَّ يسوع خلَّصهم، فاعلاً ما لم يمكنهم فعله، وذلك متاحٌ لأيِّ شخصٍ، وبذلك كان الأمر أكثر تساويًا من أنواعٍ أخرى من الفكر الكلاسيكيِّ والقديم.

“ما يعكُرُ صفوَ المُلحدِ“

من أين، إذا، أتت القيم الأخلاقية للثقافة الغربية المتحررة العلمانية، بما في ذلك أهميّة الفرد والمساواة والحقوق والمحبة والاهتمام بالفقراء وضرورة تحسين الأوضاع المادّية للجميع؟ يرى الكثير من المفكرين بحججٍ تاريخيةٍ قويّة أنّ هذه القيم جاءت إلينا من الفكر المسيحيِّ واليهوديِّ.

ردًا على ذلك، قد يقول أحدُهم: وإنَّ يكن، حتّى وإن لم نُعد نؤمن بالله أو بالكتاب المقدّس، فهل من مشكلةٍ إن احتفظنا فقط بالقيم الأخلاقية إذا راقتنا؟ نعم، هناك مشكلةٌ على أكثر من صعيدٍ.

كان لهذه “الحزمة“ من المعتقدات الأخلاقية المسيحية منطلقٍ عظيمٍ في كونٍ يتسمُّ بالفردية الشديدة، وحين دعا إنجيلٌ يوحنا يسوع المسيح الكلمة (Logos) - اللوغوس هي كلمة كان معناها للفلاسفة اليونانيين النظام الفائق للطبيعة وعلة الكون- وكان هذا الأمر ثوريًا؛ فاليونانيّين، يمكن أن يتطابق القول إنَّ “النظام الكونيّ الشامل“ مع إنسان واحد كان أشبه “بالجنون“^١، أمّا للمسيحيين، فكان يعني “شخصنة“ جذرية للكون، فقد كانت الفكرة غير مسبوقّة أنّ العلة المسببة للعالم هي المحبة، وإله شخصي^٢. لذا فقد كان لعقيدة التجسّد - أنّ الله أصبح إنسانًا- “تأثيرٌ لا يقاسُ في تاريخ الأفكار“؛ إذ رفعت الإنسان إلى أعلى وضع ممكن، والتي دونها “ما كان لفلسفة حقوق الإنسان التي نوّدها وتبناها اليوم أن تتوطّد“^٣.

في الفكر القديم، كانت القوّة الأعلى إمّا الفكرة الأفلاطونية غير الشخصية “فكرة الصالح“، وإمّا الإله المقدّس الذي “شخصيته المميزة هي الرصانة (Apatheia)“، أي

”الذي بلا مشاعر“. وفي عالمٍ مثل هذا، عنى المنطق أن يُبنى المجتمع على أخلاقيات المحارب، وعلى كبت الغرائز، وعلى احترام القدرة والتسلسل الهرمي والقوة.^{٤٦} أما القناعات بشأن القيمة والمساواة لكل شخصٍ وأهميّة محبّة الضعفاء فظهرت فقط في مجتمع يؤمنُ بعالمٍ فيه إلهٌ شخصيٌ صنع الكلّ ليكونوا في تواصلٍ محبٍّ معه، فالعلمانيّة العصريّة احتفظت بصورةٍ كبيرةٍ بهذه المثل الأخلاقيّة من الإيمان الكتابي في حين رفضت نظرة الكون الشخصي والذي نرى فيه منطق تلك المثل والتي منها تنبثق تلك المثل بوصفها تضميناتٍ ونتائجٍ طبيعيّة.^{٤٧}

وكان أفضلُ من عبّر عن هذه النقطة بقوةٍ هو فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche)، وكانت الفكرة الثاقبة العظيمة لدى نيتشه بسيطةً: لو لم يكن هناك إلهٌ ومجالٌ فائق للطبيعة؛ ولو كان هذا العالم المادّي والحياة هما كلُّ ما هنالك، إذًا ”لا يوجدُ أيُّ منظورٍ أعلى من الحياة نفسها“، فما من حقيقة سامية وراء هذا الحياة أو خارجها يمكن أن تكون المقياس الذي يتحدّد بواسطته أيُّ أجزاء العالم صحيحة أو خاطئة. فلا توجدُ أيُّ وجهة نظر تمتاز امتيازًا يكفي لجعلها تخرج عن كونها جزءًا من ”نسيج القوي“ نفسه الذي يوجد فيه كلُّ شيء. فمثلًا، يأتي تقييمك الأخلاقي من عقلٍ بشريٍّ يعمل في ثقافة بشريّة ويتعامل مع خبرة بشريّة محدودة بالضرورة، فكيف لعقلك أنت أن يقف موقف الحكم على عقولٍ وثقافات وخبراتٍ أخرى؟ فاختيار جزء واحد من الحياة الحقيقيّة ورفع بيساطة ودعوته ”صالحًا“ فوق جزءٍ آخر ندعوه ”سيئًا“ لهو عملٌ عشوائيٌّ.^{٤٨} لذا، كتب نيتشه: ”الأحكام- أحكام القِيم الخاصّة بالحياة- سواء مع أم ضدّ، لا يمكنها في النهاية أن تكون صحيحة البتّة“.^{٤٩} وكتب الناقد الأدبي تيري إيغلتن (Terry Eagleton) قائلاً:

”يرى نيتشه أنّ الحضارة [الغربيّة] تمرُّ بعمليةٍ من التخلُّص من اللاهوت في حين لا تزال متعلّقةً بالقيم الدينيّة، وأنّ هذا العمل الفاضح من الإيمان السيئ يجب ألا يمرّ دون نقاش... فمفاهيمنا عن

ليس الذين مبنياً على الإيمان، والعلمانيّة اللادينيّة مبنية على الدليل؟

الحقّ والفضيلة والهويّة والاستقلاليّة، وإحساسنا بالتاريخ بوصفه متناسقاً ومنظماً، لها جميعاً جذورٌ لاهوتيّة متأصّلة...^{٥٨}.

النقطة التي يشير إليها نيتشه هي أنّه إن قلت إنّك لا تؤمن بالله لكنك تؤمن بحقوق كلّ شخصٍ وبمتطلّبات رعاية كلّ الضعفاء والفقراء، فستكون حينها ما تزال متمسكاً بالمعتقدات المسيحيّة، سواء صرّحتَ بهذا أم لم تصرّح به.^{٥٩} فلماذا، مثلاً، عليك أن تنظر إلى المحبّة والعدوانيّة - وهما قسمان من الحياة، متأصّلان في الطبيعة البشريّة - وتختار أحدهما بوصفه صالحاً وترفض الآخر بوصفه سيئاً؟ فكلاهما جزءٌ من الحياة، فمن أين تقيء بمقياسٍ؟ فإن لم يكن هناك إلهٌ أو مجالٌ فائق للطبيعة، فلا يوجد مثل هذا المقياس.

إنّ نقد نيتشه للإنسانيّة العلمانيّة لم يجاوب البتّة، ويلاحظ نيتشه في مذكرةٍ عن كتابات جورج إليوت (George Eliot) ملاحظةً فيها الكثير من البصيرة تشير إلى أنّ العالم المتحدّث بالإنكليزيّة يحاول هجر الإيمان بالله ومع ذلك يحتفظُ بقيم التعاطف والخير العامّ والضمير، لكنّه يتوقّع أنّه في المجتمعات الرافضة لله، ستصبح الأخلاقيّات نفسها في النهاية "مشكلة"^{٦٠}؛ فسيكون من الأصعب تسويق الأخلاقيّات أو تحفيزها، وسيصبح الناس أكثر أنانيّة، ولن تكون هناك وسيلة للسيطرة عليهم سوى الإيجابار، وفي كتاب "ما وراء الخير والشر" (*Beyond Good and Evil*)، يستخرّ نيتشه بفلسفة النفعيين - أولئك الذين يروّجون حقوق الإنسان والتعاطف بوصفهما حكمةً عمليّة، وأفضل الوسائل للسعي إلى "الخير الأعظم للعدد الأكبر" - ويسأل كيف يمكنك تعزيز السلوك الإيثاريّ باستخدام الأنانيّة دافعاً؟^{٦١} لن يُجدي هذا، وسيكون "الحديث بشأن الحقوق" ببساطة هو الوسيلة التي بها يحتفظُ أيُّ كيان بنفسه في السلطة.

لا أريدُ إعطاء الانطباع بأنّ ما من أحدٍ حاول الردّ على نقد نيتشه البتّة؛ فأستاذ القانون رونالد دوركين (Ronald Dworkin) ربّما يكون الأكثر إصراراً أنّه يمكن أن يؤمن

غير المؤمنين بالله "بالحقيقة المستقلة... للقيمة والهدف".^{٦٦} لكن دوركين أدهش الكثيرين بقوله إن الإيمان بالقيم الإنسانية هو عملٌ من أعمال الإيمان الديني. ورغم عدم إيمانه بالله شخصي (ومن ثم احتفاظه بهويته بوصفه ملحدًا)، فقد صرح بإيمانه "بشيء وراء الطبيعة" وهو مصدرُ الجمال والأخلاقيات وهو شيء "لا يمكن استيعابه حتى بالفهم النهائي لأكثر القوانين المادّية الأساسية".^{٦٧} إذا، ليس هذا حقًا دحضًا لتحدي نيتشه، بل هو تأكيدٌ أن الفيلسوف الألماني محقٌّ، فحين يدعم العلمانيون الكرامة الإنسانية والحقوق ومسؤولية القضاء على المعاناة البشرية، هم في الحقيقة يمارسون إيمانًا دينيًا بحقيقة سامية فائقة للطبيعة بصورةٍ أو بأخرى.

إذا، يجب النظرُ إلى المعتقدات الإنسانية لمعظم العلمانيين بوصفها كذلك. إذ لا يمكن استنتاجها منطقيًا أو عمليًا من العالم الطبيعي المادّي وحده، فلو لم تكن هناك حقيقة سامية وراء هذه الحياة، لا يكون هناك معنى أو قيمة لأي شيء.^{٦٨} فتبني الرأي بأن البشر ليسوا سوى نتاج العملية التطورية التي فيها يأكل القوي الضعيف، مع الإصرار أنه لكل شخص كرامة إنسانية يجب احترامها - هو قفزة إيمان هائلة ضد كل الدليل الذي يشير إلى العكس.

لكن حتى نيتشه لا يمكنه أن ينجو من مشرطه الذي استخدمه مع آخرين؛ فقد نسف المتحررين العلمانيين بوصفهم غير متسقين وجبناء، وكان يؤمن بأن الدعوات إلى الترابط الاجتماعي والخير من أجل الفقراء والضعفاء إنما تعني "التمائل الذي يشبه تماثل القطيع، ودمار الروح النبيلة وارتقاء الجماهير".^{٦٩} وكان يريد التحول من "العقيدة التافهة" للتحررية العصرية إلى ثقافة المحارب الفاجعة (ما أسماه "الرجل الخارق" (Übermensch) للعصور القديمة؛ إذ كان يؤمن بأنه ستكون "الرجل المستقبل" الجديد الشجاعة لينظر إلى كآبة الكون دون الله ولا يتعزى تعزية دينية، بل سيكون له "الروح النبيلة" ليكون "مكوّنًا لذاته تكوينًا رائعًا" ولن يكون مدنيًا بالفضل لأي مقاييس أخلاقية يفرضها أي شخصٍ آخر.^{٧٠}

أليس الدّين مبنيًا على الإيمان، والعلمانيّة اللادينيّة مبنيّة على الدليل؟

وتؤلّف كلُّ تصريحات نيته تلك خطابًا أخلاقيًا عميقًا، لكن ما الذي يجعلُ
”الروح النبيلة“ نبيلةً؟ ولماذا من الجيّد أن يكون المرء شجاعًا؟ ومن يقولُ هذا؟ لماذا
عدمُ الاتّساق سيّئٌ؟ من أين أتت مثل هذه القيم الأخلاقيّة؟ وبأيّ حقّ يمكن أن
يصف نيته، بناءً على فلسفته هو، إحدى وسائل الحياة على أنّها نبيلة أو جيّدة
والأساليب الأخرى سيّئة؟^{٦٧} باختصارٍ، لا يمكنه التوقّف عن فعل الأمر نفسه الذي
يخبرُ الآخرين أن يتوقّفوا عن فعله.

لذلك يلاحظ إغلتون أنّ ”رجل المستقبل“ الذي يقدمه نيته لم يبطل الله
بتاتًا؛ ”فهو مثل الله العليّ، يعتمدُ على لا شيء سوى نفسه“. ومن هنا نرى أنّه
ما من إنسان غير متديّن حقًا. فها نيته يدعو الناس ليعبدوا أنفسهم، ليمنحوا
أنفسهم الإيمان والسلطان اللذين كانوا يضعونهما في الله قبلاً، فحتّى نيته مؤمنٌ،
إذ نرى أنّ ”الرجل الخارق المستقلّ الذي يقرّر مصير نفسه ما هو إلّا قطعة أخرى
من قطع اللاهوت المزيّف“. ^{٦٨} وقد رأينا أنّ الإنسانيّة العلمانيّة التي كرهها نيته
تفتقرُ إلى أساس جيّد لقيّمها الأخلاقيّة^{٦٩}، لكنّ المخاطر الأعظم لفكر نيته المعادي
للإنسانيّة واضحةٌ تاريخيًا. ويصفُ بيتر واطسون (Peter Watson) تفصيليًا كيف
كانت آراء نيته إلهامًا مهمًا في القرن العشرين لأشخاص استبداديين من اليسار
واليمين، لكلا النازيّة والستالينيّة.^{٧٠}

إعادة النظر في قصص التحوّل عن الإيمان

رأينا، إذًا، أنّ الناس لا يتبنون الإيمان بالله ولا ينبذونه بواسطة منطقيّ موضوعيّ
محض، لأنّ مثل هذا الأمر غير ممكن. ورأينا أيضًا أنّ القيم الأخلاقيّة متأصلة
دائمة في افتراضات إيمانيّة مع تاريخ ثقافيّ، وفي ضوء هذا، هل يمكننا الحصول
على فهم أفضل لما يحدث في خبرات التحوّل عن الإيمان التي أشرنا إليها سابقًا
في هذا الفصل؟

ديفيد سيشنز (David Sessions) هو أكاديمي شابٌ وكان مسيحيًا إنجيليًا و”تحوّل عن الإيمان“، ويشيرُ في تدوينه له إلى أنه قرأ كتاب: ”عصر علماني“ (A Secular Age) لتشارلز تايلور باهتمام بالغ، ويلخص النزاع الذي يسرده تايلور إذ ”يتبع عددٌ لا حصر له من قصص فقدان الإيمان المسارَ المألوف لمؤمنٍ مُخلِصٍ يتعدّب مع حقائق العلم، ويخلصُ إلى أن عليه أن ينضج ويتخلّى عن أوامره الدينية الطفولية“، ويضيفُ قائلاً: ”هذه هي القصة نفسها التي كنت لأحكيها عن نفسي في حقبةٍ معيّنة“.

نال سيشنز ما يسمّيه تعليمًا أصوليًا علّمه بأن ”الداروينيّة خدعة، وبأن كريستوفر كولومبوس (Christopher Columbus) كان مُرسلاً إلى الأفظاظ عيّنه الله، وأن الآباء المؤسسين لأميركا كانوا حرفيين في ما يختص بالكتاب المقدس، وأن النخبة المتحررة كانت تحاول تأسيس «حكومة تحكم علماً واحداً»... إلخ“. وحين تعرّض ”لقوّة الإجابات البديلة عن الأسئلة الأعمق في الأفلام والروايات، وكُتِب التاريخ والأنتروبولوجيا والعلوم الطبيعيّة“، حوّل ذلك إلى ”مادّي، مؤمنٍ إيماناً غامراً بالحقائق“، وكان ليصف رحلته هكذا في وقت من الأوقات.

لكنّه الآن يعترفُ أنّه في حين أسهمت الحجاج العقلانيّة إسهاماً مهماً في تقويض إيمانه، فلم يكن هذا كلّ ما في الأمر، فسيشنز يأخذُ جانبَ بولاني وآخرين ضدّ النظرة الساذجة إلى المنطق التي يتبنّاها الكثير من العلمانيّين لتسويغ تحوّلهم عن الإيمان، ويكتبُ قائلاً: ”عالمٌ ما هو منطقيّ (الذي يشكّل خلفيّة عالم الشخص) يتغيّر ويتحوّل قبل أن تكون لنا الأسباب النظرية لتغيير آرائنا“. فقد أدّى انتقاله من مدينة صغيرة محافظة إلى العيش في نيويورك إلى ”تخميم الكثير من الأفكار النمطيّة والتحيزات والأفكار المسبّقة التي كانت تُشكّل البيئة حيث كان إيماني منطقيًا في وقتٍ ما في الماضي“.

كما رأينا، كثيرٌ ممّا يجعلُ طريقة تفكيرٍ ما طريقةً معقولة ليس ببساطة قوّة الحجّة المنطقيّة لمبادئها الصريحة؛ إذ يتضمّن الأمرُ أيضاً معتقدات المرء ”الضمنيّة“

أليس الدّين مبنياً على الإيمان، والعلمانيّة اللادينيّة مبنية على الدليل؟

الداعمة والتي قد لا يعيها، فحين يُقدّم الإيمان المسيحيّ للناس، تُرى التعاليم الفعلية في ضوء خلفيّة ضمنيّة أخرى من معتقداتٍ وتوجّهاتٍ وتوقّعاتٍ، ويضمّم ذلك غالباً أفكاراً بشأن ما ينبغي أن يكون عليه غير المؤمنين، وكيف يجب حياة المؤمن الحقيقيّ بالله أن تكون، والإحساس المتوقّع للخطيّة وتجاوز القواعد، وكلّ هذه المعتقدات الموجودة في الخلفيّة مغروسة بوسائل ضمنيّة متنوّعة، وتصبح جزءاً مهمّاً من النسيج الداعم الذي يساعد المسيحيّة لتكون منطقيّة، فإن ضعفت، قد يضعف الإيمان أيضاً بالتعاليم الصريحة.

مثلاً، قد يكون لشخصٍ ما معتقدٌ ضمنيّ ”أنّه إذا كنت مسيحيّاً والله يحبّني، هناك حدودٌ للمدى الذي يمكن أن تسوء فيه الحياة“، لكنّ فكرة كهذه ليست جزءاً من العقيدة المسيحيّة الرسميّة، بل نجد أنّ حياة يسوع، الخادم المتألّم، تتعارض مع هذه الفكرة. لكنّ قد تبدو استنتاجاً ضرورياً من بعض النصوص والتعاليم المسيحيّة وقد تمّتصّ من توجّهات آخرين في مجتمع ما، وحينها لو بدأت حياة المؤمن في السوء سوءاً شديداً وبدأ هذا المعتقد الضمنيّ في الانهيار، قد تبدو حينها كلّ تعاليم الإيمان الأخرى غير مقنعة أيضاً.

يُقاد أيضاً الكثير من المسيحيّين إلى الاعتقاد أنّ غير المؤمنين سيكونون أكثر أنانيّة، بلا ضمير، وأقلّ سعادةً من المؤمنين. لكنّ ماذا لو صادف المؤمن جماعةً من العلمانيّين ذوي الإيثار والأمانة والالتزام؟ حينما يُدخض المعتقد الموجود في الخلفيّة، تبدو كلّ المعتقدات التي في الطليعة أقلّ جاذبيّة. أو مثلاً لو تربّى شابٌّ على الاعتقاد أنّ الجنس خارج الزواج خطيّة وتبنّى أيضاً فكرة أنّه بناءً على ذلك، فأنيّ خبرة للجنس قبل الزواج ستجعلهُ يشعرُ بالخواء وعدم الرضى. ماذا لو جعلته الخبرة هذه يشعرُ شعوراً رائعاً مفعماً بالحياة؟ حين يُكتشف أنّ المعتقد الضمنيّ خاطئٌ بواسطة خبرة معاشة جديدة، يقوِّض هذا من معقوليّة الأخلاقيّات الخاصّة بالمنظور المسيحيّ للجنس بأكملها. والسؤال هو: هل أيّ من هذه المعتقدات الموجودة في الخلفيّة جزءٌ من الإيمان

المسيحي التاريخي حقًا؟ الإجابة هي لا. لكنّها جزء مما يسمّيه بولاني "الإدراك الإضافي"، والذي إذا فقد عند امتحانه، يمكنه أن يؤدي إلى فقدان الإيمان بأكمله.

حين بدأ سيشنز في الانزلاق بعيدًا عن معتقداته السابقة، كان اتّهام بعض أصدقائه هو أنه متأثرٌ ببيئته العلمانيّة، وأنه يريد أن يكون "شابًا عصريًا". وكانت استجابته أن ردّ على ذلك بأنّ فقدان إيمانه كان حصرًا "نتاج قراءة جادة وحجج فكريّة متينة جيّدة"، لكنّه يدرك الآن أنّ أمرًا ما أكثر من الحجج يقود التغيير، إذ كان هناك أيضًا "الشعور المتغيّر لنوع الشخص الذي أردتُ أن أصبحه"، وكانت خبرته تتغيّر وكذلك تغيّر الكثير من حدسه ومن معتقداته الموجودة في الخلفيّة، وجعله هذا منفتحًا على أنواع جديدة من الحجج الفكريّة.

واليوم هو مستعدٌّ ليقول إنّ وصوله إلى وجهة النظر العلمانيّة المادّيّة هو "نوعٌ ما من قصّة جديدة مبنية أيضًا على الإيمان بصورةٍ ما، تفوقُ القوّة التفسيرية للقصّة القديمة... لم يحدث هنا أن انحنتِ النظرة الأخلاقيّة أمام حقائق غاشمة، بل قد نقول إنّ نظرة أخلاقيّة أفسحت المجال لنظرة أخلاقيّة أخرى"، فهو هنا يتفق مع نيته أن قيّمه الأخلاقيّة الإنسانيّة في الحقيقة لا تتبع منطقيًا نظرتَه إلى الكون. "هناك الكثير من الأحكام بخصوص القيم في الإنسانيّة المتحرّرة كما هي الحال في دينها الأصلي، وكثيرون ممن يصلون إلى نقطة عدم الإيمان يسعدّهم قبولها (أي قبول القيم) رغم الاعتراض على عدم تأصلها والذي يشبه [ما يروونه من] عدم تأصلها في المسيحيّة... ومن الطريف الآن أنّ القليل جدًّا [من قيّم] ذو صلة في جوهره بالمادّيّة التي أصبحت مقتنعا بها، فلا شيء بشأن الحرّيّة الفرديّة أو حقوق الإنسان أو التقدّم الحضاريّ ينبثق تلقائيًا من حقيقة أنّ الله ميتٌ".

ينتهي سيشنز بمناشدة العلمانيّين ليكونوا أكثر معرفةً بحقيقة أنّ وجهة نظرهم

** القصّة الجديدة في هذا التشبيه تُشير إلى إيمان سيشنز العلمانيّ الجديد، في حين تشير القصّة القديمة إلى إيمان سيشنز المسيحيّ السابق (الناشر).

هي "تفسير"، أي وسيلة لتفسير الحقيقة وليست ببساطة الوصف الموضوعي الوحيد والمبني على أمور مثبتة للحقيقة، ويكتب قائلاً: "لا يحتاج المرء لأن يبقى متديناً ليعترف بالضرر المحتمل الذي يمكن أن ينتجته نقصان الوعي بالذات في تفسيرات علمانيّة معيّنة للعالم، وأن يقدر على رؤية المعتقد الدينيّ بأضعاف كريمة واحترام بوصفه تفسيراً من الممكن أن يكون بمقولة تفسيرنا ذاتها، وتفسيراً ينبغي أن يُدرَس بعناية... لما فيه من أفكارٍ ثاقبةٍ مهمّة بشأن كوننا بشراً". ويواصل سيشنز قائلاً: "المسيحيّين ليظهروا هم أيضاً اتّصاعاً أعظم، وليتخلّوا عن إحساسهم الزائد بالنصر والفخر، وليتوقّفوا عن الظنّ أنّ بإمكانهم الفوز فقط بالأدلة العقلانيّة والحجج". إذا أمكنك أن تبدأ في انتشار دينك من تلك الهوة (أي هوة الإحساس الزائد بالنصر والفخر)، فمن يدري إلى أيّ حدّ ستصبح [المسيحيّة] تياراً معاكساً قوياً".^{٧١}

معنى هذا

أملّ أنّه بوصولنا إلى هذه النقطة أن يكون قرّائي الأكثر تشككاً قد رأوا أنّه لا العلمانيّة ولا المسيحيّة يتحمّلان "عبء الإثبات"؛ فالعلمانيّة الغربيّة ليست هي غياب الإيمان، لكنّها مجموعة جديدة من المعتقدات بشأن الكون.^{٧٢} ولا يمكن أن تُثبت هذه المعتقدات، وهي ليست معتقدات واضحة وضوحاً جليّاً بديهيّاً لأغلب الناس، وبها - كما سنواصل لنرى - تناقضاتها ومشكلاتها مثلما يوجد في المعتقدات الدينيّة الأخرى أيضاً.^{٧٣} وإحدى المشكلات المهمّة هي أنّ القيم الإنسانيّة العلمانيّة لا تتسق مع معتقدها في كونٍ يتكوّن من مادّة فقط، وهي ليست فقط لا تتسق مع هذا المعتقد، بل أيضاً يؤدّي هذا المعتقد إلى تقويض هذه القيم. والمشكلة الأخرى التي تناولناها هي أنّ الكثير من العلمانيّين يبنون عدم إيمانهم على نظرة إلى المنطق تتسم بالجمود والإفراط في البساطة؛ إذ لا يعترفون أنّ هناك أساليب مختلفة غير متفق عليها إلى العقلانيّة وأنّ جميع تلك الأساليب تتضمن ممارسة إيمانٍ ما.

لا يمكن أن يُثبِتَ المنطق العمليُّ الادِّعاءَ القائل بوجود حقيقة سامية فائقة للطبيعة ولا الادِّعاءَ القائل بعدم وجودها، وليس معنى ذلك أنه لا توجدُ وسيلةٌ لتقييم هذه العبارات الدينية أو الفلسفية والتفكير فيها، لكنَّ معنى ذلك فقط أن استخدام دليل بشأنها على أساس أن يكون الدليل داعمًا لا شكَّ فيه لهو أمرٌ غير ملائم. ويُخصَّصُ بلايز پاسكال هذا الأمر تلخيصًا جيّدًا في كتابه "أفكار" (Pensée 406) إذ يقول: "لدينا عدم قدرة على إثبات أيِّ شيء، ولا يمكن أن يتغلَّب أيُّ قدرٍ من الدوغمائية على هذا الضعف، ولدينا [أيضًا] فكرة بخصوص الحقيقة لا يمكن أن يتغلَّب عليها أيُّ قدر من التشكيك".^{٧٤}

عوضًا عن المطالبة الجائرة بأن يُثبِتَ المتدينون فقط وجهات نظرهم، نحتاج إلى مقارنة المعتقدات الدينية وأدلتها بالمعتقدات العلمانية وأدلتها. ويمكننا، بل يجب، أن نتناقش بشأن أيِّ المعتقدات تُفسَّرُ ما نراه ونختبره في العالم. ويمكننا، بل يجب، أن نمتحن الاتِّساق المنطقيِّ الداخليِّ لمنظومات الإيمان، سائلين ما إذا كانت تدعمُ أم تتناقض الواحدة مع الأخرى. ويمكننا، بل يجب، أن نستشير حدسنا الأعمق. هدينا انطلاقًا من هذه النقطة بواسطة الكتاب هو فعل هذا، أن-أمل أن- أظهر كيف أن المسيحية منطقية على كلِّ المستويات: وجدانيًا وثقافيًا وعقلانيًا.^{٧٥} وبواسطة هذه العملية، أهدفُ لأنَّ أظهر للقراء أن المسيحية تقدِّمُ أمورًا أعظم وأغنى من أجل فهم الحياة ومواجهتها والاستمتاع بها، من أجل عيش حياة أفضل كثيرًا ممَّا تخيلوه قبلاً.

الجزء الثاني



الدِّينُ أَكْثَرُ مِمَّا تَتَخَيَّلُهُ

المعنى الذي لا يمكن أن ينتزعهُ الألفُ منك

لا يوجد سؤال أكثر جوهرية من سؤال: ما معنى الحياة؟ مع ذلك يرى الكثير من المفكرين أنه تساؤل زائف، إذ يقولون إننا لا نتكلم بشأن ما إذا كان الكهف ذا معنى أو غير ذي معنى، أو ما إذا كانت العاصفة الثلجية صحيحة أم خاطئة، فقد نعشق مشهد البحر الخلاب لكننا لا نتوقع من البحر أن يبادلنا هذا العشق. لذا يُقال إنَّ "المعنى" ليس خاصية لأي شيء في العالم، بل فقط ما نشعرُ به نحن البشر في تلك اللحظة، وبحسب هذا الرأي يمكن أن يقرَّر كلُّ منا ما إذا كان شيء ما ذا معنى لنا، لكن من الحمق أن نسأل عن معنى الحياة نفسها؛ فلا يمكن أن يكون للحياة معنى بذاتها.

يتساءل الفيلسوف توماس نيغل (Thomas Nagel) في نهاية كتابه "ما معنى كلُّ هذا؟" (*What Does it All Mean?*) ما إذا كان السؤال الخاص بالمعنى يأتي من شعورنا الزائد بأهميتنا.^١ ويقترح أنه ما دام "القبر هو الهدف [الوحيد للحياة]، فربما من السخيف أن نأخذ أنفسنا على محمل الجد على هذا النحو"؛ إذ يكفي أن نأخذ الحياة ببساطة كما تأتي إلينا ونستمع بها بقدر الإمكان. لكن كثيرين يريدون أكثر من ذلك، إذ يريدون سبباً ليصدقوا أنَّ حياتنا "مهمّة من الخارج"،^٢ أي يريدون أن تكون حياتهم متصلة بأمرٍ يتخطى لذاتهم وراحتهم، وأن تكون أهميتها لأمرٍ أعلى،

وذلك بحسب نيغل هو مغالاة في الطلبات، فما من داع لتعذيب أنفسنا.

لكننا نعدّب أنفسنا فعلاً، فحين يُسأل الناس بواسطة العالم ما إذا كانوا يفكّرون في معنى الحياة وغرضها، يقول ثلاثة أرباعهم إنهم يفعلون ذلك غالباً أو أحياناً، ولا تختلفُ الإجابات بحسب المنطقة إلاّ اختلافاتٍ صغيرة، وتتراوح ما بين ٨٩٪ في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى إلى ٧٦٪ في آسيا، ولا يبدو أنّ سؤال المعنى سيقبلُ في تأثيره؛ فمثلاً مارتن هايدغر (Martin Heidegger) ينادي بانياً حُجّة مقنعة في كتابه "الوجود والزمان" (*Being and Time*) بأنّ البشر متميّزون عن باقي الكائنات الحيّة "بقدرتهم على وضع وجودهم موضع التساؤل، فهم مخلوقاتٌ وجودها في حدّ ذاته، وليس فقط بعض الملامح منه، يمثّل إشكاليّة".^٤

لكنّ، عمّ نسأل فعلاً حين نتساءل بشأن معنى الحياة؟ في الاستخدام الشائع، نجد أنّ لتعبير "يعني" مفهوميّن متداخلين، ويرتبط المفهوم الأوّل بالغرض، فأن يكون لشيء ما معنى هو أن يكون هناك قصدٌ من ورائه، كما في تعبير "هل كنتَ حقاً تعني أن تؤذيها هكذا؟"، أمّا المفهوم الثاني فيرتبط بالأهميّة، فمن الممكن أن يكون لشيء ما معنى إذا كانت لهذا الشيء دلالة؛ إذا كان أشبه بعلامةٍ تشيرُ إلى أمرٍ ما ورائه، كما في "معنى هذه القلادة شجاعةٌ فائقة تتعدّى نداء الواجب". ودون شكّ، يمكن أن يأتي هذان المفهومان معاً، فقد نسأل "هل تعني هذه الأحجار الموضوعّة على الأرض أيّ شيء؟" فإذا كانت موضوعة هناك بغرض الإشارة إلى الطريق المؤدّي إلى المدينة التالية، نحيبُ عن السؤال بنعم، لكن إذا كانت الأحجار سقطت ببساطة من التلّ بعد عاصفة مطارة، تكون إجابتنا بلا.

وعلى المنوال نفسه، إذا قال بعضُ إنّ حياتهم تبدو كأنّها بلا معنى، فلا يعني هذا بالضرورة أن ليس لهم وظائف وأصدقاء وعائلة جيّدة وسُبُل للعيش المريح مادّيّاً، لكنّ معنى ما يقولونه هو إنهم ليسوا واثقين بشأن السبب الذي يجعلهم

المعنى الذي لا يمكن أن ينتزعه الألف منك

يقومون بكلّ هذا النشاط، أي بكلماتٍ أخرى، ليسوا واثقين بأنّ كلّ ما يفعلونه مهمّ، أو أنّه يصنع فرقاً، أو أنّه يُنجز شيئاً يتخطّى ذاته.

لذا فإنّ يكون لحياتك معنى هو أن يكون لديك غرضٌ عامٌ للعيش، وأن يكون لديك التأكيد أنّك تصنع فرقاً بخدمة خيرٍ ما يتخطّى ذاتك.

ولا جدلٌ بشأن الاحتياج النفسيّ إلى ذلك، فمثلاً يحكي الطبيب والأستاذ والكاتب أتول غاواندي (Atul Gawande) قصةً طبيبٍ يعملُ في إحدى دور الرعاية، وقد أقنع الإداريّ المسؤول بإحضار كلابٍ وقططٍ وطيورٍ ومجموعة من الأرانب، وعدداً من طيور الدجاج البيّاض ليرعاها النزلاء. وكانت النتائج بليغة: ”بدأ النزلاء في الانتعاش، وصاروا مفعّمين بالحياة، وبعضُ من ظننا أنّهم غير قادرين على الكلام راحوا يتكلّمون... أولئك الذين كانوا منسحبين بالكامل وغير قادرين على الحركة أخذوا يجيئون إلى الممرّضات قائلين: «سأخذ الكلب في نزهة قصيرة»، واحتفى النزلاء بالطيور وأطلقوا عليهم أسماءً“، وانخفض الاستخدام والاحتياج إلى العقاقير العقليّة انخفاضاً ملحوظاً إلى ٣٨٪ من المستوى السابق، و”انخفضتِ الوفيات بنسبة ١٥٪“.

لماذا؟ كان استنتاج مُصمّم هذه التغيّرات كالتالي: ”أعتقد أنّ من الممكن إرجاع الاختلاف في معدّلات الوفيات إلى الاحتياج البشريّ الجوهريّ إلى سببٍ للحياة“. ويواصل غاوانداي سائلاً: ”لماذا يبدو البقاء على قيد الحياة فقط- أن يتوافر لنا السكنُ والطعام ونكون آمنين وعلى قيد الحياة- لماذا يبدو لنا هذا خاوياً وبلا معنى؟ ماذا نريد أكثر من هذا لكي نشعر بأنّ الحياة تستحقّ أن تعاش؟ الإجابة... هي أنّنا جميعاً نسعى لأن تكون لدينا قضيّة تتخطّى أنفسنا“.

أزمة المعنى

يقول هايدبغر إنّ البشر هم الكائنات الحيّة الوحيدة التي تتساءل عن معنى الحياة. لكنّ لم يُقلق هذا السؤال الناس في الأزمنة القديمة مثلما يُقلقنا اليوم، وقد اعترف

كُتِبَ القرن العشرين ومفكره بوجود فجوة جديدة في مركز ثقافتنا يُشكّلها المعنى، إذ تحدّثوا بشأن فرح وجوديٍّ وقلقٍ ويأسٍ، وتحدّثوا بشأن العبث والغثيان.

في مسرحيّة تشيخوف (Chekhov) بعنوان "الأخوات الثلاث" (The Three Sisters)، تقول شخصيّة ماشا إنّه لا بدّ من وجود "معنى" للحياة، وتضيف: "أعتقد أنّه ينبغي أن يكون للإنسان إيمانٌ، أو ينبغي أن يسعى طالبًا إيمانًا، وإلّا فستكون حياته خاويةً خاويةً... عليك معرفة ما تعيش من أجله، وإلّا فالكلُّ تافهٌ ونفايةٌ".^٨ وفي كتاب "المحاكمة" (The Trial) لمؤلّفه فرانتس كافكا (Franz Kafka)، يُلقى القبض على رجلٍ من سلطنة بيروقراطيّة مجهولة الهوية دون أن تُنسب إليه أيّة تهمةٍ، ويتساءل البطلُ الأساسيُّ للرواية جوزيف: "ما... غرضُ هذا التنظيم الضخم؟ كيف يمكننا تجبُّب أن يصبح أولئك الموظفون فاسدين فسادًا عميقًا حين يخلو كلُّ شيء من المعنى؟".^٩ وفي كتاب "الوجود والعدم" (Being and Nothingness)، كتب جان پول سارتر (Jean-Paul Sartre) أنّ "الإنسان عاطفةٌ عقيمة".^{١٠}

واشتهر ألبير كامو (Albert Camus) برأيه في "أسطورة سيزيف" (The Myth of Sisyphus) بأنّ الحياة البشريّة عبثيّة: "يولّد العبثي من هذه المواجهة ما بين الاحتياج البشريّ وصمت العالم غير المعلّل"^{١١}؛ إذ نريد أن نجد المعنى في الأشياء لكنّ الكون لا يتعاون معنا، وجميعنا نشبه سيزيف في الأسطورة اليونانيّة، نُدحرج الصخرة إلى أعلى التلّ لكننا سرعان ما نراها تتدحرج عائدةً. نحاولُ عمل الخير لمن نحبّ، لكنّ ما نفعله لا يبقى بتاتًا، ولا هم يبقون أيضًا. والأمر عند كامو هو أنّ الموت ليس بوابة نحو حياةٍ أخرى، بل "بابٌ مُغلق". وتُحَبَّطُ أعظمُ آمالنا بالموت.^{١٢} ومن ثمّ يجعلُ الموت الذي لا مفرّ منه الحياة عبثيّة، ويكتبُ كامو: "نريد للحب أن يبقى، ونعرف أنّه لن يبقى، وحتى لو بمعجزة ما كان ممكنًا أن يبقى الحبّ طوال العمر، سيظلُّ ناقصًا... في التحليل الأخير، كلُّ إنسانٍ تلتهمه رغبةٌ غامرةٌ ليبقى، ويتملّك... أولئك الذين أحبّهم".^{١٣} وحتى الفيلسوف الفولاذيُّ برتراند رسل (Bertrand Russel) كان يرى

المعنى الذي لا يمكن ان ينتزعه الأله منك

أنَّ النظرة العلمانيَّة- بأنَّ كلَّ العمل البشريِّ والحبِّ والنبوغ "مصيِّرها الفناء في الموت الشاسع للنظام الشمسيِّ"- ينتج عنها "من الآن فصاعدًا" ما أسماه "اليأس القاسي" للنفس.^{١٤}

لكنَّ يقاومُ أزمةَ المعنى هذه، والتي شعر بها فنانون وفلاسفة في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين، كثيرون في القرن الحادي والعشرين؛ إذ يميلُ العلمانيُّون ككوزموبوليتانيُّون (العالميون) اليومَ إلى التحفُّظ بشأنِ عبارة "معنى الحياة"، مثلما يتحفُّظون على الكثير من العبارات التي تبدو كأنها لا تقبلُ الجدل. ويلاحظُ الناقدُ لأدبيُّ تيري إيغلتن: "في المناخ البراغماتيِّ للرأسماليَّة المتقدِّمة في عصر ما بعد الحداثة، مع ما فيها من تشكُّكٍ بشأنِ الصور العامَّة... ما «الحياة» إلَّا واحدة من سلسلة كاملة من الإجماليَّات أو المجاميع التي فقدتْ مصداقيَّتها... حتَّى «المعنى» يصبح تعبيرًا مشبوهًا لدى مفكِّري ما بعد الحداثة... إذ يفترضُ أنَّ شيئًا ما بإمكانه تمثيل شيء آخر أو القيام مقامه، وهو الافتراضُ الذي يظنُّه بعضُ الناس عتيقًا".^{١٥}

فإذا كان الكون حقًا غير مُبالٍ وبلا معنى، لماذا نَظُنُّ أنَّ عليه ألا يكون هكذا؟

يَتَّفَقُ نيغل أنَّه إن كان لك هذا التوقُّع بأنَّه يجب أن يكون هناك معنى، فقد تختبرُ الحياة بوصفها عبثًا، لكنَّك إن توقَّفتَ عن الاحتجاج على العالم لكونه ببساطة ما هو عليه، فسيذهب إحساسُ القلق والعبثيَّة بعيدًا. فيستنتجُ أنَّ الحياة هي بلا معنى فقط إن صمَّمتَ أنَّ لها معنى.^{١٦} بل في الحقيقة يقولُ بعضُ الناس: "يمكننا أن نتحرَّرَ فقط بتخلُّينا عن هذه الفكرة- بخصوص المعنى «العميق»- بأسرها، وهي الفكرة التي ستغرينا دائمًا لتتبع أثر ذلك الكائن الخرافيِّ والذي هو «معنى» المعاني".^{١٧} والسؤال هو: لماذا يمكن أن يكونَ التخلُّي عن المعنى مُحَرِّرًا؟ إنَّ حُسابان أنَّ للحياة ذاتها معنى، يفترضُ ذلك أنَّ هناك مقياسًا أخلاقيًّا ما "للحياة والوجود بطريقة صحيحة" والذي علينا جميعًا التزامه، وسيعني هذا أنَّ هناك طريقة واحدة نعيش بها، وسيعني فقدان حرِّيَّتينا في تحديدا بأنفسنا لكيفيَّة العيش، فإذا

كان معنى الحياة نفسها موجوداً، لن نكون حينها أحراراً لخلق ذلك المعنى بأنفسنا. لذا كتب عالم هارفرد ستيفن جاي غولد (Stephen Jay Gould) أنه ببساطة ما من معنى للحياة، لكن رغم أن هذه الحقيقة "مربكة على المستوى السطحي" - إن لم تكن مرعبة - فإنها في النهاية حقيقة مُحَرَّرَة... علينا بناء تلك الإجابات بأنفسنا".^{١٨} فبحسب هذا الرأي، من المُحرَّر الإيمان بأنه ما من "معنى" للحياة.

وفي عصر الحداثة، كان رثاؤنا لفقدان "معنى" الحياة، أمّا في عصر ما بعد الحداثة، وهو عصرُ الحرّيّة، فنجدُ أنفسنا نتنفّسُ الصعداء في راحةٍ للتخلُّص من الفكرة نفسها.^{١٩}

الله واللامعنى في العصر الحديث

هل حقاً نستريحُ لتخلُّصنا من فكرة فقدان معنى الحياة؟ ومَن نقصدُ حين نقول "نحن"؟ في الموسم الثاني من المسلسل التلفزيوني "فارغو" (Fargo)، كانت إحدى الحلقات بعنوان "أسطورة سيزيف" وتناولت الحلقة تشاؤمَ كامو بشأن المعنى، وفي حلقة سابقة تغني فتاة اسمها نورين قائلةً: "يقول كامو إن معرفتنا أننا جميعاً سنموت تجعل من الحياة عبثية".^{٢٠} وتبدو القصة التي تناولها الحلقة كما لو أنها تتماشى مع الفلسفة العبثية لكامو، إذ نرى الأشخاص الذين يحاولون عمل الصواب يتعرّضون للتهديد أو الإحباط في كل خطوة. لكن شخصية أخرى في المسلسل (بيغي) تقع تحت تأثير مفكر ينتمي إلى ما بعد الحداثة أكثر من كامو الفرنسي المتشائم، إذ تكتشفُ المفكرَ جون هانلي الابن (John Hanley Sr.) مؤسس "لايفسبرينغ" (Lifespring)، وهي مؤسسة مكرّسة لمساعدتك لكي تجد "أفضل ما فيك"، ويكتب هانلي: "ذاك الذي يسعى إلى المعنى لا يجد سوى التناقض والتفاهة" ويواصل قائلاً: "لا تفكرُ في الشخص الذي توذُ أن تكونه، فقط كُن ذلك الشخص"^{٢١}، أي لا تحاول أن تجد معنى الحياة، بل اخلق أنت معناك الخاص.

ولكن سعي بيغي إلى تحقيق ذاتها يقودُ إلى كارثة، ويموتُ زوجها إدا محاولاً حماية حلمه وحلمها في تكوين أسرة، ويشرخُ شرطيُّ كريمٍ اسمه لُو سولفيرسن المأساة لبيغي مُشيرًا دون قصد إلى فكرة كامو: "قال زوجها إنه سيحمي أسرته أيًا كانت الأحوال، وتصرفتُ كما لو أنني لم أفهم، لكنني أفهمُ بالفعل؛ فهذا الأمرُ هو الصخرة التي ندفعها جميعًا، نحن الرجال، ونسميها ثقلنا، لكنّها في الحقيقة امتيازنا". فالأمرُ عن لُو سولفيرسن هو هذا: أن تحبَّ أسرَتَكَ حتّى إن قاد ذلك إلى مُلكٍ وموتك هو أمرٌ ليس عبثيًا، بل هو ما يعطي الحياة معنى.

لكي نصل إلى جذور قدرة سولفيرسن على أن يجد الحياة كريمة وحشيّة قصيرة لكنّها مع ذلك ذات معنى، نستمعُ إلى كلمة من زوجة لُو (بيتسي)، وهي أمٌ شابّةٌ تُحتضِرُ بسبب السرطان، وتتنظرُ إليها نورين متجهمةً وتقول: "يقول كامو إن معرفتنا أننا سنموتُ تجعلُ الحياة عبثيّةً"، فتردُّ بيتسي قائلةً: "ما من أحدٍ يمتلك أقلَّ قدرٍ من التمييز يمكنه أن يقولَ مثل هذا الأمر الغبي؛ فنحن موضوعون على هذه الأرض لنقوم بعملٍ، وينالُ كلُّ منا الوقتَ اللازمَ لإتمامه". ثمَّ تنظرُ إلى ابنتها لصغيرة مولي وتواصل: "وحين تنتهي هذه الحياة، وتقفين أمامَ الربِّ، حاولي إخباره بأنَّ كلَّ الأمر كان مزحةً من فيلسوفٍ فرنسيّ".²²

لا تنظرُ عائلة سولفيرسن إلى الحياة عبر عدساتٍ ورديةٍ بتاتا، بل يرونَ الظلامَ الذي في العالم، لكنهم ليسوا حداثيين يصارعون مع نقص الهدف، ولا هم ما بعد حداثيون يشعرون بحرّيّة صياغة المعاني التي يفضلونها. وما يصنعُ الفرق هنا هو اعتقادهم أن مهامَّ حياتهم أُعطيتُ لهم من "الربِّ"، وهناك استحسانٌ أخيرٌ ينتظرُ أولئك الذين لم يسعوا نحوَ طريقهم الخاصِّ بل كانوا أمناء من نحو الدعوة.

تكشفُ أعمالُ الكُتّاب الحداثيين مثل تشيخوف وكافكا وسارتر وكامو، فضلًا عن جوزيف كونراد (Joseph Conrad) وفيرجينيا وولف (Virginia Woolf) وإي. أم. فورستر (E. M. Forster) وصموئيل بكيت (Samuel Beckett)، عن "الاحتياج

المستمر إلى المعنى والشعور المزعج بمراوغته".^{٢٢} وقد قالوا جميعاً، بطريقةٍ أو بأخرى، إننا لا نستطيع اليومَ النظرَ بُعداً إلى الله والدين لكي تتشرب حياتنا بالمعنى، لكن في هذه النوعية من العبارات، ما المقصود بتعبير "نحن"؟ هل يعني ذلك "نحن، أغلب البشر"؟ فكما رأينا في الفصل الأول، ذلك خاطئ لا يُحتمل أن يكون صحيحاً؛ فأسرة سولفيرسن هي مثل على أسرةٍ يمكنها أن تنظر دون تردّدٍ إلى هاوية الشرّ والألم في هذه الحياة، دون انفعال أو سذاجة، ويمكنها اختباراً مأساةً عظيمة - لكن يمكنها أن تعيش حياةً حافلةً بالمعنى بسبب إيمانها بدعوة إلهيةٍ وبهدفٍ في الحياة.

الله والمعنى في ما بعد الحداثة

رغم تحذيرات فارغو، يُشبهه الكثير من المفكرين والكتّاب العلمانيين جون هانلي مؤسس "لايفسبرينغ". وكما رأينا يقول ستيفن جاي غولد إن كوناً دون هدفٍ يعني أننا متحرّرون لبناء معانينا الفردية الخاصة لحياتنا، ويقول أستاذ جامعة شيكاغو جيرى كوين (Jerry Coyne) الأمر نفسه:

"لا يقدّم علم الكونيات (Cosmology) - ولو مقدار ذرّة - دليلاً على هدفٍ ما... أو على الله... فالعلمانيون يرون كوناً دون هدفٍ ظاهرٍ ويدركون أنّ علينا صياغة معانينا وأخلاقيّاتنا... لكن رغم أنّ الكون دون معنى، فليست حياتنا كذلك... نحن نصنع معانينا، وفي هذا أهدافٌ حقيقية".^{٢٤}

تفهم ثقافة ما بعد الحداثة أيّ ادّعاء بوجود "معنى" ما، ينطبق على كلّ الحياة، بوصفه نوعاً من أنواع العبودية. فحسب نظرة ما بعد الحداثة ليس لأحد (وبالتأكيد ليس لأية مؤسسة دينية) الحقّ في إخبارنا كيف نعيش حياتنا. وكما يقول كوين، نصيغ نحن معانينا ونصنعها؛ فليس للعالم ولا للجنس البشريّ هدفٌ لكن ذلك يحرّزنا لكي نخلق نحن هدفنا الخاصّ، وفي إحدى التدوينات النمطية بعنوان "هل

المعنى الذي لا يمكن أن ينزعه الألام منك

يجعل الإلحاد الحياة بلا معنى؟“ يشرح كاتب علماني أنه كان مسيحيًا لكنه لم يعد كذلك، ويقول: ”صحيح أن ليس لي هدفٌ مُطلق في الحياة- فلستُ بعدُ مكرسًا «لتمجيد الله»، لكنني أجدُ في خلق هدي في الخاص أمرًا مثيرًا؛ فأنا كاتبُ رواية، والكتابُ هو حياتي، والحريةُ مُنعشةٌ... فالحياة سعيدةٌ وذات معنى بقدر ما تجعلها أنت كذلك.“^{٢٥}

حقًا؟ هناك سؤالان لأولئك الذين يتبنون هذا المنهج المتفائل لكون بلا معنى: هل هذا الرأي مُقنعٌ متسقٌ؟ وهل ينجح الأمر عمليًا في عيشك لحياتك؟ لننظرُ أولًا إلى موضوع الاتساق، إذ يشيرُ تيري إيغلتن إلى أنه حين يستنكرُ فكر ما بعد الحداثة كلَّ القيم المطلقة والمعاني الفطرية (المتأصلة بصورة طبيعية) باسم الحرية، فهو ”يهرّب سرًا... أمرًا مطلقًا إلى المناقشة“.^{٢٦} فمثلًا، لماذا تُحسب الحرية بهذه الأهمية؟ لماذا يُحسب ذلك هو ”الخير“ المطلق الذي لا يخضع لتفنيد- ومن له حقُّ تعريف الأمر؟ ألسنتُ تفترضُ إذاً مقياسًا مُحملاً في ثناياه بالقيمة وتستخدمُ هذا المقياس في نقد كلِّ الأساليب الأخرى في التعامل مع الحياة؟ ألسنتُ تقدّمُ إذاً إجابةً كونيةً جامعةً عن سؤال ”المعنى“، ولا سيّما أن معنى الحياة هو أن تكون لك الحرية لتحدد معنك؟ ألسنتُ تفعلُ إذاً الأمر نفسه الذي تقولُ إنه يجب ألا يفعلَ؟ إذاً منهج ما بعد الحداثة نحو المعنى ليس متسقًا تمامًا. لكن، هل يمكن أن ينجح على المستوى العملي؟ يجده إيغلتن ناقصًا على هذا المستوى أيضًا، إذ يرى في فكرة أن ”الحياة هي ما تصنعه منها «فكرة» تبدو نرجسية على نحو مُربك، فهل نخرج من رؤوسنا؟ أليس المعنى الأصيل هو معنى نشعرُ بأننا قد نجدُ صعوبةً أمامه؟ معنى يمكن أن يقاومنا أو يصدنا... بالتأكيد للحياة نفسها رأي في الأمر؟“.^{٢٧} ويتساءل ما إذا كنا حقًا نستطيع أن نأخذ أي شيء في الحياة و”بنينا“ معنى حوله- معنى خاصًا بنا. ويجيب عن ذلك قائلًا: ”لا يؤمن أي شخص بهذا حقًا“، ويضربُ مثلًا أنك يمكن أن تحاول بكل ما أوتيت من قوّة أن ”تقرأ“ النمرور بوصفها حيوانات خجولة

ولطيفة ويمكن احتضانها، لكنك لو فعلت ذلك، "فلن تكون موجودًا لتحكي ما حدث؛ لأن العالم - بدرجة ما- "مستقل عن تفسيراتنا له".^{٢٨}

كنتُ أعرفُ شابًا كان أقلَّ كثيرًا من المتوسط في طوله وحجمه ووزنه، لكنّه كان يريدُ لعب كرة القدم، وكان يُصابُ باستمرارٍ حين يتنافسُ مع لاعبين أكبر كثيرًا من المتوسط، وكان الوداه يحاولان إقناعه بالعدول عن كرة القدم، لكنّه كان يُذكرُهما أنّه طوال حياته كان معلّموه يخبرونه بأنّ في وسعه أن يصيرَ ما يختاره، وبأنّ الحياة ليست سوى ما يصنعه هو منها، وكان يسألُهما: "ألم تشاهدا فيلم «رودي» (Rudy)؟". كان ينبغي أن يعطيه أحدُهم بلطفٍ، لكنّ بحزم أيضًا، الشرح الذي قدّمه إيغلتون؛ فليست الحياة ببساطة ما تصنعه أنت منها، فكثيرًا تكونُ الحياة ما هي عليه، فلسنا أحرارًا بالكامل لفرض معانينا على الحياة، لكنّ علينا احترام الحياة باكتشاف معنى يتناسبُ مع العالم كما هو.

إذًا، هل المعنى في الحياة دون الله ممكنٌ عمليًا؟ يمتلئ الخطابُ العامُّ بأصوات دينيّة صاحبة تصرُّ أنّ الحياة دون الله باهتة كئيبة وليس لها معنى، وعلى الجانب الآخر هناك الكثيرُ من العلمانيّين الذين يصرّون أنّ لديهم ليس فقط معنى مشبعًا في الحياة لكن أيضًا نوعًا من الحرّيّة التي ليست لدى المتديّنين.

من على صواب؟ هل يمكنُ أن يكون لنا معنى في الحياة دون أيّ إيمانٍ بالله؟ للإينصاف، أرى أنّ الإجابة هي نعم ولا.

أقولُ نعم لأنّه بالتعريف الذي قدّمناه وبالخبرة المُعاشة يمكنُ أيّ يعرفُ العلمانيّون بالتأكيد المعنى في الحياة، وقد عرفنا "المعنى" أنّ يكون هناك غرضٌ والتأكيدُ أنّك تخدمُ خيرًا ما يتخطّاك، فإذا قرّرتَ أنّ معنى حياتك هو أن تكون أبًا صالحًا أو أن تخدمَ قضيّةً سياسيّةً حيويّةً أو أن تعلّمَ شابًا محرومًا أو أن تستمتع بالأدبيّات العظيمة وتروّجها- يكون لك، بحسب هذا التعريف، معنى في الحياة، ويعيشُ الكثير من العلمانيّين مثل هذا دون التعذيب والكأبة التي نراها في ما يقوله

المعنى الذي لا يمكن أن ينتزعه الألم منك

كامو؛ فيمكن أن تجد غرضًا عظيمًا في المهام العادية للحياة، بعيدًا عن معرفة إجاباتٍ عن "الأسئلة الكبرى بشأن الوجود".

لكني أقول أيضًا لا؛ فالعلمانيون غالبًا ما يكونون غير مستعدين لإدراك الفرق المهم بين ما أُطلقَ عليه المعاني "الجوهرية المتأصلة" و"المعينة"؛ فالإيمان التقليديُّ بالله كان هو أساسَ المعنى الموضوعيِّ المُكتشف- معنى موجود، بعيدًا عن تفسيراتك أو أحاسيسك الداخلية، فإذا كان الله هو مَنْ صَنَعْنَا لأغراضٍ معيَّنة، فهناك إذاً معاني جوهرية ينبغي أن نقبلها.

المعاني الموجودة لدى العلمانيين ليست مُكتشفة (Discovered) بل هي مُصاغة ذاتيًا (Created)، فليست معاني "موجودة" موضوعيًا، بل هي ذاتية ومعتمدة اعتمادًا كاملًا على مشاعرنا، فقد تحدَّدت أنت أن تعيش من أجل تغييرٍ سياسيٍّ أو من أجل تأسيس أسرة سعيدة، وبالتأكيد يمكن أن تقوم هذه الأمور بدور الأهداف التي تُعطي نشاطًا وحيوية. لكن، أريد هنا أن أقولَ إنَّ مثل هذه المعاني المُصاغة ذاتيًا هشة وضعيفة أكثر كثيرًا من المعاني المُكتشفة، وبالتحديد أقول إنَّ المعنى المُكتشف أكثر عقلانية وجماعيةً واستدامةً من المعنى المُصاغ ذاتيًا.

المعنى المُكتشف أكثر عقلانية من المعاني المُصاغة ذاتيًا

يبدو غريبًا أن أقولَ إنني أعتقدُ أنَّ المسيحية أكثر عقلانية في ما يتعلقُ بالمعنى في الحياة، لكنني أُمحِّدُ هنا بكيفية استدامة المعنى في الحياة على المستوى العملي.

في مقالة "العبثي" (The Absurd) يتفقُ توماس نيغل أنه لكي تصف نشاطًا ما بأنه ذو معنى، مثل العمل وجني المال، علينا الإجابة عن سؤال: إلامَ كلُّ هذا؟ ما لهدف منه؟ ويتفقُ أننا نشعرُ بأنَّ علينا ربطَ الأمور التي نفعَلها مع "أمرٍ أكبر منَّا". لذا، ما فائدة الاهتمام بصحتنا؟ نجيبُ: لكي نتمكنَ من العمل، لكن ما فائدة لعمل، إذا؟ قد نجيبُ: لكي نتمكنَ من جني المال ورعاية أسرتنا، أو لكي نتمكنَ

من خلق وظائف والإحسان إلى أعمال الخير من أجل محاربة الفقر.^{٢٩} لكن المشكلة أن السؤال نفسه يظهر ثانية، إذ يمكننا أن نسأل دائماً: ما فائدة ذلك، إذا؟ ما الفرق الذي يصنعه هذا؟ وكلما تحركنا إلى الأعلى في هذه السلسلة من الأسئلة، تصبح الإجابات أصعب وأصعب؛ فمثلاً، إذا كان المعنى الخاص بك مربوطاً بالعلاقات الشخصية، فالناس يموتون^{٣٠}، وإذا قلت إنك تفكر في الأجيال المستقبلية أو في كيفية مساعدة الكوكب، فكل تلك الأمور ستنتهي أيضاً. وقد عرفنا المعنى في الحياة بأنه "صنع فرق"، لكن الأمر من جهة وجهة النظر العلمانية، هو أن الكون يُعطيك جواباً نهائياً: لا شيء يصنع أي فرق، وها إن نغفل يكتب قائلاً:

"حتى وإن أنتجت عملاً أدبياً رائعاً يُقرأ لآلاف السنين من الآن، ففي النهاية سيبرد النظام الشمسي وسيتوقف الكون وينهار وسيختفي كل أثر لجهدك... المشكلة هي أنه رغم وجود تعليقات لمعظم الأشياء الكبيرة والصغيرة التي نعملها في الحياة، فلا تقدم أي من منها شرحاً لفائدة الحياة كلها... فلن يهم إن لم تكن موجوداً بتاتاً، وبعد أن ينتهي وجودك، لن يهم أنك كنت موجوداً".^{٣١}

إن كانت هذه الحياة هي كل ما هنالك، وليس هناك إله أو حياة تتخطى هذا العالم المادي، فلن يهم في النهاية، إذا، ما إذا كنت مجنوناً مهووساً قاتلاً أو إذا كنت محبباً للغير، ولن يهم ما إذا كنت تحارب الجوع في أفريقيا أو إذا كنت قاسياً طمّاعاً تحرم الفقراء من الطعام حتى يموتوا جوعاً، ففي النهاية ما تفعله لن يصنع فرقاً البتة، فقد يجعل بعض الناس أسعد أو أتعب لوقت قصير بينما هم على الكوكب، لكن بعد ذلك سيكون تأثيرك - سواء كان جيداً أم سيئاً - ضئيلاً حين يُنظر إليه على أي مستوى كبير، فكل ما تفعله من أمور، وكل من تفعله هذه الأمور معه وله، سينتهي إلى الأبد. وفي النهاية كل ما تفعله غير جدير بالاهتمام بتاتاً، فلا يبقى شيء إلى الأبد.

المعنى الذي لا يمكن أن ينتزعه الألام منك

والآن، كما قلنا، يؤمن الكثيرون في ثقافة ما بعد الحداثة بأن علينا تدريب أنفسنا لثلاً نظرح "أسئلة عن الأسئلة" بشأن الهدف من الحياة؛ فعلينا ضبط أنفسنا كي لا نفكر في الناتج النهائي لكل ما نفعله- والذي هو العدم المطلق بحسب وجهة النظر العلمانيّة- وعلينا إخراج هذا الأمر من ذهننا والتركيز على اليوم، لكنّ هذا نفسه يؤكّد نقطتي الأولى، فحين يسعى العلمانيون إلى عيش حياة ذات معنى، عليهم أن يكون لديهم انضباط ألا يفكروا كثيراً في الصورة الأكبر، وعليهم فصل ما يخبرهم به منطقتهم بشأن العالم عمّا يختبرونه شعورياً، وذلك بالحصول على شعور بالمعنى بالتقليل من العقلانيّة، وبكبت التفكير والتأمل .

كتبَ قاضي المحكمة العليا العظيم أوليفر وينديل هولمز الابن (Oliver Wendell Holmes Jr.) مرّةً إلى أحد أصدقائه وقال إنّه إذا المرء "فكّر تفكيراً بارداً قاسياً"، فعلى الحداثي أن يعترف بأنّه "لا يوجد سببٌ لتمييز الإنسان بأهميّة مختلفة في نوعها عن تلك الأهميّة التي لقرّد أفريقيّ أو لحبّة رملٍ"، وكان يقصدُ بهذا أنّه إن فكّر العلمانيُّ الحداثيُّ بالنتائج المترتبة على وجهة نظره القائلة إنّ العالم هو عالمٌ ماديّ فقط تطوّرت فيها الحياة كلّها تطوّراً عشوائياً بالصدفة، فليست للبشر أيّة أهميّة البتّة، لكنّه أضاف بعدها أنّه حين يبدأ في التفكير هكذا يحين الوقت "للنزول إلى غرفة المعيشة ولعب سوليتير" [لعبة الورق على الكمبيوتر]؛ فليس في وسع أحد لديه هذه المجموعة من المعتقدات أن يحصل على سلام ومعنى لحياته اليوميّة ما لم يتوقّف عن التفكير في تضمينات معتقداته ونتائجها.^{٣٢}

المشكلة هي أنّ من الصعب التوقّف عن التفكير، وقد تواصل الصورة الأكبر اقتحامك فارضةً نفسها عليك .

يتحدّث ليو تولستوي (Leo Tolstoy) في كتابه "اعتراف" (Confession) كيف كانت حياته ناجحة جداً إلى أن وصل إلى عُمر الخمسين حين بدأ يدرك أنّ كلّ مَنْ يحبُّهم سيؤخذون منه، وأنّ كلّ ما كتبه سينسى في النهاية. وفي ضوء ذلك كان

”السؤال هو: «لماذا يجب أن أعيش؟ ولماذا أتمنى أي شيء، أو أفعل أي شيء؟... هل هناك أي معنى في حياتي لن يدمره الموت المحتوم الذي ينتظرني؟»، وتساءل أيضاً: ”كيف نُحقق في رؤية هذا؟... ذلك هو الأمرُ المدهش! يمكن أن يعيش المرء فقط حين يكون ثملاً بالحياة، لكنْ حالما يذهب عنه سُكْرُه يستحيل ألا يرى أنَّ الأمرَ كلُّه مجردُ خدعة، بل خدعة غبيّة!“^{٣٣}، وكان حينها قد ”ذهب عنه سُكْرُه“ وكان يفكرُ عقلانياً (أو ”ببرودٍ وقسوة“ كما أطلق هولمز على الأمر)، وأصبح عاجزاً عندها عن العودة إلى كتابة رواياته ومحبة أسرته؛ لأنَّ غياب أي معنى موضوعيٍّ دائم وصلَّ إلى إدراكه، ولم يقدر على العودة ثانيةً إلى حالة ما قبل التأمل (عن معنى حياته).
يصفُ سي. أس. لويس (C. S. Lewis) هذه المشكلة نفسها التي كانت لتولستوي مضيئاً إليها لون المعتقد الحداثي في البيولوجيا التطوريَّة، إذ كتب قائلاً:

”لقد قرَّر أن تستمتع ببساطة بقدر الإمكان، فالكونُ هو كونٌ من التفاهة، لكن ما دمت موجوداً هنا فلتلتقط ما يمكنك الحصول عليه، لكنْ للأسف... لا يمكنك، إلا بأدنى مفهوم حيوانيٍّ، أن تحب فتاةً إن عرفتَ (وواصلتَ تذكرَ) أنَّ كلَّ جمالها وجمال شخصيتها هو نمطٌ لحظيٌّ وعرضيٌّ أنتجَه اصطدامُ ذرَّاتٍ، وأنَّ استجابتك لهذا الجمال ما هي إلا نوعٌ من الوميض النفسيِّ الناشئ من سلوك جيناتك، ولن يمكنك الاستمرار في التلذذ بالموسيقا تلذذاً جاداً إن عرفتَ وتذكرتَ أنَّ أهميتها هي محض خداع، وأنَّ الموسيقا تروِّقك فقط لأنَّ جهازك العصبيُّ مُصمَّمٌ تصميماً بلا منطقٍ كي يُعجَبَ بها، وما يزال في وسعك أن «تستمتع»، بأدنى مفهوم للاستمتاع، فقط إلى أن يصبح الأمرُ ممتعاً جدًّا، فقط إلى أن يهدِّدك الاستمتاعُ بدفْعك من الحسيَّة الباردة نحو الدفء الحقيقيِّ والحماسة والفرح، إلى أن تُدْفَع لتسرعَ بالتناثر اليائس ما بين مشاعرك والكون الذي [تظنُّ أنَّك] تعيش فيه حقًّا.“^{٣٤}

وبالمقارنة- وعلى النقيض من ذلك- يعمل معنى الحياة وغرضها في الاتجاه المعاكس تمامًا للمسيحي، فلا يقول المسيحيون لأنفسهم: ”توقف عن التفكير في تضمينات ما تؤمن به بشأن الكون ونتائجه، وحاول فقط الاستمتاع بيومك“. لا، فإذا شعر المسيحي بالحزن وغياب المعنى، يكون السبب هو أنه ليس عقلاً بما يكفي، إذ لا يفكر بما يكفي في تضمينات ما يؤمن به بشأن الكون ونتائجه.

يؤمن المسيحيون بأن هناك إلهاً، وهو من صنعنا بالحب لنعرفه، لكننا (أي الجنس البشري) تحولنا بعيداً وتُهنأ عنه، ومع ذلك فقد وعدنا أن يعيدنا إلى نفسه، فأرسل الله ابنه إلى العالم ليكسر قوة الخطيئة والموت، دافعاً ثمناً لا نهائياً كلفه الذهاب إلى الصليب، ويقول التعليم المسيحي إن يسوع قام من الأموات وصعد إلى السماوات، وهو الآن يحكم التاريخ، ويُعد سماءً جديدةً وأرضاً جديدةً للمستقبل دون موتٍ وألم، حيث سنعيش معه إلى الأبد، وحينها ستجد أعمق أشواق قلوبنا وتوقها شعبها ورضاه.

ومن الإنصاف القول إنك إذا كنت مسيحياً ولك تلك المعتقدات- بشأن من أنت عند الله وما المُعدُّ لك- لكنك لا تختبرُ السلام والمعنى، سيكون ذلك لأنك لا تفكر تفكيراً كافياً، وهناك نوعٌ من السلام المؤقت السطحي الذي يمكن أن يناله الحداثيون من عدم التفكير تفكيراً زائداً عن اللازم في وضعهم، لكن يمكن أن تقدّم المسيحية سلاماً ومعنى عميقين ينبعان من جعل نفسك مدرِكاً ومنتبهاً لمعتقداتك بقدر الإمكان.

إذا كنت تؤمن بأنه لا يوجد معنى مُكتشف في الحياة، بل فقط معنى (مُصاغ)، فلو بدأت تفكر حقاً تفكيراً شاملاً في حقيقة أن ما من شيء فعله سيصنع أي فرق في النهاية، فستبدأ تختبر الرهبة أو الغثيان اللذين للحداثيين. ودون شك، لست مُضطراً إلى التفكير هكذا- يمكنك إخراج الأمر خارج ذهنك- وهذه بالتأكيد الكيفية التي يعيش بها أغلب الناس في الثقافة العلمانية اليوم، لكن تلك هي

نقطني الأولى، أن هذه الوسيلة ليست وسيلة عقلانية جدًا ليكون هناك معنى في الحياة؛ فالمعنى المصاغ ذاتيًا أقل عقلانية من المعنى المكتشف.

المعنى المكتشف أكثر جماعية من المعاني المصاغة ذاتيًا

حتى العصر الحديث، كانت مصادرنا الأساسية للمعنى في الحياة - الممتثلة في الدين والأسرة والفن - مترابطة ترابطًا مُحكمًا وكانت أمورًا عامة، بل لم يكن يُعتقد أن من الجيد للأفراد أن يجدوا معنى في الحياة بمفردهم.^{٣٥} وكتب فيلسوف هارفرد يوشيا رويس (Josiah Royce) في ١٩٠٨م مقالة "فلسفة الولاء" (The Philosophy of Loyalty)، وفيها سعى إلى الإجابة عن سؤال: لماذا يحتاج البشر إلى المعنى، أي لماذا لا يكفي أن يأكل المرء ويشرب وينام ويقوم بالأنشطة العادية للحياة اليومية؟ وكانت إجابته هي أن البشر عاجزون عن العيش دون تكريس لقضية أهم من اهتماماتهم الفردية، إذ يحتاجون إلى قضية يستعدون لأن يضحوا من أجلها تضحية عظيمة، وكان يؤمن بأننا نسعد فقط إذا جعلنا المعنى الذي في حياتنا أمرًا أعظم من سعادتنا.^{٣٦}

ومن ثم، كان رويس يؤمن بأن إيجاد المعنى في الحياة يمكن أن يحدث فقط إن رفضنا الفردية، "يضع الفردي مصلحة الشخصية أولًا، ويرى ألمه ولذته ووجوده على أنها أعظم اهتماماته". ويرى الفرديون الحداثيون الولاء والتضحية بالذات بوصفهما خطأين كبيرين، إذ يترك الإنسان فيهما نفسه عرضة للاستغلال والاستبداد. فبحسب رأيهم، "لا يوجد ما هو أهم من المصلحة الشخصية. ولأنك حين تموت تنتهي، فليس هناك منطق وراء التضحية بالذات".^{٣٧} والاستبداد بكل تأكيد شرٌ عظيم، لكن الفردية - بحسب رويس - هي الوسيلة الخاطئة للقضاء عليه، فلو سعى كل فرد إلى المعنى الخاص به، فستقل القيم والمعاني المشتركة بيننا، الأمر الذي سيؤدي إلى تآكل التضامن الاجتماعي والمؤسسات العامة، وسيقود هذا كله إلى تفتت واستقطابٍ عنيدٍ. وللغرابية، رأى رويس أن الفردية تقوّض السعادة

الفردية، إذ نحتاج إلى "إخلاصٍ إلى أمرٍ أكبر منّا كي تكون حياتنا محتملة، ودون ذلك، لنا فقط رغباتنا لترشدنا، وهي عابرة متقلّبة ولا تشعُ".^{٣٨}

في العقد الأوّل من القرن العشرين رأى رويس بداية تأكل المعاني المكتشفة المعروفة جماعياً مرجحة كفة المعاني المصاغة ذاتياً. ورأى تشارلز تايلور، الذي حاضر في العقد الأخير من القرن، أنّ الفردية الحدائثة كانت قد انتصرت، وعرفَ إجماعنا الثقافيّ كالتالي: "لكلّ شخص الحق في تطوير شكل الحياة الخاصّة به، على أساس مفهومه عن ما هو مهمّ أو ذو قيمة... لا يمكن أن يحاول أيّ شخص آخر أن يحاول إملاء محتواها، ويجب ألا يفعل ذلك".^{٣٩} ويرى تايلور أنّ المعنى المصاغ ذاتياً يقود لا محالة إلى "نسبية ناعمة"؛ إذ يُعتقد أنه يجب ألا يتحدّى أيّ شخص معاني أيّ شخص آخر أو قيمه بوصفها خاطئة، وهذا بدوره يقود إلى ما يسميه "عجزاً استثنائياً في التعبير" عمّا يجب أن تكون عليه مثل مجتمعا.^{٤٠}

مثلاً، قد نؤمن بأنّ من الخطأ أن نحرم الفقراء من الطعام، لكننا في ثقافة من المعاني المصاغة ذاتياً لسنا قادرين على قول سبب ذلك، فقد يكون المعنى الخاص بك في الحياة هو مساعدة المحتاجين لكنّ المعنى الخاص بي في الحياة قد يكون أن أصبح غنياً بسحقهم، فكيف يمكنك، في سياق المعاني المصاغة ذاتياً، أن تشرح لماذا المعنى الذي اخترته أنا للحياة معنى خاطئ؟ كيف يمكنك فعل ذلك دون إخباري بوجود معنى مختلف ينبغي لي أن أتبنّاه؟ على أيّ أساس ستفعل ذلك؟

يرى تايلور أنه في وقتنا الحاضر - وعلى غير ما كان في الماضي - "المواقف الأخلاقية ليست مؤسسة بأيّة طريقة على المنطق أو على طبيعة الأمور، لكنّ كلّ واحدٍ منّا في النهاية يتبنّى ما له من مواقف أخلاقية لأننا نجد أنفسنا منجذبين إليها".^{٤١} ويعني هذا أنه ما من وسيلة لإجراء محادثة مع شخص ما ليست لديه المشاعر الداخلية نفسها التي لديك، فليست هناك سلطة مشتركة تفصل في النزاعات الأخلاقية، فكلّ واحدٍ حرّ في تحديد معانيه الخاصّة. وقد يصادفك القول:

”نعم، أنت حرٌّ، لكنك لستَ حرًّا إذا استخدمتَ حرِّيَّتكَ لتؤذي آخرين“. لكنك لا تقدر على تعريف ”الأذى“ إلا لو عرَّفَتَ الحياةَ البشريَّةَ الجيِّدة، وهناك الكثير من وجهات النظر المختلفة في هذا الصدد- فتعريف من منّا هو الذي سيُفرضُ علينا؟ وكيف يمكن أن يتمَّ ذلك باتِّساقٍ مع المعتقد القائل إنَّ علينا جميعاً السعي إلى صياغة رؤيتنا الخاصَّة للحياة الجيِّدة؟

في النهاية، إذا كان من تختلف معه في الرأي بشأن الفقراء ”ما يزال يشعرُ بالتمسُّك بموقفه الأصليّ، فليس هناك ما يمكن أن يناقِضه“^٤؛ فدون معنى مكتشف تتشارك فيه اجتماعياً، ليس لدينا أيُّ أساس لنقول لشخصٍ آخر: ”تحتاجُ إلى التوقُّف عن فعل ذلك!“، ولا يمكن أن تكون المعاني المصاغة ذاتياً أساساً لبرنامج عدالة اجتماعية، فمثلاً، لم يخبر مارتن لوثر كينغ الابن المسيحيين البيض في الجنوب أن عليهم دعم الحقوق المدنيَّة لأنَّه يجبُ أن يكون الكلُّ حرًّا ليعيش كما يرى، بل اقتبس في خطبته ”لديّ حلمٌ“ من سفر عاموس ٥ : ٢٤، داعياً أن تجري العدالة على الأُمَّة.^٥

يلاحظُ تيري إيغلتنون أن الاقتراح الشائع للعلمانيِّين بصياغة معنك (أي المعنى المصاغ ذاتياً) يشبه الاستهلاكيَّة في رأسماليَّة التاريخ الحديث، إذ يقولُ إنَّ ”عصريَّة الرأسمالي“ تحوُّل كلِّ شيء إلى سلعة خاصَّة، فالأشياء التي كانت قبلاً إنجازاتٍ مُحقَّقة ومقبولة جماعياً- ابتداءً من تربية الأطفال مروراً بالاستماع إلى حفلٍ موسيقيٍّ وانتهاءً بالصلاة والعبادة- تُرى الآن بوصفها اختياراتٍ خاصَّة يمكن قياسها وتسعيرها واستهلاكها بحسب تذوِّقك واستحسانك.^٤ ”وأصبح سؤال ”معنى الحياة“ بين أيدي...متخصِّصي السعادة، واختصاصيي الروح.“^٥

لذا، أولئك الذين يقولون إنَّهم أحرارٌ في صياغة معنهم الخاصَّ قد يكونون أقلَّ تحرُّراً ومُستأسرِين أكثر لثقافة استهلاكيَّة فرديَّة أكثر ممَّا يظنُّون.

المعنى المكتشف أكثر استدامة من المعاني المُصَاغَة ذاتياً

إذاً، تعمل المعاني المُصَاغَة ذاتياً بعقلانيةٍ وجماعيةٍ أقلّ من المعاني المكتشفة، وهي أيضاً أقلّ استدامةً وأقلّ قدرةً على العبور بك وسط المحن والألم.

العلمانية هي النظرة العالمية (Worldview) الوحيدة التي ينبغي لأفرادها أن يجدوا معناهم الأساسي في هذه الحياة، فكلُّ الأساليب الأخرى لفهم العالم ترى أنّ "هذه الحياة ليست هي القصة الكاملة"، لكنّها كذلك للعلمانية. لذا تستطيع كلُّ الثقافات والأديان السابقة أن تجد في الألم والموت وسيلةً لتأكيد أمرٍ ما ذي أهميّة يفوق هذه الحياة^{٤٧}، لكن حين يصيغُ العلمانيون معانيهم، يجب أن تدور هذه المعاني حول شيءٍ ما موجود داخل العالم المادّي، فقد تعيش من أجل أسرّتك أو من أجل قضيةٍ سياسيّة أو من أجل إنجازاتٍ في المسار الوظيفي، ومن ثمّ من أجل أن تكون لك حياة ذات معنى ينبغي للحياة أن تسير على ما يُرام، لكن حين يعطلُّ الألم هذا، تكون له القوّة لتدمير جوهر معنك الخاصّ، لذلك يمكن أن يتركك الأسلوبُ العلمانيُّ في التعامل مع المعنى عرضةً لحقائق الحياة، وللكيفية التي تسيرُ بها الأمورُ في هذا العالم.

كان فيكتور فرانكل (Viktor Frankl) طبيباً يهودياً نجا من معسكرات الموت في الحرب العالمية الثانية، وكتابه المشهور "الإنسان يبحث عن المعنى" (*Man's Search for Meaning*) يستكشفُ السبب الذي يجعلُ بعض الناس تحت تلك الأوضاع الرهيبة كأنهم ظلُّوا أقوياء ولطفاء، في حين استسلم آخرون ببساطة، بل تعاونوا مع الشرّ كي يبقوا على قيد الحياة.^{٤٧} وكان استنتاجه هو أنّ الأمر لا بدّ أن يكون مرتبطاً بمعنى الشخص في الحياة؛ فالكثيرون كانوا قد جعلوا من مسأرتهم الوظيفي أو وضعهم الاجتماعي أو أسرّتهم معناهم الخاصّ، وكانت هذه المعاني مؤسّسة على أمورٍ في هذه الحياة اكتسحها منهم معسكر الموت بالكامل، فانهار بعضهم نفسياً وروحياً، بل مات بعضهم لأنهم ببساطة "استسلموا".^{٤٨} كما انهار بعضهم أخلاقياً، وكانوا على استعدادٍ لاستخدام كلِّ وسيلة...حتّى القوّة الوحشية والسرقة وخيانة أصدقائهم،

لإنقاذ أنفسهم“.^٩ وأولئك الذين لم يتدهوروا، كثيرًا ما كان لديهم نوع مختلف من المرجعية التي كانت تسمو فوق أحوال هذه الحياة، إذ تحوّل كثيرٌ من السجّناء عائدِين إلى “عمقٍ وقوّةٍ لمعتقديّ دينيٍّ” إلى درجةٍ “كانت تُدهشُ السجّناء الجُدُد”^{١٠}، فمثلاً إحدى السيّدات كانت تقول: “في حياتي السابقة كنتُ مُدلّلةٌ ولم آخذ الإنجازات الروحيّة على محمّل الجِدِّ”^{١١}، وحين كان الدكتور فرانكل يتحدّثُ إلى السجّناء كان يقولُ - كي يسكّبَ في ألمهم “كرامةً ومعنى”- إنَّ “أحدَهم ينظرُ من أعلى إلى كلِّ واحدٍ منّا في ساعاتِ المحن- صديقًا أو زوجةً أو شخصًا حيًّا أو ميتًا، أو إلها- ولن يتوقّع منّا أن نخيّبَ ظنّه”.^{١٢}

اكتشف فرانكل أن الوسيلة الوحيدة التي يمكن بها أن تنجو إنسانيّة السجّناء هي أن يتغيّر مكانُ المعنى الأساسيّ لحياتهم إلى نقطة مرجعية سامية، إلى أمرٍ يتخطى هذه الحياة، بل يتخطى هذا العالم. وكلُّ الأديان والثقافات خارجَ المجتمع العلمانيّ تفعلُ ذلك، فقد يخرجُ “معنى الحياة” هاربًا من دورة تناسخ الأرواح ليذهب إلى النعيم الأبديّ، أو يهربُ من خداع العالم ليندمجَ في الروح الكليّة للكون، أو تستريح مع أسلافك بعد أن تكون قد عشتَ حياةً جلييلة في إخلاصٍ لأسرتك، أو كما في الإيمان المسيحيّ يصبحُ مثل المسيح ويحيا مع الله وأخريين في محبّة ومجدٍ إلى الأبد. وفي كلِّ الحالات السابقة لا يمكن أن تدمرَ المحنُ “معنى الحياة”. فمثلاً، إذا كان “المعنى الذي في حياتك” هو أن تعرفَ الله وترضيه وتشبهه وتكون معه، فيمكنُ حينها أن يُعزّزَ الألمُ من “المعنى الذي في حياتك”؛ إذ يمكنه أن يُقرّبك إلى الله. وقد لاحظ علماء الأنثروبولوجيا أن كلَّ الثقافات غير العلمانيّة تقدّمُ إلى أفرادها موارد كي يتهدّبوا بالألم، ورغم أنّهم لا يرحّبون به، فإنهم يرونه بوصفه مفيدًا ومُعِينًا نحوَ الهدف الأسمى. فقط الثقافة العلمانيّة ترى في الألمِ أمرًا عرضيًا بلا معنى، مجردَ مقاطعة أو تدمير لما نعيشُ من أجله، لذا يُصعّبُ مجتمعتنا من التشديد الكامل على خير كلِّ الحياة، حتّى الحياة في وسط المحن.^{١٣}

المعنى الذي لا يمكن أن ينتزعه الألم منك

كما رأينا، قال كامو إن أكثر ما نريده في الحياة هو ألا نفقد علاقات الحب، وكان استنتاجه هو أن معرفتنا بموتنا المحتوم تنزعُ الحبَّ ومن ثمَّ تجعل الحياة بلا معنى. ويرى الكثيرون كامو بوصفه كئيبيًا، لكن كلِّما كبرَ الشخصُ شعرَ أكثرَ بقوةِ كلماته، فإنَّ أمنتَ أن الموتَ حقًّا هو نهاية الحبِّ فلن تريدَ التفكيرَ فيه كثيرًا حين تكبر، لكنَّ إذا أمنتَ - مثلما يؤمنُ المسيحيونَ - بأنَّ الموت هو في الحقيقة مدخلٌ إلى علاقات حبِّ أعظم وبلا نهاية، فسيجعل التأملُ الرزينُ (في هذه الفكرة) من مواجهة أيِّ شيءٍ أت أمرًا أيسر.

المجتمعات الغريبة هي ربَّما أسوأ المجتمعات في تاريخ العالم في ما يختصُّ بإعداد الناس للألم والموت؛ لأنَّ المعنى المصاغ ذاتيًا ليس فقط أقلَّ عقلانيَّة وجماعيَّة، بل هو أيضًا أقلُّ استدامةً.^{٩٥}

نهاية اللامعنى

من المهمُّ جدًّا للمؤمنين والمتشكِّكين ألاَّ يُهين الواحد الآخر دون داع في هذه المناقشات، حتَّى مع وجود اختلافات حادَّة. إنَّ المعاني الشخصيَّة المصَّاعة ذاتيًا تحدُم الحياة البشريَّة خدمةً جيِّدة، لذا لا ينبغي للمؤمنين أن يقولوا لأصدقائهم من العلمانيِّين: "حياتك بلا معنى". لكنِّي أملُ أن يرى الآن أولئك الذين هم دون إيمان بالله ما قد يشعرُ الكثيرون ممَّن وجدوا إيمانًا بيسوع المسيح بأنَّ حياتهم ما قبل الإيمان بالمسيحيَّة لم تكن متشبَّعة "بالمعنى" الغني. فقبلاً، كان غرضُ حياتهم هشًّا يضعفُ سريعًا تحت التفكير الزائد أو تحت المحن الشديدة، والآن، يجدون أنَّ التفكير المستدام، بل حتَّى الألم، يقوِّدهم أعمق وأعمق إليه (أي إلى المعنى).

يكمُن جزءٌ من غنى الحياة المسيحيَّة في الأساليب التي تقدِّمُ بها المسيحيَّةُ "المعنى"، وهي الأساليب التي تتميزُ ليس فقط عن العلمانيَّة، بل أيضًا عن الأديان الأخرى؛ فعلى خلاف ما تعلَّمه فكرة "الكارما"، تُعلِّمُ المسيحيَّةُ أنَّ الألم يكون

أحياناً مجحفاً، وغير مُستَحَقَّ بسبب أعمالٍ من حياة سابقة. وعلى خلاف ما تعلّمه البوذية، تُعلّم المسيحيةُ أنّ الألم هو واقعٌ رهيبٌ، وليس وهمًا تنتخطّه بالانفصال الرزين. وعلى خلاف القدرية القديمة مثل الرواقيّة اليونانية أو الثقافات الأخرى المتعلقة بالخزي والشرف، لا تجد المسيحيةُ ما هو نبيلٌ على وجه الخصوص بشأن الألم - أي يجب ألا يُرحّب به. لكن على خلاف ما تعلّمه العلمانية، تعلّم المسيحيةُ أنّ بإمكان الألم أن يكون ذا معنى - أنّ بإمكانه أن يجعلَ في حياتك أمرًا عظيمًا، والسبب وراء كلِّ هذه الاختلافات هو أنّ النظرة المسيحيةُ إلى الكون مختلفة تمامًا. وهنا يكتب ريتشارد شويدر (Richard Shweder):

”لقد كان العالمُ الخارجيُّ للإنسان العصور القديمة... سعيدًا فرحًا، لكنّ لبَّ العالم كان مُظلمًا وحزينًا حزنًا عميقًا، فخلفَ السطح المُشرق لعالم ما يُسمّى بالعصور القديمة البهيجة يلوح «القَدْر» و«الصدفة» أمّا للمسيحيّ، فالعالمُ الخارجيُّ مُظلمٌ وحافلٌ بالألم، لكنّ لبّه ليس سوى لذّةٍ ونعيمٍ خالصٍ.“^{٥٥}

كيف يمكن أن يتيقنَ المسيحيون بأنّ هذا الأمر مُعدٌّ لهم؟ يستكشفُ سفرُ الجامعة في العهد القديم العبريُّ مسألة البحث عن معنى، ويفتتحُ السفرُ بصرخةٍ ”باطلُ الأباطيل... الكلُّ باطلٌ“ (جامعة ١: ٢)، وفرضيةُ الكاتب هي أنّ الحياة باطلةٌ وبلا معنى ”تحت الشمس“ (جامعة ١: ٢-٣، ٢: ١١، ١٧، ٢٠، ٢٢)، ويجري تجربةٌ فكريةٌ تفصيليةٌ - كيف نرى الحياة على الأرض بعيدًا عن وجود ما يفوق الطبيعة، أو الله، أو الأبدية؟ ويحاول أن يعثرَ على وسيلةٍ ليجد كلَّ راحته وسعادته ومعناه داخل حدود هذا العالم الماديّ، ثمّ يستكشفُ المتعة الحسيّة، والفلسفة والتعلّم، والعمل والإنجاز، ويجد أنّها كلّها تُخفِقُ في توفير المعنى في وجه واقع الحياة وفي وجه الموت. سفرُ الجامعة سفرٌ غامضٌ وصعبٌ ومدهشٌ ويبدو معاصرًا على نحوٍ استثنائيّ.

المعنى الذي لا يمكن أن ينتزعه الألم منك

ورغم ذلك يتناسب مع الخط القصصى للكتاب المقدس كله؛ فإذا كانت الحياة "تحت الشمس" ينقصها المعنى، نختبر كلنا إذا شيئاً من مَلَلها واغترابها؛ لأننا انفصلنا كلنا عن علاقة مباشرة بالله والذي خُلِقنا لنكون في اتصال وصُحبة معه. ويقول التعليم المسيحي إنَّ الجنسَ البشريَّ كله مفصولٌ عن حضور الله ومحَبَّته بسبب تمرُّكنا حول ذواتنا وبسبب خطيئتنا. ولهذا يصرعُ كلُّ الناس في بعض الأوقات شعوراً من فقدان الهدف.

لكن حين مات يسوع المسيح على الصليب، صرخ: "إلهي، إلهي، لماذا تركتني؟" (متى ٢٧: ٤٦)، وتعلَّم المسيحيةُ أنه مات ليأخذ عليه جزاء خطيئتنا، وكان يختبر حينها ظلمة (أي اللامعنى) الحياة دون الله، ونحن نستحقُّ الرُعبَ الأبدى، وما يسمِّيه سورين كيركيغارد (Søren Kierkegaard) في كتابه الذي ألفه في عام ١٨٤٩م بعبارة "المرض الذي للموت".^٦ يقول التعليم المسيحي إنَّ يسوع فُصل عن الله وهو ما كنَّا نستحقُّه نحن، ودفع الدَّين الذي علينا، كي ننال حين نؤمن به محبة الله وغفرانه. فعلى الصليب، حصل يسوع المسيح على حياة دون الله لكي تتمكَّن نحن من أن تكون لنا حياة مع الله، وكان واضعاً نفسه في حياتنا نحن- في بؤسنا وفنائنا- لنتمكَّن من أن نُحضرَ إلى حياتِه وفَرَحِه وإلى الخلود أيضاً.

كما رأينا في فصل سابق، يؤمنُ المسيحيُّون بأنَّ يسوع هو الكلمة (اللوعوس) الذي كان اليونانيُّون يعرفونه حدسًا- أي المعنى وراء الكون، السبب وراء الحياة. لكن على خلاف ما يؤمنُ الفلاسفة، يؤمنُ المسيحيُّون بأنَّ (اللوعوس) ليس فكرةً تتعلَّمها بل شخصٌ نعرفه. ومن ثمَّ لا نؤمنُ بمعنى ينبغي لنا الخروج إلى خارج واكتشافه، بل نؤمن "بمعنى" أتى إلى العالم ليجدنا. وقبوله بالإيمان يمكن أن يمنحك حياة ذات معنى يمكنها الصمود حتَّى في معسكر الموت.

شَبَعٌ لَا يَعْتَمِدُ على الأوضاع المحيطة

يقدمُ كتاب "فرضية السعادة" (*The Happiness Hypothesis*) للطبيب النفسي جوناثان هايت (Jonathan Haidt) مسحًا تاريخيًا للتفكير في السعادة.^١ ويبدأ الفصلُ بسفرٍ من الكتاب المقدس كُنَّا قد ألقينا نظرةً عليه للتو وهو سفر الجامعة. ويقولُ كاتبُ السفر: "ليس للإنسان خيرٌ من أن... يُرِي نفسه خيرًا في تبعه" (جامعة ٢: ٢٤)، كُنَّ هذا بالضبط هو ما يراوغه ويهرب منه، إذ يصفُ الكاتبُ حياةً من الإنجاز لا يحققها الكثيرون.

"فَعَظَّمْتُ عَمَلِي. بَنَيْتُ لِنَفْسِي بُيُوتًا غَرَسْتُ لِنَفْسِي كُرُومًا... جَمَعْتُ لِنَفْسِي أَيْضًا فِضَّةً وَذَهَبًا وَخُصُوصِيَّاتِ الْمُلُوكِ وَالْبُلْدَانِ. اتَّخَذْتُ لِنَفْسِي مُغْنِينَ وَمُغْنِيَّاتٍ وَتَنَعَّمَاتِ بَنِي الْبَشَرِ سَيِّدَةً وَسَيِّدَاتٍ... وَمَهْمَا اشْتَهَتْهُ عَيْنَايَ لَمْ أُمْسِكْهُ عَنْهُمَا..." (جامعة ٢: ٤، ٨، ١٠).

ورغم ذلك، يقولُ: "فَكَرِهْتُ الْحَيَاةَ... فَتَحَوَّلْتُ لِكَيْ أَجْعَلَ قَلْبِي يَنَاسُ مِنْ كُلِّ التَّعَبِ الَّذِي تَعَبْتُ فِيهِ تَحْتَ الشَّمْسِ" (جامعة ٢: ١٧، ٢٠)، ويُلخِّصُ هايت الأمرَ قائلًا: "لم يكن كاتب الجامعة يُصارع الخوف من اللامعنى، لكنه كان يُصارع خيبة أملٍ النجاح... إذ لم يجلب له أي شيءٍ شبعًا ورضى".^٢ وهذه مشكلة بشرية

مستمرة، وهناك الكثير من البحوث العملية الحديثة المؤيدة لها؛ إذ لا تجد الدراسات سوى علاقة ترابط ضعيفة جداً ما بين الثراء والرّضى، وكلّما تمّتع المجتمع بالازدهار، أصبح الاكتئاب أكثر شيوعاً.^٣ فالأمور التي يُظنُّ البشر أنها ستجلب الملء والرّضى لا تفعل ذلك، فماذا يجب أن نفعل إذاً لنكون سعداء؟

يقول هایت إن الإجابة- التي قدّمها بوذا والحكماء الصينيون مثل لاو تسي (Lao Tzu) في الشرق، وفلاسفة الرواقية اليونانية في الغرب- كانت هي ”النظرية المبكرة للسعادة“ في العصور القديمة، وكان المبدأ هكذا: لسنا سعداء حتّى في النجاح؛ لأننا نسعى إلى نوال السعادة من النجاح، وقد يقود الثراء والقوة والإنجاز والعائلة والراحة المادّية والأمن- كلُّ سلع العالم الخارجيّة- إلى رضى لحظي فقط، وهو الرّضى الذي يتلاشى تاركاً إياك أكثر خواءً ممّا لو لم تكن قد تذوّقت الفرح البتّة. فعليك ألاّ تسعى إلى تغيير العالم بل إلى تغيير توجّهك نحو العالم لكي تحصل على الرّضى. وقد كتب إبيكتيتوس (Epictetus) الفيلسوف الرواقى: ”لا تسع لكي تحدث الأمور كما تريدّها أن تحدث، بل ارغب في أن تحدث الأمور كما تحدث، وستسير حياتك على ما يُرام.“^٤ فإذا فعلنا ذلك- بحسب تعاليم بوذا- ”حين تأتي اللذة أو الألم إلى الحكماء، سيشعرون بأنهم فوق اللذة والألم“، فباختصار، لا تحاول تحقيق رغباتك، بل تحكّم فيها وأدرّها إدارة جيّدة، ولكي تتجنّب أن يطّاح رضاك الداخلي نتيجةً لفقدان المحتوم للأشياء، لا تتعلّق وتعلّقاً وُجدانيّاً شديداً بأيّ شيء.^٥

لكن الكثيرين من الناس لا يشعرون بالرّضى نتيجة اتّباع هذا الأسلوب نحو الرّضى. فمثلاً، يؤمن هایت بأن بوذا واليونانيين ”بالغوا في الأمر“^٦، ويرى أنّ البحوث الحديثة تُظهر أنّ بعض الأحوال الخارجيّة ترتبط فعلاً بالرّضى المتزايد. وبالتحديد تجد هذه الدراسات أنّ علاقات الحبّ مهمّة، ومن ثمّ قد تؤدّي النصيحة الخاصّة بالانفصال الوجدانيّ إلى تقويض السعادة.^٧ ووافق الفيلسوف ألان دي

بوتون (Alain de Botton) أن علاقات المحبة الأساسية للسعادة، بل يعتقد أن سعينا وراء السلع الخارجية من مراكز ومالٍ هو فقط سعيٌّ آخر إلى الحب. ^٩ ومشكلة أخرى واضحة في النظرية القديمة للسعادة هي أنها تقوِّض أيَّ دافع من أجل السعي نحو تغيير اجتماعيٍّ كبير، فبدلًا أن نغيِّر العالم، علينا أن نقبله كما هو.

إنَّ توجُّهَ هایت من نحو أسلافنا توجُّهٌ حدثيٌّ جدًّا، إذ يقولُ إنَّه من الممكن أن تتفقَ مع أيِّ حكمة من الماضي إذا دعمتها البحوث العمليَّة، ويقولُ إنَّ القدماء يحذِّروننا بشأن خيبة الأمل المصاحبة لمحاولة كنز الكثير من الأشياء، ويؤكد علم الاجتماع ذلك، لكن ما يصفه هایت بوصفه نظريَّة السعادة بحسب الثقافة الحديثة ما هو إلا نسخة معتدلة قليلًا ممَّا كان يحاول كاتب سفر الجامعة أن يفعله، ففي حين تحذِّرنا الثقافة الحديثة من المغالاة في الأمر، نجد أنَّها تشجِّع أفرادها ليجدوا الرضى بواسطة جهودٍ نشطة نحو تغيير حياتنا، وليس أن نقبلَ حياتنا كما هي فقط. ^{١٠}

عودة إلى حيث بدأنا

إذا أخذنا خطوةً إلى الوراء لنسألَ عمَّا تعلَّمناه بشأن السعادة على مدار القرون، فمن المدهش أن نرى نقصان التقدم في هذا الصدد. فلتفكِّرْ كيف تفوقنا على أسلافنا في قدرتنا على السفر والتواصل، وفي إنجازاتنا في الطبِّ والعلم، وانظر إلى الكثير من مجتمعات اليوم وكيف أصبحت أقلَّ وحشيَّةً وظلمًا للأقليات مقارنةً بأحوال قبل مئة عام. فبأشكالٍ كثيرة جدًّا تحوَّلت الحياة البشريَّة وتغيَّرت. ومع ننا أكثر ثراءً وراحةً من أسلافنا بما لا يُقاس، فما من أحدٍ يحاجُّ قائلًا أننا أسعد منهم بدرجة كبيرة؛ فنحن نصارعُ ونسعى إلى السعادة بالوسائل نفسها التي اتَّبعها أسلافنا، بل لسنا نبلي بلاءً أفضل منهم بل نحن أسوأ في ذلك، إذا اتَّخذنا الزيادة في الاكتئاب والانتحار بوصفها مؤشِّرات تتعلَّق بالسعادة.

يستحقُّ كاتبُ سفر الجامعة الكلمة الأخيرة هنا، إذ يقول: "مَا كَانَ فَمِنْ الْقِدَمِ

هُوَ. وَمَا يَكُونُ فَمِنَ الْقَدَمِ قَدْ كَانَ...“ (جامعة ٣ : ١٥). ومع كلَّ جهودنا الحديثة، فقد عُدنا أصلًا إلى حيث بدأنا في ما يتعلَّق بالسعادة.

لكن قد يكون أحد الردود على ذلك: ”وماذا في ذلك؟“، ويصِرُّ هذا الردُّ على أنه ما من مشكلة حقيقية ضخمة هنا، ويظنُّ جوليان باغيني (Julian Baggini) أنه ما من مشكلة حقيقية، وأنه ما من أحدٍ سعيدٍ سعادةً كاملةً ولا يحتاج أيُّ أحدٍ إلى ذلك؛ فأغلبُ الناس يتكيفون في ما يتعلَّق بهذا الأمر، لذا علينا ألاَّ نقلق بشأن كم نحن سعداء، و عوضًا عن ذلك علينا ببساطة عمل الأمور المهمَّة. ١١ ويلاحظُ توماس نيغل أنه بحسب دراساتٍ عمليَّة، أغلبُ الناس سعداء إلى حدٍّ كبيرٍ في معظم الوقت. ١٢

لكنَّ يردُّ تيري إيغلتن أنَّ المشكلة محتجبة وليست مُعلنة بسبب كلمة ”سعادة“؛ فالكلمة نفسها ”من نوعيَّة الكلمات الضعيفة غير الفعَّالة والتي تُعطي انطباعًا بالمخيَّمات السياحيَّة المخصَّصة لتمضية الإجازة، وهي كلمة تُذكرُ بابتساماتٍ مجنونة والقفز في مرح هنا وهناك“. ١٣ ولأغلب الناس - بما في ذلك أولئك الذين يجيبون عن أسئلة الباحثين - ليس لهذا التعبير الكثير من العمق؛ إذ يشيرُ إلى مدى واسع من الأحوال ابتداءً من ”الشعور بأنَّ الأمور عاديَّة“ إلى ”الاستمتاع“، وهنا نجدُ أنَّ الشعور بأنَّ الأمور عاديَّة هو أمرٌ ليس من الصعب تحقيقه، فحين يسألنا الأصدقاء أو علماء علم نفس الاجتماع سؤال: ”كيف حالك اليوم؟“، نقولُ تلقائيًّا: ”بخير، شكرًا“. ولكنَّ النزاعات والغضب يتوهَّجان سريعًا جدًّا، والإحصائيَّات المتعلِّقة بالاكْتئاب والانتحار تُثير الفزع دائميًّا، ويدلُّ هذا على أنَّ الأمور ليست على ما يُرام كما نقولُ عنها.

فلكي نصلَ بدقَّة إلى حالتنا، علينا السؤال عن الفرح والامتلاء والرِّضى في الحياة، فهل نحققُ تلك الأمور؟ إنَّ فرضيَّة هذا الفصل هي أنَّ الرِّضى الذي لدينا في الحياة هو أضعفُ ممَّا نريدُ الاعتراف به سواء للباحثين أو حتَّى لأنفسنا. ففي

المُجمل، نحن في حالة إنكارٍ بشأن عمق سخطننا ومقداره. والفنانون والمفكرون ممن يتحدثون بشأن الأمر بصورة حادة يُنظر إليهم على أنهم استثناءاتٌ كثيبة، لكن أصواتهم في الحقيقة أصواتٌ نبوية، وفي الغالب يستغرق الأمر سنواتٍ من أجل اختراق الإنكار وتبديده لكي نرى مقدار الاستياء الذي في حياتنا وأبعاده الكبيرة.

أبعاد سخطننا

سأل هوراس (Horace) الشاعرُ اللاتينيُّ قائلًا: "لماذا... لا يعيشُ أيُّ شخصٍ راضيًا بحاله...؟"، ويستنتجُ أن "الكلَّ... يظنُّ أن حاله هي أصعبُ حالٍ".^{١٤} فلماذا لا يشعرُ أيُّ فردٍ بالرضى عن حياته؟

يمكن أن نرى أحدَ الأسباب في إحدى عبارات القصيدة "صباح الأحد" التي كتبها والاس ستيفنز (Wallace Stevens): "لكنني في الرضى، لا أزالُ أشعر بالاحتياج إلى نعيم لا يفنى".^{١٥} فكما رأينا، يُعطي السّفَرُ والسلع الماديّة والإشباع الحسّي والنجاح والوضع الاجتماعيُّ ارتفاعًا سريعًا في المتعة، لكن سرعان ما تتلاشى. وتساعدنا هذه العبارة من قصيدة ستيفنز لنفهم السبب؛ فحتى حين نتذوَّق لحظة من الرضى، نشعرُ بكم هي عابرة، ونشعرُ بأنّها ستهرب من قبضتنا، وتبدأ في التلاشي حتى في اللحظة ذاتها التي نحاول احتضانها والاستمتاع بها، وهذه الطبيعة سريعة الزوال لكلِّ الرضى تجعلنا نتوق إلى أمرٍ يمكننا الاحتفاظ به، لكننا نبحت دون جدوى. لكن ليست هذه المشكلة بأكملها، فلسنا فقط نريدُ رضى يدوم لوقتٍ أطول، بل أيضًا رضى يصل إلى أعماقٍ أكثر.

سجّلتِ المغنيةُ پَغي لي (Peggy Lee) في عام ١٩٦٩م أغنية "هل ذلك كلُّ ما هنالك؟" (Is That All There Is?) التي كتبها جيرى ليدر (Jerry Leiber) ومايك ستولر (Mike Stoller) وهي مبنية على رواية قصيرة لتوماس مان (Thom- as Mann) بعنوان "حبيبة الأمل" (Disillusionment).^{١٦} وفي الأغنية، تتكلّم

المتحدثة بشأن ذهابها إلى السيرك حين كانت في الثانية عشرة وكان اسم السيرك "أعظم عرض على وجه الأرض"، لكنها بينما كانت تُشاهد العرض، "كان إحساسها أن شيئاً ما ناقص، لا أعلم ماذا، لكن حين انتهى العرض قلتُ لنفسي «هل ذلك كلُّ ما هنالك في السيرك؟»". ثم تقول لاحقاً إنها وَقَعَتْ "في عشق أروع فتى في العالم"، ثم تركها في يوم من الأيام، وظننت أنها ستموت، "لكنني لم أمت، وحين لم أمت قلتُ لنفسي «هل ذلك كلُّ ما هنالك في الحب؟»"، وعند كلِّ منعطفٍ كلُّ ما كان يجب أن يرضيها ويُشعرها بالتلذُّذ لم يكن يُحقِّق ذلك - فلم يكن هناك شيء كبير بما يكفي لملء توقعاتها أو رغباتها. كان هناك دائماً أمر ناقص، لكنها لم تعرف البتة ما هو، وكان كلُّ شيء يتركُ فيها هذا السؤال: "هل ذلك كلُّ ما في الأمر؟".

لذا كان كلُّ مقطع من حياتها، مثل الأغنية، يعودُ إلى اللازمة الشعرية نفسها:

هل ذلك كلُّ ما هنالك؟

هل ذلك كلُّ ما هنالك؟

هل ذلك كلُّ ما هنالك يا أصدقائي؟

فلنواصل الرقص، إذًا،

لنشرب الخمر ونحتفل،

إذا كان ذلك هو كلُّ

ما هنالك.

يقودها نقصان أيِّ رضى دائم أو عميق إلى الاحتفال الخالي من الفرح، وفي حين نكتشف بالتدريج أن كلَّ ما كنا نظنُّه سيكون مشبعاً ليس كذلك، نصبح أقلَّ قدرة على التطلع إلى الحياة، ونصبح منحدرين سئمين متشائمين أو أسوأ من ذلك، والأغنية على لسان امرأة تدرك أن مستمعها قد يتعجبون لماذا لا تنتحر، لكنها

تتوقَّع أنْ خبرة الموت ستكون على الدرجة نفسها من خيبة الأمل مثلما كانت الحياة، فلا داعي لتعجيل الأمر.

أعلمُ أنكم غالبًا تقولون في أنفسكم،
”إن كانت تشعر هكذا، فلماذا لا ينهي الأمر كلُّه؟“
أه، لا، لستُ أنا،
فلستُ على عجلٍ نحوَ خيبة الأمل النهائيَّة تلك،
لأنِّي أعرف تمامًا مثلما أعرفُ أنِّي واقفةٌ أمامكم أتحَدُّثُ إليكم،
أنَّه حين تأتي تلك اللحظة النهائيَّة، وألفظُ آخر أنفاسي،
سأقولُ في نفسي -
هل ذلك كلُّ ما هنالك؟

ترنُّ أغنية ليبر-ستولر بصداها مع اختبار سينثيا هايميل (Cynthia Heimel) الكاتبة في صحيفة ”فيليج فويس“ (Village Voice)، والتي تابعتُ أصدقاء لها يتحوَّلون من كونهم مجهولين تمامًا إلى نجومية ”هوليوود“، ليكتشفوا أنَّهم ليسوا أكثر رضى أو أسعد من ذي قبل، وأنَّ الخبرة في الحقيقة قد عمَّقت من خوائهم وجعلتهم ”لا يُطاقون“. وتظنُّ سينثيا أنَّه ”لو أراد الله حقًا أن يضعنا في مقلبٍ مازح سخيف، فسيمنحنا أعمق رغباتنا ثمَّ يقهقه فرحًا في حين نبدأ في إدراك أنَّنا نريد قتل أنفسنا“. ^{١٧} ويساعدنا الكاتب المسرحيُّ النرويجيُّ هنريك إبسين (Henrik Ibsen) لنفهم ما حدث لأصدقاء هايميل إذ يقول: ”إذا انتزعتُ من رجلٍ عاديٍّ وهمَّ الحياة، لانتزعتُ أيضًا سعادته“. ^{١٨} وضمن المسرحية التي كتبها إبسين ”البطَّة البريَّة“ (The Wild Duck)، وهمَّ الحياة هو الاعتقادُ أنَّ شيئًا ما أو حالةً ما ستجلبُ إليك أخيرًا الرضى الذي تتوقُّ إليه، لكنَّ هذا وهمُّ، وعند نقطةٍ ما سيدمِّرُ الواقعُ هذا الوهم، وما من شيء يُدمِّرُ هذا الوهمَّ مثلما يدمِّره تحقيقُ أحلامك.

إذا كنت أصغر سنًا، من الطبيعي أن تقول في نفسك: "قد سمعتُ بهؤلاء المشاهير الساخطين وهؤلاء الأثرياء ممن يقولون إن حياتهم ليست سعيدة، لكنني لو حصلتُ على أي شيء أملُ الحصول عليه، فسأكون مختلفًا". لا، لن تكون مختلفًا، ورغم وجود مدى واسع من الخبرات المختلفة، ما من أحدٍ في النهاية كان مختلفًا، وذلك هو ما ستخبرك به حكمة القدماء وكل الأدلة التي نسمعها من قصص كثيرة في العالم. وقد صاغ ذلك سي. أس. لويس صياغة كلاسيكية في حديثه بشأن الرجاء في برنامج إذاعي لراديو بي. بي. سي في وقت الحرب.

"أغلب الناس، إذا تعلموا حقًا كيف ينظرون إلى داخل قلوبهم، سيعرفون أنهم يريدون حقًا وبشدة أمرًا لا يمكن الحصول عليه في هذا العالم، وهناك كل أنواع الأمور التي في هذا العالم والتي تعرض أن تعطيك هذا الأمر، لكنهم لا يوفون بوعدهم بتاتا. وهذا التوق الذي يظهر داخلنا حين نقع في الحب للمرة الأولى، أو نفكر في دولة بعيدة للمرة الأولى، أو ننخرط في موضوع دراسي للمرة الأولى، هو توق لا يمكن أن يشبعه أي زواج أو سفر أو دراسة. ولست أتكلّم هنا عمّا يُدعى عادةً زيجاتٍ غير ناجحة أو رحلاتٍ غير موفّقة وهكذا، بل أتحدّث بشأن أفضل الزيجات والرحلات الممكنة. فهناك دائمًا أمر ما نحاول الإمساك به في تلك اللحظة الأولى من التوق، لكنّه يتلاشى في الواقع. وقد يكون الزوج صالحًا، والمنظر الطبيعي ممتازًا، والوظيفة جيّدة، لكنّ «الأمر» تملّص وهرب منّا".^{١٩}

استراتيجيات سخطنا

فماذا نفعل إذاً حين نكتشف افتقارنا لذلك "الأمر" - "ذاك الأمر الناقص لكننا لا نعلم ما هو"؟ هناك على الأقل سبع استراتيجيات يتبعها الناس نحو سخطهم،

وهناك منهجان أساسيان - فإمّا تعيش الحياة مفترصاً أنّ الرضى في الحياة ممكن، أي أنّ "الأمر" ما يزال موجوداً، وإمّا يمكنك أن تعيش مقتنعاً بأنّ الرضى غير ممكن، وأنّه لا يوجد "أمر"، ولكن داخل هاتين الفئتين يمكننا تمييز أربع استراتيجيات في الفئة الأولى وثلاث في الثانية.

الأمر لا يزال موجوداً

اليافع. يبدأ الناس حياة الرشد بالسفر الحافل بالأمل في توقع لوصول مُفرح، إذ نَظُنُّ: "لو وصلتُ إلى شريك الحياة الصحيح، ولو انخرطتُ في المسار الوظيفي الصحيح وجنيتُ بعض المال - فسيكون لي رضى الحياة"، ويشيرُ جيمس وود (James Wood) إلى السعي نحو "الوظائف والأسرة والجنس وما إلى ذلك - عوامل الإلهاء المعتادة" والتي بها نخفي عن أنفسنا خواء حياتنا.^٢ وقد نكون في الحقيقة ساخطين فعلاً لكننا لا ندرك ذلك لأننا منشغلون جداً في عملية الاستعداد للسعادة. "بالتأكيد أنا قلق، إذ لم أصل بعد إلى عمل الأمور التي سأعملها"، ونظنُّ أنّ علينا فقط صعود هذا الجبل أو عبور ذلك المنعطف وحينها ستكون الأمور عظيمة، وبالتأكيد هذه الاستراتيجية فعّالة فقط لزمانٍ مؤقت.

المتعص. لكننا نبدأ، بمرور الوقت، ندرك أنّنا لسنا ننال "الأمر"، وأحد ردود الفعل الأساسية هي إلقاء اللوم على المَعوّقات التي عطّلتنا عن تحقيق الأمور التي نَظُنُّ أنّها ستشبعنا، فقد نكون ضحية التعصّب أو التمييز. أو قد نجد أنفسنا في مجتمع غير منفتح على كثيرٍ من الأمور التي نريد أن نفعلها أو نكونها، وقد نُحدِّد أفراداً، وليس هياكل اجتماعية، منعوا تقدّمنا وظلمونا، فنلومهم قائلين: "كنتُ سأسعدُ حقاً لولا (فلان)"، وقد يقوّد ذلك على المدى القصير إلى بعض الخير - فقد نوجّه غضبنا توجيهاً بناءً ونصبح نشطاء اجتماعيين، بل حتّى الغضب غير الموجه توجيهاً بناءً، في صورة الشكوى وتفريغ الغضب، من الممكن على المدى القصير أن يؤدّي إلى نوع

من الاطمئنان- لكن ذلك فقط على المدى القصير. وإن كسرت مجهوداتنا العوائق فعلاً ووصلت بنا إلى المستوى التالي من الإنجاز، فسنجد أن "الأمر" غير موجود في أي مكان، ومعنى ذلك أننا سنحتاج إلى الاستراتيجية الثالثة.

الدافع (أو المحفز). تضع الثقافة العلمانية، بطبيعتها، أكثر تركيز على ما يختص بمفهوم هنا والآن (Here-and-Now)، فنظن أن جمع الممتلكات والإنجاز سيجلب الرضى، فماذا يحدث لو وجدنا، على خلاف الحال مع اليافع والمتمتع، أننا بالفعل نصل إلى الكثير من أهدافنا المادية؟ فنسئل نجد أمرًا ما مهمًا ناقصًا، مثلما حدث مع القدماء، فماذا نفعل؟ يبدأ الكثيرون في إلقاء اللوم على ما لدينا، فنفترض أنه إن كان لنا شريك حياة أفضل أو وظيفة أفضل أو دخل أفضل أو منزل أفضل، فسنشعر حينها شعورًا أفضل كثيرًا أيضًا، وإذا أخذنا هذا المسار قد نصبح أكثر أفراد المجتمع إنتاجية- وأكثرهم دافعية أيضًا، فنغيّر منازل وعلاقات شركاء حياة ووظائف ونقوم بإعادة اختراع حياتنا، مؤكدين لأنفسنا أنه في المستوى التالي سيكون "الأمر" هناك أخيرًا. لكن متخصصي علم النفس يطلقون على هذا مجرد إسرار "لجهاز المشي (Treadmill) المسمى بالمتعة".²¹ ففي جهاز المشي المستخدم للرياضة، لا تترجم السرعة إلى تغيير في المكان، بل نعمل فقط بجد أكثر وأكثر لنحافظ على موضعنا وفي النهاية نشعر بإرهاق يمنعنا من الاستمرار، والأمر نفسه مع المتعة التي يجلبها الإنجاز في البداية لأنها تزول، فنحتاج إلى المزيد والمزيد من نوعية الإنجاز نفسه لكي نحافظ على المتعة نفسها، وفي النهاية، مثلما هي الحال مع جهاز المشي الرياضي، سنجد أنفسنا مرهقين جدًا وعاجزين عن الاستمرار.

اليأس. ماذا لو لم نجد "الأمر"- حتى بعد نزع العوائق وإنجاز المزيد والمزيد- لكننا نستمر في افتراض أنه موجود؟ قد نلوم أنفسنا في بعض الحالات، عوضًا عن إلقاء اللوم على أمور أخرى، أي نقول: "هناك خطأ ما في"- لم أجتهد بما يكفي، لم أصعد سلم المسار الوظيفي بما يكفي، لم أجتذب أفضل شركاء الحياة رومانسية، أنا فاشل".

وإذا نظرنا إلى أنفسنا نظرةً أمينة فليس من الصعب أن نرى بعض الأمور التي أسهمت في إحباطنا، فهنا يكتبُ الكاتب البريطاني فرانسيس سبافورد (Francis Spufford) أننا أحياناً قد نعيشُ في حالة إنكارٍ لميلنا النشط إلى ”كسر الأشياء- وتشمل «الأشياء» هنا: الوعود والعلاقات التي تهمُّنا وخيرنا الشخصي وخير الآخرين“ لكن يأتي اليوم حين ”تكون مستلقياً في حوض الاستحمام وتلاحظ أنك في التاسعة والثلاثين من العمر، وأن الحياة التي تعيشها لا تكاد تشبه ما كنتَ تظنُّ أنك تريد دائماً، ومع ذلك تدرك أنك وصلت إلى هناك عبر سلسلة من الاختيارات“^{٢٢}، وحينها نكرة أنفسنا.

لا يوجد ”أمر“

كلُّ هذه الاستراتيجيات مبنية على افتراض أن البشر يمكنهم أن يعيشوا حياةً من الرضى والامتلاء، بل يجب أن يفعلوا ذلك، لكن يتساءل الكثيرون بشأن تلك الفرضية نفسها، ويستنتجون أن توقعاتنا للحياة هي المشكلة. فقد نبدأ الحياة بسداجةٍ ساعين إلى ”الأمر“، لكن في النهاية نرى أنه غير موجود، وعلينا اعتياد الحياة كما هي، وهناك تقاربٌ بين ذلك و”نظرية السعادة“ القديمة، وهناك على الأقل ثلاث وسائلٍ للعيش بناءً على هذه النظرة، وتبدو كلها تحسُّناً عن استراتيجيات السداجة والامتعاض والقلق واليأس التي نظرنا إليها سابقاً، لكن بالفحص الدقيق لكلٍ من هذه الاستراتيجيات سنجدُ أن فيها مشكلات معقدة أيضاً.

الإيثار. كثيراً ما نجدُ أن الناس الذين كرَّسوا الجزء السابق من حياتهم للتقدم الشخصي يتحوَّلون عنه نحو القضايا الاجتماعية والإحسان وتحسين حياة الآخرين. وتكون قصَّتُهم أحياناً كالتالي: ”كنتُ أظنُّ أنني سأجدُ الرضى في الامتلاك، لكنني أدركُ الآن أنه فقط بالعبء والخدمة يمكنني أن أنال حياة مُشبعة“، وبالتأكيد هذا أمرٌ عظيمٌ وينبغي تشجيعه. وها أحدُ كُتَّاب ”نيويورك تايمز“ يشرح كيف كان يظنُّ في بداية حياته أنه من الممكن إيجاد الرضى وتقدير الذات، وكان يسعى إلى ملء

”شعوره بالعجز“ - أي خوائه الداخلي واحتياجه إلى الرضى - عبر النجاح والشراء، لكنّه عرف طريقة أفضل: ”نحصلُ على أفضل شعور عن أنفسنا حين نتوقّف عن التركيز تركيزاً مهووساً بملء شعورنا بالعجز، فجعلُ الآخرين يشعرون بالقيمة يجعلنا نحن أكثر قيمة“.^{١٣} وعوضاً عن محاولة تحسين أنفسنا، نحصلُ على رضى أكثر بكثير في محاولة تحسين الآخرين.

ولكن أشار الكثيرون إلى المشكلات الناتجة عن تحوّل الناس إلى الخير والنشاط الاجتماعيّ إن كانت وسائل لإيجاد ملء أكثر لأنفسهم؛ فهذه الوسيلة في النهاية وسيلة أنانيّة جدًّا، فما يُفترضُ من الكرم الذي تُقدّمه هو في الحقيقة فقط بناء نفسك، وأشهرُ نقاد هذه الوسيلة هو نيتشه، والذي كان يرى أنّ الحداثيين يساعدون المحتاجين نبعًا من إحساس بالأفضليّة الأخلاقية^{١٤}؛ إذ يشعرون بالتفوق على أنفسهم السابقة الأقلّ استنارةً، وبالتفوق على الأزمنة السابقة والمجتمعات السابقة التي لم تكن مُكرّسةً للمساواة مثلهم. وباختصار هم يخدمون الآخرين بقدر ما يخدمون أنفسهم، فهم يستخدمون المحتاجين والفقراء ليحقّقوا تقدير الذات الذي يحتاجونهم إليه، ولا يقودُ هذا إلى فكرة الأبوّة فقط بل يمكن أن يتحوّل أيضًا إلى الازدراء والتحقير إذا لم تُقابل جهودهم الإيثارية بالاحترام والعرفان، لذلك فمساعدة الآخرين بوصفها ردّ فعل لاستيائك أنت لن ينجح على المدى البعيد، لا معك ولا مع الآخرين.

السخرية التشاؤميّة. بوصول الكثير من الناس المُثقفين والنخبويين في ثقافتنا إلى منتصف العمر، يصلون إلى وضع يُمكن التعبير عنه كالتالي: ”نعم، حين كنتُ أصغر كنتُ أعتقدُ أنّ الامتلاء موجودٌ، وكنتُ أظنُّ أنّ الجنس والحبّ والنجاح الوظيفي قد يكون أكثر إشباعًا، لكنني نضجتُ الآن، وأدركُ أنّ ما من أحدٍ راضٍ أو سعيدٍ قطّ. ولكن لا داعي للهوس بشأن ذلك، فقد توقفتُ عن الجري وراء السراب والسعي نحو ما لا يمكن الوصول إليه، فقد خفّضتُ توقّعاتي للحياة

وتعلّمتُ أن أستمتع بما لديّ، وأنا متكيّف مع الأمر“. ورغم أن ذلك يبدو معقولاً، فهناك إشكاليّة في ناحيتين على الأقلّ: الأولى هي أن هذا الرأي يخلق دائماً قدرًا معيّنًا من التعالي نحو أيّ شخص ليس على الدرجة نفسها من الثقافة أو الرقيّ مثلك، وقد يجعلك هذا متعصّبًا وذا برّ ذاتيّ مثل المتديّنين الفريسيّين الذين تحتقرهم. ولكنّ هناك تأثيرًا أخطر؛ فقد سمعنا من مارتن هايديجر أنّ ما يجعلك إنسانًا وليس حيوانًا هو أنّك تريدُ الفرح والمعنى والامتلاء. فإذا قرّرتَ أن الامتلاء والفرح والسعادة ليسوا موجودين، وإذا صلّبتَ قلبك ضدّ الرجاء، فمن الممكن أن تحتقر إنسانيّتك وتحسرها.

الانفصال. قد نسأل لماذا لا نعودُ إلى نسخة أنقى من ”نظريّة السعادة“ الأقدم نبوذا وللرواقيين اليونانيّين؟ فقد كانت نصيحتهم ألاّ نحبّ شيئًا أو نضع رجاءنا في شيء أكثر من اللازم، وقد كتب إبيكتيتوس: ”ما الضررُ في أنّك تُهمهم هممة رقيقة بينما تُقبّل طفلك قائلاً: «غداً ستموت»؟“^{٢٠} لكن عليّ هنا أن أقف مُساندًا للبحوث الحديثة التي تؤيّد الحدس البشريّ العميق والقائل إنّ تقليل حبك للآخرين لا يزيدُ رضاك لكنّه يقوّضه. ورغم أنّ الانفصال الرواقيّ القديم له أصلٌ فلسفيّ أفضل من السخرية التشاؤميّة الغربيّة التي تهزأ بكلّ شيء، ففي النهاية يقسّي قلبك ويهين إنسانيّتك.

فهم سخطنا

نحن نريدُ أمرًا لا يمكن أن يقدمه إلينا أيّ شيء في هذه الحياة، فإذا وصلنا السعي إليه في هذا العالم قد يجعلنا ذلك مدفوعين أو ممتعّضين أو كارهين لأنفسنا. وإذا حاولنا تقسية قلوبنا لئلاّ يزعجنا الأمر، نضرّ إنسانيّتنا وأولئك الذين من حولنا، ولكن إذا لم نقسّ أنفسنا وشعرنا بالكامل بنوح رجاء الرغبة المفقود، فقد نجدُ وسائل مُدّرة ذاتيًا لكي نغرقه، مثلما فعلتِ المرأة في أغنية بغي لي. فكلُّ هذه الطُرق تبدو مسدودة.

ما سبب هذه الحالة والتي تبدو كأن لا مهرب منها؟ ما سبب هذا السخط الدائم؟
يُلخّصُ هایت إحدى النظريّات الحديثة وهي "مبدأ التقدّم"، حيث يجدُ الناسُ
متعة في العمل نحوَ هدفٍ ما أكثرَ ممّا يختبرونه من متعة حين يصلون إليه بالفعل .
ويرى متخصصو علم النفس التطوّري أنّ هذه الآليّة تكيفيّة؛ إذ يخبّنون أنّ أسلافنا
الذين كانوا يختبرون خيبة أملٍ ما بعد الوصول إلى الشيء كانوا على الأرجح
أكثر احتماليّة للعمل عملاً أكثر جدّاً ليحقّقوا أهدافاً أعلى، وهؤلاء الناس كانوا
أكثر احتماليّة للعيش فترة أطول، وإنجاب أطفال أكثر، وهكذا، مرّروا جيناتهم إلينا.
ولذلك، فإنّ السخط - الشعور بأنّه ما من شيء في العالم يُشبع توقنا الأعمق - هو
في الحقيقة ردّ فعل كيميائيّ في الدماغ ساعدَ أسلافنا ليقبوا على قيد الحياة، لذلك
فالشعور الذي لدينا بأنّ "أمراً ما ناقصٌ" هو وهمٌ - خدعةٌ تمارسها جيناتنا لتجعلنا
أكثر جدّيّة، بل يستخدمُ هایت هذه النظريّة التطوّريّة استخداماً سريعاً ليشرح أغنية
يغني لي "هل ذلك كلُّ ما هنالك؟".²⁶

ولكنّ حياة المرأة التي تصوّرها الأغنية تقوّض من هذه النظريّة، إذ لا تجدُ
في إحباطات الحياة المتكرّرة دافعاً لتعملَ بجدّ أكثر، بل شيئاً مثبّطاً يمنعها من
عمل أيّ شيءٍ سوى السُّكر في الحفلات. وبالتأكيد هذا الأمر واقعيّ، فرغم
أنّ الإحباط قد يدفع بعضَ الناس - على المدى القصير - إلى المزيد من الإنجاز،
فيمكن أن يقوّض أيضاً الدافعيّة والمبادرة، وبمرور الوقت عادةً ما يكون هذا هو
تأثيره. ومن ثمّ لا يقوّد الشعور بالضرورة، ولا حتّى عادةً، إلى سلوك يُساعدُ البقاء
على قيد الحياة، لذا لا يبدو للتفسير التطوّريّ بشأن سخطنا المستمرّ أنّ يمثّل
تفسيراً متماسكاً.

يأتي تفسيرٌ آخر اجتاز اختبارات الزمن من الفيلسوف المسيحيّ العظيم أغسطينوس .
كان أغسطينوس في سنّ التاسعة عشرة حين قرأ حوار شيشرون (Cicero)
بعنوان "هورتينيوس" (Hortensius)، وكان هذا العمل يتناول المفارقة التي فيها

يُقرّر كلُّ شخصٍ "أن يكون سعيدًا [لكن] أغلب الناس بائسون تمامًا".^{٢٧} واستنتج شيشرون أن النُدرة الشديدة للسعادة البشريّة قد تكون دينونة أعدّها التدبير الإلهي بسبب خطايانا، وكانت نصيحته لقرّائه ألاّ يبحثوا عن السعادة في السعي وراء الراحة الماديّة أو الجنس أو رغد العيش، بل في التأمل الفلسفيّ. وكان للكتاب وقعٌ مثيرٌ على أغسطسينوس^{٢٨}، وأصبح واحدٌ من مشاريعه التي امتدّت طولَ حياته هو اكتشاف السبب وراء أن معظم الناس ساخطون ومحرومون من الفرح، وكان استنتاجه أن لسخطنا سببًا وظيفيًا ومصدرًا نهائيًا.

السببُ الوظيفيُّ لسخطنا هو أن محبّاتنا "ليست في ترتيبها الصحيح".

علم أغسطسينوس أننا في جوهرنا لسنا مُشكّكين بما يؤمن به أو نعتقه أو حتّى نعمله، بقدر ما نحن مشكّلون بما نحبه، "إذ حين نسأل ما إذا كان شخصٌ ما صالحًا، لسنا نسأل عمّا يؤمن به أو يرجوه، بل نسأل عمّا يحبه".^{٢٩} فلأغسطسينوس، ما نسمّيه الفضائل البشريّة هو مجردُ أشكال من الحبّ؛ فالشجاعةُ هي حبٌّ خير جارك أكثر من حبّك لأمانك أنت، والأمانةُ هي حبٌّ مصالح جارك أكثر من مصالحك أنت حتّى حين تعرّضك الحقيقة للضرر. ولأنّ يسوع نفسه قال إنَّ كلَّ ناموس الله يتلخّص في محبة الله ومحبة قريبك (متّى ٢٢: ٣٦-٤٠)، كان أغسطسينوس يؤمن بأنَّ كلَّ الخطيّة هي في النهاية نقصان المحبة.^{٣٠} فلتنظر إلى الظلم، قد تقول إنك تؤمن بالمساواة الاجتماعيّة والعدل، وقد تظنّ أنّك حقًا تؤمن بذلك، لكنك إذا اتّخذت قراراتٍ في تجارتك وكانت هذه القرارات تستغلّ الآخرين، فسبب ذلك هو أنّك على مستوى القلب تحبّ رخاءك أنت أكثر من رخاء قريبك. باختصار، أكثر ما تحبه في هذه اللحظة هو ما سيتحكّم في تصرّفك في هذه اللحظة، "يميلُ الجسمُ إلى التحرك إلى حيث يقوده وزنه نحو مكانه الصحيح...وزني هو محبّتي: حيثما أحملُ، فإنّ حبي هو الذي يحملني إلى ذلك المكان"^{٣١}، فأنت ما تحبّ.

لم يرَ أغسطينوس مشكلاتنا بوصفها نابعةً فقط من نقصان الحبِّ، فقد لاحظ أيضاً أن لمحبَّات القلب ترتيباً، وأننا كثيراً ما نحبُّ الأمورَ الأقلَّ أهميَّةً حبًّا أكثر، ونحبُّ الأمورَ الأهمَّ حبًّا أقلَّ، لذلك فعدم السعادة والفوضى في حياتنا تُسبَّبها فوضى في محبَّاتنا، فالشخصُ العادل والصالح "هو أيضاً شخصٌ رتب محبَّته [ترتيباً صحيحاً]، فلا يحبُّ شيئاً من الخطأ محبَّته، ولا يُخفقُ في محبة ما يجب أن يُحبَّ، ولا يحبُّ أكثر من اللازم ما يجب أن يُحبَّ أقلَّ (ولا يحبُّ أقلَّ من اللازم ما يجب أن يُحبَّ أكثر)".^{٣٢} لكن كيف يحدث هذا؟ ما من خطأ في أن تحبَّ عملك، لكنك إذا أحببتَ عملك أكثر من أسرتك، فمحبَّاتك ليست في الترتيب الصحيح وقد تدمرُ أسرتك، أو إذا أحببتَ جني المال أكثر ممَّا أحببتَ العدل، فستستغلُّ موظفيك، والسبب أيضاً هو أن محبَّاتك ليست في الترتيب الصحيح.

سخطنا لانهائي

لكن أعلى درجة للفوضى في ترتيب المحبة - السبب النهائي لسخطنا - هي الفشل في محبة الأهم: الفشل في محبة الله محبةً على أعلى درجة، وها هو أغسطينوس يُصلي في كتابه "اعترافات" (Confessions) قائلاً: "فهنالك فرحٌ لا يُعطى لأولئك الذين لا يحبُّونك، لكنه يُعطى فقط لأولئك الذين يحبُّونك فقط لذاتك... وهذه هي السعادة وما من سعادة أخرى، فأولئك الذين يُظنون أن هناك نوعاً آخر من السعادة يبحثون عن فرح في مكان آخر، لكن فرحهم ليس فرحاً حقيقياً. لكن تبقى إرادتهم منجذبةً نحو صورةٍ ما من الفرحة الحقيقي".^{٣٣}

يستخلصُ أغسطينوس هنا الصورة الكتابية للإنسانية، فالبشر صنِّعوا على صورة الله الذي هو مُثلث الأقانيم - الأب، والابن، والروح القدس، ومنذ الأزل وأولئك الأقانيم المقدَّسة الثلاثة في حبِّ الواحد نحو الآخر في درجات لا نهائية من الفرحة والمجد، وقد خُلِقنا لنعرف هذا الفرحة بحبِّنا لله وتمجيده فوق الكلِّ. وسواء

اعترفنا بالله أم لم نعترف، فما دُمنّا مخلوقين لهذا الغرض، فنحن سنبحث دائماً عن الفرح اللانهائي الذي صُممنا لنجده في اشتراكٍ مُحبِّبٍ مع "الإله المقدَّس". ونحن نتحوَّل إلى أمورٍ في العالم لتعطينا إيَّاه (أي الفرح)، لكننا "نقعُ في الخطيَّة حين نهمل الترتيب الصحيح فنثبَّتُ محبَّتنا على المخلوق، عوضاً عن تثبيتها عليك "أنت"، «الخالق»^{٢٤}. "وسببُ أن أفضل السلع الأرضيَّة غير مُشبعَة هو أننا خلِقنا من أجل درجة من التلذُّذ والامتلاء لا يمكن أن توفِّرها هذه السلع الأرضيَّة، لذا يقول أغسطينوس عبارته الشهيرة إلى الله في بداية "اعترافات": "أنت تحرِّكُ الإنسان لكي تكونَ لذَّته في تسبيحك، لأنك صنعتنا من أجل ذاتك، وسيظلُّ قلبنا قلقاً إلى أن يجد راحته فيك"^{٢٥}. لقد صُنِعنا من أجل الله، لذلك فلا يمكن أن يعطينا الفرح اللانهائي أيُّ شيءٍ يمكن أن يعطينا الله إيَّاه.

"كلُّ الأشياء ثمينه، لأنَّ الكلَّ جميل، لكن ما الذي يُعدُّ أجمل منه «هو»؟ ورغم قوَّتها، فما الذي يُعدُّ أقوى منه «هو»؟... إذا سعيت نحو أيِّ شيءٍ أفضل، فستخطئ إليه وستضرُّ نفسك، إذا فضَّلت عليه ذلك الذي صنعه هو، في حين أنَّه سيعطيك نفسه طواعيةً"^{٢٦}.

تضرُّ نفسك حين تحبُّ أيُّ شيءٍ أكثر من الله، لكن كيف يحدث هذا؟ إذا أحببت أولادك أكثر ممَّا تحبُّ الله فستضعُ احتياجك إلى الأهميَّة والأمن فيهم، وستحتاج إلى المزيد كي ينجحوا ويكونوا سعداء ويحبُّوك، وذلك إمَّا سيدفعهم بعيداً وإمَّا سيسحقهم تحت وطأة توقُّعاتك، لأنَّهم سيكونون المصدر النهائي لسعادتك، ولا يمكن أن يرتقي أيُّ إنسان إلى ذلك. وإذا أحببت شريك حياتك أكثر من الله، فستحدثُ الأمور نفسها، وإذا أحببت عملك ومشارك الوظيفي أكثر من الله، فبالضرورة ستحبُّ هذه الأمور أيضاً أكثر من أسرتك ومجتمعك وصحتك، وسيقودُ ذلك إلى انهيار جسمانيٍّ، وانهايًّا على مستوى العلاقات أيضاً. وكثيراً- كما قد رأينا سابقاً- ما يؤدِّي ذلك إلى ظلم اجتماعيٍّ.

إذا أحببت أي شيء أكثر من الله، تضرُّ موضوعَ محبَّتِكَ، وتضرُّ نفسك وتضرُّ العالمَ من حولك، وينتهي بك الأمر في خيبة أمل وسخط شديدَيْن، وأشهرُ تعبيرٍ عصريٍّ عن رأي أغسطينوس كان في نهاية حديث لويس للبرنامج الإذاعي:

”لا تولدُ المخلوقاتُ برغباتٍ إلا إذا كان إشباعُ تلك الرغبات متاحًا، فحين يشعرُ الوليدُ بالجوع، هناك ما يُسمَّى طعامًا، وحين تريدُ البطةُ الصغيرةُ السباحة، فهناك ما يُسمَّى المياه، وحين يشعرُ الرجالُ برغباتٍ جنسيَّةٍ، هناك ما يُسمَّى الجنس، لذلك إذا وجدتُ في نفسي رغبةً لا يمكن أن تشبعها أيَّةُ خبرةٍ في هذا العالم، فأكثر التفسيرات قبولًا هو أنني مصنوعٌ من أجل عالمٍ آخر.“^{٢٧}

التحليلُ الأغسطينيُّ مُنصِفٌ لخبرتنا. فكما رأينا، التفسير التطوُّريُّ لسخطنا الخالد يفشلُ في شرح الأمر، وفكرةُ أن ”أغلبَ الناس سعداء سعادةً أساسيةً“ يُتفهَّمُ من الأمر، مع أن الأمر ليس تافهًا. وقد سعى بعضُ الناس إلى ملء الخواء الداخليِّ بمليارات الدولارات وبالقدرة على تسديد غرائزهم وشهياتهم دون فحص، لكنَّ شهادةَ العصور كلِّها هي أن كلَّ السلع عاجزةٌ عن ملء الفراغ، وذلك دليلٌ قويٌّ على أن كهفَ نفوسنا هو في الحقيقة كهفٌ عميقٌ بلانهاية.^{٢٨}

شفاء سخطنا

أمامنا إذاً اللغزُ الذي نواجهه؛ فسخطنا العميق على نحو مدهشٍ يقودنا إلى تثبيت قلوبنا بشدَّة على الأشياء، لكنَّ القدماء علِّموا تعليمًا حكيمًا يقول إنَّ الوسيلة الوحيدة لتجنُّب الكآبة هي تجنُّب ”الحبِّ بوصفه رابطًا“، الذي فيه نربط أنفسنا بقوةٍ وحصريَّةٍ بشيء أو شخصٍ لا يمكننا تخيُّل الحياة دونه.^{٢٩} فمثل هذه الروابط تؤدِّي ليس فقط إلى الغيرة والامتعاض والقلق، بل أيضًا إلى العنف من

‘جل الدفاع عما نمتلكه، لكنّها تجعلنا أيضًا في هشاشة وعرضة للتغيّرات المحتومة واضطرابات الحياة.

لكنّنا رأينا مخاطر إيجاد السعادة بالانفصال، إذ يجلب هذا ليس فقط أنانيّة وقساوة، بل أيضًا يُضعف علاقات محبّتنا، ومن ثمّ يُقوّض أعظم مصدرٍ نعرفه لنفرح، فاحتياجنا ليس فقط إلى تلقّي الحبّ، بل أيضًا إلى تقديمه.’^٤

يخترق أغسطينوس هذا المأزق، ويقدم نقدًا جذريًا لهذا الحبّ الرابط، ويعرض خبرته قبل أن يكون مسيحيًا بوصفها نموذجًا، إذ كان قد ربط سعادته بصديقٍ أحبّه بشدّة لكنّ هذا الصديق مات فجأة، ثمّ أدرك أغسطينوس لاحقًا أنّه كان قد “أحبّ شخصًا محبّةً شديدة حتّى الموت كما لو أنّ هذا الشخص ما كان ليموت بتاتًا” (“اعترافات” الكتاب الرابع، الفصل الثامن). ويحدث هذا لأنّ نفوسنا “تتعلّق وتلتصق بهذه الأمور العابرة”، التي “تمزّق النفس بعذاب ورغبات مزعجة” لأنّ “النفس تحبّ... أن تجد راحتها” في تلك الأمور. لكنّ لا توجد فائدة من راحة نفس في هذه الأمور، فمثل هذه الأمور... تهرب بعيدًا على أيّة حال” (“اعترافات” كتاب الرابع، الفصل العاشر).^٥

لكنّ بعد أن يؤكّد أغسطينوس أنّ الحبّ الرابط مميّت، يتحوّل ليقول إنّ مثل ذلك الحبّ صالحٌ وصحيحٌ وضروريٌّ حين يُقدّم إلى الله، فرغم أنّ الارتباط الأعمى بالسلع الأرضيّة يقود بالفعل إلى نوح وألم غير ضروريّ، فليس الحلّ في محبّة أمور الحياة بصورة أقلّ، بل في محبّة الله محبّةً أكثر، فليست المشكلة في أنّك تحبّ سرتك أو وظيفتك أكثر من اللازم، بل هي أنّك تحبّ الله أقلّ جدًّا مقارنةً بهذه لأمر. فالارتباط الشديد والانفصال، كلاهما يقتل، لذا يقول أغسطينوس: لا تقسّ قلبك ضدّ الحبّ، لكن لا تقدّم قلبك جوهريًّا إلى الأمور التي يمكنك أن تفقدها- الأمور التي لا تقدر أن تُشبع، بل اغمس قلبك في شعورٍ بمحبّة الله، وأمّل قلبك لتحبّه في ردّ فعلٍ لمحبتّه، وسيكون هذا مُغيّرًا.

فكّر في الآتي: إذا عشت حياةً طويلة، فسيمرّفك أن ترى الناس الأهمّ في حياتك يوضعون في القبر الواحد وراء الآخر، فإذا كان أعظم مصادر رضاك وحبّك هو عائلتك فسيكون الأمر لا يُحتمل، لكنك إذا تعلّمت أن تحبّ الله أكثر منهم، فلن يُنقص النوح من أعظم مصادرك من التعزية والرجاء والفرح والقيمة، بل سيدفعك الحزن لكي تشربَ بعمقٍ من هذا المصدر، فلن تجد نفسك خاويًا، ولن تقسّي قلبك دائمًا من أجل التعامل مع خسارتك وتأثير تمزيقها لك، فلن يكون ممكنًا أن تؤخذ منك محبة الله بتاتا، ويقول الكتاب المقدّس إنك في محبة الله تعيش مع أحبّائك إلى الأبد.^{٤٢}

بالتأكيد، حتّى أقوى المؤمنين لا يحبّون الله محبةً كاملةً مثاليّة، ولا حتّى يقترب أي شخص من فعل ذلك، ولكن للدرجة التي تتحرّك فيها نحو حبه إلى أعلى درجة، تبدأ الأمور في أخذ ترتيبها الصحيح في حياتك، فعوضًا عن النظر إلى أمور العالم بوصفها أعمق مصدر لرضاك، ستستمتع بهذه الأمور على ما هي. فمثلاً، تصبح الأموال والمسارّ الوظيفي فقط ما يُفترض أن تكون، ويصبح العمل عملاً، أي وسيلة عظيمة لتستخدم فيها مواهبك وتفيد الآخرين. وتصبح الأموال مجرد أموال، أي وسيلة عظيمة لتدعم بها أسرّتك. لكنّ هذه الأمور ليست مصدر أمانك ورضاك، بل هو (أي الله) مصدر أمانك ورضاك.

هناك بعد قويّ آخر لإعادة ترتيب محبّاتك، ففي كتاب "كيفية عمل المتعة" (*How Pleasure Works*)، يرى پول بلوم (Paul Bloom) أنّ الأمر الأهمّ في المتعة ليس هو التأثير البسيط في حواسنا، بل في ما تعنيه العلاقة بأشخاص آخرين يهمننا أمرهم؛ فاللوحة التي نعتقد أنّها عمل أصليّ رسمها فنّان نقدّره تعطينا متعة أقلّ حين نكتشف أنّها ليست أصليّة، وقد يكون كرسيّ ما مريحًا لكنّه إذا كان الكرسيّ المفضّل لأننا إذ كانت تحتفظ به في غرفة معيشتها، فسيعطينا هذا الكرسيّ متعة أكثر وأكثر. وإذا صغنا الأمر بلغة لاهوتيّة: "نستمتع بالأمر

استمتاعًا أكثر حين نختبرها بوصفها سرًا مقدّسًا- أي حاملي حضورٍ آخر^٣. وقد اتَّهَمَ بعضُ الأشخاص الدِّينَ بأنَّه يستنزفُ الحياةَ العاديَّةَ من فرحها بتقليلِ قيمتها إذعانا لمصالح "أعلى" وأكثر روحانيَّة، لكنَّ ذلك ليس صحيحًا- على الأقلِّ ليس الأمرُ كذلك مع المسيحيَّة وهي الإيمان الذي أعرُفه أفضلَ معرفة؛ فالمسيحيَّةُ تعلِّمُ أننا مُخلَّصون بنعمة الله وغفرانه المجانيِّين. فعلى خلاف بعض أشكال الدِّين، لا تقولُ المسيحيَّةُ إنَّنا نستحقُّ البركة بحرمان أنفسنا وتحويل ظهورنا نحو العالم كي نفوز بالسما، فبمجرّد أن نعرف بالإيمان بعمل المسيح من أجلنا أننا مُصالحون مع الله، وأنَّ "الخالق" ليس فقط سيِّدنا بل أيضًا أبونا، يمكننا أن نبدأ نختبر أمرًا "أكثر قدسيَّة" للعالم، إذ نرى كلَّ شيء بوصفه هبة مجانيَّة من "الأب"، ودلالة منذرة بالمجد والخير الآتيين في ميراثنا الأبديِّ. فباختصار، وكما يصيغها ميروسلاف فولف: "الارتباطُ بالله يوسِّع الاستمتاع بالعالم ويُعمِّقُه"^٤، ولا يُنقصه.

الرسالةُ إذا هي التالي: لا تحبَّ أيَّ شيءٍ حبًّا أقلَّ، بل تعلِّم أن تحبَّ الله حبًّا أكثر، وحينها ستحبُّ الأمور الأخرى برضى أكثر كثيرًا، فلن تبالغ في حماية هذه الأمور، ولن تبالغ في توقُّعاتك منها، ولن تغضبَ منها غضبًا دائمًا لأنَّها ليست كما رجوتها أن تكون. لا تخنقِ الحبَّ الشغوف نحو أيَّ شيء، بل أعدِّ توجيهِه حبُّك الأعظم نحو الله بأن تحبَّه بكلِّ قلبك وأن تحبَّه لذاته، وليس لما يمكن أن يقدمه إليك^٥، وحينها فقط سيجيء الرضى.

تلك هي النظرة المسيحيَّة للشبع، وتلك النظرة تتجنَّب مآزق الاستراتيجية القديمة للطمأنينة الموجودة بالانفصال والاستراتيجية الحديثة للسعادة بالاستحواذ، وهي بذلك تفسِّر، بل تحلُّ، اللغز العميق للسخط الذي يبدو كأنه بلا حلَّ.

كيف نحب الله

قد تعتقدُ بقراءة هذا الجزء أن تحليل أغسطينوس والحل الذي يقدمه منطقيان، إذ يشير قدرُ السخط الذي لدينا إلى أمرٍ يتخطى هذا العالم، ونضرُ أنفسنا إذا حاولنا إشباعَ أعمقِ توقٍ لدينا في الحبِّ البشريِّ، ونضرُ الآخرين أيضًا إذا فصلنا قلوبنا عن الحبِّ أكثر من اللازم، والحلُّ الذي يقدمه أغسطينوس هو أنه وحده حبُّ غير القابل للتغيير هو ما يمكنه أن يجلب الطمأنينة، وأنَّ الحبَّ اللانهائيَّ فقط هو ما بإمكانه إشباع جوعنا إلى فرح لانهائيِّ.

حتى وإذا كان هذا منطقيًا، فكيف نعرفُ ذلك الحبَّ حقًا؟ فلا يمكنك فقط أن تقول لنفسك "الله يحبني" ثم تتوقع أن يتغير قلبك. ولا يمكنك أيضًا أن تقول: "من الآن فصاعدًا سأحبُّ الله"، فلا يمكن أن يتولد الحبُّ ببساطة نتيجةً لعملٍ من أعمال الإرادة؛ فالأطفال يتعلمون الكلام فقط باستجابتهم للكلام، ويتعلمون الحبَّ فقط بردِّ الحبِّ، لذا لا يمكننا أن نحبَّ الله فقط بالتفكير في إلهٍ مطلقٍ يحبُّ حبًّا عامًا، بل ينبغي لنا أن نستوعبَ وأن نتملِّكنا القصة الحقيقية لحبِّ الله المضحِّي المخلص من أجلنا في يسوع.

في بشارة يوحنا، يتحدثُ يسوع إلى جمعٍ بشأن "خبز الحياة" بحيث إنَّ الذي يأكله "لا يجوع" (يوحنا ٦: ٣٥)، ويتكلَّمُ هنا مجازيًا بشأن أمرٍ يُعطي قوَّةً ولذةً أيضًا (صورة لامتلاء والرضى)، ويلاحظ أيضًا أنَّ البشر يسعون إلى ذلك في الأماكن الخاطئة، ويحذِّرُ ضدَّ العمل "للطعام البائد"، الذي لا يُشبعُ في النهاية (يوحنا ٦: ٢٧). لكنَّه لا يقولُ فقط "أنا موزعُ خبزِ الحياة"، بل يقولُ: "أنا هو خبزُ الحياة" (يوحنا ٦: ٣٥) ويقولُ "هذا هو جسدي الذي يُبذلُ عنكم" (لوقا ٢٢: ١٩)، و"هذا هو جسدي المكسور لأجلكم" (كورنثوس الأولى ١١: ٢٤).

إنَّ قلبَ الإيمان المسيحيِّ هو الرسالة البسيطة الموجودة في الإنجيل عن الخطيَّة والنعمة، ولأننا نفشلُ في حبِّ الله وحبِّ القريب، فإننا نُخطئ. ولكي يغفرَ الله

خطيئتنا أصبح "ابن الله" بشرًا، وبنعمته مات مكاننا على الصليب، ويُعدُّ الكثيرون هذه الفكرة فكرةً مهينةً، لكن لتفكّر للحظة في الوسيّلتين التي بهما يمكن أن تجلب هذه الرسالة علاقةً الحبِّ بالله، والتي تحلُّ المأزق البشريّ.

أولاً، تليّن قلوبنا نتيجةً لمعرفةنا بخطيئتنا، فلو ربّيت طفلاً وعمّلت ليل نهار حتّى ترسله ليدرس في الجامعة، ثم يرسلُ إليك هذا الابن فقط من حين إلى آخر بطاقة معايدة لكنّه لا يعيرك أيّ اهتمام، فسيكون ذلك خطأ؛ لأنّ هذا الابن مدينٌ لك ليس فقط بالاحترام بل بالحبِّ أيضًا. والآن، لو كان هناك إله خلقنا ويحفظنا أحياء كلّ دقيقة، فالحبُّ الذي ندينُ به لله سيكون أعظم بما لا يُقاس، فلو لم نحبه حبًّا على أعلى درجة سيكون هذا أسوأ بما لا يُقاس. فإذا أمّنت بذلك، ستبدؤ في رؤية مدى خطيئتنا نحوه، وبيدأ ذلك الأمر في جذب قلبك خارجًا نحو الله في اتّضاعٍ ونوحٍ.

ثانيًا، تشتعل قلوبنا نتيجةً لمعرفةنا بنعمته، فإذا أردت أن تغفر لشخص كلّفك قدرًا عظيمًا من المال مُخطئًا، ولم يكن قادرًا على ردِّ المال إليك، فعليك دفع المال بنفسك. فإذا كان الله سيغفر لنا، كان عليه أن يدفع الدّين بنفسه، ويسوع المسيح يدفعه بالذهاب إلى الصليب، وعليك تذكّر أنّ كلّ ما نأكله في ما عدا بعض الأملاح المعدنية، قد مات لكي نعيش نحن. فحين تأكل خبزًا فيعني هذا ليس مجرد أنّ الحبوب ماتت، بل أيضًا يجب أن ينكسر الخبزُ إلى قطع صغيرة، فلو بقى الخبزُ كاملاً ستتصوّر أنت جوعًا وتنهار، لكن إذا انكسر الخبزُ إلى قطع وأخذته أنت، فستحيا، وحين يقول يسوع المسيح: "أنا هو خبزُ الحياة... المكسور لأجلكم" (يوحنا ٦: ٣٥؛ لوقا ٢٢: ١٩) فهو يقول بكلمات أخرى: "أنا هو الله الذي أصبح قابلاً للكسر والقتل والضعف، أموتُ لكي تعيشوا أنتم، أنا منكسرٌ لكي تكونوا كاملين".

فقط إذا رأيتّه يعملُ هذا كلّهُ من أجلك - حينها يبدأ ذلك في تغيير قلبك، فقد تألمَ ومات من أجلك، والآن انطلاقًا من الفرح يمكننا أن نحبه فقط لذاته - فقط لجماله ولجمال ما فعله. فلا يمكنك إجبار قلبك على الحبِّ، فلن يغيّر قلبك إله

غامض، إله حبّ في المطلق. بل هذا ما سيغيّره، ويجتذبه بعيداً عن روابطه المتطرّفة للأمر الأخرى، ويحوّله بعيداً عن الطعام البائد. ويوماً ما سيمكنك أن تقول: "لأنّ رحمتك أفضل من الحياة... كما من شحم ودسم تشبع نفسي، وبشفّتي الابتهاج يُسبّحك فمي" (مزمور ٦٣: ٣، ٥). وهذا هو "الأمر" - أو على الأقلّ لمحة ممّا سيكون عليه هذا "الأمر" في ما بعد (يوحنا الأولى ٣: ١-٣).

لماذا لا يمكنني أن أكون حُرًّا لأعيش بما يناسبني، ما دمتُ لا أضُرُّ أحدًا؟

حين يُغنى النشيدُ الوطنيُّ للولايات المتحدة في المسابقات الرياضية، تأتي عبارة الذروة إلى نعمة عالية مع كلمات: ”على أرض الأحرار...“، وتبدأ هنا صيحات التشجيع. ومع أن النشيدَ يواصلُ ويتكلمُ عن ”الشجعان“، فليس هذا إلا فكرة ثانوية تأتي لاحقًا؛ فالخطُّ اللحنيُّ للنشيد الوطني، وكذلك ثقافتنا، يؤكدان الحرِّيَّة بوصفها الفكرة والقيمة الأساسيّة في مجتمعنا، فهي نشيدنا الوطني والسبب وراء ذلك منطقيٌّ.

أيُّ شخص في مجتمعنا يسعى إلى قياس ”التقدم“ سيفعلُ ذلك إلى درجة كبيرة بقياس الحرِّيَّات المتزايدة، فالعدالة تتحقَّق حين تُعطى المجموعات المهمَّشة والمقهورة حرِّيَّة سياسيَّة واقتصاديَّة أكثر. وتزدهر الأديان، وعدم الإيمان أيضًا، ازدهارًا أكبر حين يعطي المجتمعُ للأفراد الحرِّيَّة ليؤمنوا ويعيشوا ويعبدوا (أو لا يعبدوا) كما تقوِّدهم ضمائرهم، وقد اكتشف روبرت بيلا (Robert Bellah) وباحثون آخرون في دراستهم الاجتماعيَّة المهمَّة للثقافة الأميركيَّة أن ”للأميركيِّين... الحرِّيَّة هي على الأرجح أهمُّ قيمة“.

لقد قدّر البشرُ دائماً قيمة الحرّية بالتأكيد، وترجعُ ثورات العبيد إلى سبارتاكوس (Spartacus) وحرب العبيد الثالثة في القرن الأوّل قبل الميلاد.^٢ ودعا أرسطو وأفلاطون إلى الحرّية والديمقراطية، وإن كان ذلك بطريقة محدودة جداً، ولجمهور محدودٍ جداً. أمّا اليوم، مثلما اكتشف بيلا وزملاؤه، فقد صارت الحرّية على الأرجح هي القيمة الأخلاقية الوحيدة بين قيم ثقافتنا التي يشترك فيها العامّة ويعترفون بها. ففي دراسة ألن إيرنهالت (Alan Ehrenhalt) لمدينة شيكاغو في خمسينيّات القرن العشرين، يُلخّص التوجّه الحدائّي قائلاً: ”يؤمنُ أغلبنا في أميركا ببعض الافتراضات البسيطة التي تبدو واضحة جداً وبديهية جداً لدرجة لا تحتاج فيها لأن تُقال؛ فالاختيار هو أمرٌ جيّد في الحياة، وكلّما حصلنا على المزيد منه نكون أسعد، والسّلطة مشكوكٌ فيها جوهريّاً؛ فليس لأحدٍ الحقُّ في إخبار الآخرين ما يعتقدون أو كيف يتصرّفون“.^٣ ويقدمُ تشارلز تايلور تعبيره الخاصّ عن النظام الأخلاقيّ العلمانيّ: ”ليفعلُ كلُّ شخصٍ أمره الخاصّ، و... يجبُ ألاّ ينتقدَ المرء قيمَ الآخرين؛ لأنّ لهم الحقُّ في أن يعيشوا حياتهم مثلما لك الحقُّ نفسه، والخطية [الوحيدة] التي لا يُتسامحُ معها هي عدم التسامح [التعصّب]“.^٤ وكما يلاحظ إيرنهالت، تُعدُّ هذه الشعارات عن الحرّية معطياتٍ بديهيةً، حقائق يعرفها الكلُّ حدسيّاً ولا يمكن الشكُّ في صحتها.

تاريخُ الفكرة

كيف أصبحت الحرّية ليست فقط مجرد أمرٍ واحدٍ ضمن أمورٍ قيمةٍ أخرى، بل الخير الأسمى؟

كانت المجتمعات الأقدم أكثر تجانساً دينياً وثقافياً، وكان يُعتقدُ أنّ بإمكان المجتمع أن يكون متماسكاً فقط إذا كان مبنياً على أساس معتقداتٍ أخلاقيةٍ ودينيّة يؤمنُ بها الجميع. ولكنّ الحروب ما بين الكاثوليك والبروتستانت في القرنين

لماذا لا يمكنني أن أكون حرًا لأعيش بما يناسبني، ما دمت لا أضر أحدًا؟

سادس عشر والسابع عشر أنتجت رد فعل من الإعياء الديني في أوساط النخب في أوروبا. وبدأوا في اقتراح نظريات لأساس جديد للمجتمع. وكان كل واضعي نظريات الأوائل يتوقعون أن المواطنين مسيحيون، لكنهم كانوا يريدون حكومة لا تتقيد قوانينها بكنيسة مسيحية واحدة أو بنوع أو تقليد واحد. وتصوّر بعض المفكرين أمثال هوغو غروتوس (Hugo Grotius) وجون لوك نظامًا سياسيًا جديدًا مبنيا لا على قانون إلهي مقدس بل على موافقة المحكومين.^٦ وكانت الحكومة تعدّ شرعية حين تتكوّن من أفراد يأتون معًا لهدف مشترك، مُقدّمةً إلى كل شخص الحرية للعيش بالوسائل التي تُرضي مصالحه، وفي هذا التصوّر للمجتمع كان الخلق الوحيد المطلوب هو "خلق الحرية والاستفادة المتبادلة".^٧

في القرن العشرين، أسهمت الاتجاهات التاريخية نحو صعود الحرية لتصبح القيمة الأسمى، وقادت الفاشية في ألمانيا والشيوعية في روسيا إلى الشمولية والعنف على نطاق غير مسبوق، وأصيب المفكرون بالذعر، سواء على اليمين أم اليسار- أولئك ممن كانوا يظنون أن منظومتهم السياسية ستُحسّن المشكلات الاجتماعية والمعاناة البشرية، فالنازية والستالينية كانتا على درجة عالية من العلمية والفاعلية، وبدأت الرأسمالية العالمية واشتراكية الدولة- كل بطريقة خاصة- في أن تُحسب من الأنظمة التي تجلب مهانة الإنسانية والقهر، وأدى ذلك إلى تحرك الكثير من الفلاسفة والمفكرين نحو جعل الحرية المثال والمقياس الأساسي للحكم على كل المنظمات الثقافية، ولذلك "رفضوا تحديد الحرية وربطها بأي ترتيب مؤسسي أو نظام ثابت للفكر". وأصبحوا في النهاية "متشككين تشككًا عميقًا في... كلّ الادعاءات المطلقة".^٨

لذا ففي حقبة العلمانية الحداثيّة المتأخّرة (والتي تُدعى أحيانًا ما بعد الحداثة)، لا نرى بعد بوصفنا أحرارًا لأننا خليقة الله، ولا بسبب عقلانيّتنا وإرادتنا الحرّة، ولا بسبب العمليّات التاريخيّة التي حرّكت الجنس البشريّ نحو التقدّم المحتوم. فقد

كانت تلك الأمور هي أساسات الحرّية في الماضي، بحسب آراء الأكويني وهيجل وكانت (Kant).^٩ أمّا للمفكرين العلمانيين ما بعد حداثيين اليوم، فالحرّية مبنية على رفض تصديق كلّ واحدة من تلك الأفكار.^{١٠} إذ نحسب أحراراً لأنّه لا توجد منظومة كونية، ولا توجد طبيعة بشرية جوهرية، وليست هناك حقائق أو أمور مطلقة أخلاقية ينبغي أن ننحني أمامها؛ فوجهة النظر اليوم هي أنّه "ما من أساسات بعد البتّة" لأنّ "الكون نفسه اعتباطيٌ تصادفيٌ معتمدٌ على الصدفة".^{١١} فلا يمتلك، إذًا، أيّ شيءٍ سلطةً شرعيّةً علينا، ويمكننا أن نعيش بحسب ما نراه مناسبًا.

من الإنصاف ملاحظة أنّ جون لوك نفسه كان ليدهش لو رأى ما وصلنا إليه، فقد بدأ هو العمليّة بمنصرة الحرّية السياسيّة وتقرير المصير الديمقراطي، لكنّه كان مسيحيًا يؤمن بالحقائق الأخلاقيّة والالتزامات الأخلاقيّة التي هي (أي الحقائق والالتزامات) مستقلة عن أذهاننا ومشاعرنا، والتي تحدّ من حرّيتنا. واليوم نتمسكُ بنوع جديدٍ مُطلقٍ للحرّية (لا يستثنى أيّ شيءٍ سوى التعدي على حرّية الآخرين)؛ إذ نفهمُ الحرّية بوصفها حقّ الفرد في اختيار قيمه بالكامل، وهو الأمر الذي لم يكن في تخيل لوك أو رفقاؤه البتّة.^{١٢}

عدو الحرّية؟

تؤمنُ ثقافتنا اليوم بأنّ الحرّية هي الخيرُ الأعلى، فأن يُصبح المرء حرًّا هو القصّة البطوليّة الوحيدة التي بقيت لنا، وتؤمنُ ثقافتنا بأنّ إعطاء الحرّية للأفراد هو الدور الأساسيّ لأية مؤسّسة وللمجتمع نفسه، ويمكننا القول إنّ هذا هو الخطابُ الثقافيّ الأساسيّ لثقافتنا الغربيّة.^{١٣} وفي حين كان هذا مهمًّا دائمًا، فليس الآن مهمًّا أهميّة جوهرية، فالحرّية هي الحقّ الواحد الذي تُنسبُ إليه، وتُقارنُ به، كلُّ المعتقدات والتعاليم الأخرى.

ويضّم ذلك، في أذهان الكثيرين، تعاليم المسيحيّة؛ ففي الكثير من أجزاء مجتمعنا تُرى المسيحيّة بوصفها العدوّ الأساسيّ للحرّية. فمثلاً، يكتبُ الأستاذ في

لماذا لا يمكنني أن أكون حرًا لأعيش بما يناسبني، ما دمت لا أضر أحدًا؟

جامعة كولومبيا مارك لिला (Mark Lilla) في "مجلة نيويورك تايمز" (New York Times Magazine) عن مقابلته لرجل كان قد تخرّج في كليّة وارتون رفيعة المستوى في جامعة بنسلفانيا، واكتشافه أنّ هذا الرجل حضر إحدى الحملات الكرازية لبيلي غراهام (Billy Graham) وسارَ في مَرِّ القاعة مُعلنًا أنّه "وُلد ثانية".

كان لिला في سنِّ المراهقة منجذبًا إلى المسيحيّة، لكنّه وجد الموضوع في الكتاب مُقدّس حيث يخبر يسوعُ نيقوديموس المفكّر والقائد البارِع: "ينبغي أن تولد ثانية!"، وكتب لिला: "كأنّ يسوعُ يُخبر نيقوديموس بأنّ عليه إدراك قصوره، وبأنّ عليه أن يحوّل ظهره إلى حياته الذاتيّة، والتي تبدو حياةً سعيدة، ويولد ثانية إنسانًا يتفهّمُ اعتماده على شيءٍ أعظم. ويبدو ذلك تحدّيًا جذريًا لحُرّيّتنا، وهو كذلك بالفعل". ويواصلُ قائلاً إنّ هذا هو السبب الذي جعله عاجزًا عن المضيّ في مسار المسيحيّة.¹⁴

أهو على صواب؟ هل علينا الاختيار ما بين الحرّيّة والإيمان بالله؟ الإجابة نعم ولكن لا. وحين أتحدّث هكذا لستُ متردّدًا، بل أريدُ أن ننظرَ بعناية إلى تعريفاتنا. في فيلم "كالقاري" (Calvary)، يلعب برندان غليسن (Brendan Gleeson) دورَ رجلٍ يدخلُ الكهنوت الكاثوليكيّ في فترة متأخرة من حياته، وله ابنة فشلت مؤخرًا في محاولة انتحارٍ، وحين يعبرُ لها عن قلقه تقولُ جازمةً: "أنا ملكي، ولستُ ملكًا لأيّ شخصٍ آخر"، وذلك بالتأكيد هو أحدُ تعبيرات الخطاب الثقافيّ للحرّيّة، فيجيبُ بوها: "صحيح"، لكنّه يقولُ بعد صمتٍ قصيرٍ: "خطأ"، وهو هنا لا يغيّرُ رأيّه، لكنّه يقولُ: "هناك بعضُ الحقِّ في ما تقولينه بشأن الحرّيّة. لكن، إذا كان هذا تعريفكُ لها، فما تقولينه خطأً جوهرِيٌّ".¹⁵

وتنطبقُ فكرته الثاقبة ليس فقط على هذه الحالة المحدّدة، بل أيضًا على لطريقة كلّها التي يفهمُ بها مجتمعنا الحرّيّة، فصحيحٌ أنّ قيمة حرّيّة الفرد في المجتمع الغربيّ أدّت إلى خيرٍ لا يُقاسُ، فقد أدّت إلى مجتمعٍ أكثر عدلاً وإنصافاً للأقليات

والنساء، وفي الحقيقة هناك خطورة من أن يُستخدم نقد فكرة الحرّية في إضعاف هذه المكاسب أو خسارتها.

لكنّه في الوقت نفسه خطأ. فقد أصبحت الحرّية تُعرّف بوصفها غياب أيّ حدود أو قيود علينا. وبهذا التعريف، كلّما قلّت الحدود المفروضة على اختياراتنا وتصرفاتنا، شعرنا بأننا أحرار أكثر وأكثر، وإذا كان هذا هو التصوّر، أرى أنّ هذا الخطاب الثقافي قد أخطأ وهو في الحقيقة يُسبّب ضرراً.

لا يمكن تنفيذها عملياً

الحرّية الحدائيّة هي حرّية تأكيد الذات، فأنا حرٌّ إن كان مسموحاً لي بأن أعمل ما أريده، لكنّ تعريف الحرّية على هذا النحو - غياب القيود على الاختيارات - لا يمكن تنفيذه لأنّه مستحيل. فلتفكّر في الكيفيّة التي تعمل بها الحرّية فعلاً.

تخيّل رجلاً في السّينيات من عمره يحبُّ أكل ما يريده، ويحبُّ أيضاً تمضية بعض الوقت مع حفدته، وهذان النشاطان من الأجزاء المهمّة التي تجعل حياته اليوميّة مُشبعة وذات معنى، ثمّ يقول له الطبيب في الكشف الطّبيّ السنوي: "ما لم تقيد ما تأكله من الآن فصاعداً تقييداً حاداً، فستسوء مشكلات قلبك وستصاب بأزمة قلبيّة، لذا يجب أن تتوقّف كليّة عن أكل كلّ طعامك المفضّل".

التعريف الحدائيّ للحرّية هو القدرة على القيام بأيّ شيء نريده، لكن، كيف يعمل هذا التعريف حين تتنازع رغباتك الواحدة مع الأخرى؟ هذا الرجل لا يرغب بكلّ تأكيد في أن يلازم الفراش أو يموت، فحينها ستختصر حرّيته في أن يكون مع حفدته ويраهم يكبرون، لكنّه يريد في الوقت نفسه أن يأكل طعامه المفضّل، لأنّ الأكل مصدرٌ كبيرٌ للراحة والشعور الجيّد، وهذا تعقيد الحياة الحقيقيّة، وهنا يمكنه قبول إمّا الحدود في أكله وإمّا الحدود في صحّته، ومن المستحيل أن تكون له الحرّية في كلتا المنطقتين، لذلك فليس هناك فقط أمرٌ واحدٌ يدعى "الحرّية" وهي إمّا لدينا

لماذا لا يمكنني أن أكون حرًا لأعيش بما يناسبني، ما دمت لا أضر أحدًا؟

وإمّا ليست لدينا؛ فعلى مستوى الحياة المعاشة هناك حرّيات عديدة، وليس ممكناً أن ينال أيُّ شخص جميعها، وعلى هذا الرجل أن يقرّر الحرّية التي سيضحي بها على حساب الأخرى، لأنّه لن يستطيع الاحتفاظ بكلّتيهما، والاختيار ليس صعباً في هذه الحالة، فإذا أرادَ حرّيةَ علاقات المحبّة المستدامة سيستغني عن حرّية أكل ما يريده.

ليس السؤال إذًا: كيف يمكن أن يعيش هذا الرجل في حرّية كاملة؟ السؤال الصحيح هو: أيُّ حرّية أهمُّ؟ أيُّهما مُحرّرةٌ تحريراً أكبر حقاً؟ التعليم والتدريب هما مثالٌ واضحٌ آخر، فإذا أردتَ الحرّية التي يأتي معها جنبي دخلٍ جيّد، تحتاج إلى التضحية لسنتين طويلة بحرّيات أخرى عديدة من الوقت والمال من أجل الحصول على أفضل تعليم، ففي الدراسة لن يمكنك أن تعيش بأية طريقة تروقك. فمثلاً، إذا لم تقلّ لا لمعظم الدوافع التي تحفّزك لكي تخرج وتمضي وقتاً مع الأصدقاء في الحفلات، فلن تحصل على شهادة. وعلى المنوال نفسه، إذا أردتَ المجموعة المتنوّعة من الحرّيات التي تأتي مع كونك أفضل رياضيٍّ أو أفضل فنّانٍ، فستحتاج إلى قبول قيودٍ ضخمة على حياتك، وستتخلّى عن الكثير من التحكم في حياتك اليومية متنازلاً بهذا التحكم إلى مُدرّبٍ، ولن تقدّر حتّى على اختيار أين تعيش.

نرى، إذًا، أنّ الحرّية ليست هي ما نخبرنا به الثقافة، فالحرّية الحقيقيّة تنبع من خسارة استراتيجيّة لبعض الحرّيات من أجل الفوز بأخرى، فليست هي غياب القيود، بل اختيار القيود الصحيحة واختيار الحرّيات الصحيحة التي تجب خسارتها. وقد يعترضُ بعضُ الأشخاص على هذه الطريقة من صياغة الأمور، فقد تُسلمُ بأنّ الحرّية هي اختيارُ القيود الصحيحة، ثمّ قد تقولُ: "لكنّ هذه القيود هي قيودٌ اخترتها أنا، ومن ثمّ فأنا لا أزال حرّاً بتعريف اليوم، لأنّي حرٌّ ما دمتُ أفعل ما أريده أنا".

ذلك تبسيطٌ مُخلٌ، ففي الحقيقة أنت لا تختارُ اختيارًا حرًّا معظمَ هذه الحدود الضرورية في الحياة، لكنك فقط تُدركُ الحدودَ الموجودة بالفعل في العالم، وهي حدودٌ مستقلةٌ عن رغباتك واختياراتك. فمثلاً، جسدنا مُصمَّمٌ لفعل بعض الأمور ولا يفعلُ أمورًا أخرى، ونختبرُ الحرِّيَّةَ الجسديَّةَ فقط حين نُخضعُ إرادتنا لحدود الجسد، فحين نأكلُ أكلاً صحيحًا وتمارس الرياضة بطريقة صحيحة نحصلُ على الحرِّيَّةَ لتعيش حياةً لم تكن لتقدر عليها لولا القوَّة والصحة الناتجتين من هذه الأنظمة، لكن هذا لا يشبهُ بتاتاً المفهوم ما بعد الحدائِيّ ”بخلق ذاتك“، فالقيود المحررة ”الصحيحة“ التي تحدَّثنا بشأنها، مع أمورٍ أخرى، ليست أمورًا تخترعها أنت لترضّي نفسك، بل هذه حقائق ثابتة بشأن من نكون وبشأن العالم، فأنت لا تختارها، بل تخضعُ لها.

إذا رأيتَ مركبًا شراعياً كبيراً يُبحرُ في المياه بخفَّة وسرعة، فالسببُ أنَّ البحار يحترمُ تصميمَ المركب، ولو حاول البحار أن يأخذ المركب إلى مياه ضحلة لا تتناسبُ مع تصميم المركب، فسوف يتدمر. وهنا يختبرُ البحار حرِّيَّةَ الإبحار السريع فقط إذا وضع حدًّا لمركبه للعمق الصحيح للمياه، وإذا واجهَ الرياحَ بالزاوية المناسبة.

على المنوال نفسه، يزدهرُ البشرُ في بيئاتٍ معيَّنة وينهارون في بيئاتٍ أخرى، فما لم تحترم معطيات طبيعتك الجسمانيَّة وحدودها، فلن تعرفَ حرِّيَّةَ الصحة. وما لم تحترم معطيات العلاقات البشرية وحدودها، فلن تعرفَ حرِّيَّةَ الحبِّ والسلام الاجتماعيِّ، فإن عشتَ بالفعل كيفما تريدُ- دون تنظيم اختياراتك بما يتفقُ مع هذه الحقائق الماديَّة والاجتماعيَّة- فستموتُ سريعاً، وستموتُ وحيداً.

ومن ثمَّ لستَ حرًّا لتعمل أيَّ شيء تختاره، فتلك الفكرة مستحيلة، والحرِّيَّة لا تعملُ هكذا، فستحصلُ على أفضل الحرِّيَّات فقط إذا كنتَ مستعدًّا لأن تُخضع اختياراتك لحقائق متنوِّعة، إذا احترمتَ تصميمك الخاصَّ.

لماذا لا يمكنني أن أكون حرًا لأعيش بما يناسبني، ما دمت لا أضُر أحدًا؟

ظالمة

الفكرة المعاصرة للحريّة، والتي يمكن أن نسمّيها الاستقلال الفرديّ المُطلق، ليست فقط فكرة لا يمكن تنفيذها، بل هي أيضًا فكرة ظالمة لأنها تتبرأ مما ندينُ به لآخرين.

تعجُّ شبكةُ الإنترنت بأدعاءات مثل "أنا فقط مسؤول أمام نفسي، وليس لأحد الحقُّ في إخباري كيف أعيش"، ودائمًا ما تصاغ هذه العبارات بسُلطانٍ لا يُشكُّك فيه، كما لو كانت حقائق بديهية. لكنَّ هذه العبارات ستكون صحيحة فقط إن لم يستثمر فيك أيُّ شخصٍ بتأنا، أو حتّى إن كنت الآن مكتفيًا ذاتيًا، والأمرُ ليس كذلك. لأننا إذا احتجنا إلى آخرين - ونحن بالفعل نحتاج إلى آخرين - فهناك نوعٌ من المسؤوليّة المشتركة من أجل الآخرين ولهم، ولسنا حقًا ملكَ أنفسنا فقط.

يكتبُ الدكتور أتول غاونداي في كتابه "بشرٌ بائدون" (*Being Mortal*): "هناك مفاهيم مختلفة للاستقلاليّة، إحداها الاستقلاليّة بوصفها السلوك الحرّ، والعيش حياةً مستقلةً تمامًا، تخلو من الإجبار والحدود، وهذا النوع من الحرّيّة هو صرخةُ الحرب الشائعة في ثقافتنا، لكنّها...خيالٌ". ويقول غاونداي إنَّ مثل هذه النوعيّة من الاستقلاليّة هي وهمٌ يمكنُ دعمه (أو الدفاع عن صحّته) مؤقتًا حين نكونُ شبابًا وبالغين أصحاء. لكننا حين كُنَّا أطفالًا كُنَّا معتمدين على رعاية الآخرين، وحين نشيخُ سنكون معتمدين ثانيةً على رعاية الآخرين. وإذا أُصِبتنا أو مرضنا، يمكن أن يحدث ذلك الآن ونحتاج إلى رعاية آخرين. "فحياتنا جوهريًا معتمدةٌ على الآخرين وهي عُرضةٌ لقوى وأحوال خارجةٍ عن سيطرتنا".^{١٦}

كما رأينا في فيلم "كالفاري"، حاولتِ ابنةُ الكاهن الانتحارَ، وعلّلت ذلك باستقلاليّتها قائلة: "أنا ملكٌ نفسي، ولستُ ملكًا لأيِّ شخصٍ آخر"، ويجيبُ هو قائلاً: "صحيحٌ...خطأ" لأنَّ إجابتها مجحفة، ويقولُ بهدوءٍ: "أفترضُ أنّها حُجّةٌ عتيقة، لكن ماذا عن أولئك من ستركينهم خلَفك؟".^{١٧} رغم أنَّ الغربيين يودُّون

أن يظنوا أنهم حقًا نتاج قراراتهم واختياراتهم، فليس الأمر هكذا؛ فأنت نتاج أسرة وجماعة من الناس استثمروا فيك قدرًا ضخمًا من الوقت والاجتهاد والتعب والحب. ويحدث الكثير من ذلك قبل حتى أن تقدر على الكلام وقبل حتى أن تقدر أن تتذكره الآن، ويقول الكاهن - وهو محق في قوله - إن الانتحار هو تسديد ضربة وإلحاق ألم لكثيرين لن يُشفوا منه البتة، والسؤال هو ما الحق الذي لديك لتُظلم حياتهم إظلامًا مستمرًا؟

نرى هنا إذا حقيقة يصعب إنكارها لكنها لا تتناسب مع الفكرة المعاصرة للحرية الفردية والاستقلالية، فنحن حتمًا، إلى درجة ما، ملك بعضنا بعضًا. "ما من إنسانٍ مثل جزيرة... فموت أي إنسانٍ يُنقص مني، لأنني جزء من البشرية".^{١٨}

لا يمكن أن تقوم بمفردها

يقال أحيانًا إن الحرية هي الخير غير المشروط الوحيد الذي يتفق عليه مجتمعنا، ويحتاج أن الحرية هي الخير الوحيد الذي نحتاج إليه حقًا. فلم محاولة فرض مجموعة أخلاقية من الأمور الصحيحة والخاطئة على الكل؟ لا نريد أن نكون مثل مجتمعات الماضي المبالغة في الأحكام الأخلاقية، وعوضًا عن ذلك يجب أن نتفق على أمر واحد فقط: أن الجميع يجب أن يكونوا أحرارًا ليعيشوا كما يرغبون ما داموا لا يضرون أي شخصٍ آخر.^{١٩} ويبدو "مبدأ الضرر" هذا كما لو أنه يجعل من حرية الاختيار مطلقًا مُصححًا للذات يعطينا إرشادًا للحياة معًا دون الحاجة إلى أحكام قيمية من أي نوع. ويُقال اليوم إن المطلق الأخلاقي الوحيد يجب أن يكون الحرية، والخاطئة الوحيدة يجب أن تكون عدم التسامح أو التعصب.

وفي حين تصفُ الفقرة السابقة وجهة النظر السائدة ثقافيًا، فإن مبدأ الضرر هو مبدأ عديم الجدوى بل مخادع إن استخدم بوصفه دليلًا إرشاديًا؛ إذ يمكن أن يعمل

لماذا لا يمكنني أن أكون حرًا لأعيش بما يناسبني، ما دمت لا أضر أحدًا؟

نبدأ فقط لو اتَّفَقنا جميعًا بشأن معنى "الضرر" - ولسنا متَّفَقين على هذا، فكيف يمكنك معرفة ما يجرحُ الناسَ ما لم تقدر أن تُعرِّفَ معنى الحياة البشريَّة الجيدة والمزدهرة؟ فقد تظنُّ مجموعة ما أنَّ قوانين الطلاق التوافقِي مُضرةٌ جدًّا، في حين لا تؤمنُ مجموعةٌ أخرى بذلك، والمشكلة الأساسيَّة هي أنَّ للمجموعتين فهمًا مختلفًا لدور الزواج في الحياة البشريَّة، وفهمًا مختلفًا للزواج الجيِّد. وقوانينُ الفحش هي مثلُ آخر؛ إذ يؤمنُ رجلٌ ما بأنَّ القوانين الصارمة تنتهكُ حرِّيَّة التعبير، وأنَّه لا يضرُّ أحدًا باستخدامه للإباحيَّة استخدامًا شخصيًّا، لكنَّ شخصًا ثانيًا يردُّ بأنَّه إذا شاهد رجلٌ موادَّ إباحيَّة فهو يُشكِّلُ نفسه تشكيلاً سيضرُّ العلاقات ما بين الذكر والأنثى، وذلك يؤثِّرُ في المجتمع. فوراءَ هذا الخلافِ بشأن الضرر، هناك وسيلتان مختلفتان لتفكير في الكيفيَّة التي يتعاملُ بها الفردُ مع المجتمع وبشأن العلاقات الصحيَّة ما بين الذكر والأنثى.

بالتأكيد ينبغي أن نتجاهلَ الإضرار بالآخرين، لكنَّ أيَّ قرارٍ بشأن ما يضرُّ الآخرين سيكون متأصلاً في الآراء الخاصَّة بالطبيعة البشريَّة والهدف منها (وهي آراءٌ جدليَّةٌ عموماً)، وهذه الآراء هي معتقداتٌ - أي أنها ليست بديهية ولا يمكن إثباتها عملياً - ومعنى ذلك أنَّ حرِّيَّة الاختيار ليست في النهاية "الطلقة السحريَّة" للمجتمع. وحتى في ثقافتنا التي من المفترضِ أنها نسبيَّة، تُطلَقُ أحكامُ القيم باستمرارٍ، ويُشهرُّ بمجموعاتٍ وأناسٍ، والاستهانة الأخلاقيَّة العامَّة هي على أعلى درجة، لذلك فمن الرياء الادِّعاء بأننا اليومَ نمنحُ الناسَ حرِّيَّة أكثر كثيراً في حين أننا نتصارعُ جميعاً لكي نفرضَ معتقداتنا الأخلاقيَّة بشأن الضرر على الجميع.^{٢٠}

لذلك لا يمكن أن تكون حرِّيَّة الاختيار بمفردها دليلاً إرشادياً على السلوك، إذ نحتاجُ إلى نوعٍ ما من الأعراف الأخلاقيَّة والقيود على تصرفاتنا إذا أردنا أن نعيش معاً.

تُسبَّبُ تَأْكُلُ الْجَمَاعَةَ وَالْعَلَاقَات

صنّف البشر "صنّف اجتماعي بطريقتة فائقة".^{٢١} لذا فتقدیس الثقافة لاستقلالیة الفرد لیس فقط ظالماً للآخرین، بل یکنه أيضاً أن یكون مأساویاً لك. فالحریة، على النحو المتصور تصوّراً شائعاً في مجتمعنا، تسبّب تأكل الجماعة عموماً، وتأكل علاقات الحبّ المکرسة المتینة خصوصاً.

كما رأینا، تؤكّد "بحوث السعادة" تأكیداً قویاً أهمیة العلاقات الاجتماعیة القویة، ویكتب هایت: "وجود [تلك العلاقات] یقوّی جهاز المناعة ویطیل العُمُر [أكثر من الإقلاع عن التدخين]، ویسرّع الشفاء من الجراحة، ویقلّل مخاطر اضطرابات الاكتئاب والقلق... نحتاج إلى التفاعل والتداخل مع آخرین، ونحتاج إلى الأخذ والعطاء، ونحتاج إلى الشعور بالانتماء"^{٢٢}، لكنّه یضیف بعد ذلك:

"من الممكن أن تُشكّل أیدیولوجیا الحریة الشخصیة المتطرّفة خطورة؛ لأنها تُشجّع الناسَ على ترك البيوت والوظائف والمدن والزيجات بحثاً عن الامتلاء الشخصی والمهني، كاسرین العلاقات التي كانت على الأرجح رجاءهم الأفضل لمثل هذا الامتلاء".^{٢٣}

یكرّر هایت هنا ما قاله روبرت بیلا ومن قبله الناقد الاجتماعي من مطلع القرن التاسع عشر ألیكسس دي توكفیل (Alexis de Tocqueville) في كتابه "الديمقراطية في أميركا" (*Democracy in America*)، فقد كان توكفیل يرى مأزقاً في قلب المجتمع الأميركي؛ ففي حين نلتزم حریة الفرد، من الممكن أن تنمو هذه الحریة لتصبح "مسرطنة"، ومن ثمّ تُفوّض روابط الأسرة والحی والمواطنة، حتّى إنّها "تهدّد بقاء الحریة نفسها".^{٢٤} وكان توكفیل قلقاً بشأن أنّ الأفراد المنغمسين في ذواتهم فقط لن یشعروا بأنهم جزء من الجماعة، وسیریدون ببساطة أن یكونوا أحراراً للسعي نحو

لماذا لا يمكنني ان اكون حرًا لاعيش بما يناسبني، ما دمت لا اضر أحدًا؟

حياتهم الخاصّة، وسيقلُّ هذا من الانخراط في الحُكم الذاتيِّ لجماعات أصغر، مثل الأسر وتجمُّعات الأحياء والكنائس والمجامع والمنظَّمات المدنيَّة المحليَّة الأخرى. وكلِّما زاد تأكيدُ حرِّيَّة الفرد الشخصيَّة، تآكلتْ كلُّ هذه المؤسَّسات الديمقراطيَّة. ويستلزمُ هذا "طغيانًا ناعمًا" متمثِّلًا في دولة بيروقراطيَّة متنامية، يكون الأفرادُ أمامها دون حول ولا قوَّة. ومن ثمَّ، ويا للمفارقة، يقوِّدُ نموُّ الحرِّيَّة إلى فقدانها.^{٢٥}

يُظهِرُ بيلا ورفقاؤه في كتابهم أنَّ الكثير من صحَّة المجتمع يعتمدُ على السلوك الإيثاريَّ التطوُّعيِّ، فكوننا أمناء وكُرماء ومتحلِّين بروح الجماعة- كونك مخلصًا لزوجتك وأطفالك- ينتهكُ بانتظام حرِّيَّتكَ وسعادتك الشخصيَّة. فلو توقَّف الناس عن عمل هذه الأمور ووضعوا (كما يقولُ هايت) امتلاءهم الشخصيِّ فوق الالتزام والعلاقة، فالبديلُ الوحيدُ هو حكومة أقوى وأكثر قهْرًا. وقد شرح بيلا ورفقاؤه هذا الأمرَ في دراستهم الأصليَّة لعام ١٩٨٥م. وكان رأيهم أنَّ تشديد الثقافة على الحرِّيَّة الشخصيَّة فوق الالتزام نحو الجماعة قد يُقوِّض المؤسَّسات الديمقراطيَّة. وفي عامي ١٩٩٦م و٢٠٠٨م، أعيد إصدار الكتاب وكتب بيلا تمهيدًا جديدًا، وفي كلِّ مرَّة كان يشيرُ إلى أنَّ الموقف يزداد سوءًا.

لنفكِّر الآن في الأمر على المستوى العمليِّ، فتمامًا مثل أنَّ المركب الشراعيَّ ليس حرًّا ليبحر ما لم يقيِّد نفسه تقييدًا كثيرًا، لن تعرف أنت حرِّيَّة الحبِّ ما لم تحدَّ اختياراتك تحديدًا كثيرًا، فما من شعور مُحرِّرٍ أعظم من أن تشعر وأن تكون محبوبًا حبًّا بالغًا. فالتأكيدُ الذي يأتي من الحبِّ يحرِّرك من المخاوف والشكوك في النفس، ويطلقُك من الاضطرار إلى مواجهة العالم بمفردك متسلِّحًا فقط ببراعتك ومواردك. فسيكون صديقُك أو شريكُك محوريًّا في مساعدتك لتحقِّق الكثير من أهدافك في الحياة. في كلِّ هذه الأساليب يُحسب الحبُّ محرِّرًا- وربما يكون أكثرَ الأمور تحريريًّا. ولكنك ما إن تدخلُ في علاقة حبٍّ- وكلِّما تعمَّق الأمرُ وزاد حميميَّة وروعة- ستحتاج إلى التخلِّي عن استقلالك أكثر وأكثر.

فلنفترض أنك دخلت في علاقة رومانسية بفتاة تعيش في المدينة ذاتها، فسيختصر استقلالك فوراً اختصاراً واضحاً. ففي الماضي كان بإمكانك أن تترك المدينة في عطلة نهاية الأسبوع إذا أردت ذلك، أمّا الآن فإذا فعلت ذلك واتصلت بك فتأتك وقالت: "أين أنت؟" وقالت إنها لا تستطيع تصديق أنك رحلت دون إخبارها، يمكنك أن تردّ قائلاً: "لست مضطراً إلى إخبارك أين أنا أو إلى أين أذهب، فأنا ملكٌ لنفسى فقط، وليس لأحدٍ حقٌ في أن يحدّد لي كيف أعيش حياتي"، حينها سيكون هناك صمتٌ على الجهة الأخرى من الاتصال، فقد تقول هي: "أعتقد أننا نحتاج إلى الانفصال!" وستكون محقّة حينها، فلا تسير علاقات الحب هكذا. لا يمكن أن تكون حرّاً بالكامل بالمفهوم العصري للكلمة وفي الوقت نفسه تكون في علاقة حبّ قويّة.

في العلاقات المهمّة، يذهب فقدان الاستقلال إلى أبعد من ترتيبات الحياة اليومية فقط؛ فإذا مرض الشخص الآخر أو مرّ بصعوبة، فسيحتاج الأمر إنفاقاً ضخماً من وقتك وطاقتك، فلا يمكنك ببساطة أن تستمرّ في السير في طريقك إذا كان الشخص الآخر في مشكلة أو تحت ضغط، ولن تريد حتى ذلك إذا لم تكن العلاقة سطحيّة بينكما. ويجب أن أقول سريعاً هنا إن الشخصين يجب أن يتخلّيا، على نحوٍ متبادل، عن استقلاله، وإلاّ فستكون العلاقة استغلاليّة. فإذا قال أحد الطرفين أو كلاهما: "أنا أولاً، واحتياجاتي قبل احتياجاتك" فستعاني العلاقة وتموت، لكن إذا قال الطرفان دائماً وفكراً أيضاً: "أنت أولاً، سأتكيف من أجلك، سأضحّي باحتياجاتي من أجل تسديد احتياجاتك"، فحينها لن يكون هناك استغلالٌ وستكون العلاقة علاقةً غنيّ عظيم؛ إذ تقوّد هذه التضحية المتبادلة بالاستقلاليّة إلى نوعٍ رائعٍ مُشرقٍ من التحرير الذي يمكن أن يجلبه الحبّ فقط.

تظهر محدودية خطاب الحرّيّة الثقافيّ المعاصر في مقابلة الروائيّة فرانسواز

لماذا لا يمكنني ان أكون حرًا لأعيش بما يناسبني، ما دمت لا أضر أحدًا؟

سيغان (Françoise Sagan) مع صحيفة "لو موند" (Le Monde). وحين سُئِلت في نقطة ما من المقابلة الشخصية: "إذًا قد نلتِ الحرِّيَّة التي تريدونها؟"، قالت سيغان: "كنتُ بالتأكيد أقلَّ حرِّيَّة حين كنتُ في علاقة حبٍّ... لكنَّ المرء لا يكون في علاقة حبٍّ طولَ الوقت، باستثناء ذلك... أشعرُ بالحرِّيَّة".^{٢٦} وتستخدمُ سيغان هنا تعبير "الحرِّيَّة" بمفهومه الحدائِي للاستقلاليَّة، وهي محقَّة في أن ترى الحبَّ والاستقلال بوصفهما متناقضين؛ إذ يمكنك أن تكون في حالة حبٍّ أو يمكنك أن تكون حرًا ومستقلًا - لكن لا يمكنك أن تكون في الحالتين معًا البتَّة، وهي تعترفُ أنَّ عليك الغوص في الحبَّ بين الحين والآخر لكي تعيد شحن طاقتك، لكنَّها - إذ تبقى أمينة في اتباع مبادئ الثقافة السائدة - ترى في الحرِّيَّة، وليس في الحبَّ، الأمرُ النهائيُّ غير القابل للنقاش، فالحرِّيَّة هي القيمة الوحيدة الأسمى.

لكني أو من بأنَّ سيغان - ومعها الثقافة التي شكَّلتها - منخطئة خطأ خطيرًا، فالحرِّيَّة تُستحضَرُ بوصفها وسيلةً لغاية السعادة والامتلاء. ولكن ما البيئة التي تشعرُ فيها بأنك على أعلى درجة من الحرِّيَّة، وبأنك على أعلى درجة من الامتلاء؟ أليس في علاقة حبٍّ حيث لا يستغلُّ الواحدُ الآخر بل يخدمُ الواحدُ احتياجات الآخر، ويقدمُ نفسه لأجله؟ هنا نرى التناقضات الثقافيَّة داخل القيمة الحدائِيَّة للحرِّيَّة الاستقلاليَّة.

إنها ناقصة

نقد ميَّز الفلاسفة ما بين الحرِّيَّة الإيجابيَّة والحرِّيَّة السلبيَّة، فالحرِّيَّة السلبيَّة هي حرِّيَّة ضدَّ - أي رفض أيِّ حواجز أو قيود على اختياراتنا. أمَّا الحرِّيَّة الإيجابيَّة فهي الحرِّيَّة من أجل - أي استخدام حرِّيَّتكَ كي تعيش بطريقة معيَّنة.^{٢٧} لكنَّ فكرة الحرِّيَّة في ثقافتنا الحدائِيَّة فكرةٌ سلبيةٌ بالكامل، فنحنُ أحرارٌ إذا لم يقيدَ أيُّ شخصٍ اختياراتنا، لكنَّ هذه الفكرة أضعفُ جدًّا من أن تكون فكرة كافية.

يتناول الدكتور أتول غاونداي في كتابه موضوعًا عن جمعيّة في منطقة بوسطن تُنظّم خدمات بأسعار معقولة للحفاظ على كبار السنّ في منازلهم، وذلك من أجل مساعدتهم ليحتفظوا "باستقلاليتهم"، وقدرتهم على العيش بمفردهم. لكنّ غاونداي يضيف بحكمةٍ قائلاً إنّ هذا لا يضمنُ لهم حقًا حياةً ذات جودة عالية؛ "فالحرّيّة الأكثر تبدو أفضل من الحرّيّة الأقلّ، لكن إلى أيّ غاية؟ فقدّر الحرّيّة الذي لديك في حياتك ليس هو مقياس قيمة حياتك، وتأمّامًا مثلما أنّ الأمان هو هدفٌ حاوٍ بلا فائدة إن عشتَ من أجله، كذلك الاستقلاليّة".²⁸

يقولُ تيري إيغلتن إنّ الفكرة العصريّة للحرّيّة السلبيّة المطلقة تنبع من عدم الإيمان ما بعد الحداثيّ بأيّ مُطلقٍ أو أساساتٍ أخلاقيّة، لكنّه يتساءل ما إذا كانت الحرّيّة السلبيّة المطلقة- أي الحرّيّة لا بوصفها وسيلةً إلى غاية بل بوصفها غايةً في ذاتها- هي تحريرٌ حقيقيٌّ، "فمن الصعب رؤية أنّ بإمكان أيّ أحدٍ هنا أن يتحدّث بشأن الحرّيّة أصلاً، أكثر من حُرّيّة ذرّة ترابٍ تتراقصُ في ضوء الشمس". ويصرّ على أنّ "الحرّيّة تتطلّب الإغلاق"، أي أنّ نريد أن نصل إلى مكانٍ ما بحرّيّتنا.²⁹ فلا يمكن أن تكون الحرّيّة القيمة الأعلى والوحيدة، فيجب أن نستخدمَ حرّيّة اختيارنا لنعمل أمرًا ما- لكنّ ثقافتنا تخافُ جدًّا أخلاقيًا من قول ماذا يجب أن يكون هذا أو إلى أين علينا الوصول. لماذا؟ لأنّنا نخشى أنّنا إن قلنا للناس: "يجب أن تفعل ذلك"، أنّ ذلك سيبتزُ حرّيّة الناس، لذا نجرّف فقط مع التيار.

هناك، إذًا، مشكلة عظيمة أخيرة مع فكرة الحرّيّة في ثقافتنا، فالحرّيّة جيّدة فقط إذا مكّنتنا فعلاً من عمل أمرٍ جيّد، أمّا الحرّيّة السلبيّة فهي مثل تألّف لحنٍ غير مكتمل، وقصّة ناقصة؛ فلسنا حقًا أحرارًا إن رفضنا أن نضع أنفسنا في التزام- مُنقِصين من حرّيّتنا السلبيّة- من أجل القيام بأمرٍ إيجابيّ، فالاستقلاليّة بمفردها ناقصة.³⁰

لماذا لا يمكنني ان اكون حرًا لاعيش بما يناسبني، ما دمت لا اضر احدا؟

العبودية التي لا نستطيع رؤيتها في أنفسنا

إذا يعاني المبدأ الأساسي في ثقافتنا- المتمثل في الحرية دون أي أحكام قيمية أو قيود- من مشكلات خطيرة كثيرة. وهنا قد يرى القراء النقطة التي يشير إليها بـغلتون وهي أن الحرية يجب ألا تصبح مسوغًا للانانية، فيجب أن تكون الحرية وسيلة بل غاية، وليست غاية في ذاتها. لكنك قد تظن أن هذا الأمر لا يستعصي على الحل: "سأستخدم حريتي ليس لمتعتي الخاصة بل لأعيش حياة ملتزمة، وسألتزم متعهدًا عملي وأسرتي وجماعتي"، لكنك لن تذهب بعيدًا بهذه الفكرة قبل أن تصطدم بمشكلة عميقة شرحها أغسطينوس شرحًا مطولًا في الفصل السابق؛ فقد نثر أننا ننظر، من أجل رضانا الأعمق، إلى أمورٍ صالحة لكنها أمورٌ مخلوقة، عوضًا عن النظر إلى الله. لكن هذه الحقيقة بشأن القلب البشري تفسر ليس فقط فشلنا في إيجاد الرضى، بل أيضًا الصراع البشري في إيجاد الحرية.

لم يكن تصريح فرانسواز سيغان مخطئًا بأنها حين كانت في علاقة حب لم تكن حرة. فحين تحب، تفقد التحكم لأنك تريد بشدة إسعاد الشخص الآخر، فستياؤه أو استياؤها لا يُحتمل، ومُتعب، ويجعلك تشعر كما لو أنك أشبه بعبد. لكن ما لا تعترف به سيغان هو أنه حتى لو لم تكن في علاقة حب بشخص ما، فنت تحتاج إلى العيش من أجل أمر ما، أو لكي نربط الفصلين الأخيرين أقول إن كل شخص يبحث عن أمر ما من أجل المعنى في الحياة ويصبح هذا، أيًا كان، حبه الأسمى، فقد يعيش الشخص من أجل مساره الوظيفي أو من أجل قضية سياسية أو من أجل دائرة معينة من الأصدقاء والزملاء، أو من أجل أسرته، وأيًا كان موضوع معنك ورضاك فهو يتحكم فيك في النهاية، فلست أبدًا سيّد نفسك، ونست حرًا فعلاً بحسب التعريف العصري، فهناك دائمًا أمر آخر يسود عليك، لكن الحدائين ببساطة في حالة إنكار لهذا.

قد تعترض، مثلما كانت سيغان لتعرض على الأرجح، قائلاً: "لا! لا أعطي

قلبي بالكامل لأي شيء، فلا أربط نفسي ربطاً شديداً بأية علاقة أو أي مشروع. ولا أستثمر رضاي والمعنى الذي لدي في أي شيء استثماراً كاملاً، فأظل خفيفاً أنتقل من مكان إلى آخر، إذا جاز التعبير، لكنك في الحقيقة بالفعل ملتزم أمراً ما- وهو استقلالك الخاص، ويمكن أن يقال إن استقلالك هذا يتحركه فيك، وأنتك عبد له لأنه يُجبرك غير ملتزم أمراً ما، وتبقى- على الأرجح- وحيداً بدرجة كبيرة.

يصيغ ديفيد فوستر والاس الأمر على النحو التالي:

”في الخنادق اليومية لحياة البلوغ، لا يوجد ما يمكن أن نطلق عليه... عدم العبادة، فالجميع يعبد، لكن الاختيار الوحيد الذي لنا هو ما نعبد، وسبب بارز لاختيار إله ما أو أمرٍ روحي ما للعبادة... هو أن أي أمر آخر تقريباً تعبدُه سيأكلك حياً، فإذا عبدت المال والأشياء- إذا كانا هما المكان الذي يمثّل المعنى الحقيقي لحياتك- فلن تحصل على ما يكفي بتاتاً، لن تشعر بتاتاً أن لديك ما يكفي... اعبُد جسمك والجمال والإغراء الجنسي، وستشعر دائماً بأنك قبيح، وحين يبدأ الزمن والسُن في الظهور، فستموث ملايين المرات قبل أن يدفنوك أخيراً... اعبُد السلطة- وسينتهي بك الأمر شاعراً بالضعف والخوف، وستحتاج إلى سلطة أكثر وأكثر على الآخرين لتحتفظ بخوفك تحت السيطرة. اعبُد ذكاءك- أن يُنظر إليك بوصفك حادقاً- وسينتهي بك الأمر شاعراً بالغباء، بأنك مخادع، بأنك دائماً على حافة أن يُفتضح أمرُك“.

وأخيراً يضيف أن ”الأمر الخبيث“ بشأن هذه الأنواع من العبادة هو أنها لا تُرى على حقيقتها، بل هي ”لاواعية، كأنها الإعدادات الافتراضية الطبيعية والأصلية“.³¹ أي بكلمات أخرى، أيًا كان مصدر المعنى والرضى في حياتك فهو

لماذا لا يمكنني أن أكون حرًا لأعيش بما يناسبني، ما دمت لا أضر أحدًا؟

ما تعبدُه، رغم أنك قد لا تعترفُ به بوصفه كذلك، فلستَ ببساطة تسعى إلى هذه لأمرٍ إذا كانت هذه الأمور هي ما تعيش لأجله. فإذا كنتَ تعيش لأجلها، فيجب أن تحصل عليها وإلا ستخسرُ هدفك في الحياة. فإذا هدَّدها أيُّ شيءٍ، تصبح قلقًا أو غاضبًا بصورةٍ لا يمكن التحكُّم فيها، وإذا انتزعها أيُّ شيءٍ بعيدًا، يمكن أن تخسرَ رغبتك في الحياة، وإذا أخفقتَ في تحقيقها قد تسقطُ فريسةً لكرهية النفس التي لا تنتهي. ولذلك فهي أمورٌ ”تأكلُك حيًّا“، أي تستعبدُك، لذلك يجب أن تعطي نفسك لشيءٍ ما، وإلا فلن يكون لديك معنى في الحياة. وحتى إن حاولتَ ألا تستعبدَ لأيِّ شيءٍ، فستصبح ذرَّة التراب- التي تحدَّث عنها إيغلتون- تحت قيد استقلالك الخاصِّ.

لا يكتبُ والاس بالتأكيد بوصفه مسيحيًا وربِّما ليس بوصفه شخصًا يؤمنُ بإلهٍ شخصيٍّ، لكنَّهُ فقط يُسجِّلُ حقائق الخبرة البشريَّة- حقائق الطبيعة البشريَّة، وتُظهرُ لنا تلك الحقائق أن ما من أحدٍ حرٍّ، فالجميع يحتاجون إلى الحبِّ والمعنى والرضى في حياتهم. ومن ثمَّ، فالكلُّ تحت تحكُّم أمرٍ ما.

يصبحُ الواجبُ اختيارًا

كما لاحظنا، يُرى الدِّين عمومًا بوصفه عدوَّ الحرِّيَّة، فعوضًا عن السماح للسلطات لدينيَّة أو التقليد بأن يُملوا علينا ما يجب فعله، ينبغي أن نكون أحرارًا لنؤمنَ بما نريدُ الإيمان به ولنعيش كما نختار. لكنَّ الحقيقة هي أننا لسنا أحرارًا، فكلُّنا نعبدُ ونخدمُ أمرًا ما، والسؤال الأفضل هو هذا: أيُّ ”سيدِّ“ سيشجِّعنا ويقدِّرنا ويمكِّننا ويحترمنا، وأيُّ الأسياد سيستغلُّنا ويسيء إلينا؟ فلا يوجد ما يُسمَّى حرِّيَّة دون قيود، فيجب أن نبحث عن القيود الصحيحة المحرِّرة التي تناسبُ طبيعتنا وتصميمنا. فأَيُّ سيِّد هو السيِّدُ الصحيح لقلوبنا وحياتنا ومن ثمَّ يجلبُ تلك القيود الصحيحة؟

لو لم يكن هناك إله سيتعين عليك أن تُحوَّلَ مخلوقًا إلى إلهٍ لتعبده، وأيًا كان هذا الشيء فسيعاقبك بالخاوف الداخلية والامتعاض والذنب والحزني إذا فشلت في تحقيقه. اكتشف توني شوارتس (Tony Schwartz) - وكان قد حقق ثروة هائلة في وقت مبكر من حياته - اكتشف أن تثبيت قلبه على المسار الوظيفي وعلى الثراء من أجل رضاه الداخلي قد صنع منه ما يشبه المدمن، بل كان مدمنًا خالي القلب. "حقيقة أن الكثير جدًا من النجاح الخارجي لم يُقدِّم ما كنت أتخيله دائمًا جعلتني أشعرُ بالخواء والحيرة... أيُّ مسعى عازم غير مرتبطٍ بهدفٍ أعمق، يمكنه أن يتخذ أوصاف الإدمان؛ إذ يتطلَّبُ المزيدَ والمزيدَ من أجل الحصول على الإحساس ذاته بالنشوة، و يؤديُّ قهرُ المسعى إلى إحساسٍ متنامٍ باليأس... الذي كان من المفترض أن يكون ذلك المسعى حلًّا له".^{٢٢}

اكتشف شوارتس أنه إذ جعل "النجاح الخارجي" يصبح مصدره الأساسي للرضى فقد تحوَّلَ بذلك إلى سيِّدٍ ما يستعبده. إذ كان النجاح يطالبُ بنجاح متزايد وكان يعاقبه داخليًا إذا أخفق في تحقيقه. لكن، ماذا لو كان هناك إلهٌ حقيقيٌّ؟ وماذا لو أتى، مثلما يعلنُ العهدُ الجديدُ، إلى الأرضِ لكي يموتَ من أجل خطايانا على الصليب؟ يكون هناك إذًا ربٌّ واحد، لن يعاقبنا إذا خذلناه بل سيغفرُ لنا. لكنك إذا خدمتَ مسارك الوظيفي، فلن يموتَ مسارك الوظيفي من أجلك البتة. وإذا عشتَ من أجل مسارك الوظيفي وأخفقت، فسيصلبك داخليًا في اشمئزاز واستياء، لكنَّ يسوعَ صُلبَ من أجلك.

لا يعني هذا أن الله إله المسيحيين لا يضعُ أيَّ قيود علينا، فالكلُّ يعيشُ من أجل شيء ما، وفي كلِّ حالة يضعُ سيِّدنا قيودًا على سلوكنا، ويخبرنا ما يمكننا عمله وما لا يمكننا عمله، فإذا كنا نعيشُ من أجل ميدالية أولمبية أو من أجل نجاح وظيفي أو من أجل فننا أو من أجل شريك الحياة أو السياسة، فهناك حدود لاختياراتنا- أمورٌ لا يمكننا عملها. فكيف نعرفُ إذا كنا نقبلُ قيودًا صحيحة محررة

لماذا لا يمكنني أن أكون حرًا لأعيش بما يناسبني، ما دمت لا أضُر أحدًا؟

عوضًا عن قيودٍ تسحقنا وتسيء إلينا؟ يجيبُ المسيحيون قائلين إننا إذا عشنا من أجل ذلك الذي خلقنا وافتدانا أيضًا، فإننا بالطبيعة نقبلُ قيودًا مُحَرَّرَة.

أولًا، إذا كان هناك إلهٌ فهو خَلَقنا، ومعنى هذا أنه يوجد ما تُطلق عليه الروائيَّة مارلين روبنسون (Marilynne Robinson) "الأشياء المُعطاة المُحدَّدة".^{٣٣} إذ ترى روبنسون، كونها مسيحيَّة، أنَّ الواقع ليس طيِّعًا إلى ما لانهاية، بل يفرضُ نفسه علينا، وتأتي الحرِّيَّة فقط بالعيش في ذلك التحديد المُعطى لنا. فقد صُمِّمنا لنعرفَ الله ونخدمه ونحبه، وإذا حاولنا أن نعيش من أجل أيِّ شيءٍ آخر، سيقودُ ذلك إلى العبوديَّة، لكن حين نبدأ في العيش من أجل الله ونتبع إرادته، نجدُ أننا في الحقيقة نصبحُ ما كان مقصودًا لنا أن نكونه، وندرك تصميمنا الأصلي، ونكون حينها مركبًا شرعيًّا يوضَعُ أخيرًا في المياه العميقة. وقد يعترضُ أحدهم قائلاً إنَّ الحرِّيَّة ينبغي أن تكون عملًا ما نريدُ أن نعمله حقًّا، لكنَّ العرَضَ المسيحيَّ يضمُّ هذا أيضًا؛ فليس الأمرُ فقط الامتثال للقوانين الصحيحة الخالقين، بل يضمُّ أيضًا شغفًا جديدًا داخليًّا يتنامى نحو محبَّة فادينا ومعرفته.

حين تقعُ في الحبِّ، تأخذ المبادرة لتكتشف قائمة بكلِّ الأمور التي يحبُّها المحبوب وكلِّ الأمور التي يكرهها، ثمَّ تضع كلَّ جهدك لتقول وتفعل الأمور التي تسعده. وحينها "تعمل إرادته" لا إرادتك أنت، لكنَّك تقبلُ بفرح الحدود الجديدة على سلوكك. لماذا؟ لأنَّك وضعتَ فرحك وسعادتك في فرح الآخر وسعادته، فتصبح سعيدًا بمقدار سعادته، فقد وصلتَ إلى اكتشاف مُتعة تقديم المُتعة. ولستَ تتبع إرادته بوصفها وسيلة لكي تحصل على أمورٍ أخرى تريدها، بل حبُّه وفرحه هما الأمران الأساسيان اللذان تريدهما، فهما الغايةُ.

وهذه هي الكيفيَّة التي تشرحُ بها المسيحيَّة عملَ العلاقة الأسمى بالله، فحين يدركُ المسيحيُّ كيف خلَّصنا يسوع وكلفه ذلك ثمنًا لانهائيًّا؛ كيف أحلى نفسه من المجد، متخذًا هيئةً متَّضعة ليخدم أفضل مصالحنا، يخلقُ ذلك فرحًا شاكركمًا يحركنا

داخلياً فنريد أن نُسعدَه ونعرفَه ونشابهَه، فتوضعُ سعادتنا في سعادته، وتصبحُ خدمتهُ تحريرنا المثاليّ.

هذا فقط هو ما يشرحُ منطقياً ما يقوله الكتاب المقدس عن الحرّيّة، إذ جاء في رسالة يعقوب ١: ٢٥ أن ناموسَ الله هو "ناموس الحرّيّة"، ويقولُ يسوعُ إنَّ اتِّباعَ حقِّ الله يحرِّرنا (يوحنا ٨: ٣١-٣٢)، ويقولُ سفرُ العبرانيين إننا حين نضعُ إيماننا في المسيح، يُكتبُ ناموسُ الله على قلوبنا؛ لا يُنحَتُ ولا يُكتبُ بحبرٍ بل بروح الله، وهذا يخلقُ حرّيّةً (رسالة العبرانيين ٨: ١٠، قارن برسالة كورنثوس الثانية ٣: ٢، ٣، ١٧). وكلُّ هذا يعني أن المسيحيين - مثل مَنْ هو في علاقة حبِّ جديدة - يُمكنون ليرو إرادة الله ليس بوصفها حملاً ساحقاً مقيّداً، بل بوصفها قائمةً من الأمور التي يحبُّها الله والأمور التي يكرهها، والتي بها يمكننا إسعاده والوصول لأن نصبح مشابهين له. وأن يكون الناموس "مكتوباً على قلوبنا" يعني أن نعملَ بحرّيّة ما نريدُ فعله، فنحن نحبُّ فادينا باتِّباع إرادته.^{٣٤}

"مُتعتنا وواجبنا، رغم أنَّهما كانا قبلاً متضادّين، منذ أن رأينا جماله، انضماماً الواحدُ إلى الآخر ولن يفترقا في ما بعد... فرؤية الناموس وقد تمَّه المسيح، وسماعُ صوته الغافر يغيِّرُ العبدَ إلى ابنٍ، والواجب إلى اختيار".^{٣٥}

"نيري هيّن وجملي خفيف"

في أثناء اتِّباع إرادة الله من رغبةٍ داخليةٍ لحبِّ فادينا، يتزايدُ إحساسنا بأننا أيضاً نصبحُ على الصورة التي صمَّنا بها خالقنا لكونها.

تخيّلُ أنك رأيتَ سيّارةً مُسرعةً على الطريق، وحين تنظرُ إلى داخلها تجدُ طفلاً في الخامسة يقودها، ماذا سيحدث؟ ستتحمّطُ بشكلٍ أو بآخر - فإمّا ستصطدمُ

لماذا لا يمكنني أن أكون حرًا لأعيش بما يناسبني، ما دمت لا أضر أحدًا؟

السيارة بشخص وإمًا بشجرة أو سور. لماذا؟ لأنها غير مصممة ليقودها طفل في الخامسة رغم أنها سيارة جيدة. لذلك فحين يقول الله: "إليك وصاياي؛ التوجيهات الأخلاقية: لا تكذب، ولا تكن أنانيًا، ولا تشهد شهادة زور" فهذه التوجيهات تأتي من مُصمِّمِك، ومن ثمّ فليست مجرد أوامر فارغة، لأنك إذا تجاوزتها تنتهك طبيعتك وتخسر حرّيتك، تمامًا مثل الشخص الذي يتناول الأطعمة الخاطئة وتنتهي به الحال في المستشفى.

مثلاً، يقول الكتاب المقدس: لا تحمل ضعينة. قبل أعوام كثيرة كنت أتكلّم إلى فتاة في كنيسة كانت غاضبة من والدها لعددٍ من الأسباب التي لم يكن لها مسوِّغٌ بتاتًا، وقالت: "أعلم أنّ الله يقول إنه ينبغي أن أعفر، لكنني لا أريد ذلك". فبدأت أنا بموافقتي على أنّ الله يطلب ممارسة العفران من أتباعه، وقلت: "لكن، أريدك أن تفكرني أنّ الله هو خالقنا، ولذلك فوصاياه ليست «أوامر» اعتبارية أو بلا معنى، وفرائضه دائمًا في النهاية مُحَرَّرَةٌ لنا". فإذا نجح والدها في جعلها مرّة من نحوه، فسيعني ذلك أنه سيستمرّ في تشكيل حياتها والتحكّم فيها، وربما سيشوّه ذلك من وجهة نظرها في الرجال عمومًا، فسيجعلها ذلك أفسى وأكثر تشاؤمًا، وقد يكون لذلك الكثير من التأثيرات الأخرى، وقلت: "أفضل طريقة لكي تكوني حرّة، ولكي تضمني أنّ الخطأ الذي اقترفه من نحوك سيسبّب أقلّ خسارة ممكنة، هي أن تغفري له"، وقد أخبرتني لاحقًا أنّ المحادثة كانت نقطة تحوّل لها.

إذا كنتَ مصنوعًا على صورة الله، الذي هو غفورٌ، إذا فهذا توجيهٌ واضح - ينبغي أن تغفر. فعلى المدى القصير قد يتولّد لديك شعورٌ جيّد بأن تغضب على شخصٍ ما أخطأ إليك، أو أن تنتقم منه. لكن على المدى البعيد ماذا سيحدث؟ تحطيمٌ. فقد يؤدي الغضبُ جسمك، ومن الممكن بكلّ تأكيد أن يؤدي كلّ علاقاتك، وحينها سيكون من الأصعب أن تثق وتقدّم التزامًا، ومن الممكن أن يُشوّه حياتك بالكامل، لماذا؟ لأنك حين تعصي توجيهًا أخلاقيًا من الله، تتحرّك ضدّ طبيعتك

أنت، ضد طبيعة الكون، وتكون مثل الطفل الذي في الخامسة الذي يحاول قيادة السيارة، فلن ينجح الأمر، لكنك حين تطيع "تعيش متفقا" مع تصميمك عوضاً عن أن تعمل ضده.

تعلمنا المسيحية أن يسوع المسيح هو موجدك وهو أيضاً فاديك. ويقول يسوع في بشارة متى: "تعالوا إليّ يا جميع المتعبين والثقلين الأحمال وأنا أريحكم. احمّلوا نيري عليكم وتعلموا مني لأنني وديع ومتواضع القلب فتجدوا راحة لنفوسكم. لأن نيري هين وحملي خفيف" (متى ١١: ٢٨-٣٠).

فيسوع يقول لنا: "أدعوكم فقط لكي تعملوا تلك الأمور التي خلقتم لتعملوها. ولذلك ستجدون نيري هيناً. وبينما أضع عليكم حمل أتباعي، فقد سدّدت الثمن مسبباً، لكي يُغفر لكم حينما يحدث أحياناً أن تفشلوا، وقد نزعّت عنكم الأحمال التي يحملها الآخرون، فأزلت حمل كسب خلاصكم بواسطة جهادكم وسعيكم. وقد أزلت حمل الذنب أو الخزي بسبب إخفاقات الماضي، وقد نزعّت حمل اضطرابك لأن تثبت أنك تستحقّ الحب. ولذلك، أنا السيّد والرّبّ الوحيد الذي إذا وجدّتي، سأشبعك، وإذا خذلتني، سأغفر لك".

التصريح هنا هو أن يسوع هو السيّد الوحيد، الأمر الوحيد الذي إذا عشت من أجله لن يستغلك. وإليك السبب: لاحظنا أن علاقات الحب تتطلب خسارة الاستقلال، لكنّ على الطرفين أن يتخلّيا عن الاستقلال معاً، فينبغي أن تقول للشخص الآخر: "أنت أولاً، وسأتكيف أنا من أجلك، وسأتخلّى عن حرّيتي من أجلك، وسأضحّي من أجلك"، ومع ذلك فعلى الطرفين قول ذلك، فإذا فعل ذلك شخص واحد فقط ولم يفعل الآخر كذلك، فذلك استغلال.

فلتفكّر، إذاً، في ما تقدّمه البشارة المسيحية، ولنترك للحظة واحدة يسوع أو المسيحية خارج الصورة، ماذا لو حاولت أن تؤمن فقط بالله عموماً؟ ماذا لو حاولت فقط أن تعيش حياةً صالحةً وتصلّي إليه؟ كيف يمكنك الوصول إلى علاقة بإله مثل

لماذا لا يمكنني ان اكون حرًا لا عيش بما يناسبني، ما دمت لا أضرب أحدًا؟

ذلك؟ أَلن يكون ذلك استغلالًا؟ فالله لن يتغيَّر- سيكون عليك أنت أن تفعل كلَّ الخضوع وكلَّ التوبة وكلَّ التضحيات.

لكنَّ المسيحيَّة مختلفة، فسوع المسيح فَقَدَ مجده وأصبح بشرًا ومات من أجلنا، ففي يسوع، يقول الله: ”سأتكَيَّفُ أنا من أجلك، وسأضحِّي من أجلك. أوَّلاً سأتخلَّى عن مجدي وخلودي وسأصبحُ إنسانًا في «التجسُّد»، ثمَّ سأتخلَّى عن كلِّ النور والفرح وحتىَّ حياتي نفسها في «الكفَّارة»، فسُمِّرَ إلى الصليب لثلاً يتحرَّك. فيا للتخلِّي عن الحرِّيَّة!

المسيحيَّة هي الدِّين الوحيد الذي يقولُ إنَّ الله تخلَّى عن حرِّيَّته لكي نختبرَ نحن الحرِّيَّة الأسمى - الحرِّيَّة من الشرِّ ومن الموت نفسه. لذلك يمكنك الوثوق به، فقد ضحَّى باستقلاله من أجلك، لكي تضحِّي أنت باستقلالك من أجله. وحين تفعلُ ذلك ستجدُ أنَّه القيد الأسمى المُحرَّر تحريرًا لانهائيًا، ”فإنَّ حَرَرَكُمُ الابْنُ فَبِالْحَقِيقَةِ تَكُونُونَ أَحْرَارًا“ (يوحنا ٨ : ٣٦).

إشكاليّة الذات

تناولنا عدّة أمور لا يمكن أن يعيشَ البشر دونها- المعنى والرضى والحرّيّة- ونأتي لأن إلى أمرٍ آخر على الشاكلة نفسها وهو الهويّة، والتي تجيب عن سؤال: ”مَن أنا؟“ ما هويّتك؟ تتكوّن هويّتك من أمرين على الأقل: أوّلاً، شعورٍ بالذات، إحساسٍ متين ثابت، فمعروفٌ أنك قد تعيشُ في الكثير من الدوائر في الوقت نفسه، فمثلاً نَت فردٌ من العائلة في بيتك، وزميلٌ في العمل، وصديق، وفي بعض المرات تكون بمفردك في عزلة. لكن أن تكون لك هويّة هو أن يكون لك أمرٌ مستمرٌ صحيحٌ عنك في كلِّ سياقٍ، وإلا فلن تكون ”أنت“ موجوداً، فقط سيكون هناك وجوهٌ ترتديها نكلٌ مناسبة دون وجهٍ حقيقيٍّ خلفها. والسؤال هو: ما الذي فيك ولا يتغيّر من مكان إلى آخر؟ يجب أن يكون هناك فهمٌ جوهريٌّ لمن أنت، ويكون هذا الفهمٌ حقيقياً من يوم إلى آخر، ومن علاقةٍ إلى أخرى، ومن موقفٍ إلى آخر. بجانب الشعور بالذات، تتضمّنُ الهويّة أيضاً شعوراً بالقيمة، وهو تقيّمٌ لثمنك وتقديرك، ”فكلُّ منّا يريدُ بشدّة أن تكون له أهمّيّة- أن يشعرَ بإحساسٍ من القيمة“^١. ومعرفة النفسِ شيءٌ، أمّا تقدير النفسِ فشيءٌ آخر. أن تعرفَ مَنْ أنت يختلفُ عن أن تُقدّرَ ذلك، والسؤال هو: ما الذي فيك ويجعلك تشعرُ بأنّ حياتك قيمة، وبأنّها جيّدة وذات أهمّيّة؟ الشعور بالذات وبالقيمة يكوّنان معاً هويّتك.^٢

تدفع كل ثقافة دفعًا قويًا منتشرًا نحو عملية تشكيل الهوية حتى إنها تبدو خفية علينا. فقد لا تكون لدينا أدنى فكرة عن وجود أساليب أخرى متاحة للحصول على شعور بالذات والقيمة، وفي هذا الفصل سأحاول أن أجعل العملية في ثقافتنا العلمانية مرتبة أكثر قليلًا، ثم سأظهر لكم الموارد المسيحية المختلفة تمامًا لهذا البعد الأساسي من الحياة البشرية.

في الثقافات القديمة، كما هي الحال في الكثير من الثقافات غير الغربية اليوم، كانت الذات تُعرَّف وتتشكّل برغباتٍ داخليةً جنبًا إلى جنب روابط وأدوار اجتماعية خارجية. وأطلق تشارلز تايلور على الفكرة الأقدم الذات "المسامية"؛ إذ كانت تُرى بوصفها مرتبطة ارتباطًا لا ينفصل ليس فقط بالعائلة والجماعة بل أيضًا بالحقائق الكونية والروحية.^٢ وكان شعورك بالذات والقيمة يتطور بينما تخرج إلى الآخرين وتقوم بأدوار في أسرتك وجماعتك، فإذا سألت فردًا في ثقافة تقليدية "من أنت؟" فسيقول على الأرجح إنه ابنٌ أو عضوٌ في قبيلة معينة أو شعبٌ ما أو ستقول إنها أم. وإذا قاموا بواجباتهم وتخلّوا عن رغباتهم الفردية من أجل مصلحة العائلة بأكملها والجماعة ومن أجل إلههم، تُضمّن هويتهم بوصفهم شرفاء.^٣

تشكيل الهوية الغربية الحديثة هو عكس ذلك تمامًا؛ ففي مكان الذات "المسامية" لدينا الآن ما يُسمى الذات "المحمية" المتحفظة.^٤ وقد أُطلق على تشكيل الذات هذا أيضًا "الفردية المعبرة" في العمل الكلاسيكي لروبرت بيلا وزملائه من علماء الاجتماع "عادات القلب" (Habits of the Heart)؛ ثقافتنا لا تؤمن بأننا نتعلم أو نصبح ما نحن عليه بالتسامي عن احتياجاتنا الفردية من أجل احتياجات الجماعة أو العائلة، بل "لكل شخص لب متفرد من الشعور والحدس والذي يجب أن يكشف عنه أو يعبر عنه إذا أردنا إدراك الفردية [أو الهوية]".^٥ فعلى خلاف المجتمعات الأخرى، تؤمن الثقافة الغربية الحديثة "بذات مستقلة غير متمركزة اجتماعيًا (أي لا تجد كينونتها من المجتمع المحيط بها)، ومن هذه

لذات يُفترَضُ أن تنطلقَ كلُّ الأحكام [الأخلاقيَّةِ والخاصَّةِ بالمعنى]“^٧. وفي كلِّ ثقافات السابقة، كان الناسُ يُطوِّرون الذات بالتحركِ نحو الآخرين طالبين ارتباطاً بهم، فكنا نرى أنفسنا- إذا جاز التعبير- في وجوه الآخرين. لكنَّ العلمانيَّةَ الحدائيَّةَ تعلمُ أنَّ بإمكاننا تطوير ذواتنا فقط بالنظر إلى الداخل، بالانفصال وترك البيت والجماعات الدينيَّة وكلِّ المتطلِّبات الأخرى لكي نستطيع أن نتَّخذَ اختياراتنا نحن ونحدِّدَ بأنفسنا مَنْ نحن [أي هوَّيتنا].^٨

الرسالة الثقافيَّة هي: لا تحاول الحصول على التوكيد من آخرين، بل أكَّد ذاتك لأنك تعملُ ما تريدُ أن تعمله، وكُنْ مَنْ تريدُ أن تكونه، ولا يهْمُ ما يظنُّه أيُّ شخصٍ آخر، وذلك هو قلبُ الفرديَّة المعبرة الغربيَّة الحدائيَّة.

طريقتان مختلفتان للهويَّة

من الواضح مدى التباين في هاتين الصورتين؛ ففي الثقافات التقليديَّة كانت الرواية نبطوليَّة هي في التضحية بالذات، فأنت هو واجبك، وقيمتك تعتمدُ على الشرف الذي تمنحه إيَّاك جماعتك حين تساعدك في إطلاق ذواتهم. أمَّا الثقافة الغربيَّة فالرواية البطوليَّة هي تأكيد الذات، فأنت هو رغباتك وأحلامك الفرديَّة، وقيمتك تعتمدُ على الكرامة التي تمنحها لنفسك، إذ تكون قد أكَّدت أحلامك ورغباتك بغضِّ النظر عن المقاومة التي قد تكون واجهتها من الجماعة.

مَنْ يقرأ الأدبيَّات الأقدم لن تفته رؤية التغيُّر ما بين طريقتي التعامل مع لذات، والأمثلة لا حصر لها، فهناك مثلاً القصيدة الأنغلو ساكسونيَّة من القرن العاشر ”معركة مالدون“ (The Battle of Maldon)، وفيها يصبحُ جليُّاً للمحاربين الإنكليز الناجين أنَّهم خسروا معركتهم مع الدنماركيين، لكنَّهم يؤمنون بأنَّ مجد شعبهم أهمُّ، وسيكون من الأفضل لسمعة هذا المجد أن يقفوا وقفةً أخيرة عوضاً عن التقهقر لينقذوا حياتهم، وهم هنا مستعدُّون بل متحمِّسون للموت بشجاعة،

ويسعدُهم أن يكون لهم هذا الامتياز. لذا ينفضُ برتولد (Birhtwold) رمحه فوق رأس رئيسه الميت ويقول لرفقائه: "سيكون غرضنا أشد، وقلبنا أقوى، وشجاعتنا أكثر، حتى وإن قلت قوتنا. هنا يرقدُ سيّدنا أشلاءً مقطّعة، هذا الرجل الصالح على الأرض... لن أعود من هنا إلا جنبًا إلى جنب سيّدي، فجانِب مَنْ أَحَببْتَهُ أَنُوي أَنْ أرقد".^٩ كان برتولد يسعى لا إلى أمانه الخاصّ أو سعادته، بل إلى شرف شعبه.

قارن هذا بالأغنية الموجهة إلى ماريّا في فيلم "صوت الموسيقى" (The Sound

: of Music)

"تسلّقي كلّ جبل،
واعبري كلّ مجرى،
واتبعي كلّ قوس قزح،
حتى تجدي حلمك".^{١٠}

لا أشيرُ إلى هذا التباين من أجل التلميح بتاتًا إلى أن قرار ماريّا أن تترك الدير كان قرارًا خاطئًا (ففي قصة الفيلم لم تكن بالحقيقة راهبةً تحت العهود بعد، بل مرشحة لدخول الرهبنة). لكنّ النصيحة المقدّمة إليها في صورة الأغنية هي نموذج للتفكير الحدائثي ويُطبّق الآن في كلّ مكان تقريبًا وفي كلّ المواقف، إذ علينا الانفصال وترك الجماعة والخروج لكي نجد أنفسنا، ومثلُ أحدث وأشهر هو إلسا، إحدى الشخصيات الأساسيّة في فيلم والت ديزني "ملكة الثلج" (Frozen)، إذ تُنشدُ قائلةً:

"حان الوقت لأرى ما يمكنني عمله،
لأختبر الحدود وأحترق،
ما من «صحيح»، ما من «خطأ»، ما من قواعد عندي؛
فأنا حرّة".^{١١}

فِعْوَضًا عن التواصل مع "مصدرٍ ما خارجنا"؛ مع العائلة والناس، أو "الله أو مع صلاح كونيٍ آخر... المصدرُ الذي يجبُ علينا الاتِّصالُ معه الآن يوجد [ليس خارجنا بل] داخلنا في أعماقنا... ونصلُ إلى التفكير في أنفسنا بوصفنا كائناتٍ ذات أعماقٍ داخلية".^{١٢} فأجدُ ذاتي ليس بتقديم ذاتي إلى أمرٍ ما خارج ذاتي، بل بالتعبير الذاتي عن أمرٍ داخل ذاتي.

الأمور العظيمة في الهوية الحداثية

قبل تناوُل المشكلة في تشكيل الهوية الغربية، علينا الاعتراف بالإيجابيات العظيمة فيها. ففي الماضي كانت أعدادٌ شاسعة من الناس مُغلَقًا عليهم في وضع اجتماعيٍّ مُحدَّد لهم في مجتمعات ذات تسلسلٍ هرميٍّ شديد، حيث كان على الفلاحين مثلًا أن يبقوا فقراء إلى الأبد؛ إذ كان يُعتقَدُ ببساطة أنَّ هويَّة الشخص كانت هي دور الشخص في المجتمع. وكانت هذه الترتيبات الهرميَّة تُعلَلُ بأنَّها تعكسُ بعضًا من النظام الكونيِّ من الأمور المطلقة الروحية والأخلاقية. وكما سنرى في الفصل العاشر، كثيرًا ما أهملت الكنيسة المسيحية تضمينات (أي نتائج) تعاليمها الخاصة بأنَّ كلَّ شخصٍ مخلوقٌ على صورة الله، وبشأن أهميَّة العدالة من أجل الفقراء، وبشأن صعوبة دخول ملكوت الله للأغنياء وذوي السلطة. ورغم هذه التعاليم والأفكار الكتابية، فقد كانت الكنيسة تدعم كثيرًا تقسيم المجتمع طبقات جامدة.

لكنَّ المفكرين العلمانيين هاجموا فكرة النظام الأخلاقي الكوني المعياري، وخلق هذا مشكلات ضخمة سنتناولها فورًا، لكن يجب أن نقرَّ ونعترف بالصلاح الذي جلبته الفردية الحداثية. فمثلًا، رغم أنَّ حركة الحقوق المدنية الأميركية قادتها كنيسة الأميركيين من أصلٍ أفريقيٍّ، وكانت مدعومة بتعبيرات الكتاب المقدس، فيقال إنَّ المجتمع الأوسع كان مستعدًّا لتبني الحركة وتنفيذ تغييرات بسبب التركيز المتنامي في الثقافة الأميركية على القيم الفردية من تقرير المصير والحرية الشخصية والمساواة.^{١٣}

وُلِدَ جَدِّي فِي إِيطَالِيَا فِي عَامِ ١٨٨٠ م، وَعَاشَ فِي بَلَدَةٍ صَغِيرَةٍ خَارِجَ نَاطُولِي، وَكَانَ وَالِدُهُ صَانِعَ خَزَفٍ، عَنِ جَدِّهِ وَوَالِدِ جَدِّهِ. وَفِي سِنِيهِ مَرَاهِقَتِهِ قَالَ لَوَالِدِهِ: "لَا أُرِيدُ أَنْ أَعْمَلَ فِي صِنَاعَةِ الْخَزَفِ، بَلْ أَنْ أَعْمَلَ شَيْئًا آخَرَ"، فَقَالَ لَهُ أَبُوهُ: "هَنَّاكَ فَفَقَطْ ثَلَاثَةَ أُمُورٍ يُمْكِنُكَ عَمَلُهَا: يُمْكِنُكَ أَنْ تَكُونَ قَسْنًا، وَيُمْكِنُكَ الْإِلْتِحَاقُ بِالْجَيْشِ، وَيُمْكِنُكَ أَنْ تَكُونَ صَانِعَ خَزَفٍ، وَهَذَا كُلُّ مَا فِي الْأَمْرِ". وَحِينَ سَأَلَ عَنِ السَّبَبِ، أَخْبَرُوهُ بِأَنَّ عَائِلَتَهُ تَصْنَعُ الْخَزَفَ، وَلَنْ يُعْطِيَهُ أَحَدٌ أَيْةَ وَظِيْفَةَ أُخْرَى، فَقَدْ كَانَ هَذَا مَكَانَهُ، وَلَوْ حَاوَلَ الْإِنْتِقَالَ إِلَى مَدِينَةٍ أُخْرَى كَانَ النَّاسُ هَنَّاكَ سَيَسْأَلُونَهُ عَلَى الْأَرْجَحِ: "مَاذَا تَفْعَلُ هَنَّا؟ أَنْتَ مِنْ هَنَّاكَ، وَذَلِكَ مَنْ أَنْتَ، عُدْ إِلَى هَنَّاكَ". وَرَدًّا عَلَى ذَلِكَ، هَاجَرَ جَدِّي إِلَى أَمِيرِكَا.

تَقْسِيمُ الْمَجْتَمَعِ طَبَقَاتٍ عَلَى هَذَا النِّحْوِ الْإِسْتِغْلَالِيَّ الْجَامِدِ نَبَعَ مِنَ الْفَهْمِ التَّقْلِيدِيِّ لِلْهَوِيَّةِ، فَأَنْتَ هُوَ تَرْتِيبُكَ فِي الثَّقَافَةِ الْقَائِمَةِ عَلَى طَبَقَاتٍ مَجْتَمَعِيَّةٍ، وَتَعَامُلُكَ مَعَ الْعَالَمِ لَيْسَ بِوَصْفِكَ فَرْدًا، بَلْ بِوَأَسْطَةِ عَائِلَتِكَ وَطَبَقَتِكَ الْاجْتِمَاعِيَّةِ. وَرَسَالَتِكَ فِي الْحَيَاةِ هِيَ أَنْ "تَعْرِفَ مَكَانَكَ" وَتَحَقِّقَ دَوْرَكَ الْمَعْيَنَ، وَلَمْ يَكُنْ هَنَّاكَ مَخْرَجًا، وَلَمْ تَكُنْ هَنَّاكَ حَرَكَةً بَتَاتًا. لِذَا نَحْنُ شَاكِرُونَ عَلَى الْأَسَالِيبِ الَّتِي سَاعَدَتْنَا بِهَا النَّظْرَةَ الْغَرْبِيَّةَ الْحَدَائِثِيَّةَ عَنِ الْهَوِيَّةِ الْكَثِيرِينَ لِيَهْرَبُوا. غَيْرَ أَنَّ تَشْكِيلَ الْهَوِيَّةِ بِحَسَبِ الثَّقَافَةِ الْغَرْبِيَّةِ الْحَدَائِثِيَّةِ سَاحِقٌ أَيْضًا، إِنْ لَمْ يَكُنْ أَكْثَرَ سَحَقًا، وَلَكِنْ بِأَسَالِيبَ مُخْتَلِفَةً جَدًّا، وَالسُّؤَالُ هُوَ كَيْفَ؟

الْهَوِيَّةُ الْحَدَائِثِيَّةُ لَيْسَتْ مِتْرَابِطَةٌ

أَوَّلًا، أَسْلُوبُنَا الْعَصْرِيُّ غَيْرُ مِتْرَابِطٍ، فَإِذَا نَظَرْتِ إِلَى قَلْبِكَ لِتَجِدَ رَغْبَاتِكَ الْعَمِيقَةَ، فَسَتَكْتَشِفُ بِالتَّأَكِيدِ الْكَثِيرِ مِنْهَا. وَسَتَكْتَشِفُ أَمْرًا آخَرَ - أَنَّ هَذِهِ الرِّغْبَاتِ تُتَاقَضُ الْوَاحِدَةَ الْأُخْرَى، فَقَدْ تَرِيدُ مَسَارًا وَظِيْفِيًّا مَعْيِنًا، لَكِنَّكَ تَقَعُ فِي حَبِّ فَتَاةٍ تَرِيدُهَا بِشِدَّةٍ أَيْضًا. وَبِسَبَبِ الطَّبِيعَةِ الْخَاصَّةِ لِلْمَسَارِ الْوِظِيْفِيِّ وَالْعِلَاقَةِ،

تدرك أنك لن تستطيع الحصول على الاثنين، فماذا ستفعل؟ قد تصرّ على أن واحدة من هاتين الرغبتين - الرغبة في المسار الوظيفي أو الرغبة في الحب - لا بدّ أنّها أعمق ومعبرة "عنك" أكثر من الأخرى. لكنّ هذه الفكرة ساذجة، فلماذا نفترض أنّ رغباتك الداخلية مُرتبة ترتيبًا منظمًا بهذا الشكل؟ يقول فرنسيس سفاورد إنك "كائنٌ برغباتٍ غير منطقيّة، ولا متجانسة، وفي أعماقه ترتب رغباته ترتيبًا متعارضًا، حتّى إنك تريد حقًا أن تستحوذ على أمرٍ ما، وتريدُ حقًا ألا تستحوذ عليه في الوقت نفسه، فانت مُعدّد...لمهزلةٍ أو حتّى لمأساةٍ أكثر ممّا نت مُعدّدٌ للنهايات السعيدة".^{١٤}

ربّما يكون سيغmond فرويد أكثر النقاد حدة لفكرة أنّ رغباتنا الداخلية مترابطة وإيجابية. فقد آمن فرويد بأنّ كلّ فردٍ لديه رغبات عميقة أنانيّة جوهريًا، وهي أنانيّة لا يمكن إيقافها. وأطلق على الغرائز الأعمق "الهُو"، وهو الجزء في ذاتك الذي "لا يقول لا بتاتًا".^{١٥} وآمن فرويد بأنّ كياننا الأعمق ملأّن "بفوضى غير متجانسة" من الرغبات من أجل السلطة والحبّ والراحة والتحكّم، وهي رغباتٌ تتنافس الواحدة مع الأخرى، ومن الممكن أن تسحق الواحدة الأخرى من أجل الوصول إلى أهدافها إن استطاعت، وضميرنا (أو "الأنا العليا") هو رجل الشرطة الداخلي للمجتمع، الذي يعاقبنا بألمٍ داخليٍّ وخزيٍ وذنبٍ حين نتعدّى الأعراف الأخلاقيّة الثقافية. وكان فرويد يعلمُ بأنّه رغم قدرتنا على عمل بعض التعديلات والوصول إلى تنازلاتٍ أفضل ما بين رغباتنا وضميرنا، ففي العموم يكون الذنب والخزي هما الثمن الذي ندفعه من أجل الحصول على حضارةٍ أو من أجل أيّ شكلٍ من مجتمعٍ منظم. ^{١٦} "وقد يُنكرُ الذنب... [لكنّه] العميل السريّ للنظام العامّ".^{١٧}

كان فرويد - مثلما يقول فيليب ريف (Philip Rieff) - متشائمًا و"معنيًا بالأخلاقيّات" لأنّه كان يحسبُ البشرَ أنانيين أنانيّةً لا يمكن إصلاحها، وعاجزين

بوجه عام عن الاعتراف بعمق تلك الأنانية، وبالقسوة التي بإمكانهم أن يرتكبوها. ولو كان فرويد ليرى الكثيرين ممن تلوه في العلاج النفسي الحدائي، لعبّر عن امتعاضه لكونهم فقدوا الواقعية بشأن الظلمة الداخلية والتدمير وعدم الترابط في الرغبات الأعمق، "لسنا سعداء لأننا مُحَبَطُونَ... ونحن مُحَبَطُونَ لأننا- في المقام الأول- مزيحٌ تعيّسٌ من الرغبات المتنازعة. ويمكن أن تصل الحضارة- في أفضل الأحوال- إلى توازنٍ من حالات الاستياء".^{١٨}

ليست رغباتنا متناقضة فقط، بل هي أيضًا مراوغة، إذ يسأل بيلا: "ماذا تريد الذاتُ حقًا؟ فرغم الحضور الواضح لخبرة "الشعور الجيد" الذي نلاحظه (أي الحضور) عندما نجتاز فيه (أي في الشعور الجيد)، ورغم شدة مثل هذا الشعور (الجيد) أحيانًا- والشعور الجيد هنا مثل أن يكون الشخصُ في حالة حبٍّ مثلاً- فإنَّ هذا الشعور ذاتيٌ بدرجة عالية حتى إنَّ خصائصه المميزة ما تزال مستعصية على الوصف".^{١٩}

وبجانب تعارضها ومراوغتها، تتغيّر رغباتنا تغيّرًا مستمرًا. فكما قلت، جزءٌ من أن تكون لك هويّة هو أن يكون لك شعورٌ أساسيٌّ ثابتٌ بمن أنت، في كلِّ الأحوال وفي سياقات وأوقات مختلفة. ولذلك فالأسلوب التقليدي لصياغة الهوية يربطها بأميرٍ ثابتٍ خارج الذات الفردية كان منطقيًا، لأنك لو سعت في كلِّ موقف إلى اهتمامات ذاتك، مستجيبًا بوسائل تجلبُ إليك القبولَ والتحكّم اللذين تريدهما في تلك اللحظة، عندئذٍ ستختفي الهوية. "في أعمال إرفينغ غوفمان (Erving Goffman)... [يظهِر الرأي بأنه] ما من ذاتٍ بتاتًا، فما يبدو كأنه ذاتٌ هو مجرد سلسلة من الأفعنة الاجتماعية التي يرتديها الشخصُ وتتغيّر مع كلِّ موقفٍ متعاقبٍ".^{٢٠} وللغرابية عندئذٍ يؤدي التركيز على أن "تكون نفسك"- بالانفصال عن الأدوار الاجتماعية الثابتة- إلى غيابٍ أيٍّ وجود ثابتٍ لما "أنت" عليه، ويكون هذا الأمرُ شائعًا في كلِّ المواقف.

الهوية الحدائثية خادعة

تخبرنا ثقافتنا أن عليك أن تنظر إلى داخلك لكي تكتشفَ أعمق رغباتك وأحلامك وتعبّر عنها، وعليك أن تعمل هذا بنفسك، وعليك ألا تعتمد على أي شخص خارجك ليؤكد لك ويخبرك من أنت.^{٢١} ويمكن أن نجد وصفاً نموذجياً لهذا الفهم في الكتاب الأكثر مبيعاً لغيل شيهي (Gail Sheehy) في سبعينيات القرن العشرين بعنوان "ممرات" (Passages)، حيث كانت تتحدثُ إلى شخصٍ يستمعُ إلى إرشادها بشأن إيجاد ذاتٍ حقيقية:

"تتحرك بعيداً... بعيداً عن الادّعاءات المؤسسية وأجندات الآخرين، بعيداً عن الشهادات والتقييمات الخارجية، بحثاً عن مصادقة وإقرارٍ داخليّ، فأنت تنتقلُ بعيداً عن الأدوار [الاجتماعية] دخولاً إلى النفس... ينبغي لنا أن نتخلّى عن أيّ أمان مُزيّفٍ نتمسكُ به من الاستثمارات الزائدة عن اللازم التي نضعها في الناس والمؤسسات، وينبغي أن يُطاح الوصيّ الداخليّ [أي الضمير] بعيداً عن التحكم، فلا يمكن أن توجه أية سلطة غريبة [خارجية] رحلتنا من الآن فصاعداً، فعلى كلِّ منا أن يجد مساراً يُصدّق عليه من قبل حُكمننا الخاص".^{٢٢}

باختصارٍ، لا تبحثُ عن أيّ شخصٍ آخر لكي يثبتَ شرعيّتك، ولا تستخدمُ أيّ معايير من الخارج، فأنت من تمنح نفسك حُكم الأهميّة.

لكنّ هذا مستحيل^{٢٣}، فلا يمكنك الحصول على هويّة بالاعتراف الذاتيّ، بل ينبغي أن تأتي الهويّة بنسبةٍ كبيرةٍ من آخرين. يقتبسُ اللاهوتيّ فيليب ريكين (Philip Ryken) من رواية معاصرة عن شابةٍ عازبة، وتكتبُ هذه الشابةُ قراراتها للسنة الجديدة: "تطوير اتزانٍ داخليّ وقوّة وشعورٍ بالذات بوصفي امرأة قويّة كاملة دون شريك حياة، بوصف ذلك الوسيلة الأفضل للحصول على شريك حياة".

ولكنها ترى مشكلة: "لا يأتي شعوري بالذات من الآخرين، بل من... ذاتي؟ لا يمكن أن يكون هذا صحيحًا".^{٢٤} نعم، ليس هذا صحيحًا. وفي الحقيقة لا يمكن أن يحدث هذا الأمر.

في النهاية، لا يمكن أن نقول لأنفسنا "لا يعينني أن كل الآخرين في العالم حريفًا يظنون أنني وحشٌ بشع، فأنا أحب نفسي وذلك كل ما يهم". فلن يقنعنا ذلك بقيمتنا، إلا لو كنا مرضى عقليًا، إذ نحتاج إلى شخص من الخارج ليقول إن لنا قيمة عظيمة. وكلما عظمت قيمة ذلك الشخص أو هؤلاء الأشخاص، تكون لهم قوة أكثر ليغرسوا فينا شعورًا بالذات وشعورًا بالقيمة. فقط لو حصلنا على القبول والحب من قبل شخص نُجِله يمكننا أن نحقق أي احترام للذات، وباستخدام تعبيرات كتابية أقول إننا نحتاج إلى شخص ما لباركنا لأننا لا نستطيع أن نبارك أنفسنا، فنحن كائنات اجتماعية وعلاقاتية لا يمكن أن نُختصر إلى أقل من ذلك، ونحتاج إلى أن يحترمنا شخص نحترمه، ونحتاج لأن يُعجب بنا شخص نحن مُعجبين به. وحتى حين يدعي الحداثيون أنهم يمنحون أنفسهم الشرعية، فالحقيقة هي أنهم دائماً يتصادقون اجتماعيًا مكونين جماعة جديدة من الأقران، من "المصققين" - من أناس يتوقون هم لأن ينالوا القبول منهم.

قبل سنوات كنتُ أشاهدُ حلقةً من عرض الخيال العلمي "ستار تريك: الجيل التالي" (Star Trek: The Next Generation)، وكان القائد جان لوك بيكارد (Jean-Luc Picard) يتكلم مع شابٍ يحاول الانضمام إلى أكاديمية "ستارفلت". وصرح بأن أحد أسبابه هو أن يفتخر به القائد، فكان ردُّ بيكارد متماسيًا مع غيل شيهي إذ قال: "عليك قياس نجاحاتك وإخفاقاتك داخليًا، وليس بأي شيء أظنه أنا أو يظنه أي شخصٍ آخر".^{٢٥} وتذكرت ذلك لأنني كنتُ قد قدّمتُ مشورةً مؤخرًا إلى رجلٍ كان والداه دائماً ما يجيبانه الإجابة نفسها، وأخبرني: "لم يقل أيٌّ منهما البتة: «سأكون فخورًا بك إذا فعلت هذا أو ذاك»، وحين كنتُ أطلبُ

رشادَهُما كانا دائماً يقولان: «نريدك أن تعملَ ما تريدُ أنت أن تعمله حقاً- أيّاً كان ذلك، فسيكون الأمرُ على ما يُرامُ عندنا». وكانت شكوى الرجل أن ذلك جعله يشعرُ بأنه مكروه وأته بلا دفةٍ توجهُ مساره، وكان يشكُّ في أن الاختيارات المختلفة التي كان يمكن أن يأخذها في حياته كانت ستجعلهما على الدرجة نفسها من السعادة مهما كان الاختيار، لكنّه لم يستطع أن يجعلهما يكشفان عن نوعيّة الحياة التي سيُعجبان به فيها. وكان يعرفُ أن قصدهما طيّبٌ، وأنهما كانا يعتقدان أنّهما بذلك متفتّحين وعصريّين، ورغم ذلك فقد قال: «لا يمكن أن يقولَ أيُّ شخصٍ في نفسه: «أنا على ما يُرامُ». كنتُ أحتاج إلى شخصٍ ما ليقولَ لي: «فعلتَ الصوابَ، وأنا فخورٌ بك!»، فاضطّرتُ إلى البحث عن نوعيّةٍ أخرى من العائلة لأنّ عائلتي لم تكن العائلة؛ التي كنتُ أحتاج إليها».

لذا فخلافاً للخطاب الثقافيّ، ينبغي أن ننظر خارجَ أنفسنا وتواصل مع أمرٍ آخر أولاً، قبل أن نقدر على التعمّق داخل أنفسنا للتقييم.

فلنجرّ تجربةً فكريّةً تبرهن على هذا. تخيّل محارباً أنغولوساكسونيّاً في بريطانيا عام ٨٠٠م، ونظرَ هذا المحاربُ داخل قلبه ورأى دافعين - شعورين داخلين قويين: أحدهما العدوانيّة، فحين يُظهِرُ الناسُ نحوه أيّ عدم احترام تكون استجابته الطبيعيّة هي الردُّ بالعنف، إمّا بإيذائهم وإمّا قتلهم، وهو يستمتعُ بالمعركة. والآن، بينما يعيشُ في ثقافة من الخزي والشرف لها أخلاقيّات المحارب سيتعاملُ مع ذلك الشعور معترفاً به، ولن يشعرَ بأيّ خزيٍ أو ندمٍ بسببه، إذ سيقولُ: «أنا كذلك! هذا أنا! وسأعبرُ عن ذلك». لكنّ لنفترض أنّ الدافع الآخر الذي يراه في قلبه هو الانجذاب نحوَ أفراد من الجنس نفسه، ويتمنّى لو أنّ ذلك الشعور لم يكن موجوداً، وحينها سينظرُ إلى ذلك الشعور ويقول: «ذلك ليس أنا، سأتحكّم في ذلك وأكبحه».

والآن تعالَ إلى اليوم، وتخيّل شاباً يسيرُ في منهناتن، ولديه الدافعان الداخليّان نفسهما وكلُّ دافع بقوةٍ الآخر، فماذا سيقولُ لنفسه؟ سينظرُ إلى العدوانيّة ويقولُ:

”هذا ليس أنا“، وسيذهبُ إلى العلاج أو إلى برنامج ما من برامج إدارة الغضب. لكنّه سينظرُ إلى رغبته الجنسيّة ويستنتجُ قائلاً: ”أنا كذلك! هذا أنا!“.

يُظهرُ هذا التشبيهُ عدّة أمور: أولاً، يُظهرُ أنّه من الوهم أن نظنَّ أنّ الهويّة هي ببساطة تعبيرٌ عن مشاعر ورغباتٍ داخلية، فلديك الكثير من المشاعر القويّة وبشكلٍ ما هي كلّها جزء ”منك“. لكنّ مجرد وجودها لا يعني أنّ عليك - أو أنّه حتّى بإمكانك - أن تعبّرَ عنها جميعاً، فلا أحد يتوحّد مع كلّ الرغبات الداخليّة القويّة، بل نستخدمُ نوعاً من الفلتر (المصفاة) - مجموعة من المعتقدات والقيّم - لنغربلَ قلوبنا ونحدّدَ المشاعر والأحاسيس التي سنعطّيها قيمةً ونضمّمها إلى هويّتنا الأساسيّة وأيّها لن نضمّمها. وذلك الفلتر المحمّل بالقيّم - وليس مشاعرنا نفسها - هو ما يُشكّل هويّتنا، والسؤال هو من أين نحصل على هذا الفلتر؟ نحصلُ عليه من جماعةٍ ما. بعض الناس الذين نثق بهم، ثمّ نأخذ هذه المجموعة من القيم إلى أنفسنا ونحاول فهم ما بداخلنا، فنعطّي أولويّة لبعض الأمور التي نجدّها هناك (أي داخلنا) ونرفض أموراً أخرى. لذلك فمن المُضلل إلى حدّ الغشّ أن نقول: ”علميّ فقط أن أكون نفسي، بغضّ النظر عمّا يقوله أيّ شخصٍ آخر“، لأنّ ”نفسك“ تُعرّف بما يقوله مجموعة من ”أيّ أشخاصٍ آخرين“. فأعمقنا الداخليّة وحدّها ليس كافية لترشدنا، بمعنى أنّ الهويّة لا تُحدّدُها مشاعرنا ورغباتنا، بل تحدّدُها معتقداتنا بشأن مشاعرنا ورغباتنا المتنوّعة والمتناقضة والمتغيّرة.

تُظهرُ لنا أيضاً هذه المقارنة ما بين المحارب والشابّ أنّ الحداثيين ليسوا في النهاية أكثر تحرراً ليكونوا أنفسهم مقارنةً بتحرّر القدماء، فلماذا، في هذا المثل. يؤمن الشخص المعاصر بأنّ مشاعره الجنسيّة الخاصّة هي ”من هو“ في حين سيظنّ الأنغلوساكسونيّ أنّها مشاعر غريبة خارجيّة أو حتّى مُعادية لهويّته؟ لأنّه في الحالتين يخبرهما مجتمعهما بماذا يؤمنان. فلا بدّ أن نحصل على معتقداتنا من مكان ما، ونحن نلتقط أغلب المعتقدات دون وعيٍ من ثقافتنا أو جماعتنا - سواء كانت عرقيّة

م أكاديمية أو مهنية أو أسرية. فلكل جماعة "مجموعة من طرق الفهم والتقييمات بشأن الحياة] وقد أثبتت تلك المجموعة نجاحها على مدار الزمن". وهذه المجموعة من المعتقدات هي "بعد متواصل في كل التصرف البشري" وهي عادة خفية علينا.^{٢٦} لذا يقول الكثيرون اليوم: "هذا هو أنا- لا يعني ما يظنه المجتمع، فقط بهمني ما ظنه أنا"، لكننا رغم ذلك نرى على مواقع التواصل الاجتماعي ما حدث فعلاً، فقد رُفِضَتْ جماعة ما ومجموعة من المصنِّقين، وقُبِلَتْ مجموعات أخرى، ويُفكَّرُ لشخص في نفسه بالطريقة التي تملَى عليه.

يقول روبرت بيلا أمراً لافتاً للنظر: "من الغريب أننا نشعر نحن [الحداثيين] بأننا حرار، لكننا نتعرض للإكراه من قبل المعتقدات السائدة لثقافتنا؛ لأن الأمر خيال ثقافي قوي، فكرة أنه يمكننا، بل علينا أيضاً، أن نصنع معتقداتنا الأعمق منعزلين عن نكل، وفي صحبة ذواتنا فقط".^{٢٧} ثم يواصل ليقول إن الحداثيين لا يرون ببساطة بقدر الكبير الذي تدين به هويتهم لآخرين: "بقدر ما هم محدودون في لغة من لاستقلال الجذري" وأيضاً "لا يستطيعون التفكير في أنفسهم أو في الآخرين إلا بوصفهم مراكز اعتباطية من الإرادة"، فسيعني ذلك "أنهم لا يستطيعون التعبير عن ملء كيانهم الذي لديهم بالفعل".^{٢٨}

إذا، ليست هويتنا أمراً يمكننا أن تمنحه لأنفسنا، فلا يمكننا اكتشاف هوية أو خلقها في حالة من الانعزال، بمجرد الدخول في نوع ما من الحوار الأحادي الداخلي، بل هي أمرٌ يمرُّ بتداولٍ وتفاوضٍ بحوارٍ ثنائيٍّ مع المعتقدات والقيم الأخلاقية لجماعة ما، أي أننا نجد أنفسنا في الآخرين وبواسطتهم، "فلا نصل بتاتاً إلى عمق أنفسنا بمجردنا، بل نكتشف من نحن وجهاً لوجه وجنباً إلى جنب آخرين في العمل وفي الحب وفي التعلم".^{٢٩} وفي النهاية، الهوية العصرية- التي هي ببساطة التعبير عن مشاعرك الداخلية، مع تقييم تمنحه أنت لنفسك باستقلال تام- هي فكرة مستحيلة.

الهوية الحداثيّة ساحقة

من الغريب أنّ الحرّيّة الظاهرة في الهوية العلمانيّة تجلب معها حملاً ساحقاً، ففي الأزمنة الماضية حين كان تقدير النفس متأصلاً في الأدوار الاجتماعيّة كانت القيمة الموضوعية على الإنجاز التنافسيّ قيمة أقلّ جدّاً. وكانت قصص الكفاح في الانتقال من الفقر إلى الغنى قصصاً لطيفة لكنّها كانت نادرة واختياريّة، إذ كان يكفي أن تكون أباً أو أمّاً أو ابنةً أو ابناً صالحاً، وأن تكون مجتهداً أميناً في كلّ عملك وواجباتك. لكننا اليوم نؤمن، كما كتب آلان دي بوتن، بفكرة الجدارة، وهي أنّ أيّ شخصٍ ذي أوضاع متواضعة بل هو كذلك فقط بسبب نقصان طموحه وذكائه. ويا له من إحراج الآن أن تكون أميناً فقط لكنك لست ناجحاً.^{٣٠} ويمثّل هذا ثقلاً جديداً على النفس، وضعته الحياة العصريّة، إذ يعدّ النجاح أو الفشل اليوم مسؤوليّة الفرد وحده، فثقافتنا تخبرنا أنّنا نمتلك القوّة لنخلق أنفسنا، ويضع ذلك كلّ التركيز على الاستقلال والاعتماد على النفس. لكن ذلك يعني أيضاً أنّ المجتمع يمتدح الفائزين ويحتقر الخاسرين، ما يُظهر ازدياد الضعف.^{٣١}

وينتج كلّ هذا ضغطاً وقلقاً يتخطى ما كان يعرفه أسلافنا، فعلياً أن نقرّر شكلنا وأسلوبنا، وموقفنا وجوهنا. ثمّ علينا الترويج لأنفسنا وعلينا أن نقبل في المساحة الجديدة - مهنيّاً، واجتماعيّاً، وجماليّاً - التي اخترنا أن نخلق أنفسنا فيها. ونتيجة لذلك "تظهر أساليب جديدة من التطابق" إذ يحوّل الناس أنفسهم إلى "علامات تجاريّة" بواسطة السلع الاستهلاكيّة التي يشترونها.^{٣٢} والغريب هنا هو أنّ فكرة "مفهوم الواقع... غير الاجتماعيّ"^{٣٣} يجعل الشخص في الحقيقة أكثر اعتماداً من ذي قبل على نوال الشرعيّة من الخارج ويجعله أكثر عرضةً للتلاعب الخارجي، ولهذا نحن أكثر اعتماداً على استهلاك الموضة والإلكترونيّات والسلع والمنتجات الأخرى كي "نشعر شعوراً طيباً من جهة أنفسنا".

الهوية العصاميّة، المبنية على إنجازنا وأدائنا الشخصيِّ بصُورٍ لم تكن في الهويات الأقدم، تجعلُ قيمة ذاتنا أكثر هشاشةً في وجه الفشل والصعاب، ففي حين ندّعي أن لدينا حرّيةً جديدة من الأعراف الاجتماعيّة، ننظرُ الآن لا إلى أسرتنا من أجل نوال الشرعيّة، بل إلى ساحات الإنجاز التي نختارها، حيث نحتاجُ إلى القبول والتصفيق من آخرين موجودين بالفعل داخل تلك الدوائر. ويجعلنا هذا، أكثر من ذي قبل، "ضعفاء أمام التقدير الذي يُقدّمه أو يمنعه الآخرون ذوو الأهميّة".^{٢٤} فعليك أن تكون بارعًا وجميلًا وعصريًا وناجحًا، وينبغي أن يظنّوا هم هكذا، ويعتمدُ الأمرُ عليك بالكامل على نحوٍ لم تكن كذلك في الثقافات التقليديّة.

في مسرحيّة "بعد السقوط" (After the Fall) لأرثر ميلر (Arthur Miller)، يرى الراوي الحياة الحديثة بوصفها "سلسلة من الأدلّة" - التي تناقشُ ذكاءك وبراعتك الجنسيّة وقدراتك ومدى ثقافتك الرفيعة - تسعى كلّها إلى نوع من "الحكم".^{٢٥} لكنّه فحّ، لأنّ عليك أن تركزَ على أمر جيّد - مثل العمل أو المسار الوظيفي أو الرومانسيّة أو الحبّ - ولن يُصبح هذا الأمرُ بعدُ مجرد أمر جيّد آخر لتستمتع به، بل سيصبح هو أنت - أي أساس هويّتك، ويجعلك ذلك ضعيفًا وهشًا جدًّا.

يكتبُ بنجامين نيوجنت (Benjamin Nugent) في "نيويورك تايمز" عن الصعوبات التي واجهها حين كان يعملُ روائيًا بدوام كامل، إذ يقولُ: "حين كانت الكتابة الجيدة هي هدفي الوحيد في الحياة، جعلتُ جودة عملي مقياسَ قيمتي، لذا لم أكن قادرًا أن أقرأ كتاباتي قراءة جيّدة، فلم أقدر أن أعرف ما إذا كان ما قد كتبتُه للتوّ جيّدًا أم سيّئًا، لأنني كنتُ أحتاجُ لأن يكون جيّدًا كي أشعرَ بأنّي عاقلٌ. ففقدتُ القدرة على تنفيذ الأمر تفنيديًا بهيجًا لأقيّم إلى أيّ مدى كان ما قد كتبتُه يروقني؛ لأرى ما كان بالفعل مكتوبًا، وليس ما أردتُ أن أراه، أو ما كنتُ أخشى أن أراه". ونرى هنا

أنه حين كانت هويته مبنية على كونه كاتبًا جيدًا، جعله ذلك كاتبًا أسوأ، ويعلن في نهاية المقالة أنه لا يبني ذاته بعد على الكتابة لأنه "وقع في الحب، ويا له من تحويل غالب!"^{٣٦}. لكن هل حب شخص آخر أساس أفضل للهوية؟

كتب إيرنست بيكر (Ernest Becker) في "إنكار الموت" (*The Denial of Death*) ببصيرة عن التغييرات الكاسحة التي ستجلبها العلمانية إلى موضوع الهوية، ففي وقت ما كان الناس يحصلون على صورتهم الذاتية وتقديرهم للذات من الاتصال بأمر ما أهم من مصالحهم الفرديّة- اتّصلهم بالله أو بالعائلة أو بالوطن أو بصورة ثقافية من الثلاثة معًا، والآن نحتاج لأن نتحرّك بأنفسنا لكي نحصل على هويتنا. وبعض الأشخاص يفعلون هذا بواسطة الحب والرومانسيّة، ويُطلق بيكر على ذلك "الحلّ الرومانسيّ": "تمجيد الذات الذي نحتاج إلى تحقيقه في كياناتنا الأعمق. نبحث الآن عنه في شريك الحب... فالرجل الحدائثي يُسدّد دافعه لنموّ الذات في موضوع الحب تمامًا مثلما كان هذا الدافع يُسدّد قبلاً في الله"^{٣٧}.

يواصل بيكر ليقول إن هذا المشروع محكوم عليه بالفشل، ويشرح تفصيلاً كلّ الوسائل التي بها يجعلنا الاعتماد الزائد عبئاً لدى الشخص الآخر، فينتهي بنا الأمر إمّا فراضين سيطرة زائدة على الشخص الآخر، وإمّا العكس: "إذا كان شريكك هو «كلّ» ما لك، فأنت ناقص فيه يصبح تهديداً ضخماً لك أنت... نرى أنّ ألهتنا ضعيفة، لذا نحتاج إلى بذل الكثير من الجهد كي ننقذ أنفسنا، لنقلل من الاستثمار المبالغ فيه الذي وضعناه فيهم حتّى نؤمن تأليهنا نحن... لكن لا يمكننا جميعاً فعل ذلك؛ لأنّ الكثيرين منا يحتاجون إلى الكذبة كي نعيش، وقد لا يكون لدينا أيّ إله آخر وقد نفضّل أن نقلل من أنفسنا من أجل الحفاظ على العلاقة، رغم أنّنا نلمح استحالتها والخنوع الذي تخترلنا إليه"^{٣٨}.

ثمّ يقول أخيراً: "على أيّة حال، ما الذي نريده حين نرفع شريك الحب إلى موضع الله؟ نريد افتداءً- وليس أقلّ من ذلك، نريد أن نتخلص من أخطائنا ومن

شعورنا بالعدم، نريد أن نتبرّر، وأن نعرف أنّ خَلَقْنَا لم يكن سدى... ومن الجلي أنّ
البشر عاجزين تقديم ذلك“.^{٣٩}

إذا بنينا هويّتنا على الحبّ نأتي إلى الطريق المسدود ذاته الذي رأيناه مع
الروائيّ الذي كان يحصلُ على هويّته من العمل، ومثلما لم يكن يتحمّل العملَ
قليلَ الجودة، لن نقدر نحن على التعامل مع المشكلات في علاقات الحبّ لدينا.
فذلك الكاتب اضطرّ إلى تصديق أنّه كاتبٌ عظيم كي يحتفظ بعقله، وسنضطرّ إلى
تصديق أنّ علاقة الحبّ التي لدينا على ما يُرام - فإنّ حادت عن طريقها سنخسرُ
عقلنا، لماذا؟ إذا كان يُغلّف هويّتنا أمرٌ ما وفقدناه، نفقدُ شعورنا نفسه بالذات؛ فإن
كنتَ تحصلُ على هويّتك من حبّ شخصٍ ما - فلن تقدر على تقديم نقدٍ له لأنّ
غضبه سيُدْمرك، ولن تكون أيضاً قادراً على تحمّل صعابه وأحزانه الشخصيّة. وإذا
كانت لديه مشكلةٌ وبدأ في الانغماس في الذات ولم يقدمْ إليك التشجيع الذي
تريده، فلن تقدر أن تتحمّل الأمر، وستصبحُ العلاقةُ مدمّرةً، لذا أقول إنّ الفهم
الغربيّ لتشكيل الهوية هو حملٌ ساحقٌ، للأفراد وللمجتمع عموماً.

الهوية الحداثيّة مُمزّقة

في الفصل السابق ناقشنا كيف أنّ النظرة العلمانيّة للحرّيّة بوصفها غيابَ القيود
هي نظرة تقوّض الجماعة، ويرى تايلور (ويظهرُ بيلا الأمر نفسه في دراسته) أنّ للنظرة
العلمانيّة إلى الهوية والذات التأثير نفسه، إذ يرى تايلور أنّ “هذه النظرة” تختزلُ
العلاقات والجماعة إلى أمورٍ “ترجعُ أهمّيّتها إلى الدور الوظيفي الذي تلعبه فقط كونها
ليست أكثر من مجرد وسائل”.^{٤٠} لكن في الثقافات التقليديّة علاقاتنا الأكثر حيويّة
أهمّ كثيراً من مصالحنا الذاتيّة الفرديّة، لأنّ هويّتنا تعتمدُ على احترام العلاقات،
ومن ثمّ فالعلاقات لا تُنتهكُ، ونحن راسخون فيها. فالجماعة البشريّة التقليديّة،
بحسب بيلا، كانت “كلاً شاملاً، يحتفي بالترابط ما بين الحياة العامّة والخاصّة”.^{٤١} إذ

كانت هناك أهميّة عامّة لحياتك الخاصّة- مع مَنْ تمارسُ الجنسَ، وكيف تنفقُ دخلك. وكيف تَمضي وقتَ فراغك. وكانت لحياتك الخاصّة أهميّة لباقي أفراد أسرتك وللحريّ وللجماعة، إذ كان يتحتّم عليك أن تعيشَ حياتكُ بأكملها بصورةٍ تدعمُ الصالحَ العامّ، وتدعمُ صحّةَ هذا "الكلّ" المجتمعيّ الشامل.

ولكنك حينَ تمنحُ نفسك الأهميّة، مثلما هي الحال في النموذج الحداثي، تكون حينئذٍ مصالحك الفرديّة أهمّ من أيّة رابطة اجتماعيّة، فإذا كانت علاقةٌ ما مُشبعّةً لك، فستحتفظُ بها ما دامت تُرضيك، "وهذا يُعزّزُ نظرةً إلى العلاقات يُفترضُ فيها أنّ العلاقات تؤيّد الامتلاء الشخصي وتخدمه، فتكون العلاقة في مرتبةٍ ثانويّة لإدراك الذات للشركاء، وبهذه النظرة لا تحملُ الروابط غير المشروطة، والتي من المفترض أن تستمرّ مدى الحياة، منطقًا كبيرًا"^{٢٤}، فتضعفُ الجماعات البشريّة متحوّلةً إلى "مقاطع من أساليب الحياة المختلفة"، أو إلى "شبكات اجتماعيّة" يتواصلُ فيها الناسُ تواصلًا مرناً عابراً فقط مع أناسٍ مثلهم، فيتوحّدون الواحدُ مع الآخر حول أذواقٍ متشابهة في الموسيقى أو الطعام أو مكانة ثراءٍ مشتركة (كما في مجمع سكنيٍّ منفصل)، لكنّ حياتهم الخاصّة والعامّة ليست شأن أيّ شخصٍ آخر، ومن المؤثّق أنّه تحت أوضاع الذات الفرديّة الحداثيّة، تتآكلُ المؤسّسات والروابط الاجتماعيّة، ويضعفُ الزواج والأسرة، وبتفتّت المجتمع إلى فصائل متحاربة، وينمو التفاوت الاقتصادي.^{٢٥}

وثقّ بعضُ الرواد من المفكرين في عصرنا مشكلات الذات الفرديّة العلمانيّة^{٢٦}، ولن نستطيع الاستفاضة في استكشاف تأثيرها في مجتمعنا وثقافتنا، لكن يمكننا مقارنة الذات الحداثيّة بالتعليم المسيحيّ بشأن الهوية، وتخيل الفرق الذي يصنعه هذا التعليم، وسنعملُ هذا في الفصل التالي.

هوية لا تسحقك ولا تستبعد الآخرين

ما البدائل للهوية الحداثيّة بكلّ مشكلاتها؟ يمكن أن تساعدنا المؤلّفة الدنماركيّة لإيساك دينيسن (Isak Dinesen) لنبدأ في رؤية بديلٍ مختلف، ففي كتابها ”من أفريقيا“ (Out of Africa) تقول: ”الفخرُ هو الإيمانُ بالفكرة التي كانت لدى الله، حين صَنَعنا“، ومَن يصلُ إلى استيعاب هذا ”يعي الفكرة ويتوقُّ إلى إدراكها، فلا يتوقُّ إلى السعادة أو الراحة- اللتين قد لا تكونان على صلةٍ بفكرة الله له- فنجاحه هو فكرة الله المتممة بنجاح، وهو عاشقٌ لمصيره“. وبكلماتٍ أخرى، مَن يؤمن بالله يتمسكُ بالتصميم الإلهي وبال دعوة ويجدُ نفسه فيها، تمامًا ”مثل مواطنٍ صالح يجدُ سعادته في تحقيق الواجب نحو الجماعة“. وتستمرُّ قائلةً: إنّه رغم ذلك، فالكثيرون ”لا يدركون فكرة الله هذه في ما يختصُّ بصُنْعهم، بل قد يجعلونك في بعض المرّات تتشككُ أنّ هناك فكرةً، أو إن كانت موجودة فقد ضاعت، ومَن سيجدُها ثانية؟ ولذلك هم مُضطرون إلى قبول النجاح فقط إذا أجاز الآخرون ذلك بوصفه نجاحًا، ومُضطرون إلى التعامل مع سعادتهم بل حتّى مع أنفسهم بحسب ما يمليه عليهم الرأي السائد في الزمن المعاصر الذي يعيشون فيه، وهم يرتعدون، بحقّ، أمام قدرهم“¹.

في هذه الفقرة البارزة، تميّز دينيسن ما بين ثلاثة مسارات نحوَ الهوية، ولكن مسار مجموعة مختلفة من الناس، فهناك أولاً أولئك الناظرون إلى الخارج، وهم التقليديون الذين ينظرون إلى واجبههم ودورهم في الجماعة كي يجدوا الذات، وهناك من ينظرون إلى الداخل، وهم لا يؤمنون بأيّ نظام كونيّ، لكنّ معنى ذلك، كما رأينا، أنّ عليهم الاعتماد على المنافسة والموضات المتغيرة كي يجدوا قيمة لذواتهم. وليسوا أكثر حرّيّة من أفراد المجتمع التقليديّ، لأنّ عليهم أن يتعاملوا مع "سعادتهم بل حتّى مع أنفسهم بحسب ما يمليه عليهم الرأي السائد في الزمن المعاصر الذي يعيشون فيه"، لذا ليس غريباً أنّهم يرتعدون، بحقّ، أمام قدرهم.

لكنّ هناك اختياراً ثالثاً- فهناك أناس لا ينظرون لا إلى الخارج ولا إلى الداخل بل إلى أعلى، إذا جاز التعبير. وتقرّح دينيسن أمراً ليس تقليدياً ولا حديثاً، إذ تتساءل: ماذا لو أنّ إلهاً شخصياً خلقنا؟ وماذا لو أعطينا رسالة شخصية ودعوة؟ حينها لن يكون للفرد الأولوية على المجموعة (ما قد يؤدي إلى التفتت الاجتماعيّ)، ولن تكون للجماعة الأولوية على الفرد (ما قد يقود إلى القهر). فليس ما يهمّ هو ما يقوله المجتمع عنيّ، ولا ما أظنه أنا عن نفسي، بل ما يقوله الله عنيّ ورأي الله بشأني.

تتبع دينيسن كاتباً دماركياً عظيماً آخر وهو سورين كيركيغارد الذي قال:

"في الحقيقة ما يُسمى العقلية العلمانية يتكوّن ببساطة من مثل هؤلاء الرجال الذين، إذا جاز التعبير، يرهنون أنفسهم للعالم، إذ يستخدمون قدراتهم ويكنزون الأموال وينفّذون المشاريع... ربّما [من أجل] تخليد ذكّهم في التاريخ، لكنّهم ليسوا أنفسهم. فمن الناحية الروحية، ليس لهم ذات يمكن من أجلها أن يغامروا بأيّ شيء، وليس لهم ذات أمام الله، مهما كانوا مهتمّين بمصالح ذواتهم في غير ذلك".²

الذاتُ الحدائيَّةُ ساحقةٌ، إذ تحتاج إلى تأسيسِ نفسِها على النجاح أو الإنجاز أو علاقة حبِّ بشريَّة، وإذا تعرَّض أيُّ من هذه الأمور للخطر، أو إذا فُقدتْ فقدتْ هويَّتكَ نفسَها. لكن دينيسن وكيركيغارد لا يدعوان الحدائيين ببساطة لأن يتبنوا الدِّينَ عموماً؛ فالذاتُ التقليديَّةُ خانقةٌ، وأسيرةٌ لما تخبرُك به عائلتُك وقبيلتُك بأنَّ عليك فعله، وإضافة بعض الدِّين والقيود الأخلاقيَّة لن يودِّي سوى إلى تفاقم المشكلة. فكلُّ من الذاتُ التقليديَّة والذاتُ الحدائيَّة غير آمن جوهرياً، ولا يمكن أن تكون أيُّ منهما في سلام كامل أو في جرأة تكفي "للمغامرة بأيِّ شيء" من أجل الخير والحقِّ، وهما دائماً في خطر الفناء؛ لأنَّهما مشروطتان بما يقوله الآخرون ويفكِّرون فيه عنك.

لذلك ينظرُ كيركيغارد إلى وسيلة مختلفة للحصول على ذاتٍ ليست مبنيةً على أدائك - ذاتٍ ليست مبنيةً على رغبات الفرد ولا الجماعة بل على رغبات الله. فكما رأينا لا يمكن أن يؤكِّد أيُّ شخصٍ شرعيَّة نفسه أو يبارك نفسه، إذ تحتاج إلى الحصول على كلمة من الخارج، لكن من سيكون هذا المصدر الأسمى للتقدير؟ إذا نظرتَ إلى والديك، ماذا لو خاب أملهما فيك ورفضاك؟ وحتى لو لم يحب أملهما فيك، فسيجيء اليوم حين يموتان، وكذلك الحال مع شريك حبِّ أو زوج أو زوجة أو أيِّ إنسانٍ. وعلى الجانب الآخر، إذا نظرتَ إلى المديح المهنيِّ أو أيِّ نوعٍ آخر من النجاح فستكون عرضةً لخطر فشلك، أو فشل الآخرين في تقييم عملك تقييماً صحيحاً.

بعضُ البالغين ينظرون إلى أطفالهم من أجل الحصول على التوكيد العميق، وهذا أيضاً لا ينجح. كنتُ أعرفُ أمًّا لديها ابنةٌ رائعةٌ وجميلة، وكانت الأمُّ ترجو إعجابها وحبِّها فوق كلِّ الأمور، ولكن حين كانت الفتاة لا تطيعها، أو لا تُظهر احتراماً أو حبًّا كان ذلك يُفجِّرُ فيها غضباً، فكانت الأمُّ تختبرُ ما كان عليها أن تراه بوصفه مقاومة طفوليَّة عاديَّة للسلطة، لكنَّها كانت تحسبه رفضاً عميقاً، وقاد ذلك ابنتها إلى عدم الثقة بها ثم كراهيتها. وما إن استطاعت الفتاة أن تضع مسافةً بينهما، حتى تركتَ أمُّها بفجوةٍ في حياتها يبدو أن لا شيء يقدر أن يملأها.

وكما قلنا في الفصل الأخير، يجب أن يعشَقك شخصٌ تعشَقه - شخصٌ لا تستطيع سوى أن تمتدحه ويمتدحك ويحبك - وذلك أساسٌ مهمٌ للهويَّة؛ فالمدح المقدمٌ من يستحقُّ المدح يفوقُ كلَّ المكافآت^٣. ولكن لو وضعتَ هذه القوَّة في يدي شخصٍ متغيِّرٍ وعرضة للخطأ، فقد تكون هذه القوَّة مدمِّرة. ولو كان تقديرُ هذا الشخص لك مبنياً على جهودك الشخصية والتي هي أيضاً بدورها متغيِّرة وعرضة للخطأ، فسيكون تقديرُك لذاتك عابراً وعلى الدرجة نفسها من الهشاشة. ولا يمكن أن يكون هذا الشخص شخصاً يمكنك أن تفقده، لأنك حينها ستكون قد خسرت ذاتك نفساً، ومن الواضح أن ما من حبٍّ بشريٍّ يمكنه أن يحققَ هذه المقاييس، بل فقط حبٌّ من لا يتغيَّر هو ما يمكنه أن يجلبَ الطمأنينة، فقط حبٌّ الله غيرُ المشروط سيكون كافياً.

ما العرض المقدم إلينا؟

يدرُّك العهدُ الجديدُ المدى نفسه من الاختيارات للهويَّة الذي ترسمه دينيسن، فهل بولس يكتب: "وَأَمَّا أَنَا فَأَقُلُّ شَيْءٍ عِنْدِي أَنْ يُحْكَمَ فِي مَنْكُمْ أَوْ مِنْ يَوْمٍ بَشَرٍ. بَلْ لَسْتُ أَحْكُمُ فِي نَفْسِي أَيْضًا. فَإِنِّي لَسْتُ أَشْعُرُ بِشَيْءٍ فِي ذَاتِي. لَكِنِّي لَسْتُ بِذَلِكَ مُبْرَرًا. وَلَكِنَّ الَّذِي يَحْكُمُ فِي هُوَ الرَّبُّ" (١ كورنثوس ٤: ٣-٤)، وهنا يقول بولس: "لا يعينني ما تظنونه أو ما يظنه أيُّ هيكلٍ اجتماعيٍّ مُنظَّم في"، رافضاً الهويَّة التقليدية، إلا أن من اللافت قوله إنَّه لا ينظرُ إلى الداخل أيضاً إلى شعوره من أجل تقييم. فلمجرّد أن ضميره مستريحٌ لا يفترضُ أنه على صواب. ومما يدعم بولس هو قصصٌ لا حصرَ لها لتاريخ مجرمي الحرب، من كانوا يصرون قائلين: "ضميري مستريحٌ، إذ كنتُ فقط أنفذُ الأوامر". وهنا يرفض بولس الهويَّة التقليدية التي تُعطي السُلطة كلها للجانب الاجتماعيِّ وأيضاً ينكرُ الهويَّة الحداثيَّة التي تُعطي السُلطة كلها للجانب الشخصيِّ - لمنظورنا الفرديِّ المحدود، إذ لا يريدُ استبداد المجموعة ولا ديكتاتوريَّة رغباته الشخصية التي لا تشبع، ودوافعه غير المترابطة.

ويرفض أن يعرفه المجتمع ولا أن يعرفه وعيه الداخلي، بل ينظر إلى مقياس آخر لنحكم، إذ يقول ما معناه: "لا يعنيني ما يظنه أي شخص آخر، ولا يعنيني أيضاً ما ظنه أنا، فكل ما يعنيني هو ما يظنه الله في".

وهنا نرى الغنى والتعقيد والتميز المذهل للتناول المسيحي للهوية، وعندما يمكن أن يقول بولس: "الله يحكم في" لا بخوف بل بثقة، لماذا؟ لأن هوية المسيحي، على خلاف الحال في الثقافة التقليدية أو العلمانية، لا تتحقق بل تُقبل. فحين نسأل الله الأب أن يقبلنا، وأن يتبنانا، وأن يتحد معنا، ليس بناءً على أدائنا وجهودنا الأخلاقية بل بسبب ما فعله المسيح، نستقبل علاقةً بالله هديةً لنا، وليست مبنيةً على إنجازات ماضينا أو حاضرننا أو مستقبلنا، بل على إنجازات المسيح الروحية. ففي الفهم المسيحي، لم يأت يسوع في المقام الأول كي يُعلم أو كي يرينا كيف نعيش (مع أنه فعل ذلك أيضاً)، لكنه أتى في الحقيقة كي يعيش الحياة التي كان من المفترض أن نعيشها نحن - وليموت مكاننا الميتة التي كان من المفترض أن نموتها نحن، الميتة التي هي جزء إخفاقاتنا الأخلاقية. وحين نستقر في حده من أجل خلاصنا، يصبح هو بديلاً وممثلاً عنا، فعلى الصليب عاملوا يسوع كما كنا نستحق نحن أن نعامل، لكي نعامل حين نؤمن به كما يستحق هو.

وهنا تأتي إلى قلب البشارة المسيحية، ونرى الفرق الحاد ما بين هذا الإيمان وأديان كثيرة يُتوقع فيها أن يحقق الأفراد خلاصهم بالجهاد الأخلاقي والشعائر الدينية. ولكن في المقابل يقول الرسول بولس إن المسيحيين "يوجدون" في المسيح، وهو تعبير يعني أن الله يرانا ليس بناءً على شخصيتنا وسجلنا الخاص بل يرانا "في المسيح". وقد يصرخ سقراط قائلاً: "اعرف نفسك!"، وهي نصيحة جيدة، لكن الرسول بولس يصرخ أنه فضلاً عن ذلك، من الحيوي "معرفة المسيح... وأوجد فيه، وليس لي بري الذي من التأموس، بل الذي بإيمان المسيح، البر الذي من الله بالإيمان" (فيلبي ٣: ٨، ٩).

والآن، في المسيح، يكون صحيحًا حرفيًا أن الشخص الذي نعشقه فوق الكون في الكون يعشقنا. ففي نظر الله؛ أي في رأي الوحيد في الكون الذي لرأيه أهميّة نهائية، قيمتنا أعلى من قيمة كلّ الجواهر القابعة تحت الأرض.

كيف يعرف المسيحيون أن هذا صحيح؟ يسوع المسيح، ابن الله، الذي كان لديه أعلى شرفٍ واسم، وأسمى هويّة ممكنة، أخلى نفسه من مجده وذهب إلى الصليب. حيث مات ميتةً مُخزية لكي يكون لنا نحن اسمٌ وهويّة أبديان (انظر فيلبي ٢: ١١-١٠). بهذا القدر رأى قيمتنا.

دافعٌ جديدٌ

ليست هذه الطريقة التقليديّة ولا الطريقة الحدائيّة للتعامل مع الذات؛ فالدين الأخلاقيّ العاديّ يعمل على هذا المبدأ: ”أحيا حياةً صالحةً وأخلاقيّة، ولذلك يقبلني الله“، أمّا مسيحيّة الإنجيل فتعمل في الطريق المضادّ: ”الله يقبلني في يسوع المسيح قبولاً غيرَ مشروطٍ، لذلك أحيا حياةً صالحةً وأخلاقيّة“. ففي الحالة الأورثوذكسية حياةً صالحةً على رجاء المكافأة، بكلّ ما في ذلك من عدم الأمان والتشكك في الذات اللذين يصاحبان هذه الحياة، فهل ستكون صالحاً بما يكفي للمكافأة؟ وكيف ستعرف إن كنت صالحاً بما يكفي؟ وكيف ستحافظ على مستوى الصلاح حتّى لو كنت صالحاً بما يكفي؟ أمّا في التناول المسيحيّ، فينبغ الدافع لا من الخوف بل من الفرح المعترف بالجميل، إذ تحيا لكي تُسعد وتُشبه ذاك الذي خلّصك بثمرٍ باهظٍ كلّفه أن يذهب إلى الصليب، وأنت تخدمه لا لكي تجبره على أن يحبّك، بل لأنّه يحبّك بالفعل.

إذاً، مثلاً، ستسعى في مسارك الوظيفي لا لتحصل على ذاتٍ وتحقق قيمةً لنفسك، بل لتخدم الله والصالح العامّ. وفي حين سيظلّ عملك جزءاً من هويتك. وكذلك أسرتك وجنسيّتك وما إلى ذلك، فإنّها كلّها معفاة من العبء الرهيب-

عبء أن يكون أي من هذه الأمور هو المصدر الأسمى لذاتك وقيمتك. لا يمكنهم أي العمل والأسرة والجنسية) بعد أن يشوّهوا حياتك مثلما يفعلون حين يُجبرون على أن يأخذوا ذلك الدور، فقد انخفضت درجتهم إذا جاز التعبير إلى كونهم مجرد أمور جيدة، فلم يعد العمل أمراً تستخدمه استخداماً بائساً لكي تشعر شعوراً طيباً بشأن نفسك، بل يصبح فقط عطية جيدة أخرى من الله يمكنك استخدامها من أجل خدمة الآخرين، ونجد هنا أن الديناميكيات (القوى المتفاعلة) النفسية و لدافعية للشخصية تتغير تغيراً عميقاً بواسطة الإيمان بالمسيح.

قبل بضعة أعوام كان يحضرُ كنيسة شابان يستكشفان المسيحية، وكانا يُضاً يحاولان الوصول إلى وظائف في مهنة التمثيل، وسأطلق عليهما سام وجيم. كان سام يتحرك نحو الإيمان بالمسيح في حين كان جيم يتحرك بعيداً. وما إن صار يسوع حقيقياً أكثر لسام، توقّف عن النظر إلى مهنة التمثيل بوصفها مقياس قيمته، ثم وجد سام وجيم نفسيهما يلتحقان باختبار تمثيل للدور نفسه، وكان دوراً كبيراً جداً في عملٍ ضخيم، ولو حصل أي منهما على الدور كان هذا يدفعه دفعةً عظيماً.

فأديا الاختبار لكن الاختيار لم يقع على أي منهما. وحين رُفضا كان جيم مُحطماً رغم أن معظم الناس كانوا يحسبونه أكثر ثقة بنفسه من سام، في حين شعر سام بخيبة الأمل. وخرج سام وحصل على وظيفة في مجال التجارة وبعد ذلك ظلّ على تواصلٍ مع عالم التمثيل، وعلى مدار السنين أصبح نشيطاً جداً في الكنيسة، وكان ناجحاً نجاحاً معقولاً في التجارة، وكانت فرص التمثيل تأتي من حين إلى آخر، لكنّه كان يشترك في هذه الفرص بوصفها هوايةً، وازدهرت حياته. أمّا جيم فدخل في حالة انهيارٍ، فقد غضب من نفسه ومن صناعة التمثيل وترك التمثيل بالكامل، لكنّه أيضاً كان يكره كل وظيفة أخرى يلتحقُ بها، فكان من النادر أن يظلّ في وظيفة أكثر من عام، وكان ينتقل من مكانٍ إلى آخر.

ماذا حدث؟ في البداية كان التمثيل هو لبُّ هويتهما، إذ كان هو العامل الأساسي لتقديرهما للذات، لكنَّ سامٍ اختبر تحولاً في الهوية، إذ أصبح التمثيلُ له أمراً جيِّدٌ لكنه ليس أسمى الأمور، فلم يُنتزَعْ حُبُّ المسرح من حياته، لكنَّ قبضته الخائفة على صورته الذاتية وعلى قيمته انفكَّت، وأصبح التمثيلُ جزءاً منه وليس جوهر هويته. ولذلك لم يستطع الرفضُ الذي تلقَّاه بشأن الدور أن يهاجم هويته، فقد كانت هويته سالمة منيعة في يسوع المسيح (كولوسي ٣: ١-٣)، أمَّا جيم فكانت هويته هويةً حدائثةً ضعيفةً جداً، فكان فشله أشبه بضربةٍ فأسٍ على شجرته النفسية، إذ وصل الرفضُ مباشرةً إلى جذر ما يجعله يشعر بالقيمة- ما يجعله يشعر بالأهمية.

إذا أمنتَ بالبشارة وبكلِّ تصريحاتها الاستثنائية بشأن يسوع وبما فعله من أجلك وبمن أنت فيه، لن يمكن أن يهاجم هويتك أيُّ شيء يحدث في هذا العالم. فلتتخيَّل للحظة كيف يكون الأمر إذا أمنتَ بهذا، ولتفكِّر في الفرق الكاسح الذي سيُنتجه هذا الأمر.

نوع جديد من الهوية

يمكن القول إنَّ الشعور بالقيمة الذي يأتي بالإيمان بالمسيح أكثرُ أمناً من أيِّ شيءٍ آخر، إذ له عدَّة نواحٍ، فهناك أولاً قيمتنا لأننا خليفة الله، فكلُّ البشر مصنوعون على صورة الله (تكوين ١: ٢٦-٢٧)؛ مصنوعون لكي نعكس الكثير من صفات الله نفسه وشخصيته، وتضمن ذلك هو أنه في ما يتعلَّق بكلِّ إنسانٍ، ليس من المهمَّ من يكون أو من أين أتى أو ماذا فعل أو فشل في فعله في الحياة، فهناك أهمية ومجد لا يُحتزَلُ لكلِّ إنسانٍ من بين كلِّ البشر.^٤

علاوةً على ذلك، هناك قيمةٌ للمسيحيين لا يمكن قياسها- قيمة لنا بما يسميه الكتاب المقدس التبنِّي؛ فبالإيمان بالمسيح نصيرُ أبناء الله المحبوبين (غلاطية ٣: ٢٦-٤: ٧)، فليس الله ببساطة رئيساً أو سيِّداً يخدمنا فقط ما دمنا نوفي شروط السلوك

لصالح، بل الله الآن هو أبٌ مثاليٌّ لنا، يعطينا الأمن الذي لا يتغيَّر، الأمن الذي يمكن فقط أن تقدِّمه علاقة والدِ بابتن، فهو يبتهج بنا، وبترتُّم يفرح بنا (صفنيا ٣: ١٤-١٧)، ولن يتركنا أو ينسانا حتَّى إذا سقطنا أو أخطأنا (عبرانيين ١٣: ٥؛ هوشع ١١: ٨). ماذا؟ أليست لديه أيُّ معايير؟ بلى، لديه بالتأكيد معايير فهو قدوس وعادل عدالة كاملة، لكنَّ يسوع سدَّد كلَّ ذلك من أجلنا، فقد نال جزاءنا وسدَّده، إذ جرح لأجل معاصينا وسُحِق لأجل آثامنا (إشعيا ٥٣: ٥-٦)، ولذلك فالله الآن ليس قاضينا بل أبنا الذي لن يديننا البتَّة (رومية ٨: ١).

في إشعيا ٤٩: ١٥ يتحدَّث الله إلى شعبه مُقدِّمًا هذه المقارنة المذهلة: "هَلْ تَنْسَى الْمَرْأَةَ رَضِيْعَهَا فَلَا تَرْحَمُ ابْنَ بَطْنِهَا؟ حَتَّى هُوَ لَأَنْسَاكِ". وليست هناك رابطةٌ جسمانيَّة وعاطفيَّة أقوى من الرابطة ما بين الأمِّ ورضيعها، فإنَّ الله يقولُ إنَّها فقط تشبیه أضعف كثيرًا من حبِّه الذي لا يُكسر لنا وفرحه بنا، وهذا هو العكس تمامًا من هويَّة هشَّة ضعيفة غير آمنة مبنية على أدائنا تضربها باستمرارٍ "تقلبات السوق" من الشهرة والرفض، ومن النجاح والفشل.

يُقدِّم الإيمان المسيحي ليس فقط شعورًا بالقيمة لا ينعكس، بل يستمرُّ استمرارًا فريدًا، لكنَّه أيضًا مصدرٌ فعَّالٌ لشعورٍ عميقٍ مستمرٍّ دامجٍ للذاتِ في كلِّ موقفٍ. وقد احتار الفلاسفة كثيرًا في سؤال "الهويَّة الشخصية بالزمن"، فماذا يشرحُ أنَّ الشخص الذي كنتَ عليه قبل خمس سنوات لا يزال "أنت"، أو أنَّ الشخصيات التي لديك في العمل وفي البيت ومع أصدقائك هي كلُّها في عمقها "أنت"؟ عالمُ الاجتماع إيرفينغ غوفمان كان يؤمن، كما أشرنا من قبل، بعدم وجود ذاتٍ جوهريَّة مستمرة في كلِّ الأحوال، بل فقط سلسلة من الأدوار التي نلعبها، لذلك فالنظرة الحدائيَّة للهويَّة- والمبنية فقط على رغباتٍ داخليَّة متغيِّرة وحسابات التكلفة والفائدة- تُصعَّب من تخيُّل أيِّ لبٍّ لا يتغيَّر من خصائص تدمجُ كلَّ الأدوار المتنوعة التي نلعبها.

لكن الإجابة المسيحية، كما يصيغها كيركيغارد، هي أن ذاتنا الحقيقية هي الذات التي لنا أمام الله، ففي تكوينين ١٧: ١ قال الرب لإبراهيم: "أنا الله القدير. سيرُ أمامي وكنُ كاملاً"، وفي التعبير العبري، معنى السير مع شخص هو مصداقته والمضي في رحلة معه وجهًا لوجه. أما السير أمام شخص ما فيستتبعه مسائل؛ لأن الشخص الذي تسيرُ أمامه يمكنُ أن يراك، ويستتبعه أيضًا أمنٌ وحميمية؛ لأنك لن تواجه الصعاب وحدك البتة. فأن تسير مع الله يعني أن عينيه ورأيه وحدهما هما ما يعينك، فإذا قال آخرون عنك أمورًا سلبية جدًا أو أمورًا إيجابية جدًا، فلن تنهار ولن تنتفخ (٢ كورنثوس ١٢: ١٠)، إذ تعرفُ نفسك بوصفك ملائنا بالضعف لكنك أيضًا مواطنٌ في المدينة السماوية، ابنٌ لملك الكون، وصديقٌ حميمٌ لمن صنعك (٢ كورنثوس ٤: ١٧-١٨).

والآن بينما ننظرُ إلى داخلِ قلبك لتفهم نفسك، تكون حُرًا من التقسيمات الثقافية. ولكن هناك الكثير من الأمور الصحيحة عنك - كيف تعرفُ أن تميزَ الأمور التي تمثل "أنت" ويجب توكيدها والأمور التي ليست كذلك؟ فهل تتبع (مثل المحارب الأنغلو ساكسوني) ما تلميه ثقافة الحزبي والشرف أم ما يلميه علينا مجتمعنا العصري الفردي جدًا؟ تقول المسيحية "لا هذا ولا ذاك"؛ إذ لا ترى المسيحية أن بإمكان الفرد أو المجتمع أن يكشفَ عنن تكون، فالله وحده، خالقك ومُصمّمك. له الحق والحكمة ليريك تلك الأمور التي في قلبك والتي إذا احتضنتها وعززتها ستساعدك لتصبح الشخص الذي صُممت لتكونه.

تصف فقرات مثل رومية ٧: ١٤-٢٥ وصفًا واقعيًا للرغبات المتحاربة والنزاعات العميقة الموجودة في الداخل، لكن يمكن إحراز تقدّم في هذا الصدد، فالرسالة إلى أهل أفسس تخبرنا كيف يمكننا أن نخلع "الإنسان العتيق" الذي هو الذات التي شوّهتها الرغبات المستعبدة الجامحة، وأن نلبس "الإنسان الجديد المخلوق بحسب الله" (أفسس ٤: ٢٢، ٢٤)، فحين نتوقّف عن بناء هويتنا على المسار الوظيفي أو

جنسنا أو عائلتنا أو أي أمر آخر مخلوق، ونستريح في الله، نتنحى المخاوف والغرائز التي استعبدتنا، ونختبر أمنًا وحرية جديدة.

يجلب السير مع الله - الذي يرانا دائمًا ويحبنا دائمًا - نراه جديدةً وشعورًا بالذات. ولا يمكننا أن ندمج ببساطة مع كل سياق جديد ونقول الأمور التي نحتاج إلى قولها لكي نحصل على أقصى فائدة من الوضع المحيط بنا. فلسنا مجرد أدوار درامية تتغير كل حين نلعب فيه أمام مجموعة جديدة من المشاهدين، لأن الله هو مُشاهدنا الأساسي في كل لحظة.

من أنا، إذًا؟ إذا كنت مسيحيًا، فأنا من أنا أمام الله، فتلك الأمور التي يؤكد الله عليها هي أنا الحقيقي، وتلك الأمور التي يمنعها هي اختراقات من مادة غريبة من الخطيئة وليست جزءًا من الشخص الذي صُنعت لأكونه، لأصبح ذلك الشخص الذي يصنعه "الروح" فيّ، وحتى حين أكبر سنًا وأشعر بتدهوري الجسماني، أشعر بأن هويتي الحقيقية تصبح أوضح وبأن ذاتي الحقيقية تصبح أقوى. "بَلْ وَإِنْ كَانَ إِنْسَانًا الْخَارِجِ يَفْنَى، فَالِدَّاخِلُ يَتَجَدَّدُ يَوْمًا فَيَوْمًا. لِأَنَّ خِفَّةَ ضِيقِنَا الْوَقْتِيَّةِ تَنْشِئُ لَنَا أَكْثَرَ فَأَكْثَرَ ثِقَلٍ مَجْدٍ أَبَدِيًّا" (٢ كورنثوس ٤: ١٦-١٧)، ولا يوجد ما هو أكثر قيمة من هذه الهوية الجديدة، إذ قال يسوع: "لأنه ماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه؟ أو ماذا يُعطي الإنسان فداءً عن نفسه؟" (مرقس ٨: ٣٦-٣٧).^٩

إن المفارقة العظيمة هي أننا "نجد" أنفسنا - هذه الثقة والهوية التي لا تُقهر - فقط بالانضاع وبأن نتخلى عن حق إقرار ذواتنا، وبتبعية المسيح. "مَنْ وَجَدَ حَيَاتَهُ يُضِيعُهَا وَمَنْ أَضَاعَ حَيَاتَهُ مِنْ أَجْلِي يَجِدْهَا" (متى ١٠: ٣٩)، أي أنه حينما نضع إيماننا في المسيح، نتوقف عن محاولة إيجاد أنفسنا وخدمتها وعوضًا عن ذلك نُقدّم أنفسنا في خدمة الله والآخرين، وحينها سنجد أنفسنا. وهذا بالتأكيد المسار الذي اتخذه يسوع، الذي كان له أعظم مجد وكرامة لكنه تخلى عن ذلك من أجل أن يُخلصنا ويخدمنا (فيلبي ٢: ١-١١)، ونتيجة لذلك له الآن مجد وكرامة أعظم من قبل.

تقدّم البشارة المسيحية إلينا تأكيداً لقيمتنا الشخصية- تأكيداً واثقاً لا يقهر- وفي الوقت نفسه تطلب خدمة متّضعة وفقداناً لاستقلاليتنا الذاتية. لذا فهي تخلو ثقافة خاصة، وهي ليست ثقافة تحقيق الذات وترويجها، ولا ثقافة نكران الذات ورفضها، فرغم أنّها لا تجلب أيّاً منهما، فإنّها تحقّقهما على أكمل وجه. فلا تنفخ "الأنا" ولا تسحقها أيضاً؛ فليس المجتمع ولا مشاعري الخاصة يتحكمان فيّ، ولا يخبرانني من أنا. "ولكنّ الذي يحكم فيّ هو الربّ" (١ كورنثوس ٤ : ٤)، لذا أمكن سي. أس. لويس أن يكتب قائلاً:

"المبدأ نفسه قائم... في الكثير من الأمور اليومية الأخرى. فحتى في الحياة الاجتماعية، لن تترك بتاتاً انطباعاً جيّداً على الآخرين ما لم تتوقّف عن التفكير في نوع الانطباع الذي تتركه عليهم. وحتى في الأدب والفنّ، فأبشخص يهتمّ ويقلق بشأن الأصالة لن يكون أصيلاً بينما إذا حاولت ببساطة أن تقول الحقيقة (دون أدنى اهتمام كم قيلت الحقيقة من قبل) فستصبح، في ٩٠٪ من المرّات، أصيلاً دون حتّى أن تلاحظ ذلك، فهذا المبدأ يجري بواسطة كلّ الحياة من أولها إلى آخرها: تخلّ عن نفسك وستجد ذاتك الحقيقية، اخسر حياتك وستخلصها... لن يكون ملكك أيّ أمرٍ لم تتخلّ عنه، وما من شيء فيك سيقوم من الأموات ما لم يمّت، فلتبحث عن نفسك لكنك ستجد على المدى الطويل فقط كراهية ووحدة وبأساً وغضباً وخراباً وفناءً، لكن ابحث عن المسيح، و«ستجده»، ومع «ذاك» سيّزاد كلّ شيء آخر".^١

ديناميكيات الاستبعاد

تدرّك اليوم الكثير من نظريّات الفلسفة وعلم الاجتماع والأدب أنّ الهوية عادةً ما تُخلَق "باستبعاد الآخر"^{١١}؛ فلا يمكننا أن نوجد "نحن" دون أن نوجد "هم"

أيضاً. ويحدثُ الانتماء الاجتماعي فقط بأن تُعنونُ مجموعة متباينة ما بوصفها "مختلفة" أو أنها "آخر". وندعمُ هويتنا بأن نرى الآخرين بمنظور سلبيّ وباستبعادهم بصورةٍ ما.^{١٢} ويوجدُ وصفٌ محوريٌّ لهذا الفهم للهوية في كتاب زيغمونت باومان (Zygmunt Bauman) "الحداثة والازدواجية" (Modernity and Ambivalence)، إذ يرى أن الهوية في المجتمع تعتمدُ على خلق "ثنائيات"؛ فيمكنني أن أشعر بأنّي واحدٌ من الأختيار لأنّي أعرفُ أنّي لستُ واحداً من الأشرار. ويقولُ باومان إنَّ هذا دائماً ما يكون ممارسةً للسلطة، لكنَّ تلك السلطة تُخفي نفسها بالتنديد "بالآخر"، الذي هو "منحطٌ ومقموعٌ ومنفيٌّ". والغريبُ هو أنّ هذا يعني أنّ القيمة الذاتية وهويّات أولئك الذين هم في سلطةٍ تعتمدُ في الحقيقة على أن يُحتقرَ الناسُ ويُذَرُونَ.

يلخّصُ اللاهوتيُّ ميروسلاف فولف الوسائلَ الأربعَ التي يمكننا بها تأكيد قيمة ذواتنا ودعمها باستبعاد الآخرين، فيمكننا حرفياً أن نقتل "الآخر" أو ندفعه ليخرجَ عن مكان معيشتنا. والطريقة الأكثر شيوعاً والأقلُّ فظاظَةً هي الاستبعاد بالامتصاص والاستيعاب، إذ يمكننا المطالبة بأن يتطابق الآخر بالكامل مع أنماطنا ومقاييسنا، غير سامحين له بالتعبير عن أيّ فرق على الإطلاق، ولسانَ الحال في هذه الطريقة: "سنمتنع عن أن نتقيّأك خارجاً... إذا سمحتَ لنا بأن نبتلعك".^{١٣} وطريقةٌ ثالثة من الاستبعاد يمكن أن نطلق عليها "الهيمنة"؛ إذ سندعك تعيش وسطنا وتحتفظ بهويّتك فقط إن اتَّخذتَ موضعاً أدنى - لن تلتحق بوظائف معيّنة أو تحصل على مستويات معيّنة من الأجر أو تسكن في أحياء معيّنة، أمّا النوع الرابع من الاستبعاد فهو الهجر، وفيه نستبعدُ "الآخرين" بازدرائهم وتجاهلهم، ودون أن نفكّر بتأتا في احتياجاتهم.^{١٤} وسبب تساهلنا مع هذه التوجّهات والممارسات هو أنّ التنديد بالآخر ولومه يعطينا "وهمّ القوّة والعصمة من الإثم".^{١٥}

لذلك يستنتجُ الكثيرون أنّ ازدراء الآخرين واستبعادهم هو أمرٌ محتومٌ في السعي الحداثي من أجل الحصول على هويةٍ وقيمةٍ للذات. وتنادي نظريّة "ما بعد

الحدائفة“ كثيرًا ضدَّ التقسيمات الثنائية للحياة البشريَّة، فكثيرون يقولون لنا أن نتخطى ثنائيات الطبيعيِّ والشاذِّ، والمتقيّد بالقانون والمنحرف، والمتحضّر والهمجيِّ. والعقلانيِّ والعاطفيِّ، والخير والشرِّ، والجاهل والخبير، والذَّكر والأنثى، وقوم الإيمان والمهرطق، والمواطن والأجنبيِّ.^{١٦} ويدعوننا مفكِّرو ما بعد الحدائفة إلى التوقُّف عن التفكير في ثنائياتٍ وتجنُّب كلِّ أحكام القِيَم، ”فعلينا الهرب من القِيَم العامَّة وأيضًا من الهويَّات المُحدَّدة، طالِبين حمايةً من القهر بلجوننا إلى... الذاتِيَّة الجذريَّة... وينبغي لنا خَلْق مساحات يمكن أن يواصلَ الأشخاص فيها... اكتسابَ هويَّات جديدة وخسارة هويَّاتٍ قديمة... في تفتَّت ومزيج من نقيضين، في حالة حركة مستمرة. وليس أكثر من التحرُّك الدائم.“^{١٧} ويُظنُّ أنَّ هذا هو السبيل الوحيد إلى التوقُّف عن ممارسة قَهْر الآخرين، إذ علينا رفض تعريف أنفسنا وتوحدنا مع أيِّ هياكل اجتماعيَّة أو منظومات من ”الحقيقة“. وعلينا افتراضُ أنَّ الهويَّة سلسلة ومتغيِّرة ومتنوعة.

ولكن يُظهِرُ تيري إيغلتنون- في ”أوهام ما بعد الحدائفة“ - *Illusions of Post-modernism* - أنه يستحيل تجنُّب الثنائيات في صُنْع الهويَّة؛ ”فرغم كلِّ حديث نظريَّة ما بعد الحدائفة عن الاختلاف والتعدُّد والتغاير، فإنَّ النظريَّة تعملُ بتضادِّين ثنائيين جامدين؛ إذ يوضع ”الاختلاف“ و”التعدُّد“ والتعبيرات الشبيهة إلى جانب من جانبيِّ النظريَّة بوصفه جانبًا إيجابيًا لا لِبَس فيه، وتوضع التعبيرات النقيضة (الوحدة والهويَّة والكليَّة والشموليَّة) على الجانب الآخر السيِّئ.“^{١٨} لذا فالجهد المبذول من أجل تشويش كلِّ التمايز ومحو أحكام القِيَم الأخلاقيَّة إنما يخلقُ ثنائيَّة جديدة من ”الأخيار والأشرار“. وفي هذه الثنائيَّة يكون الشخص الذي يتبنَّى فكر ما بعد الحدائفة هو البطل، وكلُّ مَنْ يتمسِّكون بوجهات النظر البالية عن الهويَّة والأخلاقيَّات يكونون هم الأشرار (أي مجموعة ”الآخرين“). ”ومع كلِّ ما تتشدَّقُ به ما بعد الحدائفة من انفتاح نحو ”الآخر“، فيمكن أن تكون حصرِيَّة إقصائيَّة وناقدة للمعتقدات التقليديَّة التي تعارضها...“ وتظلُّ في احتياج إلى ”الغول وأهداف

القشّ التي تهاجمها كي تبقى".^{١٩} والغريب هو أنّه حتّى الجهد المبذول من أجل تجنّب هذا التمايز إنّما يصبح وسيلة لبناء ذاتنا على حساب آخرين.

انفتاح جديد للاختلاف

يبدو أنّنا في طريق مسدود؛ فللهويّة التقليديّة- بما فيها من تركيز على العائلة والقبيلة والدم- تاريخٌ معروفٌ من العنف والقهر، لكنّ الحداثة وحتّى ما بعد الحداثة أيضًا يخلقان ثنائيات تقود إلى الاستبعاد. ويبدو على المستوى النفسي أنّه يستحيل تجنّب ذلك، فإذا وجدتْ هويّتي في العمل من أجل قضايا وأهداف ليبراليّة سياسيّة واجتماعيّة، فمن الحتميّ أنّي سأحتقرُ المحافظين، والأمر نفسه للمحافظين في مواجهة الليبراليّين. وفي الحقيقة لو كانت مشاعر البغضة نحو الخصم غير موجودة فقد يُستنتج من ذلك أنّ موقفي السياسيّ ليس قريبًا جدًّا من لبّ هويّتي، وإذا اعتمدتْ هويّتي بدرجة كبيرة على الأخلاقيّة والتدين، فسأزدري أولئك الذين أظنهم لا أخلاقيّين، وإذا ارتبطتْ قيمة ذاتي بعلمي الجادّ، فسأحتقرُ أولئك الذين أحسبهم كسلانين، وكما يشيرُ الأشخاص الذين يتبنّون فكر ما بعد الحداثة، فإنّ هذا التوجّه المستعلي نحو "الأخر" هو جزءٌ من الكيفيّة التي تعملُ بها الهويّة، ونشعرُ بها بأننا صالحون ومهمّون.

لذا السؤال- كما صاغه فولف- هو: "ما نوع الذوات التي نحتاج لأن نكونها كي نعيش في تناغم مع الآخرين؟" ما نوع الهويّة "القادرة على تصوّر وخلق مجتمعاتٍ عادلة صادقة مسالمة وخلقها"؟^{٢٠} يجيب فولف- ويُقدّم الإجابة نفسها الراحل جون ستوت (John Stott) رجل الدولة الأنغليكانيّ البريطانيّ- وهي أنّ الهويّة الفريدة مع "الصليب في المركز" هي الحلّ.^{٢١} لكن كيف يكون ذلك؟

يعتقد فولف أنّ الناحيتين المكوّنتين للاستبعاد هما- ويا للمفارقة- الترابط المبالغ فيه والانفصال المبالغ فيه، إذ تنفصلُ انفصالًا زائدًا عن "الآخرين" حين

نُخفِقُ في إدراك ما بيننا من أمور مشتركة، ونرفض الاعتراف بأننا مثلهم بدرجة كبيرة، لكننا نبالغ في الترابط مع "الآخرين" حين نرفض أن نمنحهم المساحة وحقهم في اختلافهم بإصرارنا على أنهم بالفعل مثلنا تماماً أو ينبغي لهم أن يكونوا مثلنا تماماً. والهوية العادية - سواء الهوية التقليدية أم هوية الحداثة أم هوية ما بعد الحداثة - تتحرك في هذين الاتجاهين؛ لأنهما يدعمان احترامنا الهش لذواتنا.^{٢٢}

يقدم قولف مثلاً ليشرح كيف تستجيب الهوية العادية للأخطاء والظلم بالاستبعاد عوضاً عن الغفران: "تعتزُّ الغفران لأنني أستبعدُ [«الآخر»] من جماعة البشر في الوقت نفسه الذي أستبعدُ فيه نفسي من جماعة الخطاة".^{٢٣} إذ نقول لأنفسنا: "لم أكن لأفعل قط ما فعلوه هم، لا يوجد أي شبه بيني وبينهم". الغفران والاحتضان، عوضاً عن الاستبعاد والقهر، يتطلبان صورة ذاتية لا تقوي نفسه بالإشارة إلى تباينات مثل هذه، لكي نغفر لأولئك الذين أخطأوا إلينا، ولكي نتعامل بدفء مع أولئك المختلفين عنا اختلافًا عميقًا، يتطلب ذلك مزيجًا من أمرين: نحتاج إلى اتضاع جذري لا يمكنه بأية طريقة أن يؤكد تفوقه على "الآخر". فلا ينبغي لنا أن نرى أنفسنا على أننا أفضل نوعيًا. ولكن في الوقت نفسه لا ينبغي أن يكون هناك شعور بعدم الأمان، لأن عدم الأمان يدفعنا لأن نجد أخطاء في الآخر و"شيطنة"، وذلك لكي ندعم شعورنا بالذات، ينبغي أن ينبع ذلك الاتضاع لا من خوائنا وغياب قيمتنا، بل من شعور أكيد وأمن جدًا بقيمتنا، وحينها فقط لن أحتاج إلى التفكير في الآخرين بوصفهم أسوأ مما هم عليه، ولا التفكير في نفسي بوصفي أفضل مما أنا عليه، وحينها فقط يمكنني أن أقبلهم كما هم.

لكن كيف يمكن أن توجد مثل هذه الثقة ومثل هذا الاتضاع في القلب نفسه؟ يجعل تشكيل الهوية العادية منهما أمرين حصريين متناقضين لأن قيمة الذات تتحقق بجهد الذات، فحين أتحج وأحقق معايير، أشعر حينها بالثقة والأمن. لكن سيكون من الأصعب أن أفهم أو أتعاطف مع أولئك الذين لا يحققون مواصفاتي.

أو على الجانب الآخر، إذا كنتُ فاشلاً في الوصول إلى أهداف حياتي، قد أكون أكثر تعاطفاً مع الآخرين، لكنني حينها سأفتقر إلى الثقة، فقد يكون لدينا الاتضاع أو قد تكون لدينا الثقة، لكن لا يمكن أن يكون لدينا الاثنان في الوقت نفسه.

ما الذي يخلق نوعاً مختلفاً من الهوية ينمو فيها الاتضاع والثقة معاً؟ يجيب فولف: "لا يمكن أن يكون أحدٌ حاضراً لمدة طويلة أمام إله المسيح المصلوب... دون أن ينقل موضع العدو من دائرة البشرية الوحشية إلى دائرة البشرية المشتركة، وينقل مكانه هو من دائرة البراءة المتغترسة إلى دائرة الخطيئة المشتركة".²⁴ فالمسيحيون "أبرارٌ وخطاؤون في الوقت ذاته" (Simul Justus et Peccator) - أي أنهم أبرارٌ براءً كاملاً في المسيح وفي عيني الله الأب، ولكنهم في الوقت نفسه يمتلئون بالعيوب والخطايا، ويقود هذا إلى الأمن والاتضاع اللذين يعيشان معاً.

يرى جون ستوت أن هذه الهوية تتشكل وتتكوّن بالصليب، وهي هوية تقود إلى توكيد الذات وإنكار الذات في الوقت نفسه، فيسوع ذهب إلى الصليب لكي يموت من أجل خلاصنا، وكان هذا، في اللحظة نفسها، تصريحاً عميقاً بخطيئتنا - تصريحاً يخبرنا بأننا ممتلئون عيوباً ومذنبون حتى إنه ما من شيءٍ أقل من موت ابن الله يمكنه أن يخلصنا، لكنّه في الوقت نفسه هو أعلى وأقوى تعبيرٍ عن حبه لنا وعن قيمتنا له.²⁵ يصف فولف الهوية المتمركزة حول الصليب بأن لها "مركزاً لا يتمركز في المركز الحقيقي"، فهي ذاتٌ متضعة جداً بسبب تكلفة خلاصها حتى إنها لا تستطيع استبعاد الآخرين، ورغم ذلك فهي ذاتٌ واثقة جداً بهذا الخلاص حتى إنها لا تحتاج إلى استبعاد الآخرين، إذ يُسدّد اختبارُ نعمَةِ المسيح ضربةً قاضيةً لتمرکزنا حول الذات، فمنظرُ يسوع وهو يموت من أجلنا مدفوعاً بحبه، يُدَمِّرُ كبرياءنا وكراهيتنا لأنفسنا معاً.²⁶

في قلب الإيمان المسيحي رجلٌ يموت من أجل أعدائه ويصلي كي يُغفر لهم عوضاً عن أن ينتقم، فالصليب يكشف عن إلهٍ يلتزم العدل التزاماً شديداً حتى

إنَّ الصليب كان ضروريًا، فلا يمكن غضُّ البصر عن الخطيَّة والشرِّ- بل ينبغي أن يُحكَم عليهما. وفي الوقت ذاته، يُظهرُ لنا الصليبُ إلهاً محبًّا حتَّى إنَّه كان على استعداد أن يتحمَّل التكلفة ويأخذ حُكْم الإدانة على نفسه، فهو يرفضُ أن يختار ما بين الحقِّ والحبِّ- فسيأخذ الاثنين. والوسيلة الوحيدة لكي يحدث ذلك هي أن يدفع بنفسه الثمنَ من أجل الغفران، ويصبحُ هذا هو النموذج المسيحيُّ لمَنح النفس وللحبِّ المُضحِّي والغفران. لكنَّ الصليبَ يعطينا مثلًا مُلهِمًا، فبالإيمان بالصليب نحصلُ على أساسٍ جديد لهويَّة تجعلنا نتَّضَع ونخرج من غرورنا، وهي في الوقت نفسه هويَّة مؤمنة في المحبَّة تأمينًا لا يشوبُه خطأ لدرجة تتمكَّن بها من احتضان أولئك المختلفين عنَّا عَوْضًا عن استبعادهم.

المرونة الثقافية للمسيحيَّة

من الإنصاف أن يتساءل القارئ بشأن الدليل على أنَّ الهويَّة المسيحيَّة فريدة إلى هذه الدرجة، فهناك بعض الأمثلة المذهلة لمسيحيين يستخدمون مواردهم الروحيَّة في الوصول إلى أولئك الذين يكرههم معظمُ الناس ويستبعدونهم. فكَّر مثلًا في جماعة الأميش (Amish) التي سامحت قاتلَ خمسةٍ من أطفال مدرستها في عام ٢٠٠٦م، وانظرُ إلى عائلات ضحايا إطلاق النار على كنيسة "الأمَّ إيمانويل الأسقفية الميثوديَّة الأفريقيَّة" في شارلستون في كارولينا الجنوبيَّة، الذين عبَّروا مؤخرًا عن حبِّهم لقاتل أحبَّائهم وغفرانهم له.^{٢٧} وحين نظرتِ الأُمَّ مدهوشةً كيف تجمعت جماعةُ الأميش حول أسرة القاتل مقدِّمةً مساعدةً ودعمًا دون مرارة، كان رأي الكثير من الأصوات العامَّة هو أنَّ هذه الحالة هي أميركا في أفضل صورها، لكنَّ كتابًا ألفه علماء اجتماع حلَّلوا الحدث، وقد حملَ آراءً ضدَّ هذا التقييم المتفائل؛ إذ شرح أنَّ المجتمع الأميركيَّ الحديث هو الآن ثقافةٌ من "تأكيد الذات" حيث يُحثُّ الجميعُ على أن يعبَّروا عن أنفسهم ويؤكِّدوا حقوقهم. أمَّا مسيحيُّو الأميش في المقابل فهم ثقافةٌ من إنكار الذات- ثقافةٌ مبنيةٌ بقوةً على الصليب، وعلى عدم الثأر، وعلى

مصطلح "يوفغيثا" (Uffgeva) والذي يعني تخلي الفرد عن حقوقه في سبيل خدمة الآخرين.^{٢٨} أي أن النظرة الحدائثية إلى الذات وإلى الفردية المعبرة لا تقدم إلينا الموارد الثقافية من أجل الغفران والمصالحة، ولذلك فليس مدهشاً أن مثل هذه الأمثلة الحية التي نراها في نيكل ماينز في بنسلفانيا وشارلستون تظهر من جماعات مسيحية.

لكن يمكن الإتيان بقوائم تنافس ذلك، فلكل مثال فردي من مسيحيين غفروا لأعدائهم وانفتحوا على "الأخر"، يمكن الإشارة إلى قهر وظلم يقترفه مؤمنون بالمسيح. لكن قد يكون مفيداً أن ننظر إلى الصورة الأكبر للمرونة الثقافية للمسيحية.

أحد الأمور الفريدة بشأن المسيحية هي أنها الدين الوحيد الموجود حقاً في كل أرجاء العالم، فأكثر من ٩٠٪ من المسلمين يعيشون في نطاق من جنوب شرق آسيا إلى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وأكثر من ٩٥٪ من كل الهندوس موجودون في الهند والمناطق المحيطة مباشرة، ونحو ٨٨٪ من البوذيين موجودون في شرق آسيا. لكن ٢٥٪ من المسيحيين يعيشون في أوروبا و٢٥٪ في أميركا الوسطى والجنوبية، و٢٢٪ في أفريقيا و١٥٪ (وينمو هذا الرقم نمواً سريعاً) في آسيا، و١٢٪ في أميركا الشمالية.^{٢٩} ويكتب الأستاذ ريتشارد بوكام: "بكل تأكيد تُظهر المسيحية تنوعاً ثقافياً أكثر من أي دين آخر، ولا بد أن لهذا معنى".^{٣٠} وكما رأينا تنمو المسيحية حالياً نمواً متفجراً في آسيا وأفريقيا لأكثر من قرن، فلم تُعد ديناً غربياً (ولم تكن أصلاً كذلك)، فهي بالفعل دين للعالم بأسره.

ما الذي يدعّم هذا الانتشار المذهل للمسيحية؟ كاتب أفريقي معاصر لديه إجابة مثيرة للاهتمام، إذ يكتب لامين سانيه (Lamin Sanneh) أن المسيحية أقل من العلمانية في الاستعمارية الثقافية. كيف ذلك؟ يقبع في لبّ معتقدات الشعوب ذات الأصول الأفريقية الاقتناع بأن العالم حافل بالأرواح - الخيرة والشريرة. ولكن المشكلة هي كيف يمكننا أن نحتمي من قوى الشر؟ لو كان لأفريقي أن يذهب إلى إحدى الجامعات العلمانية المرموقة لأخبره الأساتذة أن

الحلّ لمخاوفه هو أن يرى أنّه لا توجد أرواح، سواء كانت أرواح خير أم شرّ، وأنّ لكلّ شيءٍ تفسيراً علمياً. وليس هذا فقط، بل أيضاً كلّ المعايير الأخلاقيّة تختلف من شخص إلى آخر وهي نسبيّة بحسب الثقافة، وكلّ القيم الأخلاقيّة يجب أن تُجيزها الذات نفسها، والغريب في الأمر أنّ الأساتذة سيقولون إنهم يريدون أن يُشجّعوا ثقافته ويسمعوا "صوته"، لكنهم يأخذون منه قلب أفريقيا (أي يأخذون جوهر خصوصيّة ثقافته الأفريقيّة).

ويواصل سانيه قائلاً إنّ المسيحيّة أخذت منهجاً مختلفاً جداً؛ إذ أجابت عن التحديّ بما يجعل الإطار الأفريقيّ القائم "مُعرّفاً به دون أن يُطاح خارِجاً"، إذ تُظهر قراءة في الكتاب المقدّس أنّه يحترمُ المعتقد الأفريقيّ في وجود مجال شاسع فائق للطبيعة، حافل بالأرواح الخيريّة والشرّيرة، لكنّه يخبرنا أيضاً أنّ هناك مَنْ بالصليب قد "جرّد الرياضات والسلطين" لأنّه وفّر لنا مغفرة ونعمة الله (كولوسي ٢: ١٢-١٥). وبالقيامة أباد "ذاك الذي له سلطان الموت، أي إبليس" وعتق "أولئك الذين خوفاً من الموت كانوا جميعاً كلّ حياتهم تحت العبوديّة" (عبرانيين ٢: ١٤-١٥)، فالمسيحيّة إذ تحترمُ الفهم الأفريقيّ لحالة الحياة البشريّة وإشكاليتها، لكنّها تقدّم حلاً - مخلصاً لا يُقهر، ويستنتج سانيه:

"كان الناس يشعرون في قلوبهم بأنّ يسوع لم يكن يسخر من احترامهم للمقدّس [مثلما تفعل العلمانيّة] أو عجيجهم الصاحب المطالب بمُخلص لا يُقهر، لذا قرعوا طبولهم المقدّسة له... ساعدت المسيحيّة الأفريقيّين ليصبحوا أفريقيّين مُجدّدين، لا لتحوّلهم إلى أوروبيّين".^{٢١}

ما الذي يجعل المسيحيّة أقلّ من الكثير من وجهات النظر العالميّة العظيمة الأخرى في ما يتعلّق بالاستعماريّة الثقافيّة؟ السبب الجوهريّ هو أنّ المسيحيّين مُخلصون بالنعمة وحدّها، فلا يدخلون خلاصهم بطاعة ناموسٍ أخلاقيّ، ولا

يحتفظون بخلاصهم هكذا. لذلك، وعلى خلاف الكثير من الأديان، لا يوجد في العهد الجديد سفر اللاويين، ولا توجد مجموعة تفصيلية من القوانين والقواعد بشأن السلوك قد تميل إلى إبعاد التي يتقيدون بها عن ثقافتهم المحلية^{٣٢}. إذًا، يكتشف المسيحي - الذي يجعل المسيح ومحبه لب هويته - يكتشف أننا لا نحتاج إلى رفض العوامل الأخرى للهوية رفضًا كاملاً. إذ يمكن أن يظل كل من عملنا وهويتنا الوطنية والعرقية، ومهنتنا، وأسرتنا والسياسة وروابط الجماعة موجودًا دون المساس به، ورغم أن كل هذه الأمور ليست في ما بعد الأساس الأسمى لأهميتنا وأمننا، فإن هذا لا يعني أن تسحق أو تُزال، بل نشعر بحرية أن نتمتع بهذه الأمور بوصفها عطايا من الله لنا، لكننا لسنا بعد مُستعبدين لها كما لو كانت هي المُخلص.

لذا أولئك الذين نالوا هوية مسيحية لديهم الموارد ليصبحوا أكثر انفتاحًا إلى الاختلاف، ويصبحوا أكثر مرونة ثقافيًا مقارنة بحالهم لو لم تكن لهم هذه الهوية.

سيرفَع المتَّصِّعون

أظهر يسوع التباين ما بين الهوية العادية الإقصائية والحياة المبنية على نعمته، فقدّم مثلاً من أمثاله "لقوم واثقين بأنفسهم أنهم أبرار، ويحتقرون الآخرين" (لوقا ١٨ : ٩)، فكان هناك "إنسانان صَعِدَا إِلَى الْهَيْكَلِ لِيُصَلِّيَا وَاحِدٌ فَرِيسِيٌّ وَالْآخَرُ عَشَّارٌ"، وكان العَشَّارون مُحْتَقَرِينَ فِي الْمَجْتَمَعِ كونهم طَمَّاعِينَ ومتعاونين مع السلطة الرومانية المستعمرة.

”أَمَّا الْفَرِيسِيُّ فَوَقَفَ يُصَلِّي فِي نَفْسِهِ هَكَذَا: اللَّهُمَّ أَنَا أَشْكُرُكَ أَنِّي لَسْتُ مِثْلَ بَاقِي النَّاسِ الْخَاطِئِينَ الظَّالِمِينَ الزُّنَّاءِ وَلَا مِثْلَ هَذَا الْعَشَّارِ. أَصُومُ مَرَّتَيْنِ فِي الْأُسْبُوعِ وَأُعَشِّرُ كُلَّ مَا أَقْتَنِيهِ. وَأَمَّا الْعَشَّارُ فَوَقَفَ مِنْ بَعِيدٍ لَا يَشَاءُ أَنْ يَرْفَعَ عَيْنَيْهِ نَحْوَ السَّمَاءِ بَلْ قَرَعَ عَلَى صَدْرِهِ قَائِلًا: اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي أَنَا الْخَاطِئُ“ (لوقا ١٨ : ١٠-١٣).

نرى هنا هويّةً مبنيةً على جهاد الذات الأخلاقيّ ويستتبعه استبعادٌ من أجل تقوية نفسها، أمّا الرجل الآخر فمسعاه في مسارٍ مختلفٍ بالكامل يُقرُّ بالخطيئة والاحتياج، لكنّه مسارٌ يُقرُّ أيضًا بحقيقة نعمة الله ورحمته المجانيّتين، وكانت الخلاصة التي قدّمها يسوع: "أقول لكم إنّ هذا نزل إلى بيته مُبرّرًا دون ذلك لأنّ كلّ مَنْ يرفع نفسه يتضع ومن يضع نفسه يرتفع" (لوقا ١٨ : ١٤).

إذا كنتَ تؤمن برسالة يسوع فأنت تؤمن بحقيقة، لكنّها ليست حقيقةً تقود إلى الاستبعاد. وفي حين تنادي بعض الأصوات بأنّه من الإقصائيّ أن تدّعي بأنّ لديك الحقيقة، لكن كما رأينا، وجهة النظر هذه نفسها تبني ثنائيةً تكون فيها أنت المتسامح البطل والآخرون وحوشًا أو متعصّبين مشيرين للشفقة. فلا يمكنك تجنّب ادّعاءات الحقّ والثنائيات، فالأمر الأساسيّ إذاً هو: أي نوع من الحقّ - وأي نوع من الهوية التي يُنتجها هذا الحقّ - يقودك إلى احتضان مَنْ هم مختلفون عنك اختلافًا عميقًا؟ أيّ ادّعاءات الحقّ تقودك إلى احتقار الناس الذين يعارضونك بوصفهم جُهلًا؟ أيّ ادّعاءات الحقّ تقود إلى الجماعة؟ وأيّ ادّعاءات الحقّ تجعلك متضعًا وفي الوقت نفسه واثقًا حتّى بأنك لست خائفًا من يختلفون عنك وفي الوقت ذاته لا تحتقرهم؟ إذا بنيتَ هويّتي على ما فعله يسوع المسيح من أجلي وعلى حقيقة أنّ لي اسمًا أبدياً فيه بالنعمة، فلا يمكنني من ناحية أن أشعر بالأفضليّة مقارنةً بأيّ شخصٍ آخر، ولست مُضطربًا إلى الخوف من أيّ شخصٍ آخر، فلست أحتاج إلى مقارنة نفسي بهم بتاتًا، فهويّتي مبنيةً على شخصٍ استبعد من أجلي، أقصي من أجلي، وأحبّ أعداءه، وسيحوّلني ذلك إلى شخصٍ يحتضنُ "المختلف".

كثيرًا ما يفشل المسيحيّون في إدراك الموارد التي لديهم في العيش بمقتضاها، لكنّ العالم يحتاج إلى الملايين من الناس ممن لهم القدرة على عمل ما يدفَعنا الإنجيل لعمله، وما يمنحنا التمكين أيضًا لعمل ذلك.

رجاءٌ قادرٌ على مواجهة أيِّ شيء

بحسب عنوان مقالةٍ على الصفحة الأولى لصحيفة "نيويورك تايمز" في نيسان/ أبريل ٢٠١٦م، قفزَ معدّل الانتحار في الولايات المتّحدة إلى أعلى مستوياته في الأعوام الثلاثين الماضية. حيث ارتفعَ بنسبة ٢٤٪ ما بين عامي ١٩٩٩ و٢٠١٤م. وفي الأعوام الثمانية الأخيرة، كانت الزيادة في المعدّل ضَعْفَ معدّل الزيادة الذي كان في السبعة أعوام الأولى. ووصلت نسبة الانتحار إلى ثلاثة أضعاف في البنات ما بين عُمر العاشرة والرابعة عشر، وزاد في كلِّ فئة بحسب العرق والجنس، في ما عدا الرجال الأميركيين من أصل أفريقيّ. استُشيرَ في المقالة خبراء متنوّعون ليقدموا تفسيراتهم، فأرجع الواحدُ الأسبابَ إلى ظاهرة نقص الآفاق الاقتصاديّة والوظائف، لكنّ معدّل انتحار الأميركيين الأفارقة من الرجال لم يكن في ازدياد، وهُم على الأرجح أكثر فئة تتعرّضُ لإقصاء اقتصاديٍّ. وكان روبرت پتنام (Robert Putnam) أستاذ السياسة العامّة في هارفرد هو الخبيرُ الوحيدُ المشارُ إليه في المقالة الذي ذكّرَ كلمةَ "اليأس"، فلماذا يُمكن أن يشعرَ الناسُ في العصر الحديث بأنّهم أكثرُ يأسًا في حين يمكنُ أن يقولَ إنّ حياتنا أكثر راحةً ونعيشُ فتراتٍ أطولَ من ذي قبل؟

ينعكس هذا الملل في أدبياتنا أيضًا؛ فقبل بضعة أيام فقط اختارت مجلة "نيويورك تايمز بوك ريفيو" (New York Times Book Review) كاتبين ليحببا عن هذا السؤال: "ما المواضيع التي لم تنل نصيبها الكافي في كتابات الخيال المعاصرة؟" فقالت أيانا ماثيس (Ayana Mathis) إن كتاب اليوم "مغمورون بالفرح" لكن "يبدو أنهم قرروا أن اليأس والعزلة والكآبة هي أكثر أوصاف الحالة البشرية معنى ومتعة؛ ففي مللنا وانزعاج نهاية الأيام، نشعر... بالريبة أمام... امتلاء الحياة".² ويظهر ذلك مسح سريع لأشهر الأفلام والبرامج التلفزيونية، فالأفلام الرائجة تعج بكوارث بيئية ونووية مُندرة بنهاية العالم. وغزوات من موتى يسرون بيننا والكثير من قصص مريرة أخرى. وتتميز الدراما التلفزيونية "عالية الجودة"، مثل "اختلال ضال" (Breaking Bad) و"بيت من ورق" (House of Cards) و"رجال مجانين" (Mad Men)، باحتوائها على أبطال يفتقرون إلى الصورة النمطية للبلبل.²

يظهر عدد لا يحصى من استطلاعات الرأي في الولايات المتحدة وأوروبا تناقص الثقة بشأن المستقبل، وأيًا كانت كيفية تحليل ذلك، إلا أنها تضيف إلى الشعور بفقدان الرجاء، لكن ما من أحد قادر على العيش دون رجاء، وفي هذا الفصل سنتناول الموارد التي تقدمها إلينا المسيحية من أجل رجاء مستقبلي لا مثيل له. تخيل سيدتين متشابهتين في العمر والوضع الاجتماعي والاقتصادي، والمستوى التعليمي، بل حتى الطباع. وتخيل أنك وظفتهم قائلًا لكل منهما: "أنت جزء من خطّ تجميع، وأريدك أن تضعي القطعة «أ» في شق «ب» ثمّ تسلميها إلى شخصٍ آخر. وأريدك أن تفعلي هذا مرارًا وتكرارًا لمدة ثماني ساعات يوميًا"، ثمّ تضعهما في غرفتين متطابقتين لهما درجة الإضاءة والحرارة والتهوية نفسها، وتعطيها أوقات الراحة نفسها يوميًا. العمل ملّ جدًا، ورغم أن أحوالهما متطابقة في كل شيء، فهناك فرق واحد فقط: أن تخبر السيدة الأولى أنك ستدفع لها في نهاية العام ثلاثين ألف دولار، والسيدة الثانية ثلاثين مليون دولار.

بعد أسبوعين ستقولُ السيِّدة الأولى: "أليس الأمرُ مملاً؟ ألا يدفعك هذا إلى الجنون؟ ألا تفكرين في الاستقالة؟"، وستقولُ السيِّدة الثانية: "لا، يا له من عملٍ مقبولٍ تماماً، بل أنا أستمتع به"، فماذا يحدث هنا؟ لديك سيِّدتان تختبران أحوالاً متطابقة، لكنَّهما تختبرانها باختلاف جذريٍّ، فما الذي يصنعُ هذا الفرق؟ إنَّه توقُّعُ المستقبل. ليس المقصود من هذا التشبيه أن أقولَ إنَّ كلَّ ما نحتاج إليه هو دخلٌ جيِّد، لكنَّه يُظهرُ أنَّ ما نؤمنُ به بشأن المستقبل يتحكَّم تحكُّماً كاملاً في اختبارنا للحاضر، فنحن مخلوقات تستندُ إلى الرجاء على نحو لا يمكن اختزاله. ما نحتاج إليه، إذاً، ليس مجرد "أملٍ" عامٍّ، فهناك دراساتٌ علميَّة تُظهرُ أنَّ الميولَ المُشرقة والشخصيَّة المتفائلة لا تُنتِجان بالضرورة حياةً أفضل. ^٤ فنوعُ الرجاء الذي نحتاج إليه هو أمرٌ أعمق.

كيف أصبحَ الرجاءُ تفاؤلاً

يكتب أندرو ديلبانكو (Andrew Delbanco) - في تحليله الفذِّ للتاريخ الأميركيِّ "الحلم الأميركيُّ الحقيقيُّ: تأمُّلٌ في الرجاء" (The Real American Dream: A Meditation on Hope) - أنَّ البشَرَ يحتاجون إلى ترتيب تتابع الأحاسيس الفرديَّة والخبرات الحيائيَّة في شكل قصةٍ معيَّنة، "وحين تقوِّد تلك القصة إلى مكانٍ ما... يعطينا ذلك رجاءً".^٦ ويرى ديلبانكو أنَّنا لا نستطيع تحمُّلَ الحياة بالعيش فقط في الحاضر مواجهين حدثاً منفصلاً تلو الآخر، ساعين فقط إلى "الرغبة اللحظيَّة"^٧، فنحنُ كائناتٌ موجَّهة نحو المستقبل، لذا يجبُ أن نفهم أنفسنا حاسين إياها في قصةٍ "تقوِّد إلى مكانٍ ما".^٨ فلا يمكننا العيش دون أن تكونَ لنا على الأقلَّ مجموعةٌ ضمنيَّة من المعتقدات أنَّ حياتنا تبني وتحرِّكُ نحوَ غايةٍ ما - نحو رجاءٍ ما، تُسهِّمُ تصرُّفاتنا في التوجُّه نحوَه. ويقول ديلبانكو: "ينبغي أن نتخيَّلَ غايةً ما للحياة تتخطى حصَّتنا القليلة من الأيام والساعات، إذا أردنا التحكُّم في تلك الريبة المعتمة الموجودة في مكانٍ ما في خلفيَّة أذهاننا التي قد تظنُّ أنَّنا منجرفون في عالمٍ عبثيٍّ".^٩

يضمُّ التاريخُ الثقافيُّ للولاياتِ المتَّحدة الذي يُقدِّمه ديبلانكو ثلاثة فصول، و ثلاثة أنواع مختلفة من الرجاء أو القمص التي قدَّمتها مجتمعنا إلى شعبه على مرِّ السنين، وهي: "الله" و"الوطن" و"الذات". ففي الطَّورِ الأوَّل من التاريخ الأميركيِّ "كان يُعبَّر عن الرجاء بقصَّةٍ مسيحيَّةٍ تُعطي المعنى للألم وللمتعة، وتعدُّ بالخلاص من الموت". ولكن بعد ذلك، وتحت تأثير عقلانيَّة التنوير، بدأ الإيمان بالله وبالأمور الفائقة للطبيعة يضعفُ وسط النخب الثقافيَّة، فعوضًا عن إيجاد الرجاء الأسمى في ملكوت الله بدأ الأميركيُّون يؤمنون بالدعوة المقدَّسة كونهم "أعظم أمة على الأرض"، سترى لباقي العالم طريقَ مستقبل أفضل للجنس البشريِّ، فاستبدلتِ "الأمة المؤلَّهة" بالله، ولا يوجدُ مثالٌ لتقديس الأُمَّة والوطن هذا أوضح من "نشيد معركة الجمهوريَّة" (The Battle Hymn of the Republic) الذي يقولُ أحدُ أجزائه: "كما مات [يسوع] ليُقَدِّسَ الإنسان، فلنمُتْ لنجعل الإنسان حُرًّا".

يشرحُ روبرت نيسبيت (Robert Nisbet) أيضًا في "تاريخ فكرة التقدُّم" *History of the Idea of Progress* كيف أنَّ الفكرة المسيحيَّة الأقدم لملكوت الله الآتي "تعلَّمتْ" (أي صارت علمانيَّة) متحوِّلة إلى خطاب التقدُّم التاريخيِّ. ويُظهِرُ روبرت نيسبيت أنَّ القدماء كانوا عموماً يرون الزمن والتاريخ على أنَّهما يحدثان في دوائر متكرِّرة. لكنَّ المسيحيَّة على وجه الخصوص أعطت البشريَّة فكرة التقدُّم؛ إذ كان اللاهوتُ المسيحيُّ يفهمُ التاريخ بوصفه يتَّجه اتِّجاهًا خطيًّا يتحكَّم فيه الله بسيادة تامَّة، ويتحرَّكُ هذا التاريخ نحوَ يوم الحساب والعدالة وتأسيس الملكوت الإلهيِّ السلميِّ، لكن بحلول الأزمنة الحديثة، كانت الفكرة المسيحيَّة قد "تعلَّمتْ" متحوِّلة إلى "قصَّة التقدُّم، أو المنطق والحريَّة، أو الحضارة... أو حقوق الإنسان". وهذه الفكرة من التقدُّم البشريِّ محفورةٌ بعمق في تفكيرنا حتَّى إنَّها تتجسَّدُ في المفردات التي تصفُ الاتِّجاهات الجيِّدة على أنَّها "تقدُّميَّة" والاتِّجاهات السيِّئة بوصفها "متقهرة" أو "رجعيَّة" بل يوصفُ بعضُ المفكرين بأنَّهم "سابقين لزمانهم".¹¹

انحدار التفاؤل العلماني

وأما اليوم فتبدأ فكرة التقدم هذه في التدهور، وبعض الهجوم عليها هجومٌ فلسفي، لأنه لو لم يكن لدينا بعد في مجتمعنا العلماني أي مطلقٍ أخلاقيٍّ - إذ ليس هناك فهمٌ متفقٌ عليه للصواب والخطأ - فكيف يمكننا حتى تعريف التقدم (والتأخر)؟ أليس كلُّ تصريح بأن هذا أو ذاك "تقدمي" هو حكمٌ قيمي ليس بديهيًا واضحًا للكُلِّ ولا هو قابلٌ للإثبات عمليًا؟ ومن ثمَّ فكلُّ تصريحٍ بالتقدم، بل هو فرضٌ لقيم مجموعةٍ ما على الباقين.

نقدٌ آخر يُوجِّه إلى فكرة التقدم هو أنها تفترض اتساعًا اقتصاديًا بلا نهاية؛ فالخطاب الحديثي للتطور التاريخي يُعرفُ إلى حدٍّ كبير من ناحية الوفرة المادية الأعظم والراحة الجسمانية والتحكم التكنولوجي في الطبيعة. لكننا اليوم كأننا نقترُب من زمنٍ نختبرُ فيه، بحسب كريستوفر لاش (Christopher Lasch)، أن "إدراك الحدود الطبيعية للحريَّة والقوَّة البشريَّة... صارَ محتومًا".^{١٢} وكان لاش يكتبُ في عام ١٩٩١م، لذا فنقدُه يحملُ بصيرةً عالية، واليوم نجدُ أن تهديد التدهور البيئي والكوارث يدعوان إلى التساؤل بشأن النماذج الاقتصادية التي تستخدمها الدول الأكثر "تقدمًا" في الأعوام المتتين الماضية، وهي النماذج التي تتطلبُ نموًا مطردًا في الاستهلاك.

هناك الآن تحوُّلٌ مذهلٌ عن التفاؤل القديم بشأن التاريخ، فالأميركيون الأصغر سنًا اليوم هم على الأرجح الجيل الأوَّل الذي يمتلك يقينًا أنهم "أسوأ حالًا" من آبائهم وسيكونون كذلك في المستقبل أيضًا.^{١٣} ويمثِّل الترابط والتداخل الذي في طبيعة العالم سيناريوهات من الكوابيس - الأوبئة والانهيال الاقتصادي العالمي، وكارثة التغيُّر المناخي، والهجمات الإلكترونية، والإرهاب - فكلُّها تبدو احتمالاتٍ حقيقية، بل أمور ستحدث على الأرجح. ودليلٌ آخر على فقدان الرجاء الثقافي هذا نراه في ادِّخار الشركات الأميركية لتريليونات الدولارات، وتخبُّرنا مقالة

في "نيويورك" (New Yorker) أن هذا أمرٌ غيرٌ مسبوق في التاريخ الاقتصادي: فالشركات عادةً ما تقترض وتنفق عوضاً عن أن تدخر، فأن تحتفظ شركاتٌ بكمياتٍ مثل هذه فهو أمرٌ "غريب اقتصادياً"؛ لأنَّ معدلات الفائدة منخفضة جداً على المدخرات حتى إنَّ الاحتمالية الأكبر هي أن يجني أيُّ نوعٍ من الاستثمار مكسباً أكبر. لكننا نرى أن لدى "غوغل" (Google) وحدها ٨٠ مليار دولارٍ تابعة في حسابات بنكيةٍ أو في استثمارات قصيرة الأمد، وهي كميةٌ كافية لشراء مؤسسة "غولدمان ساكس" بأكملها لو أرادت.

حين سُئل خبراء الاقتصاد بشأن هذا الموقف غير المسبوق كانت الإجابة أنَّه لم تعد لدى الناس الثقة نفسها بأنَّ المستقبل سيشهد نوع التقدم نفسه الذي اعتدناه في الماضي^{١٤}، فهذا معتقدنا الحداثيُّ أنَّ الجديد أفضل دائماً، أخذ في التلاشي.

يرى لاش أنَّ التفاؤل العلمانيُّ بشأن التقدم هو تفاؤلٌ محكومٌ عليه بالفشل. فقد بدأتِ "النسخ الأكثر إفراطاً من الإيمان التقدمي" في التلاشي. ففي بداية القرن العشرين كان المستقبل يُصوَّر على أنَّه المكان الذي ستحلُّ فيه مشكلات المجتمع، وكان ذلك "مبنياً على فرضيةٍ إمكانية كمال الطبيعة البشرية" بالعلم والتعليم والسياسة الاجتماعية. وبدأت هذه المعتقدات الأضخم في الانهيار على مراحل بعد كلِّ من الحربين العالميتين، لكن بقيت نسخةٌ أخرى من الاعتقاد في وفرة اقتصادية وراحة وحرية فردية أعظم.^{١٥} والآن فقط بدأت هذه النسخة في الإخفاق إذ بدأنا نرى محدودية النمو في إطار بيئة كوكبنا. فالفكرة العلمانية للتقدم تتطلب "توسعاً لا نهائياً من الرغبات، وزيادة ثابتة في المقياس العام للراحة" بتحقيق نمو اقتصادي ثابت لا محدود، وهذه الوفرة المادية ضرورية إذا أردنا إدراك المثل الاجتماعية العلمانية- وهي أن يصبح الأفراد أحراراً أكثر وأكثر في مساعهم إلى السعادة بحسب تعريفاتهم الشخصية للخير^{١٦}، لكن ليس ممكناً استدامة ذلك النوع من النمو الاقتصادي.

لماذا ينبغي أن يُصبح التفاؤل رجاءً؟

يرى لاش أن التفاؤل العلماني كارثي ليس فقط للبيئة بل أيضاً للروح الإنسانيّة. إذ يُضعف من قدرتنا على مواجهة الصعاب والألم، ولا يمكنه أن يحرك الناس نحو التّضحية بالمتع الفوريّة بغية تحقيق هدف أكبر، ويكتب لاش قائلاً: "تُضعف الأيدولوجيا التقدّميّة روح التّضحية"، إذ لا يمكنها تقديم أيّ ترياقٍ فعّالٍ لليأس، لأنّ المتع الفوريّة هي بالفعل الهدف النهائي للتاريخ.^{١٧} ويخشى إيريك كوفمان من أن رأيه العلمانيّ "لا يمكنه أن يُلهم التزاماً نحو أجيالٍ مضت، وتضحياتٍ لأجيالٍ مقبلة".^{١٨}

إنّ بديل التفاؤل العلمانيّ بخصوص التقدّم هو الرجاء، ويُعرف لاش الرجاء الحقيقيّ بأنّه "لا يتطلّب إيماناً بالتقدّم" بتاتاً؛ "فما يوصفُ بأنّه رجاء أو ثقة أو إعجاب... وهي ثلاثة أسماء لحالة القلب والذهن ذاتها- يؤكّد صلاح الحياة في وجه محدوديّاتها، ولا يمكن أن تهزمه الشدائد".^{١٩} كيف هذا؟ يشير لاش في جزء آخر إلى مثال العبيد الأفارقة في أميركا: كيف حافظوا على الرجاء حيّاً؟ أوضح يوجين دي. جينوفيز (Eugene D. Genovese) ومؤرّخون آخرون متخصصّون في التّاريخ للعبوديّة أنّ "من العبث أن يُنسب للعبيد إيماناً بالتقدّم". وأظهر جينوفيز أنّ المسيحيّة هي ما أعطتهم "مقياساً راسخاً" يقيسون به ويحكمون على سلوك أسيادهم و"يصيغون به وعداً لخلاص الشعب في هذا العالم وفي العالم الآتي"^{٢٠}، فالرجاء لا يتطلّب إيماناً بالتقدّم بل فقط إيماناً "بالعدالة- اقتناعاً بأنّ الأشرار سيُعانون، وبأنّ الخطأ سيُصوب، و[بأنّ] نظام الأشياء الأساسي لا مفرّ منه بأيّ نوع من الحصانة".^{٢١} والرجاء الذي يقف في وجه الأسوأ ويمكننا من المواجهة يعتمد على إيمانٍ بامرٍ يتخطى هذا العالم وهذه الحياة، وهذا الرجاء ليس متاحاً لمن يعيشون في منظور العالم الذي يُنكر الأمور الفارقة للطبيعة.

ألقي هاورد ثيرمان (Howard Thurman)، وهو عالمٌ أميركيّ من أصل أفريقيّ عمل في جامعة بوسطن في منتصف القرن العشرين، محاضرة مشهورة في جامعة

هارفرد في عام ١٩٤٧م عن معنى "الروحانيات الزنجية".^{٢٢} وتناول الانتقاد القائل إنَّ الروحانيات لدى الأميركيين من أصلٍ أفريقي هي روحانياتٌ من عالمٍ آخر. حافلةٌ بصورةٍ مبالغٍ فيها بإشاراتٍ إلى السماء والأكاليل والعروش والشباب التي سيرتديها المنشدون حين يرجع يسوع، وكان الجدُّ هو أنَّ مثل هذه المعتقدات تجعلُ الناس منصاعين مُدعنين، لكنَّ ثيرمان على النقيض كان يرى أنَّ هذا الإيمان لعب دورًا في تعميق قدرة العبيد على التحمُّل؛ إذ كانت هذه الروحانيات تشملُ الإيمانَ المسيحيَّ بيوم الحساب الأخير، وهو يومٌ تُصحَّح فيه كلُّ الأمور الخاطئة، كما تضمَّنت تلك الروحانيات أيضًا إيمانًا بالخلود الشخصي ولمَّ الشمل مع الأحباء إلى الأبد. ومن هذه التعاليم "نما الاقتناعُ بأنَّ هذا هو الكون الذي لا يمكنه في النهاية أن يُنكر المطالب التواقة إلى الحب... وكان الاتِّحادُ بالأحباء يعتمدُ أخيرًا على رجاء الخلود، وكان أمرُ الخلود يعتمدُ على الله، ولذلك سيُصحَّح الله الأمر".^{٢٣}

كان ثيرمان يُنكرُ أنَّ هذا الرجاء المسيحيَّ يُضعفُ من احترام العبيد لأنفسهم أو يُضعفُ من قدرتهم على مواجهة أسريهم، بل رأى أنَّ هذا الرجاء "علمٌ شعبيٌّ أن ينجحوا في الحياة، وأن ينظروا مباشرةً في وجه تلك الحقائق التي تستبعد كلَّ رجاء. وأن يستخدموا تلك الحقائق بوصفها الموادَّ الخام التي بها يصنعون رجاءً لا تستطيع بيئتهم بكلِّ قسوتها أن تسحقه... وقد مكَّنتهم... هذا من رفض الإبادة، ومن توكيد حقِّ هائلٍ في الحياة".^{٢٤} فلماذا لم يستطع أيُّ أمرٍ تدمير رجائهم؟ لأنَّ هذا الرجاء كان بالفعل من عالمٍ آخر، فلم يكن مبنياً على أيِّ وضعٍ في حدودِ هذا العالم، بل كان رجاءً مستقرًّا في المستقبل الذي يتحكَّم فيه الله، ومكَّنتهم هذا الرجاء من "توكيد حقِّ هائلٍ في الحياة".

عند نقطة ما في محاضراته، يجيبُ ثيرمان عن اعتراضٍ يقول: "لكن لا يمكننا أن نأخذ كلَّ هذا الأمر على نحوٍ حرفيٍّ؛ فبال تأكيد كلِّ هذا الكلام عن الأكاليل والسماء كلامٌ رمزيٌّ"، فيردُّ ردًّا حاسمًا بأنَّه لو كانت هذه الأمور تُرى بوصفها مجرد

رموز ليست حقيقية، لما قدّمت حياةً من الرجاء إلى عبيدٍ كانت احتماليّة تحسّنها احتماليّة ضئيلة. فلتتخيّل مدى سُخرية المشهد لو كنت تجلسُ مع مجموعة من العبيد في بدايات القرن التاسع عشر وتقول لهم: "لن يكون هناك بتاتاً يومٌ حسابٍ أخير تُصححُ فيه كلُّ الأمور، وليس هناك عالمٌ مستقبليّ ولا حياة تُسدّدُ فيهما رغباتكم، فهذه الحياة هي كلُّ ما في الأمر، وحين تموتون لن يكون الأمر أكثر من أنّكم ستتوقّفون عن كونكم موجودين، فرجاؤنا الحقيقيّ الوحيد لعالمٍ أفضل يكمنُ في سياسة اجتماعيّة مُحسّنة. والآن- متسلّحين بهذه الأفكار- اذهبوا إلى الخارج، وارفعوا رؤوسكم، وعيشوا حياةً شجاعةً وحبّ، ولا تستسلموا لليأس".

تكشفُ هذه التجربة الفكرية كيف أنّ الرجاء المسيحيّ يُقدّم رجاءً إلى المتألّمين أكثر من مُجرّد التفاؤل بشأن تقدّم تاريخيّ. ويشيرُ ثيرمان إلى حقيقة تاريخيّة بسيطة: أنّ الرجاء في العدالة الأبدية والبركة الإلهية ساندا وأيدا الأميركيّين من أصلٍ أفريقيّ.

ما من شيء مخيف؟

لكنّ التحديّ العظيم للرجاء البشريّ ليس فقط في السؤال عن الوجهة التي يذهبُ إليها التاريخ، بل عن الوجهة التي سنذهبُ نحنُ إليها؛ فالإشكالية العظيمة هي بشأن الكيفية التي يكون فيها هناك رجاءٌ بشريّ يجدُ منطقاً في الموت، ويقفُ أمام الموت، ويساعدنا كي نواجه خوفَ الموت، بل الانتصار عليه.

يضعُ ديلبانكو كما رأينا "الذات" عنواناً للفصل الأخير من التاريخ الثقافيّ الأميركيّ، ففي الأيام الاستعماريّة، "كانت الذاتُ تتوسّع نحو...رحابة الله، ثمّ بعد ذلك [من الجمهوريّة المبكرة إلى «المجتمع العظيم»، ظلّت متضمّنة في فكرة وطنيّة أقلّ من الله، لكنّها أكثر من المواطن الفرد وأكثر صموداً. واليوم ضاقت حدودُ الرجاء إلى حدّ التلاشي من الذات وحدها".^{٢٥} وفي طورنا الحاليّ من التاريخ

الأميركيّ فقدنا الإيمان بالله وبالخلاص، أو الإيمان بأيّ شعورٍ مشتركٍ من عظمة الأمة ومصيرها، فلسنا نحسب خدمة الله أو خدمة الوطن أهمّ من تحقيق الذات. ولا نحسب أن تصريحات الدين أو الولاء الوطنيّ تلغي سعينا نحو السعادة والحرية الفردية؛ فرجاؤنا الآن هو في الحرية الفردية لنسعى نحو أفكارنا عن الصلاح ولكي نكتشف ذواتنا الأصيلة.^{٢٦}

لكنّ المشكلة العظيمة في تلك القصة هي أنّها لا تفعل ما حاولت كلّ وجهات النظر العالمية والخطابات الثقافية الأخرى أن تعمله في الماضي؛ إذ لا يمكنها أن تضمّ إليها الحقيقة الأكيدة الوحيدة غير المتحوّلة في الحياة البشرية ولا أن تعطي لهذه الحقيقة معنى - حقيقة الموت، فواحدٌ من الأجزاء المهمة في القصة المسيحية هي "الخلاص من الموت" بالمسيح، وكان للموت مكانٌ ذو مغزى في العصر الثقافيّ للأمة وللوطنية أيضًا، فلم يكن هناك مجدٌ أعلى من أن يُقدّم المرء نفسه في خدمة بلده - أن "يموت ليجعل الإنسان حرًا". لذلك كانت هناك في الصور الأقدم للرجاء وسيلة ما للانتصار على الموت ولجعله يخدم تطلعاتنا الأعلى، فالموت الحسن قد يدفعك نحو هدف حياتك العظيم، سواء كان الخلاص أم مجد شعبك وبلدك. لكنّ في الفهم العلمانيّ الفرديّ العصريّ للأمر، يعترض الموت القصة ويوقفها ببساطة، فلا يُعزّز التقدم نحو أهدافك بل يُحطّمه.

أحد أكثر الردود العلمانية شيوعًا على هذا هو أن تفعل شيئًا جديدًا نسبيًا في التاريخ البشريّ، فعوضًا عن أن ترى الموت بوصفه رعبًا ينبغي التغلب عليه برجاء دينيٍّ ما، يردُّ الكثير من المفكرين المعاصرين بأن ما من شيء مخيف، وأنّه يمكن للموت أن يُرى بوصفه جزءًا من القصة الحيّة للعالم.

دوّن الكاتب البريطانيّ جوليان بارنز (Julian Barnes) مذكراته "ما من شيء مخيف" (*Nothing to Be Frightened Of*)، ويشير عنوان مذكراته إلى الموت^{٢٧}، إذ يرى أن الموت ظاهرة طبيعية جدًا ويجب ألا نخاف منها، ويسير هنا بارنز تابعًا

خطوات مفكرين مثل إبيقور (Epicurus)، والذي كان يرى أن هناك موقفين فقط أن يكون الإنسان فيهما في ما يتعلق بالموت: فأنت إما حيٍّ والموت بعيدٌ عنك في مكان آخر، وإما أتى إليك الموت ولن تكون موجودًا لتعرف الأمر، فحين تكون ميتًا لن تكون موجودًا ببساطة، لذا ليس هناك ألمٌ أو أيُّ شيء البتة. لماذا إذاً القلق بشأن الموت؟^{٢٨} إذاً لا يوجد ما يخيف بشأن الموت.

مثلٌ آخر لهذا التناؤل هو المقالة المعنونة: ”من السخيف أن ترتعب من كونك ميتًا“ للكاتبة البريطانية الأسطورية ديانا أثيل (Diana Athill) وهي الآن في أواخر التسعينيات من العمر، وفي هذه المقالة وفي كتابها ”مفعمة بالحياة“ (Alive, Alive Oh!) تُصرُّ أثيل على أن الموت هو ”عمليةٌ طبيعيةٌ“ جدًّا، وترفض أن تُطلقَ عليه ”نهاية الحياة“ لأنه جزءٌ من الحياة، أي جزءٌ من دورة حياة الأرض؛ فالكائنات الحية تظهر من الأرض ثم ترجع إليها، جاعلةً الأرض قادرةً على رعاية حياة كائناتٍ أخرى، وتعلّمت أثيل من مونتينييه (Montaigne) أن الموت محتومٌ وأن ”المحتوم طبيعيٌّ، ولا يمكن أن يكون أمرًا سيئًا جدًّا“. وتشرح كيف أن تأملها عن طبيعِية الموت ”تسبب في ذوبان المعتقد بوجود حياةٍ أخرى“ بوصفها غير ضروريةً بتاتًا؛ فما الموت إلا ”الانزلاق نحو العدم“، ومن السخيف أن نخاف أمرًا كهذا.^{٢٩} وفي نهاية كتابها المكوّن من مجموعة مقالات عن هذا الموضوع، تكتب قصيدةً بعنوان: ”ولم الرغبة في أيِّ شيء أكثر روعةً مما هو موجودٌ؟“.^{٣٠}

ينتشر هذا الرأي حاليًا بواسطة عددٍ لا حصر له من الكتب والمقالات عن كيفية فهم الموت وكيفية تفسيره للأطفال، وربما يكون التعبير الأشهر عن هذا الرأي في الثقافة الشائعة يُعبّر عنه في فيلم ”الأسد الملك“ (The Lion King)، حيث يُخبرُ أسدٌ صغيرٌ أنه رغم أن الأسود تأكلُ الطباء، فإنَّ الأسود تموتُ في النهاية وتسمدُ العشب، وتأكلُ الطباءُ العشب. ”وهكذا كلُّنا متّصلون بدائرة الحياة العظيمة“.^{٣١} فالموت إذاً جزءٌ من الحياة وليس هناك ما نخاف منه.

خوف الموت

لكن الحقيقة هي أن الغالبية العظمى من الناس تخشى الموت كثيراً رغم معرفة كل هذه الحقائق البيولوجية.

يحكي الفيلسوف بيتر كريفت (Peter Kreeft) قصة ولد في السابعة والذي مات ابن عمه في سن الثالثة، فسأل أمه: "أين ابن عمي الآن؟"، ولم تكن تؤمن بالله أو بالحياة الأخرى، لذا لم تستطع أن تتحدث إليه بنزاهة بشأن السماء، فاتبعت الخطاب العلماني الحديث وقالت: "لقد رجع ابن عمك إلى الأرض"، وأضافت "وهي المكان من حيث نأتي كلنا، والموت جزء طبيعي من دورة الحياة، لذا فحين نرى الأرض تُنبت أزهاراً جديدة في الربيع المقبل، يمكنك أن تعلم أن حياة ابن عمك هي ما يسمد تلك الأزهار".

فكيف كان ردُّ الولد الصغير؟ صرخ قائلاً: "لا أريده أن يكون سماداً!" وجرى مبتعداً.^{٣٢} ويرى كريفت أن الأم سمحت للخطاب الحدائثي أن يكبت الحدس البشري الطبيعي بأن الموت ليس طبيعياً البتة. ويقول كريفت في جزء آخر إن إخبار الناس أن عليهم قبول الموت بوضفه إحدى "مراحل النمو" هو أشبه بإخبار مصابٍ بشللٍ رباعيٍّ بأن الشلل هو مرحلة أخرى من التمرينات الرياضية.^{٣٣}

عبارات مثل تلك التي تستخدمها ديانا أثيل - أنه يجب ألا تريد أي شيء خلاف ما هو موجود، أو أنه لا يمكن أن يكون أمرٌ محتومٌ سيئاً - لا يمكنها الصمود أمام الفحص العقلاني الدقيق، أو أمام أعمق اقتناعاتنا الأخلاقية. سيتفق كل العلماء على أنه لا يوجد شيء في مثل حتمية العنف وطبيعته - فالتطور والانتقاء الطبيعي مبنيان عليه، ومع ذلك نؤمن بأن العنف سيئ، وكل شخص يمكنه بسهولة أن يتخيل - بل يريد - عالماً أروع من العالم الذي نعيش فيه. وليس "الانزلاق" إلى عدم الوعي أمراً مبهجاً لأغلب الناس.

في السيرة الشهيرة الخاصة بصموئيل جونسون (Samuel Johnson)، يحكي أن فتاة تدعى سوارد أخبرته أن الموت ما هو سوى "نوم ممتع دون حلم"، ورفض جونسون ذلك بشدة منذمراً قائلاً إن الموت "لا هو ممتع ولا هو نوم"^{٣٤}. فغياب الوعي المفروض بعنفٍ على شخصٍ ما يُحسب جريمة، لذا ينبغي أن نحسب الموت لصاً وقاتلاً.

كلُّ الخرافات والأساطير القديمة التي تتعامل مع الموت تُصوِّره بوصفه اقتحاماً، انحرافاً، أمراً بشعاً، ويظهر دائماً بسبب خطأ ما.^{٣٥} فلن تجدَ حكمةَ الأجيال المتراكمة تُصرِّحُ على أن الموت طبيعيٌّ جداً؛ فلا يبدو أن المقصودَ من الموت أن يكون هكذا. "لا يبدو الموت طبيعياً، مهما كان ضرورياً بيولوجياً، وهذا الشعور... لا يمكن قتله بالأمر المعقولة التي نضعها في الحسبان عن دورات الطبيعة. [فنحن ببساطة] لا نشعرُ بأننا سماءٌ يُعاد تدويره"^{٣٦}، ويقتربُ ديلان توماس (Dylan Thomas) جداً إلى قلوب الأغلبية حين ينصِّحنا "بالأ تترقق" حين ندخل في ليل الموت، وأنَّ علينا "الغضب، والغضب، ضدَّ موت النور"^{٣٧}.

صاغ الأمرَ أحدُ الكتَّابِ قائلاً: "حقيقة الموت هي القمعُ العظيم للبشر، هي «العقدة» الكونيَّة... ويتخفى الموت وراء الأوهام"^{٣٨}. والإصرار على أن الموت لا يخيفُ البتَّة هو ببساطة وهمٌ آخر يُخفي بشاعة الموت، إذ نعيش في حالة إنكار له، لكنَّه مثل كلِّ الحقائق التي نقمعها يظلُّ مزعجاً ومطارداً لنا، مستنزفاً بهدوء (أو بصخبٍ) رجاءنا.

لماذا نخاف؟

لماذا نخاف من الموت؟ لماذا يجعلنا نغضب؟ السببُ الأوَّل هو ما يفعله لعلاقتنا، وقد تحدَّث إبيقور وآخرون بشأن عدم الوعي الدائم بوصفه أمراً لا يخيف، لكنَّه في الحقيقة مخيفٌ، إذ يعني نهاية الحبِّ. ويقولُ كارل يونغ (Carl Jung) عن هذا بصراحةٍ:

"الموتُ حقيقةٌ وحشيَّةٌ مخيفة، وما من منطقيٍّ في التظاهر بخلاف ذلك، ووحشيَّته ليست فقط في الحدث الجسديِّ، بل الأكثر من ذلك بمراحل هو

أن إنساناً يُقتطَع من بيننا ولا يتبقَّى سوى السكون الجليديّ للموت، فلا يوجدُ بعدُ أيُّ رجاءٍ لعلاقةٍ ما، إذ تحطّمتْ كلُّ الجسورِ بضربةٍ واحدةٍ“.^{٣٩}

يُظهِرُ يونغ الثغرة في حجة إبيقور وبارنز؛ ففوقَ الكلِّ، الأمور التي تجعل للحياة معنى هي علاقات الحبِّ، والموت ينزعها واحدةً تلو الأخرى على مرِّ السنين، مُجَرِّدٌ إيَّاك أكثر وأكثر. وفي النهاية يصل الأمر إليك أنت حين ينتزعك من أحبائك الباقين. وبالطبيعة، يريدُ الحبُّ الحقيقيُّ أن يدوم، إذ لا يرغبُ حبُّ حقيقيٍّ في الرحيل عمَّن نحبُّهم، أمَّا الموتُ فيُجَرِّدُنَا من كلِّ شيءٍ يجعلُ للحياة معنى - لذلك كيف يمكنُ ألا يكون مخيفاً؟ بل على العكس، الموت هو عدوُّنا الأخير (١ كورنثوس ١٥: ٢٦)، ولا توجدُ خبرةٌ رهيبة أكثر من رؤية أحد الأحباء ميتاً، وما من شيءٍ في هذه الحياة بإمكانه أن يشفيك من هذا.

هناك على الأقلُّ سببٌ آخر يجعلنا نخشى الموتَ، ففي حين يفترض الرأي القائل إنَّ الموتَ أمرٌ طبيعيٌّ وإنَّه لا يوجد شيءٌ بعد الموت - لا وجود أو وعي - فإنَّه لا يمكن إثبات ذلك، ويتطلَّبُ الإيقانُ بذلك قفزةً إيمانٍ. وقد كتب إبيقور: ”ليس ما يخافه الإنسانُ هو حقيقة أنَّ الموتَ فناءٌ بل أنه ليس كذلك“ فليست حقيقة الموتِ نفسه، بل الشكُّ الناخر في ما يقبعُ وراءَ الموتِ هو ما يزعجنا حقاً.^{٤٠} ويخبرنا شيكسبير (Shakespeare) على لسان هاملت (Hamlet) أنَّ رهبة وجود شيءٍ بعد الموت ”وتلك البلدة غير المكتشفة، والتي لم يعدُ منها أيُّ مسافر“ تفودنا إلى ”احتمال تلك العِلل التي لدينا، عَوْضاً عن الذهاب إلى عِللٍ أخرى لا نعرفها“ لأنَّ ”الضميرَ يجعلنا كلنا جناء“.^{٤١} وكتب الشاعر جون دريدن (John Dryden): ”الموتُ ذاته لا شيء، لكننا نخشى أن نكونَ ما لا نعرفه في مكانٍ لا نعرفه“.^{٤٢} ويتفقُ روسو (Rousseau) قائلاً: ”ذاك مَنْ يتصنَّع مواجهة الموت دون خوفٍ هو كاذب“.^{٤٣}

أمضيتُ في خدمتي عقوداً أزور المرضى والمُحتَضرين، وليس غريباً أن المرضى الذين في حالاتٍ خطيرة في المستشفيات يكونون على استعدادٍ للتكلُّم إلى رجال

الدين، وحتى أولئك من ليس لهم إيمان بالله أو بالحياة الأخرى يشعرون بدافع ليمتحنوا أنفسهم سائلين: "هل كنت محبًا لأصدقائي وعائلي حُبًا كافيًا؟ هل كنت كريمًا كرمًا كافيًا من جهة أموالِي؟ هل أجَلْتُ باستمرارٍ تغيّرات كنت أعلم أن عليّ أن أقوم بها في حياتي؟"، ففي ظلّ الموت هناك أمرٌ ما يجعلنا نسأل ما إذا كنا قد عشنا كما ينبغي، والإجابة التي لا مفرّ منها تقريبًا عن ذلك السؤال هي "لا". ولا عجب أن الضمير، مصحوبًا بعدم القدرة على التيقن مما يحدث بعد الموت، "يجعل كثيرين منا جنباء" حين يقترب الموت.

اقتبس رجلٌ يحتضرُ- بسبب السرطان- في إحدى المرّات اقتباسًا من تي. أس. إليوت (T. S. Eliot): "ليس ما نسّميه الموت، فما وراء الموت ليس موتًا، نخاف من ذلك، نخاف".⁴ وسألته ماذا يعتقد أنه موجود وراء الموت، فأجاب بأن ليس لديه أدنى فكرة، لكنّه لم يقدر على فهم كيف أن أصدقاءه العلمانيين بهذا اليقين الكامل بأن ما وراء الموت هو ببساطة عدم وجود. وأضاف قائلاً: "هذا جنون، فهم يسخرون من الناس الذين يراهنون بحياتهم على وجود الله بالإيمان المُطلق، في حين يراهنون هم أنفسهم بأن بعد ذلك سيكون هناك لا شيء: لا يوم حساب، ولا شيء بتاتًا، فكيف يمكنهم أن يكونوا واثقين هكذا؟"، كان هناك صمتٌ قصيرٌ ثم قلت: "هل لديك بعض الندم إذا؟"، فأومأ موافقًا وقال إنه أخطأ إلى الكثيرين، وإنّ لديه حدسًا قويًا بأن أعمال الظلم والشرّ "تتبعنا" بطريقة ما، وكان يعلم أنه ما من وسيلة "ليُصحح الأمور" قبل أن يموت. وتسبّب هذا العجزُ أمام موتٍ عنيدٍ في الكشف له أخيرًا عن حقيقة قلبه، وكان دون رجاء.

إذا كنت تقودُ سيارتك بسرعة تسعين كيلومترًا في الساعة ولم تكن قادرًا على الرؤية عبر النوافذ، فسيكون الأمرُ مرعبًا. وإذا كنت تقودُ حياتك نحو الموت دون القدرة على رؤية الآتي، فسيجعلك هذا خائفًا أيضًا.

يسوع، نصيرنا

إذًا، ما الرجاء المسيحي، والذي لا يُفسَّرُ فقط سبب شعورنا بأنَّ الموت ليس شيئًا طبيعيًا، لكنَّهُ أيضًا يعطينا القدرة على مواجهته بل أيضًا الانتصار عليه؟

في يوحنا ١١ يأتي يسوع إلى قبر صديقه لعازر الذي كان قد مات مؤخرًا. ويقول العددان ٣٣ و٣٨ أنه بينما كان يبكي حزينًا كان أيضًا منزعًا غاضبًا، ومن غير الممكن أن يكون بكاء يسوع هو على لعازر؛ إذ كان يعرف أنه على وشك أن يُقيمه من الأموات. فلماذا كان حزينًا وغاضبًا إذًا؟ كان غاضبًا بسبب الخطيَّة والموت اللذين دمَّرا الخليقة والناس الذين يحبُّهم.^{٥٠}

ويُعلنُ إنجيلُ يوحنا صراحةً أنَّ يسوع صرَّحَ بأنَّه الله، لذا فمن الجليل أن بإمكانه الغضب بسبب الموت دون أن يكون غاضبًا من نفسه. ويشرح سفرُ التكوين كيف يمكن أن يكونَ هذا الأمر على هذه الشاكلة؛ فلم يكن الموت جزءًا من التصميم الأصليِّ لله، ولم نُخلَقْ لنشيخ ونضعف ونذبل ونموت. ولم نُخلَقْ من أجل علاقات حبٍّ تنتهي بالموت، فالموت تطفُّلٌ واقتحامٌ - نتيجةٌ للخطيَّة ولتحوُّلِ الجنس البشريِّ بعيدًا عن الله. وحتى شعورنا الآن بأننا صُنِعنا لندوم، أننا صُنِعنا من أجل حبٍّ دون فراق، هو أثرٌ متبقِّ في ذاكرتنا لأصولنا الإلهية، ونحن الآن عالقون في عالمٍ من الموت - عالمٍ لم نصمِّم لأجله.

ويُعبَّرُ عن الحلِّ لمأزقنا هذا تعبيرًا شهيرًا في العهد الجديد في رسالة العبرانيين. إذ تُعلِّمُ الرسالة أنَّ ابن الله الخالد أرسلَ إلى العالم، مشتركًا في بشريتنا، وأصبح مُعرِّضًا للضعف والموت، لكنَّهُ بالموت كسرَ قوَّة الموت حتى "يُعْتَقَ أَوْلِيكَ الَّذِينَ خَوْفًا مِنَ الْمَوْتِ كَانُوا جَمِيعًا كُلَّ حَيَاتِهِمْ تَحْتَ الْعُبُودِيَّةِ" (عبرانيين ٢: ١٤-١٥). فكيف فعل ذلك؟ فعل ذلك بوصفه نصيرنا، "رئيس خلاصنا"، إذ كان يليقُ بالله "أن يكتملَ رئيسَ خلاصهم بالألام" (عبرانيين ٢: ١٠)^{٥١}، وفي الأزمنة القديمة كان معنى "النصير" من يشترك في معركة بالنيابة عن آخرين، مثلما حارب داود

جليات نيابةً عن إسرائيل (صموئيل الأول ١٧)، لذا وقف يسوع منخرطاً في معركة أخلاقية مع الموت، ومحارباً نيابةً عنا. وفي البداية لم يُفْز، لأنه مات على الصليب، لكن في القصة الكتابية ليس الموت ببساطة عدوًنا، بل هو أيضاً جلاًدنا الذي ينفذ حُكْم الإعدام بنا، "لأنَّ أجرة الخطيَّة هي موتٌ" (رومية ٦: ٢٣)، فهي عقابُ التحوُّل بعيداً عن الله. وتماماً مثلما أنَّ قوَّة مَنْ ندينُ له بالمال تنكسرُ حين يدفعُ أحدهم ديننا بالكامل، هكذا انكسرتُ دعاوى الموت وقوَّته علينا حين مات يسوع مكاننا، دافعاً جزاءنا.

ولذلك يُدمرُ موتُ يسوع قوَّة الموت. "...أقامه الله ناقِضاً أوجاعِ الموتِ إذ لم يكنْ ممكناً أن يمِسَّ منه" (أعمال ٢: ٢٤). أي بكلمات أخرى، إن ظلمة الموت ابتلعتُ يسوع، بأن دخل هو إليها، لكنَّه دمَّرها، إذ لم يكن لها أيُّ حقٍّ فيه لأنَّه كان بريئاً. والآن ليس لها أيضاً أيُّ حقٍّ على أولئك الذين هم في المسيح بالإيمان (١ تسالونيكي ٤: ١٣-١٨)، فقد دفع ثمن خطايانا. وقد نموتُ جسمانياً لكنَّ الموت الآن يُصبحُ فقط ممراً إلى حياة أبدية معه.

وهذا هو السبب الذي يجعل المؤمنين بالمسيح ليسوا مُستعبدين بعدُ لخوف الموت، ويمكنهم أن يُنشدوا قائلين:

"يسوع حيٌّ! وما الموتُ الآن

سوى ممراً إلى المجد،

فلتشجَّعي يا نفسي، إذ

لكِ إكليلُ حياةٍ ينتظركِ".^٧

كان هاملت مخطئاً إذًا؛ فهناك مسافرٌ واحدٌ عاد من الموت، من تلك "البلدة غير المكتشفة"، وقد ذهب إلى هناك وخرج منها ثانيةً إلى الحياة، ويمكن أن يسير كلُّ مَنْ يتبعونه في المسار نفسه. ويخاطبُ جورج هيربرت (George Herbert) الموت،

ويخبره بأنه كان قبلاً "مجرد جَلَدٍ ينفذُ حُكْمَ الإعدام ليس أكثر، وهذا أفضل م يمكن أن يُقال عنه"، فيقول للموت:

"أنت الآن بستاني، بل أكثر،

أنت دليلنا الذي يرحب بنا، لتنقل نفوسنا

إلى ما وراء النجوم وأقطاب السماء الأفضل والأسمى".^{٤٨}

كل ما يمكن أن يفعله الموت الآن للمسيحيين هو أن يجعل حياتهم أفضل بما لا يُقاس.

في مذكرات جون أيدايك (John Updike) "الوعي الذاتي" (Self-Consciousness)، يخاطب أولئك "الذين يسخرون من الرجاء المسيحي في الحياة الأخرى... بأسلوب فيه أفضلية أخلاقية معينة"، إذ يرون أن من الأنانية والتمركز على الذات أن يريد المرء ما تعد به المسيحية "راجين ما هو أكثر من الحياة الجسدانية المادية الحسية"، أليس من الواجب أن "نخضع للنوم الأبدي خضوعاً معترفاً بالجميل" مثلما على كل المخلوقات الحية الأخرى أن تفعل؟^{٤٩} لقد انتقد ريتشارد دوكينز وآخرون فكرة المكافأة السماوية بوصفها رشوة كونية^{٥٠}، ويبدو الأمر ضحلاً وحافلاً بالطمع أن يعيش المرء حياة أخلاقية بالدرجة الأولى كي ينتج ذلك في النهاية نعيماً أبدياً.

وتكشف هذه الاعتراضات الشائعة عن سوء فهم شائع بشأن طبيعة الرجاء المسيحي، ففي حين لا تُقدّم العلمانية أي رجاء في أية حياة بعد الموت، تُقدّم ذلك أغلب الأديان، لكن هناك الكثير ما يميز الفهم المسيحي بل يجعله متفرداً.

الرجاء المسيحي رجاء شخصي

كما رأينا، يتحدث المفكرون العلمانيون كثيراً بأننا نستمر في البقاء بعد الموت؛ لأن مادة أجسادنا تأخذ شكلاً جديداً وتملأ الأرض ثانية. وتعلم الأديان الشرقية اليوم بأن

نفوسنا تندمج بعد الموت مع "النفس الكلّية" للكون، فمثلما تفقد قطرة الماء التي تعود إلى المحيط طبيعتها الفردية في "الكل"، هكذا نصبح نحن جزءاً غير شخصي في قوة الحياة الروحية غير الشخصية التي تغزل كل الأمور معاً. لكن لو كان ما بعد الموت هو عدم الوجود، أو وجود غير شخصي، أو على أية حال عدم وعي، فمعنى ذلك أنه لن يكون هناك حب؛ لأن الأشخاص فقط هم من في وسعهم الحب، فإن لم نكن نفوساً بعد الموت، نكون قد خسرنا كل شيء؛ لأن الحب هو أكثر ما نريده في الحياة.

الحب ما بين الأشخاص هو قلب الرجاء المسيحي ولبّه، ولهذا فالسما لا ليست رشوة. ويرى سي. أس. لويس أنّ من الصحيح شجّب رجل يتزوّد امرأة من أجل مالها، والسبب هو أنّ "المال ليس مكافأة طبيعيّة للحب". ويضيف أنّه رغم ذلك "الزواج هو المكافأة المناسبة لمحبّ حقيقي، وليس هذا الشخص جسماً إذا رغب في ذلك".^١ إذا، يمكن قول الأمر نفسه عن الوعد المسيحيّ بالسما، فمن الممكن أن يرى فرد ما السما في صورة طامعة، ويلاحظ أقدامك، والذي عمل في "نيويورك" لسنوات كثيرة، كيف أنّ الرسوم الكاريكاتورية تسخر كثيراً بالاعتقاد في السما برسم أناس يرتدون ثياباً بيضاء، ويقفون على السحب ومعهم قيثارات "مع إضافة بعض الهالات المقدّسة للمزيد من الفكاهة".^٢ فحتّى السخرية الفكاهية تظهر فهماً عن السما بوصفها جنة استهلاكية، حيث تتوافر كل المتع والراحة التي كنت تسعى إليها على الأرض مجاناً الآن لكلّ من يطلب. وبالفعل، بوصفي خادماً تحدّث إلى الكثيرين لأكثر من أربعين سنة بهذه الأمور، يميل التخيل الدينيّ الشائع فعلاً إلى التفكير في السما بوصفها مكان راحة خاليّاً من أيّ صعاب، لكن يفوت هذا تصوّر جوهر الوعد الذي في الكتاب المقدّس؛ فماذا لو أردت السما مثلما يريد المحبّ الزواج؟ سيكون هذا مختلفاً.

كتب فيلسوف القرن الثامن عشر والواعظ جوناثان إدواردز عظة مشهورة عنوانها "السما هي عالم من الحب"، وهي عظة تُقدّم الرجاء المسيحيّ بقوة.^٣

وفيههم إدواردز الرجاء المسيحيّ الأسمى لا بوصفه أموراً مُطلقة، مثل البهاء والخلود. بل بوصفه علاقة. فليس في مركز السماء إله عامٌ بل الإله المسيحيّ مثلث الأقانيم. إلهٌ واحد في ثلاثة أقانيم: الأب والابن والروح القدس "المُتحدون في حبٍّ عزيز متبادل لا نهائيّ ولا يُسبَرُ غورُهُ".^{٤٩} فهناك "طاقةٌ أبديةٌ متبادلة ما بين الأب والابن. عملٌ مُقدَّسٌ ظاهرٌ تصبح فيه الألوهية عملاً لانهائياً من حبٍّ لا يتغيّر".^{٥٠} وسكُبُ الحبِّ الواحد نحو الآخر بدرجات لا يمكن تخيلها من القوة والفرح إنَّما يجعلُ هذ الإله مثلثَ الأقانيم "ينبوعُ حبٍّ"، وفي السماء هذا ينبوعٌ "مفتوحٌ ومتاحٌ دون أيِّ عائقٍ يمنع الوصولَ إليه"، لذا "يفيضُ إلى جداول وأنهارٍ من الحبِّ والابتهاج، ما يكفي ليرتوي منه الكلُّ، وليسبح فيه الكلُّ، نعم، حتّى إنَّه يفيض ليغمّر العالم، إذ جاز التعبير، بغمرٍ من الحبِّ".^{٥١}

ومع أنّنا جميعاً وجدنا فرحاً مذهلاً في الحبِّ، فقد وصف إدواردز كلَّ العلاقات الأرضية بأنّها "مسدودة".^{٥٢} فلتتخيل أنبوب ماء مسدوداً تقريباً بالكامل بطمي حتّى إنَّ قدرًا ضئيلاً جدًّا من الماء الملوّث يمكنه المرور، وذلك يُشبهه كلُّ الخبرة البشرية في الحبِّ؛ فحتّى أفضل العلاقات البشرية في هذه الحياة تسمح - بسبب ضعفاتنا - بمرور قدر يسيرٍ جدًّا فقط من الحبِّ مثلما يسمح أنبوب ماءٍ مسدود بمرور المياه، ولكن في السماء يفيض الحبُّ فيضاً لا يوصف، فيضاً أكثر وأنقى، لذلك يمكننا أن نحصل على لمحة قليلة من الفرح الذي في ذلك المكان بالتفكير في العوامل التي تُلطِّخُ الحبَّ وتضعفه، أو العوامل التي تجعلُ الحبَّ مؤلماً، والتفكير في ما سيكون عليه الأمر لو أزيلت كلُّ هذه العوامل.

مثلاً، يندُرُ جدًّا في هذا العالم أن نحبَّ شخصاً آخر بحبٍّ مساوٍ لحبِّه لنا، وغالبًا ما يكون هناك ألمٌ لأنَّ بعض الأشخاص يحبُّوننا أكثر ممَّا نحبُّهم أو لأنَّنا نحبُّ بعض الأشخاص أكثر ممَّا يحبُّوننا، أمَّا في السماء فسيكون كلُّ الحبِّ حبًّا "مسؤولاً" ومتبادلًا تمامًا.^{٥٣} والحبُّ أيضًا "يميلُ إلى المديح"، ويخلقُ احتياجًا غامرًا إلى التكلم

بوضوح والتعبير عن نفسه، لكننا نشعرُ هنا "بالانسداد... في ما يتعلّق بإظهار... الحبِّ"، لكن في السماء لن نواجه مثل هذه الصعوبة، فستنطقُ ألسنتنا وأصواتنا بحبنا في تعبير كامل، ومن ثمّ ستُكمّلُ فرح الحبِّ تكميلاً لم نعرفه من قَبْل.^٩

يعتقدُ إدواردز أيضاً أنّ الحسدَ والأنايَّة يُضعِفانِ دائماً حبنا هنا، إذ تنجذبُ ونحبُّ مَنْ نظنُّ أنّهم قادرون على جعلنا سعداء، وعلى تقديم التشجيع لنا. فلو أخفقوا في ذلك نغضبُ، ولو ازدهروا أكثر ممّا نزهرُ نحن قد نغارُ. باختصارٍ، لا نحبُّ الله أو الآخرين لذواتهم، ولخدمتهم ولفرحهم، بل نحبُّ الآخرين من أجلنا نحن، من أجل خدمتنا، لذا "ينبثقُ معظمُ الحبِّ الموجود في هذا العالم... من دوافع أنانيّة، هادفاً إلى غايات دنيئة حقيرة". أمّا في السماء "فالحبُّ لهبٌ نقيٌّ" حيث الجميع "سيحبُّون الله من أجل ذاته، وسيحبُّ الكلُّ بعضهم بعضاً من أجل ذات الله... [من أجل] صورة الله التي يحملونها... ولأنّ قلوبهم ستكون خالية من الكبرياء والأنايَّة التي تُقاطع التعبير أو تعيقه، فستكون قلوبهم ملأنةً بالحبِّ".^{١٠} وإذا سنكون متملّين بحبِّ الله، ومن ثمّ لن يكون فينا أيُّ خواء أو احتياج داخلنا، "سنضعُ سعادتنا في سعادة أحبائنا"، أي سيُصبحُ فرحهم فرحنا. "إذا كان الحبُّ كاملاً، فكلمًا ازدهر المحبوب، شعر المُحبُّ بسعادة ورضى أكثر، لأنّ ازدهار المحبوب هو غذاء الحبِّ، إذا جاز التعبير. ومن ثمّ فكلمًا عَظُمَ ذلك الازدهار تغذّى الحبُّ على وليمة أغنى وأكبر"، وسيكون الحسدُ مستحيلاً، فكلمًا كنّا أسعدًا، سيُسعدُ بعضنا بعضاً، ومعنى ذلك أنّ فرحنا ومجدنا في السماء سيتضاعفان تضاعفاً مُطرّداً إلى الأبد "مع حماسة قلب لا يمكن تخيلها".^{١١}

علاوةً على ذلك، لن نخشى لاحقاً الانفصالَ عمّن نحبُّهم؛ فالحبُّ المُمرِّقُ - وهو أعظمُ حزنٍ تحتويه الحياة الأرضيّة - سينتهي إلى الأبد. ففي السماء "سيعلّمون أنّهم سيستمرّون إلى الأبد في استمتاع كامل بحبِّ الواحد الآخر"، وكلُّ الأمور هناك "ستزدهرُ في شبابٍ أبديّ، فلن يُنقِصَ العُمُرُ من جمال أيّ شخصٍ أو حيويّته،

وهناك سيزدهرُ الحبُّ... مثل ربيعٍ حيٍّ دائم الإشراق... ومثل نهرٍ دائم الجريان والنقاء والامتلاء.^{٦٢}

والأهمُّ من ذلك كله هو أن "المسيح سيفتحُ أعينهم على ينبوع الحبِّ العظيم في قلبه أكثر بما رحلَ ممَّا رأوه من قبل... وسيعرفون أنه أحبُّهم حبًّا مضحًّا إلى الموت".^{٦٣} لا يوجد أمرٌ معيَّرٌ أكثر من أن يُقدِّمَ أحدهمَ تصريحًا وتعبيرًا قويًّا بالحبِّ نحونا، فماد يُشبهه هذا؟ ردًّا على هذه الخبرة السامية من الحبِّ الإلهيِّ، سيُصبحُ كلُّ شخصٍ في السماء "نعمةً في حفلٍ موسيقيٍّ تتناغمُ منسجمةً مع كلِّ نعمةٍ أخرى... لذِّ سيُساعدُ الواحدُ الآخرَ لأقصى ما لديه ليعبِّرَ عن حبهِ و... ليسكب حبًّا ليرجع إلى ينبوع الحبِّ، الذي منه يمتلئ الكُلُّ بالحبِّ وبالمجد، وبذلك سيحيون ويملكون في حبِّ وفي ذلك الفرح الإلهيِّ الذي هو ثمره المبارك، وهو ما لم تر عينٌ ولم تسمع أذنٌ ولم يخطر على بال إنسان" (١ كورنثوس ٢: ٩).^{٦٤}

ليس أيُّ من هذا ممكنًا إذا أصبحنا ببساطة - حين نموتُ - جزءًا من الأرض، أو حتَّى إذا أصبحنا جزءًا غير شخصيٍّ من "النفس الكلِّية" غير الشخصية للعالم كما هو المعتقد في الكثير من الأديان الشرقيَّة. فالحبُّ ممكنٌ فقط ما بين الأشخاص، والمسيحيَّة تعدُّ بأنَّه بالمسيح يمكنكُ (بتعبير أيدايك) أن "تكون ذاتًا إلى الأبد". وقصص الإنجيل تحكي بأنَّ المسيح المقام كان هو هو، وفي الوقت نفسه كان مختلفًا، لذا لم يعرفه تلاميذه في البداية لكنهم عرفوه بعد ذلك (لوقا ٢٤: ١٦، ٣١؛ يوحنا ٢٠: ١٤، ١٦)، ويمكن تشبيه ذلك بفكرة معرفتك لفتاة في العاشرة من العمر، ثمَّ تراها بعد ذلك فقط حين تصبح امرأةً جميلة ذكيَّة في الخامسة والعشرين، فعلى الأرجح لن تعرفها أولًا، لكن سيَتَّضحُ أنَّها هي الشخص نفسه. وبالتشبيه نفسه ستظلُّ نفوسنا المُعجدة المستقبلية متواصلة مستمرة مع مَنْ نحن الآن، لكنَّ النموَّ نحو الحكمة والصلاح والقوَّة سيكون أعظم عظمةً لانهائيةً.

تُنكر المسيحية المعتدلة العلمانيّ الحداثيّ القائل "إننا مصادفاتٌ غير مهمّة داخل إطار حركة شاسعة غير مُسبّبة تُخضّ خضاً"، لكنّها تُصرّح بأنّ "حياتنا قصّة" وبأنّ "للكون هيكلًا شخصيًا". ورغم كلّ طبع أيدايك المتشكك، يأتي إلى جانب المعتدلة المسيحيّ، إذ يكتب: "لديّ الشعور المستمرُّ بأنّي في حياتي وفنيّ، لسْتُ سوى في البداية".^{٦٥}

الرجاء المسيحيّ رجاء مادّي مُحدّد

لاحظ أيدايك أنّ الكثيرين يؤمنون بأنّ الرغبة في الحياة الأخرى هي رغبةً أنانيّة، لكنّه يردُّ بأنّ التوق الذي تسدّده المسيحيّة "هو عكسُ الأنانيّة: فهو الحبُّ والمديح للعالم... وليس للعالم آخر بل لهذا العالم".^{٦٦}

ويمسُّ أيدايك هنا واحدةً من النواحي الفريدة في الرجاء المسيحيّ؛ فوعدُ الكتاب المقدّس ليس ببساطة أنّنا سنعيشُ إلى الأبد في فردوسٍ روحيّ خالدٍ منفصلٍ عن هذا العالم. ففي نهاية التاريخ- والتي تُوصفُ في صورٍ تفيضُ وتغمرُ كلّ تصنيفاتنا وأوصافنا- لا نصعدُ إلى السماء، بل ينزلُ مجدُّ الله السماويّ وقوّته وجماله المُطهّر ليُجدّد هذا العالم المادّيّ، لكي يُنزعَ إلى الأبد الشرُّ والألمُ والشيخوخةُ والمرضُ والفقْرُ والظلمُ والوجعُ (رؤيا يوحنا اللاهوتي ٢١: ١-٥، ٢٢: ١-٤)، ويتطلّعُ المسيحيّون ليس فقط إلى افتداء نفوسهم، بل أيضًا أجسادهم (رومية ٨: ٢٣). ومثّل يسوع، سنقَامُ من الموت (تسالونيكي الأولى ٤: ١٤-١٧). ولهذا السبب حين سُئلَ واعظٌ مسيحيّ من سريلانكا "ألا تعتقدُ أنّ الخلاصَ يأتي بواسطة صور الإيمان الأخرى أيضًا؟" أجاب قائلاً: "عن أيّ خلاصٍ تتكلّمُ؟" لا، ليس هذا الخلاص! فما من دينٍ آخر يدعي حتّى إنّ لديه رجاءً لخلاص هذا العالم مع نفوسنا وأجسادنا.^{٦٧}

لقد أفسد الألمُ والشرُّ والموتُ الحياةَ في هذا العالم، وحتّى لحظتنا الأكثر إشراقًا هي لحظاتٌ مؤلمةٌ إذ تُؤخّذُ منّا سريعًا، فها قصيدةٌ شهيرةٌ ومظلّمةٌ بعنوان

”الغراب“ (The Raven) لإدغار آلن پو (Edgar Alan Poe) تُقدّم إلينا غراباً أسوداً يقول: ”ليس بعد ذلك، ليس بعد ذلك.“^{٦٨} وقد فهم بعض الناس أن إدغار پو يتحدثُ بعدم إمكانية استرجاع الحياة. وإذا عشتَ طويلاً زاد إحساسك بأن الأمور التي تخسرُها- على الأقلّ داخل حدود هذا العالم- لن ترجع إليك ثانية، وهي أحياناً فرضٌ فانتك، وهناك أماكن تحبُّها لكنّها انهدمت حرقياً، تجمّعات وعلاقات انحلت ولا يمكن استعادتها بتاتاً، وبمرور الزمن تُدركُ عدم إمكانية استرجاع كل شيء، وهو نوعٌ مستمرٌّ من الموت يتغلغل في وسط الحياة.

لكنّ المسيحيين لا يضعون رجاءهم فقط في مواساة ما من أجل الحياة التي خسرتها، بل يتطلعون إلى استرداد الحياة التي أردناها لكننا لم نحصل عليها البتة؛ فيسوع المقام من الموت لم يكن سرايباً، ولن نكون نحن أيضاً. فقد أخذ يسوع جسداً جديداً، وكذلك نحن أيضاً. وقال يسوع لتلاميذه المندهمين: ”انظروا يديّ ورجليّ: إني أنا هو. جسوني وانظروا فإنّ الروح ليس له لحم وعظام كما ترون لي“ (لوقا ٢٤: ٣٩)، فلن تستردّ حياتك ببساطة، لكنك ستحصل على الحياة التي كنت تتوقّ دائماً إلى الحصول عليها ولم تستطع بتاتاً تحقيقها، فالقيامة تقول: ”لا!“ لفكرة ”ليس بعد ذلك“. فلن يفوتك أي شيء؛ لأن ذلك ليس مجرد مواساة، بل هو استرداد.

إن أيدايك محقّ - فليس من الأنانية أن تحبّ هذا العالم بهذا القدر، وأن تريد أن تراه مثلما خلق ليكونه، والكثير من الليبراليين العلمانيين يتوقون أيضاً ليروا الطبيعة بلا شائبة، ولا يُشوّهها الاستغلال البشري، ويريدون رؤية نهاية الجوع والمرض، ويريدون رؤية الناس أحراراً من الفقر والقهر، فهم يريدون الأمر نفسه الذي يريده المؤمنون المسيحيون في هذه النقطة. وقد يرفضون الإيمان بالرجاء المسيحي، لكن سبب شكهم يجب ألا يكون أن هذا الرجاء هو رشوة، بل هو أن الأمر يبدو أروع من أن يُصدّق.

إذا تذكّرنا ما قاله هوارد ثيرمان، فسنرى أهميّة كون الرجاء المسيحيّ رجاءً مادّيّاً محدّداً جداً، فلماذا المجدّب الكثير من الفقراء والمطحونين إلى المسيحيّة؟ هناك الكثيرون ممن يقولون إنّه من شبه المستحيل أن نتعامل مع القيامة تعاملاً حرفياً؛ فليست سوى رمز، لكنّها لو كانت رمزاً فالأمّ ترمز؟ هل هي رمزٌ أنّه حتّى في أحلك الأوقات يمكننا أن نرى الأمور تتحسّن؟ ليست الحياة الحقيقيّة هكذا، ففي بعض الأحيان يأتي نورٌ بعد الظلام، لكن كثيراً ما لا يكون هناك أيّ شيء بتاتاً، لذا فكون القيامة مجرد رمز. يشير إلى "أن الأمور ستتحسّن في النهاية" هو أمرٌ سيخذلك، لكننا إذا أمنّا بالقيامة بوصفها حقيقةً تاريخيّة، فستحدث العدالة الحقيقيّة على الأرض يوماً ما، وسيصحّح كلُّ شيء.

إذا أمنّا بأنّ القيامة حدثت فعلاً، يكون يسوع المسيح، إذا جاز التعبير، قد فتح الحاجز ما بين المثاليّ والحقيقيّ، ويمكن أن يقول المطحونون في العالم: "والآن لديّ شيء، لديّ رجاء، لديّ رجاء للمستقبل"، قد تتحمّس الطبقة المتوسطة بشأن الفلسفة والمبادئ الأخلاقيّة، لكن لن تتحمّس الجماهير، ولا الأشخاص العالقون حقاً في ظلام هذا العالم؛ فإذا اتّخذتِ القيامة لا رمزياً، بل صدقت بوصفها حقيقة مادّيّة محدّدة، فهي سترفع المطحونين، وستغيّر العالم. والإيمان بيوم حساب أخير يعطينا رجاءً كافياً لئلا نلجأ إلى العنف من أجل استجلاب العدالة، ولا نستسلم ونتعاون مع الظلم.⁷⁹

الرّجاء المسيحيّ رجاءٌ رائعٌ روعةٌ لا توصفُ

بقدر عظمة العدالة التي تعدُّ بها القيامة، فإنّها تعدُّ أيضاً بأكثر من ذلك كثيراً.

في مقالةٍ قويّةٍ بعنوان "عن القصص الخياليّة" (On Fairy-Stories) يشرح جاي . آر . آر . تولكين (J. R. R. Tolkien) لماذا ينفقُ الناسُ الكثير جداً من المال والطاقة على مشاهدة الأفلام والمسرحيّات وقراءة الكتب التي تتضمّن قصصاً خياليّة؛ فجمهورٌ

ما يُسمّى بالأدب "الخيالي" أكبر كثيرًا من جمهور الخيال الواقعي وأعمالٍ أخرى يُفضّلها النقاد- الأمر الذي يُزعج قراء الأدب المُثَقِّفين. لكن لماذا هذا الجمهور الكبير للأدب الخيالي؟

يقول تولكين في المقالة إنَّ هناك عددًا من "الرغبات البشريَّة البدائيَّة" التي لم تستطع أن تطفأها الحداثة.^{٧٠} وتتضمَّن هذه الأمور الرغبة في "سبر أعماق المكان والزمان"، وإن أمكن أيضًا الهرب من الموت نفسه وهو "الرغبة الأعمق والأقدم".^{٧١} ولدينا أيضًا الرغبة في الاحتفاظ بالمشاركة مع كائنات حيَّة أخرى غير بشريَّة، لتتواصل مع الطيور والحيوانات والأشجار والتي نشعرُ الآن بالاعتراب عنها، وربما أيضًا الرغبة في معرفة صور أخرى من الذكاء.^{٧٢} ونريد أن نعيش وقتًا يكفي لكي ندرك أحلامنا الفنيَّة والإبداعيَّة، ونريد الحبَّ دون فراق، ونرغبُ أيضًا في رؤية الانتصار الأخير للخير على الشرِّ.^{٧٣} ومع أنَّ معرفتنا أنَّ القصص خياليَّة، فإننا نجدُ لدينا توفيقًا عميقًا إلى هذه الأمور حتَّى إننا نحصلُ على رضىٍ فريدٍ من غمس أنفسنا في القصص، لا سيَّما حين تُحكى القصص وتُسردُ سرِّدًا جيِّدًا.

كان تولكين مسيحيًّا، وكان يؤمنُ بأنَّ هذه القصص تجدُ صدَى لأنها تشهد عن حقيقةٍ ضمننيَّة، إذ لدينا حدسٌ بالخطِّ القصصيِّ للكتاب المقدَّس، تحديدًا أنَّ العالمُ صنُعٌ ليكون جنَّة، لكنَّ الجنَّة فُقدتُ وضلَّ العالمُ طريقه. وتجلبُ إلينا القصصُ فرحًا؛ لأننا نشعرُ في أعماقنا بأنَّها تصفُ العالمَ كما يجب أن يكون، وتصفُ ما نحن مصنوعون لأجله. ويقولُ تولكين إنَّ الخيال الواقعيَّ لن يروي العطشَ إلى هذه الأمور، حتَّى لو كبتنا هذه المعرفة (بشأن ما يجب أن يكون العالم عليه) فكريًّا، فنحن نبقى نعرفُها تحيُّليًّا، وهذه القصص تحفِّزُ قلوبنا (نحو هذه المعرفة).

وفي خاتمة مقالته، يكشفُ تولكين كَشْفًا كاملاً عن إيمانه بأنَّ بشارَةَ يسوع المسيح هي "قصةٌ من نوع أكبر يضمُّ كلَّ جوهر القصص الخياليَّة ويحتضنُها".^{٧٤} وبتشبيهه للبشارة بقصةٍ خياليَّة لا يقصدُ بتاتًا أنَّها مجردُ أسطورة، بل على العكس، "فهذه

رجاء قادر على مواجهة أي شيء

القصة [وحدّها] دخلت التاريخ والعالم الأُولي^{٧٥}، فهي القصة التي تشير إليها كل القصص القديمة المفرحة والساحرة والتي تُشكّل القلوب، لماذا؟ هذه القصة هي القصة التي تُشبع كلّ توقٍ، علاوةً على ذلك هي أيضاً صحيحة تاريخياً. فقد حدثت. وإذا فهمنا البشارة وكلّ ما تعنيه وكلّ ما تقدّمه "فلن تكون هناك قصة أخرى بتاتاً يتمنى الناس لو اكتشفوا أنّها صحيحة، ولا أية قصة أخرى يجدها المتشككون صحيحةً بناءً على جدارتها".^{٧٦} فبحسب تولكين، كلّ قصة تُحكى جيّداً تعطينا مذاقاً للبشارة (الإنجيل)، حيث نرى "النعمة المعجزية والفجائية" و"فرح الخلاص". إنّها تعطينا "لمحة عابرة من الفرح الذي يتخطى أسوار العالم، والفرح في حدّة النوح".^{٧٧} لكننا ننال في البشارة ما هو أكثر بكثيرٍ من لمحة، فموت يسوع المسيح وقيامته حدثا بالفعل، و"لأنّ هذه القصة سامية وحقيقيةّة، تثبت صحّة الفنّ".^{٧٨}

إذا كان يسوع المسيح أقيم حقّاً من الأموات - إذا كان هو حقّاً ابن الله وتؤمن به - فكلّ هذه الأمور التي تتوق إليها توقاً شديداً ستتحقّق أخيراً. فسنهرب من الزمن والموت، وسنعرف الحبّ دون فراق، بل سنتواصل مع كائنات غير بشرية (الملائكة مثلاً)، وسنرى الشرّ مهزوماً إلى الأبد. في القصص الخيالية، لا سيّما أفضلها والتي تُحكى في أفضل صورة، نحصل على تأجيل مؤقتٍ من "عالم حقيقيّ" حيث تُصدّ أعمق رغباتنا صدّاً عنيقاً، لكننا إذا آمنّا بالبشارة، نطمئن أنّ كلّ ذلك التوق سيتحقّق في تاريخٍ ومكانٍ وزمانٍ حقيقيّين.

الرجاء المسيحيّ رجاء أكيد

نعلم معظم المنظومات الدينيّة عن الحياة الأخرى، لكنّها عادةً تكون مشروطةً بأنّ يعيش حياة جيّدة أخلاقياً، ومطبعة للشرائع الدينيّة. لكنّ المسيحيّة على العكس من ذلك، كما رأينا، تُقدّم الخلاص هبةً. فليس الخلاص ملكاً للصالحين، بل للذين

يعترفون بأنهم ليسوا صالحين بما يكفي وأنهم يحتاجون إلى مُخلص، لذا لا يتعامل المسيحيون مع الموت بعدم يقين بشأن ما إذا كانوا سيوجدون مستحقين للحياة الأبدية. فهم يؤمنون بيسوع، الذي وحده له سجلٌ يستحق الحياة الأبدية، وهم آمنون فيه.

وكيف يمكننا أن نتيقنَ بأن الإيمان بالمسيح سيقودنا ويدخلنا إلى هذا المستقبل؟ أحدُ أسسِ يقيننا هو "قيامه" المسيح نفسه، والدليل التاريخي على قيامته دليل هائل، يُظهره علماء مثل وولفهارت پانينبيرغ (Wolfhart Pannenberg)، وأن. تي. رايت (N. T. Wright) وآخرين.^{٧٩} (وستتناولُ هذا الدليل بنظرةٍ أكبر في الفصل الثاني عشر). وأساسُ آخر لرجائنا هو المذاقُ المنذرُ (أو المبكرُ) الذي نحصلُ عليه الآن بشأن المستقبل، حين نستقبلُ خبرات عابرة لكنها ساحرة عن حبِّ الله بالصلاة. "والرَّجاءُ لا يُخزي لأنَّ مَحَبَّةَ اللَّهِ قَدْ اُنْسَكَبَتْ فِي قُلُوبِنَا بِالرُّوحِ الْقُدُسِ الْمَعْطَى لَنَا" (رومية ٥ : ٥).

هذه هي الأسباب التي جعلت ديتريش بونهوفر - وهو في زمرته، منتظرًا إعدامه لمؤامرتة ضدَّ هتلر - قادرًا أن يُسمي موت المسيحي "بهجة سامية في الطريق إلى الحرِّيَّة".^{٨٠} وعلى المنوال ذاته قبل ذلك بخمسين عامًا، كتب خادمُ أميركيِّ عبارةً خاصَّةً لتُكتب عند وفاته: "يومًا ما ستقرأون في الصُّحف أن دي. أل. مودي (D. L. Moody)، الذي من إيست نورثفيلد (East Northfield) مات، فلا تُصدِّقوا أيًّا من ذلك؛ ففي تلك اللحظة سأكون حيًّا أكثر ممَّا أنا حيٌّ الآن".^{٨١} ليس هذا استخفافًا يرتعدُ أمام الظلمة اللانهائية، بل هو سماعُ المسيح يقولُ مثلما قال للصُّ على الصليب حين بدا كما لو أن الكلَّ قد فُقد: "الحَقُّ أَقُولُ لَكَ: إِنَّكَ الْيَوْمَ تَكُونُ مَعِي فِي الْفِرْدَوْسِ" (لوقا ٢٣ : ٤٣)، هناك فرحٌ لا يمكن إلا أن يُعنيه أو يُعمِّقه الحزن إلى أن يستسلم الحزنُ تمامًا مُتيحًا الطريق للفرح، وهذا هو الرجاء حقًا.

إشكاليّة الأُخلاق

تخرّج إليه. أن. ويلسون (A. N. Wilson) في أكسفورد في مطلع سبعينيّات القرن العشرين، وكان يُفكّر في الالتحاق بالخدمة الأنغليكانية. لكن بحلول ثمانينيّات القرن العشرين كان قد فقد كلّ الإيمان، ودعا نفسه مُلحدًا، وألّف كتابًا قصيرًا بعنوان "ضدّ الدّين: لماذا يجب أن نحاول الحياة دونّه"^١ (*Against Religion: Why We Should Try to Live Without It*)، وأصبح عالمًا وكاتبًا للسّير الذاتية ونال جوائز أيضًا. والتقى زميله من الماضي ريتشارد دوكينز وتناول العشاء مع الرّاحل كريستوفر هيتشينز (Christopher Hitchens)، وهما اثنان من أبرز "الملحدّين الجُدُد" (New Atheists)، وكانا سعيدين بسماع عدم إيمانه، فسأله هيتشينز: "إذًا، ليس هناك إله؟"، فردّ ويلسون واثقًا: "لا".^٢ إلّا أنّ ويلسون أدهش الكثيرين بعد سنواتٍ لاحقة بإعلانه عودته إلى الإيمان بالله، وكتب مقالتين طويلتين في المجلّة البريطانيّة "نيو ستيتسمان" (New Statesman) وفي "ديلي ميل" (Daily Mail). فما الذي قادَه ليؤمّن؟ مثلما هي الحال في أيّ تحوّل أو رجوع إلى الإيمان تعلّق الأمر بالثقل التراكميّ للدليل الوجوديّ والدليل العقلانيّ. إلّا أنّ الصور المتنوّعة من الدليل الذي وجدّه يفرضُ نفسه بقوةٍ كان يتعلّقُ تعلقًا أساسيًا بالمشكلة التي للعلمانيّة الحداثيّة مع تأسيس بوصلة أخلاقيّة. تضمّن الدليل "الوجودي" قوّة الشخصية الأخلاقيّة التي رآها في المسيحيّين، وقد أشار تحديدًا إلى الذين لم يكونوا "مشهورين، ولا قديسين"، بل رآهم يواجهون

الشرِّ والموتَ في هدوءٍ وشجاعة يصعبُ تفسيرُهُما، ورأى في المسيحيةِ "قوتها المذهلة الملموسة لتغيير الحياة البشرية"^٣.

إلا أنه شعرَ أيضًا بقوة المنطق، وقالها صراحةً: "الإلحادُ المادِّي... غير عقلائيَّ بتاتاً"، وأضافَ شارحاً أنَّ الإلحادَ المادِّيَ عاجزٌ عن تفسير أهمِّية الحبِّ، والجمال في الفنِّ، أو الأخلاقيَّات. ^٤ وشعرَ بأنَّ الأخلاقيَّات إشكاليَّةٌ مُحدَّدة تواجهُ وجهة النظر العلمانيَّة الصارمة، وكتبَ أنَّ واحدةً من آخرِ قِطَع الدليل الذي حرَّكه ليخرج من الإلحادِ كانت "تأليفَ كتابٍ عن عائلة فاغنر (Wagner) وألمانيا النازيَّة، وإدراكه عدم تماسك هزيان داروينيَّة هتلر الحديثة، وإدراكه أيضًا قوَّة المعارضة والتي كان الكثير منها مسيحيُّون، وقد دُفِع ثمنُ هذه المعارضة لا بانتصارٍ فكريٍّ بحت، بل بالدم. اقرأ كتاب القسِّ بونهوفر "الأخلاق" (Ethics)، واسأل نفسك عن العالم المجنون الذي يخلقه أولئك الذين يظنون أنَّ الأخلاق هي تكوين بشريٍّ فقط".^٥

تحدِّي دوستويفسكي (Dostoyevsky)

كان ويلسون يشعرُ جوهرياً بتحدِّي فيودور دوستويفسكي (Fyodor Dostoyevsky) والذي كتب عبارته المشهورة: "دون الله والحياة المستقبلية [أي ما بعد الموت]... كلُّ شيء مسموح، ويمكن أن يفعل المرء ما شاء".^٦ وعادةً ما يجعلُ هذا الاقتباسُ العلمانيِّين يغضبون، ولديهم في هذا مسوِّغ؛ لأنَّ الكثيرين يستخدمون هذا الاقتباس للتلميح إلى أنَّ من ليس لديهم إيمانٌ بالله، هم بالضرورة أقلُّ صلاحاً وأخلاقيَّاتٍ من أولئك المؤمنين.

هذا خطأ! فأَيُّ شخصٍ يُحاول الادِّعاء أنَّ الملحدِّين، أفراداً أم جماعات، هم أقلُّ أخلاقياً من الآخرين، سيواجه دليلاً مناقضاً لهذا الادِّعاء يظهر في الخبرة العمليَّة والمنطق الفطريِّ العامِّ أيضاً. وللمسيحيِّين أسبابٌ إضافيةٌ للتشكيك في هذه العبارة؛ لأنَّ العهد الجديد يُعلِّمنا أنَّ كلَّ الأشخاص - بغضِّ النظر عن الإيمان -

مخلوقون من الله بضمير أخلاقيّ (رومية ٢: ١٤-١٥). وعلى الجانب الآخر، يخبرنا النص نفسه أن كل الناس، بمن فيهم المؤمنون، هم خطاة مُذنبون (رومية ٣: ٩-١٢). لذا، فحتى بافتراضات التعليم المسيحيّ، من الخطأ التصريح أو حتى التلميح بأنه لا يمكن أن يكون المرء صالحاً دون الله.^٧

لكن لا يُصرّح ويلسون ولا دوستويشسكي أن الملحدّين أقلّ صلاحاً أو أخلاقيّات من المؤمنّين، وقراءة ما قالاه على هذا النحو يجعلنا ننسى قوّة التحديّ؛ فدوستويشسكي لا يقول إنه دون الله لا يمكن أن يكون هناك سلوك أخلاقيّ أو مشاعر أخلاقيّة، بل يقول إنه دون الله لا يمكن أن يكون هناك التزام أخلاقيّ، لذا فكل شيء "مسموح"، فما معنى هذا؟

يمكن أن يقول أيّ شخص: "أشعرُ بأنّ فعل هذا الأمر صواب، لذا فسأصرفُ على هذا النحو"، و"المصدر الأخلاقيّ" في هذه الحالة هو الشعور الداخليّ. لكن، بحسب وجهة النظر العلمانيّة الخاصّة بالحقيقة، كيف يمكن أن يقول أيّ شخص لأحد: "ما تفعله صواب (أو خطأ)، سواء شعرتَ بذلك أو لم تشعر به"؟ لا يمكنك بتاتاً أن تقول ذلك لأحدٍ إلّا إذا كان هناك مصدر أخلاقيّ خارج عليه احترامه. فإذا كان هناك إله صالح صلاحاً لانهائيّاً، كلّي المعرفة، كلّي القدرة، فمن الممكن أن يكون هو أو ناموسه ذلك المصدر الأخلاقيّ. لكن لو لم يكن هناك إله، فإنّ في الأمر إشكاليّة هائلة؛ إذ لا يبدو هناك مصدر أخلاقيّ بديل موجود خارج مشاعرنا الداخليّة وحدسنا. ففي حين أنّ هناك مشاعر أخلاقيّة وقناعات دون الله، لا يبدو أنّ من الممكن أن يكون هناك التزام أخلاقيّ - أي "حقائق" أخلاقيّة موضوعيّة موجودة سواء شعرنا بها أم لم نشعر.

ويُعبّر الكاتب الملحد جوليان باغيني (Julian Baggini) عن استعدادة للاعتراف بهذه الصعوبة، ويكتب أنّ "الملحدّين متحمّسون حماساً في محلّها للدفاع عن الاتهام بأنه لا يمكن أن تكون الحياة دون الله أخلاقيّة". لكنّه يُضيف ليعترف بأنّ

”للمتدينين، على الأقلِّ معتقدٌ أساسيٌّ يُعطي سببًا للإيمان بأنَّ الأخلاقَ حقيقةً وستسود. ولكن في كونٍ تحت فكرٍ الحاديِّ، يمكن أن تُرفض الأخلاق... دون سببٍ واضحٍ يفرضُ نفسه بأية قوَّة لتصدق حقيقتها، وذلك بالضبط هو ما يحدث أحياناً“.

لن تكون هناك صعوبة دون شكِّ لو حدثَ وسلَّمَ العلمانيُّونَ أنَّه ما من التزامٍ أخلاقيِّ، وأنَّ كلَّ الحدس الأخلاقيِّ ذاتيٌّ، وأنَّه ما من شيءٍ يمكن أن يفعله الإنسانُ ويكون خطأً أو شرًّا موضوعيًّا سواء شعرَ بذلك أم لم يشعر. لكن ليس هناك تقريبًا أيُّ شخصٍ يؤمن بهذا حقًّا، ظانًّا بعدم وجود حقائقٍ أخلاقيَّة، لذلك فالأخلاقيَّاتُ تُمثِّلُ صعوبةً عقلانيَّةً مهمَّةً تواجه وجهة النظر العلمانيَّة.

غير أنَّ من الإنصاف أيضًا الاعتراف أنَّ الأخلاقيَّاتُ تُمثِّلُ إشكاليَّةً للمؤمنين أيضًا، وإن كان بطريقةٍ مختلفة، حيثُ قالَ أحدهم إنَّه في حين نجدُ أنَّ المصادر العلمانيَّة للأخلاقيَّات ضعيفة جدًا، تبدو المصادر للمتدينين أقوى من اللازم، فقد نادى المتدينون بحقِّ أخلاقيِّ يُقرُّه الله، لكنهم استخدموه ليكونوا قساةً وحصريين نحو آخرين، أو مسيئين إليهم، فيمكن أن تكون الأخلاقيَّاتُ أمرًا مخيفًا في يدي مؤمنٍ متدينٍ.

في هذا الفصل سنتحوَّلُ أولًا لنستكشفَ الإشكاليَّةَ التي تقدِّمها الأخلاقُ إلى العلمانيِّين، وفي الفصل العاشر سنتناول الإشكاليَّةَ المحدَّدة للمؤمنين، والخاصَّةُ بأنَّ الإيمانَ بأمورٍ أخلاقيَّةٍ مُطلقة متأصلة بالله يجعلُ في كثيرٍ من الأحيان من الدِّين قوَّةً قاهرة.

انفصامُ الشخصية في أخلاق الحداثة

يمكن القول إنَّ المجتمع الغربيِّ العلمانيَّ هو أحدُ أكثر الثقافات أخلاقيًّا في التاريخ. فمقارنةً بالماضي، نجدُ أنَّ كلَّ حياةٍ بشريَّة تُقدَّرُ تقديرًا أعلى اليوم، إذ ”يضعُ عصرنا هذا على الناس متطلباتٍ أعلى، من التضامن وعمل الخير أكثر كثيرًا من ذي قبل. فلم يحدث قطُّ أن سُئِلَ الناسُ أن يبذلوا هذا الجهد الكبير بانتظامٍ واتِّساقٍ كما لو

كان أمرًا يحدث طبيعيًا، مادّين أذرعههم إلى الغريب خارج أسوارهم“. ويُضاف إلى متطلّبات عمل الخير العالميّ متطلّبات العدالة العالميّة؛ ”مطلوبُ اليوم الاحتفاظ بمقاييس المساواة والتي تصل إلى المزيد والمزيد من الناس، وتجسّرُ الهوةَ ما بين المزيد والمزيد من الفروق، وتؤثّر أكثر وأكثر في حياتنا“⁴.

لكنّ لو سألنا اليومَ ”لماذا يجب أن نعيش هكذا؟ لماذا يجب أن ندعم المساواة ونحمي الحقوق ونضحي من أجل الفقراء؟“ فلا يمكنُ أن تقدّم مؤسساتنا الثقافيّة إجابةً، لكنّ كان في وسع كلّ المجتمعات السابقة الإشارة إلى مصدرٍ أخلاقيّ خارجيّ مشتركٍ - سواء كان هذا المصدر كتاباتٍ مقدّسة أم تقليدًا قديمًا أم حكمة العُقلاء - وكان كلّ ذلك يُعبّرُ عمّا كان يُفهم على أنّه النظام الأخلاقيّ في الكون. في المقابل، أخلاقيّات العلمانيّين الحدائثيين هي أخلاقيّات ”تفوّضها الذات“. ”إذن نؤمن بأنّ علينا، نحن الأفراد، أن نختار كلّ الأخلاق، أو ربّما نختارها الثقافة جماعيًا. وفي الحالتين، يُقال إنّ ما من حقائق أخلاقيّة موضوعيّة ”موجودة هناك“ ينبغي لنا أن نكتشفها ونحتضنها. فبطريقةٍ أو بأخرى نخلق نحن التزاماتنا الأخلاقيّة، ويقولُ تشارلز تايلور إنّه يجبُ أن نكون نحن ”مشرعيّ المعنى“ لأنفسنا. وفي هذا نحن متفردون، ”فادّعاء إصدار الأعراف - التي نعيشُ بها - بسُلطتنا الخاصّة“ لم يحدث البتّة في التاريخ من قبل، ولم يحدث أن يكون هذا الادّعاء منتشرًا في مجتمعٍ بأكمله“⁵.

وقد قاد هذا إلى نوع من الانفصام الفكريّ؛ فكما لاحظنا، إنّ خلقنا نحن قيّمنا فرديًا، فعلى أيّ أساس يمكننا أن نحثّ أيّ شخصٍ آخر على قبولها؟ أو إنّ خلقنا تلك القيّم جماعيًا، كيف يمكننا أن ننصح بها ثقافاتٍ أخرى؟ ومع هذا نفعّل ذلك حتمًا وبقوّة. فمثلاً، ماري روتي (Mari Ruti)، الأستاذة في جامعة تورونتو تكتب: ”رغم أنّي أؤمن بأنّ القيّم تُبنى اجتماعيًا وليست مُعطاة من الله... فلا أؤمن بأنّ من الممكن الدفاع عن عدم المساواة ما بين الجنسين بالطريقة نفسها التي لا يمكنني بها الدفاع أيضًا عن عدم المساواة العرقيّة رغم الجهود المتكرّرة لحُسابها «عادةً»“

تخصّ الثقافة أكثر من كونها حالة من الظلم.“^{١٢} ولاحظ هنا أنها أولاً تقول ما يجب عليها قوله بوصفها علمانيّةً حديثةً، وهو أنّ كلّ القيم الأخلاقية تُبنى اجتماعياً من البشر وليست متأصلةً في الله، لكنّها بعد ذلك تسمعُ بعضَ الناس يقولون إنّه بسبب ذلك ليس عليهم الاستماع إلى دعوتها المنادية بالمساواة ما بين الجنسين: لأنّ تلك المساواة ما هي إلاّ عادة غريبة مبنية اجتماعياً. لكنّها في المقابل تردُّ بقوةً بأنّها ليست كذلك؛ فالمساواة ما بين الجنسين عُرِفَ أخلاقياً عالمياً يجب احترامه من كلّ الثقافات. لكن كيف يمكن أن يكون هذا؟ لو كانت كلّ الأخلاقيات مُحدّدة بالشخص أو مبنية اجتماعياً، فكيف يمكن أن يكون أيّ تصريح متعلّق بالصواب وبالخطأ صحيحاً لجميع الناس؟ مضمون ما تقوله روتي هو أنّ ”قيّمك الأخلاقية مبنية اجتماعياً، لكنّ قيمي أنا ليست كذلك، ومن ثمّ فقيمي صحيحة على الكلّ“، وهذا الموقف، الذي يعطي التسويغ للذات في حين يناقض نفسه، هو موقفٌ واسع الانتشار في ثقافتنا العلمانيّة اليوم.

هذا نموذجٌ بارزٌ لما يُسمّيه تيلور ”العجز الرهيب عن التعبير عن الذات تعبيراً متسقاً ومنطقياً... في الثقافة الحديثة“، وهو عجزٌ يأتي من وجهة النظر القائلة إنّ ”المواقف الأخلاقية ليست متأصلةً بأيّة حال من الأحوال في المنطق أو في طبيعة الأشياء، بل فقط يتبنّاها كلّ منّا لأننا نجد أنفسنا منجذبين إلى تلك المواقف“.^{١٣} وليست هناك اليوم أية وسيلة لتسويغ تصريح أخلاقيّ، أو حتّى للمناقشة بشأنه مع شخصٍ يختلف معك. وكلّ ما يمكننا فعله هو منع الشخص الآخر من تقديم رأيه بالصراخ فيه.

لا يوجد هذا الانقسام في الدوائر الأكاديمية فقط؛^{١٤} فهو منتشر الآن لا سيّما في الحياة اليومية للشباب البالغين. وقد وجد عالم الاجتماع كريستيان سميث (Christian Smith) أنّ البالغين الأميركيين الأصغر سنّاً يحملون رأيين بشأن الأخلاقيات، وهذان الرأيان في توترٍ حادٍّ، بل في تناقض، فأغلبهم نسبيّون لا يؤمنون

بالتزام مُطلقاتٍ أخلاقية^{١٥}، إلا أن لديهم قناعاتٍ أخلاقيةً قويةً جداً، ويصرون على أن يحترمها الآخرون، وحين سُئلوا كيف يعرفون ما إذا كان تصرفٌ ما أخلاقياً أم لا، قال أغلبهم إنهم ”يعرفون تلقائياً...الصواب والخطأ في أيِّ موقف“.^{١٦} وحين سُئلوا كيف سيشرحون لشخصٍ آخر السبب في أن من الواجب فعل أمر ما أو عدم فعله، أصرُّوا إصراراً متكرراً أن ”الكلُّ يعرفُ بالفعل“ ما الصواب وما الخطأ.^{١٧} لكن ليست هناك مجموعة من القيم الأخلاقية البديهية لكل الناس.

مرّةً أخرى، يضعُ هذا الأمرُ العَلمانيَّين الحدائِثِين في موقف الإصرار على أن أخلاقيات الآخرين تُبنى، لكنهم في الوقت نفسه يتصرفون نحو الآخرين كما لو كانت قيمهم ليست كذلك. فعلى المستوى النظري نحن نسيئون، لكن على المستوى العملي وفي التفاعل مع الذين يختلفون معنا، نحن مُطلقون. وهذا الانفصام مصدرٌ ضخمٌ للاستقطاب المتزايد الذي نراه في ثقافتنا.

أخبرتني سيّدة من كنيسةنا عن إحباطها الشديد حين كانت تعمل معلّمةً في مدرسة حكوميّة، وكان إحباطها بشأن المناهج المتنوّعة الخاصّة ”بتعليم الأخلاقيات والسلوكيات“ التي كان يُفترض بها أن تعلّمها للأطفال. وكانت المناهج تُعلّم القيم الأخلاقية مثل العدالة، وعدم الأنانية في التعامل مع الممتلكات، وقول الصدق. ثم أخبرتني بأن دليل المعلم كان يمنعها منعاً صارماً من تقديم أيّ تعليقات دينية لأيّ من القيم المحدّدة التي تُدرّس. وكان يبدو ذلك معقولاً في البداية، لكنّها قالت إن النتيجة العملية كانت أنّها عاجزةٌ تماماً عن تقديم أيّة إجابة حين كان تلاميذها يسألون ”لماذا؟“؛ فالإجابة التي كان يمكنُ تقديمها تنتهي عادةً في المجال الممنوع. فلو أجابت: ”لأن بعض الأمور صوابٌ وبعض الأمور الأخرى شرٌّ“، سيقود ذلك إلى سؤال: ”مَن بإمكانه تحديد تلك الأمور؟“، ولو أجابت قائلة: ”الأمر عمليٌّ فقط للمجتمع، لأنّه ما من مُطلقات أخلاقية حقيقةً“، فسيدخل هذا بها أيضاً إلى مجال فلسفيٍّ أو دينيٍّ، وكان استنتاجها هو أنّ الوسيلة الوحيدة لتعليم القيم الأخلاقية

دون استجلاب أمورٍ عن الإيمان بالله والطبيعة البشرية والأخلاق والمعنى هي ببساطة تعليم مجموعة من القيم دون أيّ تأصيلٍ البتّة، "لم يكن بإمكانني الإجابة عن أبسط الأسئلة التي يُقدّمها تلاميذي وهو السؤال: «لماذا؟»، وكان عليّ أن أحافظ على القيم دون تأصيلٍ، سابعةً في الفضاء".^{١٨}

فشل العلوم الاجتماعية

أين نذهبُ في مجتمع علمانيٍّ للعثور على مصادر أخلاقيةٍ مشتركة يمكننا الاتفاقُ عليها؟ هل يمكننا النظر إلى العلوم الاجتماعية؟ لا، لا يمكننا.

كتب مؤخرًا عالم الاجتماع فيليب غورسكي (Philip Gorski) من جامعة يال (Yale) عن "فشل العلوم الاجتماعية في تطوير نظريةٍ مرضية عن الحياة الأخلاقية... بإمكانها تفسير سبب أن البشر يُصدرون الأحكام والتقييمات باستمرارٍ". ويلاحظُ أن هناك نظريتين أساسيتين قدّمتهما العلوم الاجتماعية لتفسير الأخلاقيات دون اللجوء إلى الدين.

أولًا، هناك مَنْ يؤمنون بأنّ قناعاتنا الأخلاقية هي نتاج التطور؛ فأسلاف البشر مَنْ شعروا بأنّ التضحية المحبّة أمرٌ صحيحٌ، ظلّوا على قيد الحياة بمعدّلات أعظم من الذين لم تكن لديهم المشاعر الأخلاقية نفسها، لذلك نشعرُ كلنا اليوم هكذا. ويصرفُ غورسكي النظرَ عن هذه النظرية كونها لا تكفي، ويتساءل - مثلما يتساءل كثيرون - كيف يمكن أن يكون إعجابنا الحالي بالتضحية بالذات - لا سيّما إعجابنا بالتضحية بأنفسنا من أجل شخص خارج عائلتك أو قبيلتك أو عرقك - سمةً قادت إلى معدّلات أعظم من البقاء على قيد الحياة؟ وهنا يشيرُ غورسكي إلى أنّ الأمر يتعدى ذلك؛ فالنظرية تُحققُ في تفسير سبب أن تكون لأسلافنا "مشاعر أخلاقية [الشعور "بوجوب فعل أمرٍ ما" في ما يخصّ سلوكًا معيّنًا] في المقام الأول".^{١٩}

ثم يتناول النظرية الأكثر تأثيراً، نظرية "النسبية الثقافية والبنائية الاجتماعية"، وهي كالتالي: "في وقت ما، كنا نظن أن هناك مُسلمات أخلاقية... ثم اكتشفنا... [أن] الممنوع في ثقافة ما قد يكون مفروضاً في أخرى... فأدركنا أنه ما من ناموس أخلاقي [كوني] داخلنا، فكم بالأحرى لا يوجد في السماوات اللامعة فوقنا... واستنتجنا أن كل القوانين [الأخلاقية] هي اعتبارية؛ فهي نتاج القوة، وليس المنطق، سواء بشرياً أم إلهياً".^{٢٠}

يعترف غورسكي أن هذه النظرية هي النظرية "المُرضية فكرياً" أكثر من الأخرى، إذ تتلاءم مع نظرنا العلمانية إلى العالم الذي هو مادي فقط، وتجعلنا نشعر بالتحكم في أخلاقياتنا أكثر من النظرية التطورية، لكن في النهاية تُخبرنا النظرية أن الشعور الذي لدينا بأن "الحقائق الأخلاقية" موجودة - أن بعض التصرفات هي ببساطة خاطئة، بغض النظر عما تقوله جيناتك أو ثقافتك أو مشاعرك أو بغض النظر عما إذا كانت هذه الأخلاقيات عملية من أجل البقاء أو من أجل المجتمع أم لا - هو شعور لا يعدو كونه وهمًا. فهذا الشعور هو خدعة تمارسها علينا البيولوجيا أو مجتمعنا، لكن لنفترض جدلاً أن السلوك الإيثاري المحب ساعد أسلافنا على البقاء على قيد الحياة، ولذلك لدينا اليوم كيمياء الدماغ التي تجعلنا نشعر بأنه سلوك جيد إذا فعلناه. فهل حقيقة أن هذا السلوك كان سلوكاً عملياً في الماضي تمثل التزاماً أخلاقياً (وليس مجرد شعور) بأن علينا أن نفعله الآن؟ بالتأكيد لا.

لذلك، لا تسمح النظرية التطورية ولا النظرية البنائية بوجود التزام أو حقيقة أو مُطلق أخلاقي موضوعي، ومعنى ذلك أنه رغم أننا قد نشعر بأن القتل والاعتصاب أمران خاطئان، فإننا نشعر بذلك فقط بسبب عدم عمليتهما لمصلحتنا الأنانية - إما لبقائنا المادي وإما لرفاهنا الاجتماعي، لكنهما ليسا "خاطئين" حقاً كما لو كان هناك مصدر أخلاقي ما خارج مشاعرنا التي يفرضها علينا المجتمع أو البيولوجيا. ويرى بعض المفكرين أن الحدس الأخلاقي

الداخليّ الآتي من التطوُّر أو من الثقافة يخلقُ فعلاً التزاماً، لكنَّ ذلك خطأً؛ إذ يكتبُ ديفيد بنتلي هارت أنه رغم إمكانيتِه وجود صعوبة في مقاومة الرغبات المطبوعة جينياً، فليس هناك ما يولِّدُ واجباً لفعل ذلك، فعلى كلِّ حال "ما كان مفيداً فائدةً عامّةً للفصيلة كلّها على مرِّ العصور قد لا يكون مفيداً فائدةً خاصّةً للفرد في الحاضر". و"لو كانت الأخلاق فعلاً مسألة فائدة وليست التزاماً روحياً يتخطى الاهتمامات الشخصية"، تكون حينها الإرشادات الأخلاقية "مثل آية أداة مفيدة أخرى، يمكن الاستعانة بها أو الاستغناء عنها حسبما يختارُ المرء".^{٢٢}

من وجهتي النظر، التطوريّة أو البنائيّة، لا يوجد سببٌ لعدم التصرفُ بآية وسيلة نرغبُ فيها، إذا أمكننا الإفلات من الأمر عملياً. فببساطة ليست هناك طريقة لتمييز الصواب من الخطأ، فعلينا ألا نحاول.^{٢٣}

ولكنَّ غورسكي يلاحظُ ساخراً أن مشكلة النظريتين هي أنه لا يوجد أي شخص يؤمن بأيٍّ منهما حتّى أولئك الذين يُصرون على ذلك، إذ يكتبُ: "نادراً ما تكون نسيبتنا الخاصّة بالجزئية نفسها التي تتطلبها النظرية [التي تؤمن بها]" ويضيفُ قائلاً: "من يمكنه الآن إنكار أن «الهولوكوست» [المحرقة النازية لليهود] كانت شرّاً؟".^{٢٤} ويتفقُ في ذلك نيكولاس وولترستورف (Nicholas Wolterstorff) مضيفاً "تقريباً دائماً ما يعيش الذين يظنون ويتحدثون [بشأن الأخلاق بوصفها نسبية] حياة مريحة مميزة... تخيّل أنك تتعرّض للتعذيب: هل ستُغريك أيٌّ من هذه الآراء؟".^{٢٥} لا يسمح الرأي التطوريّ ولا الرأي البنائيّ بوجود فئة تُصنّف على أنّها السلوك "الشرير" الذي هو خاطئٌ بغضِّ النظر عن المشاعر الفطرية أو الأعراف الثقافية، ومع ذلك لا يستطيعُ أيٌّ من يتمسكون بهاتين النظريتين أن يعيشوا حقاً كما لو كانتا صحيحتين.

يستنتجُ غورسكي أننا "لا نستطيع أن نكون نسبيين تماماً في حياتنا اليومية"^{٢٥}، ويُقدِّمُ مثلَ علماء الاجتماع الأكاديميين الذين هم نسبيون نسبيةً تامّةً في نظريّتهم،

لكنهم يصيرون أخلاقيين وغاية في الغضب بشأن "التلاعب بالبيانات البحثية" من بعض العلماء الآخرين، وتماماً مثلما فعلت ماري روتي، يصرون على أن قيم الآخرين مبنية اجتماعياً، لكنهم يتصرفون بطريقة لا يمكن التغاضي عنها كما لو كانت قيمهم هم ليست كذلك.

يمكن أن تُعطى الأخلاق في المنظور العلماني اسم القصة الخيالية المشهورة: "الإمبراطور لا يرتدي شيئاً". ويشير أستاذ القانون في يال آرثر ليف (Arthur Leff) إلى الكيفية التي يبدأ بها روبرت نوزيك (Robert Nozick) كتابه البارز "الأناركية والدولة والمدينة الفاضلة" (*Anarchy, State, and Utopia*): "للأفراد حقوق، وهناك بعض الأمور التي لا يمكن أن يفعل أي شخص أو مجموعة أي شيء منها تجاه هذه الحقوق".^{٢٦} وتنال هذه العبارة الافتتاحية إطراءً واسعاً، لكن يشير ليف إلى أن هذه العبارة ليست سوى توكيد وليست حجة؛ فلو كانت كل الأخلاقيات نسبة ثقافياً أو مجرد نتاج بيولوجيا التطور - وهذان هما التفسيران العلمانيان الوحيدان المتاحان عن القيمة الأخلاقية - فكيف يمكن التصريح بمثل هذا الإعلان القاطع؟ مثلاً لماذا يجب على من ليسوا غربيين أن يقبلوا المنظور الغربي بشأن حقوق الإنسان؟

غورسكي محق في أن يرى هذا دليلاً على إخفاق النظرية، فحتى القائلين إنهم يؤمنون بعدم وجود حقائق أخلاقية موضوعية يُظهرون في اللحظة التالية أنهم في أعماق حدسهم يعلمون أنها موجودة، ومن ثم لا تقدر النظرية التطورية ولا النظرية البنائية أن تفسر الطريقة اليومية العادية جداً التي بها يعيش الناس ويُصدرون أحكامهم، ولذلك لم تنجح أي منهما، وتستمر العلمانية في الافتقار حتى إلى تفسير أولي لسبب وجود التزام أخلاقي لو لم يكن هناك إله.

إذاً، تعاني ثقافتنا المعاصرة انفصاماً في الشخصية بشأن التعهدات الأخلاقية، وليست لديها وسيلة جيدة لنقل المعرفة عنها لأطفالنا، وليس لديها حتى تفسير

جيد بشأن سبب أن لدينا مثل هذه القناعات. يقول الحداثيون إنهم لا يؤمنون بالقيم الأخلاقية المطلقة، لكنهم عاجزون عن التعامل دون أن يفترضوا هذه القيم عملياً، ولا يعترفون أنهم يفعلون ذلك، فكيف وصلنا إلى هذا الموقف غير المسبوق؟

كيف وصلنا إلى هنا

في عام ١٩٥٨م، كتبت فيلسوفة أو كسفورد إليزابيث أنسكوم (Elizabeth Anscombe) المقالة البارزة "الفلسفة الأخلاقية الحدائية".^{٢٧} وكتبت أنه في الماضي كان "الإلزام" الموجود في العبارات الأخلاقية متأصلاً في إرادة الله أو في نظام كوني ما، ولأننا كد نعتقد أننا خلقنا من ذلك النظام الروحي أو على الأقل كناً نتيجة له، كان علينا واجب الاحترام. ولكننا لا نؤيد اليوم تأسيس الأخلاق على الله أو على مطلقات أخلاقية شاملة. فمن أين إذا يأتي الواجب الذي يدفَعنا لنعيش بطريقة معينة في الحاضر؟ لماذا هناك واجب على شخص آخر أن يتبع شعوري الأخلاقي إذا لم يكن يشترك فيه؟ نظرت أنسكوم إلى الاقتراحات العلمانية المتنوعة، وقد وجدتها كلها ناقصة.^{٢٨}

ووصلت أنسكوم إلى استنتاج مُدهش أن الحدائين ينبغي أن يتوقفوا عن استخدام كلمة "يجب" توقفاً كاملاً؛ لأنه ليست هناك طريقة لتعليلها؛ فحين نستخدم الكلمة في محادثة مع آخر، نُعطي الانطباع أن هناك مقياساً أخلاقياً خارجنا نلتزم كلانا تجاهه، لكنك إذا كنت لا تؤمن بوجود مثل هذا القانون أو العرف، فأنت إذا تقصد القول: "لدي شعور بأن هذا خاطئ، وأريدك أن تتبع مشاعري عوضاً عن مشاعرك".^{٢٩} ولتلك العبارة دون شك قوة وسلطان أقل كثيراً من "يجب". غير أن أنسكوم تظهر لنا أن هذه هي الطريقة الوحيدة للتحديث اليوم بأمانة ونزاهة، وتكتب قائلة: "أفكار... الالتزام الأخلاقي والواجب الأخلاقي، وما هو صواب وما هو خطأ أخلاقياً، والشعور الأخلاقي بما «يجب»، لا بد أن تهجر... لأنها أمور للبقاء على قيد الحياة، أو مشتقة من أمور للبقاء على قيد الحياة من فهم أسبق للأخلاق. وهذا

الفهم الأسبق ليس اليوم على قيد الحياة، وليست هذه الأفكار سوى أفكارٍ مُضرةٍ دون ذلك الفهم^{٢٠}.

بنى الفيلسوفُ ألاسدير ماكينتايير (Alasdair MacIntyre) على عمل أنسكوم ومييز العملية التاريخية التي أتت بنا اليوم إلى المكان الذي تصفه أنسكوم.^{٢١} إذ يلاحظ أن الفلاسفة الإغريق في الأزمنة القديمة والمفكرين المسيحيين في العصور الوسطى فهموا الأخلاق بوصفها مُرشدةً للبشر نحو حالةٍ نهائيةٍ: "كلُّ الفكرة في الأخلاق... هي أنها تمكنُ الإنسان من المرور من حالته الحاضرة إلى غايته الحقيقية".^{٢٢} وهذه هي فكرة "الغاية" (Telos). إنَّ وصف غاية البشرية هو الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بما يلي: "ما الهدف منّا؟" و"ما غرض وجودنا؟". لكنَّ مفكرَي التنوير في القرن الثامن عشر تمسكوا بمعتقد أن المنطق البشري والعلم - بعيداً عن التقليد القديم أو الإعلان الإلهي - كافيان ليعطينا المعرفة التي نحتاج إليها لفهم عالمنا ولنعيش حياةً صحيحةً، أمَّا الإجابة عن السؤال: "ما الهدف من البشر؟" فكان يتطلبُ بعض الإيمان بالله أو بخلقة إلهية أو بنظام كونيٍّ روحيٍّ. ولعدم إمكانية إثبات ذلك بالعلم أو بالمنطق وحدهما، رفضَ التنويرُ "أية فكرةٍ عن طبيعة بشريةٍ جوهريةٍ" أو عن "الغاية" للبشر.^{٢٣}

لذا بدأ المفكرون الحدائثيون رحلتهم في تحديد بعض أساس الأخلاقيات والقواعد الأخلاقية دون الإشارة إلى أية فكرةٍ لأية "غاية" أو غرض للجنس البشري، فسعى هيوم وكانت وكيركيغارد وآخرون إلى تعليل تصريحات أخلاقيةٍ موضوعيةٍ، لكنهم فشلوا جميعاً. ولهذا فتقافتنا اليوم مُمزقة ما بين عوالمٍ استقطابيةٍ عنيدة متعاقبة من الخطاب الأخلاقي، وليس في الخطاب الأخلاقي ما يمكنه إقناع الآخرين ولو قليلاً.^{٢٤}

يرى ماكينتايير ليس فقط أن مشروع التنوير للأخلاق فشل بل إنه كان يجب أن يفشل. لماذا؟ لأنه لا يمكن بتاتا إصدار حُكم أخلاقيٍّ بشأن أمرٍ ما بمعزل عن اختبار غرضه.^{٢٥} ولشرح ذلك يستخدمُ ماكينتايير تشبيه ساعة الجيب، فإذا كنَّا نشتكي بأنَّ

الساعة "غير دقيقة وغير منتظمة في الإخبار بالوقت" يكون لنا الحق في استنتاج أن "هذه الساعة سيئة".^{٣٦} لكن أغلب الناس لن تقول إن الساعة سيئة لو قذفته على القطة دون أن تُصيَّبها.^{٣٧} لماذا؟ لأننا نعلم الغرض من الساعة- الإخبار بالوقت. وليس إصابة القطط أو أي شيء آخر- فإذا حققت الساعة غايتها، فذلك حسن. لكن إن أخفقت في ذلك، فهذا أمر سيئ. ولو فرضنا جدلاً أن أناساً ما وجدوا ساعة ولم تكن لديهم أدنى فكرة عن هذا الشيء أو الغرض المصنوع لأجله، فلن تكون لديهم أية وسيلة لتحديد ما إذا كانت جيدة أم سيئة.

كل الأحكام الخاصة بما إذا كان شخص ما أو شيء ما جيداً أو سيئاً هي بناءً على إدراكٍ للغرض، فإذا عرفت الغرض، يكون تقييمك الأخلاقي لشيء ما جملةً واقعية- حقيقة موجودة بمعزل عن الأمور التي تفضلها أو تكرهها شخصياً. فقد لا تحب الساعات لسبب أو لآخر، لكنها إذا كانت ساعة جيدة فسيكون عليك الإقرار بذلك، فإذا عرفت أن غرض المزارع هو جني محصول من قطعة أرض، لكنه لا يجني أي محصول البتة، عاماً تلو الآخر، تعلم حينها أنه مزارع سيئ، أيًا كان مقدار حبك له. لكن لو لم تكن لديك أدنى فكرة عن غرض أمر ما، يكون وصف "جيد" أو "سيئ" وصفاً ذاتياً بالكامل، مبنياً تماماً على تفضيلاتك الداخلية.

كيف يمكننا إذاً تمييز ما إذا كان إنساناً ما جيداً أو سيئاً؟ فقط إذا عرفنا الغرض من وجودنا: ما الهدف من الحياة البشرية؟ وإذا لم تعرف الإجابة عن ذلك، فلن تستطيع بتاتاً تحديد السلوك البشري "الجيد" و"السيئ". ولو لم نكن قد صُنِعنا من أجل غرض- كما هو الاعتقاد في المنظور العلماني- فسيكون من العقيم أن نحاول حتى التكلم عن الصلاح والشر من ناحية أخلاقية.^{٣٨}

نرى إذاً الإشكالية العظيمة للأخلاق داخل المنظور العلماني. فحيث إننا عاجزون عن معرفة أي شيء بشأن الغرض البشري، تكون كل العبارات بشأن تصرف ما كونه "جيداً" أو "سيئاً" هي فقط عبارات ذاتية، وليست عبارات تمثل

الحقيقة. ومن ثمَّ لا يمكن الدخول في جدل والوصول إلى استنتاج في نهايته، بل ما سيحدث هو فقط شجار لا ينتهي.

هل هناك حلٌّ؟

قد يردُّ الكثيرون من القُرَّاء عند هذه النقطة بأنَّ الأمور ليست بالكأبة التي صَوَّرُتها هنا، وقد يرون أنَّ الالتزام الأخلاقيَّ لا يخلقُ للمنظور العلمانيِّ مثل هذه المشكلات التي لا تُحلُّ كما قلتُ، وهناك طريقتان شرح بواسطتهما المفكِّرون العلمانيُّون هذا التصريح.

الطريقة الأولى هي في الإصرار على أنَّ الالتزام الأخلاقيَّ ببساطة غير موجود، وأنَّه رغم ممانعة أغلب الناس وعجزهم عن مواجهة ذلك، فليس هناك فعلاً صوابٌ أو خطأ؛ خيراً أو شراً. ورغم أنَّ غورسكي قال إنَّ القليلين جدًّا هم أصحابُ هذا الرأي، فإنَّ كريستيان سميث اكتشف في بحثه بين البالغين الأميركيين صغار السنَّ أنَّ الأمر ليس نادراً؛ فقد وجد أنَّ ٣٠٪ اختاروا "نسبيَّة أخلاقيَّة قويَّة"، وهي الادِّعاء بأنَّ ليس ثمة أمورٌ متَّفَقٌ عليها بأنَّها صوابٌ مُحدَّد وخطأٌ مُحدَّد لكلِّ الناس.^{٣٩} وحين سئلَتْ شابَّةٌ ما إذا كانت هناك أعمالٌ إرهابيَّة تحسبها هي خطأً مُطلقاً "نهائياً"، أجابت أنَّه لا يوجد، إذ قالت:

"لا أعرف ما يفعله الناس، مثل الإرهابيِّين. فالأمرُ ليس خطأً لهم... بل هم يفعلون ما يظنُّون أنَّه أفضل ما يمكنهم فعله، لذا فما يفعلونه هو صلاحٌ عندهم. وقد تناقشْتُ في هذا الأمر مع صديقيَّة لي وقالت: «لكنَّهم ما يزالون يقتلون أعداداً هائلة من الناس، فلا بُدَّ أنَّ هذا خاطئ»، فقلتُ أنا: «لكن هل لدينا أيَّة فكرة ما إذا كان من الخطأ حقاً قتلُ أعدادٍ هائلةٍ من الناس؟»، بل ما معنى هذا؟ فيمكنك أن تقول إنَّ الإرهابيِّين... وُلِدوا في ثقافةٍ حيث تعلَّموا أنَّ من المقبول والضروريِّ والمهمِّ حقاً أن يقتلوا حفنة من الناس".^{٤٠}

أشهرُ مفكِّرٍ أخذ هذا المسار كان نيتشه، الذي قال إنَّه بسبب عدم وجود إلهٍ فلا يمكن أن تكونَ هناك "حقائق أخلاقية على الإطلاق"^١، وينظرُ إلى الأمر المُطلق أو الحتمية القاطعة (Categorical Imperative) لكانت، والذي يعني أنَّ البشر يجب ألا يُعاملوا بتأتًا بوصفهم وسيلةً، بل هم غايةٌ في حدِّ ذاتهم. ويُنكر (وهو محقُّ في ذلك) أنَّ هذا الأمر بديهيٌّ أو استنتاجٌ منطقيٌّ، فالأمر هنا يُشبه تسريب فكرٍ مسيحيٍّ إلى هذا الرأي.^٢ وهو يسخرُ من النفعية أيضًا، والنفعية تؤمنُ بأنه يُحسبُ تصرفٌ ما أخلاقيًا إذا جلب "السعادة العظمى لأكبر عددٍ"، فكيف يمكنك أن تُلهمَ الناس نحوَ سلوكٍ إثاريٍّ مُحبِّ بمناشدة دوافع أنانيةٍ - بأنَّ الأمر سيكون مفيدًا لهم؟^٣

لنيتشه حلفاءٌ معاصرون يشاركونه الاعتقاد بعدم وجود حقائق أخلاقية، ولذلك لا يوجدُ خيرٌ أو شرٌّ. يستنتجُ جاي. أل. ماكي (J. L. Mackie) في كتابه "الأخلاق: اختراع الصواب والخطأ" (Ethics: Inventing Right and Wrong) أنَّه لأنَّ العِلْمَ لا يمكنه إثباتُ وجود حقائق أخلاقية موضوعية، إذا هي غير موجودة، أو على الأقلَّ يجبُ ألا تؤمنَ بها.^٤

لذا، تستنتجُ هذه المجموعة من المفكِّرين أنَّه ليست هناك مشكلة في أن نقول فحسب إنَّه ليس هناك خيرٌ أو شرٌّ. فلنقلها ونواصل حياتنا. لكنَّ هناك مشكلةٌ حقًّا؛ إذ ينتهي ماكي بإدراك الاحتياج إلى الأخلاق لو أردنا أن يعمل المجتمع بكفاءة. كما يعترفُ بأنَّ الأخلاق تُحمَّسُ فقط إذا أمنا (ونكون مخطئين في إيماننا هذا) بوجود الحقائق الأخلاقية الموضوعية، والتي يدعوها "النظرية الخطأ للأخلاق". واستنتاجه الأخير هو أنَّ الناس سيؤدُّون أدوارهم على أكمل وجه إذا لم يؤمنوا بأنَّ ما يُعلمُ به ماكي صحيحٌ!^٥ من الصعب إذاً أن نرى هذا بوصفه نظرةً إلى العالم مقبولةً يتبنَّاها الناس.

مسؤولون أمام مَنْ؟

المنهج الثاني الذي يتَّخذه المفكرون العلمانيون هو أن نرى الالتزام الأخلاقي ببساطة على أنه "حقيقة غاشمة". في إحدى الأمسيات بعد أحد اجتماعات الكنيسة المُخصَّصة للمتشكِّكين، اقترب إليَّ رجلٌ وقال: "أنا مُلحدٌ، لكنني لستُ نسبيًا بتأتًا؛ فالقتل والعنصريَّة واستغلال الفقراء والكذب والخداع، كلُّ هذه خاطئة، في أيِّ وقت، وفي أيِّ مكانٍ، بغضِّ النظر عمَّن يعملُها". فسألته لماذا يظنُّ هكذا لو لم يكن هناك إله، فقال: "أرى شجرة فأعرفُ أنَّها شجرة، فهي موجودة ولا يُثبَّت هذا وجود إله، وأرى الخير والشرَّ وأعرفُهما أيضًا، هما موجودان ولا يُثبَّت هذا وجود إله".

يتَّخذ هذا الرجل مسارَ عددٍ من المفكرين العلمانيين الذين يتفقون أن هناك التزامًا أخلاقيًا حقيقيًا، وأنَّ ذلك الالتزام لا يمكنه أن يكون ببساطة نتيجة المشاعر المطبوعة فينا من التطوُّر أو الثقافة لتمكيننا من البقاء على قيد الحياة. ولن يخلق أيُّ منهما أيَّ واجبٍ لفعل الخير وتجنُّب الشرِّ، ويقولون "هناك ببساطة حقائق أخلاقيَّة موضوعيَّة، تمامًا مثلما توجدُ غاباتٌ وجبالٌ، ومع ذلك فهذا لا يثبتُ وجود إله".

كان أحدُ أنصار هذا الرأي المعروفين الراحل رونالد دووركين (Ronald Dworkin). وفي مقالةٍ له، حتَّى القراء أن يروا أن "هناك مسؤوليَّة علينا لنعيش جيّدًا ونؤمن بأنَّ العيش الجيّد يعني خلقَ حياةٍ ليست فقط ممتعةً بل جيّدةً أيضًا".^{٦٦} ورفض دووركين فكرة أن الأخلاق نسبيَّة أو أنَّها مجردُ مسألةٍ مصلحة ذاتيَّة عمليَّة، ولكنه يسألُ مُحققًا: "قد تسأل، مسؤوليَّة أمام مَنْ؟" وبيحثُ عن إجابة، ويرى أنه "من المُضلل أن نجيب قائلين: مسؤوليَّة أمام أنفسنا"؛ لأنَّ الطرف الذي نحن مسؤولون أمامه يمكنه أن يحلِّنا من المسؤوليَّة لكننا "لا يمكننا أن نحلَّ أنفسنا" من التزام أن نعيش حياةً أخلاقيَّة جيّدة، لكنَّ السؤال مرَّة ثانية: مسؤوليَّة أمام مَنْ؟ يجيب دووركين أخيرًا أننا "محمَّلون بمسؤوليَّة" أن نعيش حياةً جيّدة "من قِبَل الحقيقة المُجرّدة لوجودنا بوصفنا مخلوقاتٍ واعية للذات".^{٦٧}

صراعٌ دووركين الصادق مع إشكاليّة الأخلاقِ صراعٌ يدعو للإعجاب، لكنّه في النهاية لا يفعل سوى تعميق اللغز، فهو نفسه يعترف بأن الواجب أو المسؤوليّة منطقيّان فقط داخل علاقة شخصيّة، ولذلك لم يسأل "مسؤولون أمام ماذا؟" بل "مسؤولون أمام مَنْ؟" فلو لم يكن هناك شخصٌ له الحقُّ والسلطان ليطالبنا بأن نعيش حياةً معيّنة، فكيف يمكن أن يكون هناك التزامٌ أخلاقيٌّ؟ ولكن، في الواقع، هناك التزامٌ أخلاقيٌّ موجود فينا. لذا فقد يكون هناك "شخصٌ"، نشعر به في أعماق قلوبنا، والذي له ندينٌ بحياةٍ أخلاقيّة.

هكذا أجبْتُ الرجلَ الذي كان قد اقترب إليّ، وقلتُ إنّهُ في أمر الشجرة يشعرُ بشيء، لكن في التزام فعل الخير وعدم فعل الشرِّ كان يشعرُ بعلاقة، "فأنت تشعرُ بمسؤوليّة ألاّ تفعل الشرِّ، لكنّها مسؤوليّة أمام مَنْ؟" فأجاب أنّنا مسؤولون أمام الآخرين أو أمام أنفسنا، لكنني قدّمتُ إليه دحضَ دووركين لتلك الإجابات، وقالَ إنّهُ سيُفكّرُ في شأنها، واستطردتُ قائلاً إنّ الالتزامات تظهرُ فقط في العلاقة بأشخاص وليس في العلاقة بأشياء؛ فالأخلاق المطلقة التي تفوق ثقافتنا والبيولوجيا تُلَمِّحُ إلى "شخص" مُطلقٍ وراء كلِّ الأمور. "شعرتُ بالشجرة بعينيك، لكنني أودُّ أن تُفكّرَ في أنّ حدسك الأخلاقيّ يشعرُ بعلاقةٍ ومسؤوليّة من نحو «صانعك»".

يذهبُ ديفيد بنتلي هارت إلى أبعد من ذلك حين يرى أنّ "من الأكيد أنّ الأمر ليس في احتياج المرء إلى الإيمان بالله بأيّ شكلٍ صريحٍ كي يكون صالحاً، لكنّ الأمر الأكيد هو... أنّ السعي إلى الصلاح هو بالفعل الإيمان بالله، سواء رغب المرء في ذلك أم لم يرغب فيه".^{٤٨}

الحُجّة الأخلاقيّة المؤيِّدة لوجود الله

تتبعنا خطوط ما يُسمّى "الحُجّة الأخلاقيّة المؤيِّدة لوجود الله"، ومثل كلِّ الحُجج

الكلاسيكية لوجود الله، لهذه الحجّة أيضاً أشكال ونسخ كثيرة^٩، لكن يمكن تقديم أبسط صورة لها في مقدّمتين واستنتاج:

١. إذا كانت هناك التزامات أخلاقية ملزمة موضوعياً، فالله موجود.

٢. هناك التزامات أخلاقية ملزمة موضوعياً.

٣. إذا الله موجود.

هل هذا برهان محتوم لا لبس فيه عن وجود الله؟ لا، ليس كذلك. لماذا؟ كما رأينا يمكن إنكار المقدّمة الثانية مثلما فعل ماكي، ويمكن إنكار المقدّمة الأولى، مثلما فعل دووركين، لكننا نرى الصعوبة الشديدة في الرأيين، وفي النهاية لماذا نشعر شعوراً حتمياً ليس فقط بحقيقة الخير والشرّ الموضوعيين، بل أيضاً بالتزام شخصي شامل ملزم لنفعل الواحد ونحيد عن الآخر، لو لم يكن هناك «شخص» نكون مسؤولين أمامه؟

يقول الفيلسوف جورج مافروودز (George Mavrodes) إنّ حقيقة الالتزام الأخلاقيّ قد لا تبرهن وجود الله، لكنّها دليل قويّ جداً على ذلك. ويرسم ثلاثة أنواع للكون: الكون العلمانيّ، والكون الأفلاطونيّ حيث يوجد مجال من "الأفكار" يفوق الطبيعة، والكون التقليديّ مع إله خالق صالح أخلاقياً، ثمّ يسأل عن العالم الذي تتوقّع فيه التزامات أو حقائق أخلاقية. والإجابة هي أنّ الكون العلمانيّ لن يقودنا إلى توقّعها، سيقودنا العالمان الأفلاطونيّ أو المسيحيّ سيقودانا إلى ذلك. والآن، في الفيزياء النظرية، إذا كانت لديك نظرية ما، ثمّ لاحظت ظاهرة جديدة لا تقودك نظريّتك إلى توقّعها، لا تقول: "لا تعينني الحقيقة- سأتمسك بنظريّتي". لا، على الأقلّ تفتح ذهنك إلى إمكانيّة أن تكون نظريّتك خاطئة، وأنّ نظريةً أخرى أصحّ وأقرب إلى الواقع.^{١٠}

يستنتج مافروودز أنّ على المفكرين العلمانيّين الاعتراف أنّهم إذا كانوا يؤمنون بالالتزام والحقائق الأخلاقية، فهي منطقيّة أكثر في عالم يوجد فيه إله ومجال فائق،

أكثر من عالمٍ بلا إلهٍ أو مجالٍ فائق.^{٥٢} وعليهم التفكير في أنَّ نظريَّتهم عن العالم لا يمكنها تفسير واحدةٍ من أكثر نواحي الحياة البشريَّة مركزيَّة - ناحيةً لا يمكن محوُّها. ومن ثمَّ يجب أن يكونوا منفتحين على إمكانيَّة أنَّ نظريَّةً أخرى للعالم هي أقرب إلى الواقع.^{٥٣}

وعلى مرِّ السنين، كانت هذه النقطة على الأرجح هي النقطة حيث يشعر شركائي في المحادثة وأصدقائي العلمانيون ببعض من عدم الراحة بشأن رأيهم. وأغلبُ المتشكِّكين ممن رأيتهم يتحرَّكون نحو الإيمان لاحقاً أخبروني أنَّهم بدأوا أولاً في التساؤل بشأن ما إذا كانت آراؤهم تتلاءم حقاً مع العالم الفعليِّ حيث نعيش. وهذه البداية كانت حول هذا الأمر - الالتزام الأخلاقيِّ.

أحد أسباب قوَّة الحجَّة الأخلاقيَّة هي أنَّها تستجلبُ معاً الدليل العقلانيِّ والشخصيِّ، وهو ما رأيناه في حياة إيه. أن. ويلسون. فإذا كان هناك إلهٌ خيرٌ وحقٌّ، ودخلنا في علاقة بشخصه، ألا ينبغي أن يظهرَ هذا الخير والحقُّ أيضاً في الحياة البشريَّة؟ ويُصرُّ ويلسون أنَّهما بالفعل يظهران.

”ستظلُّ البشارةُ صحيحةً حتَّى لو لم يؤمن بها أيُّ شخصٍ، والأمرُ المشجِّعُ هو أنه حينما تُجرَّبُ البشارةُ - حيث تُتَّبَعُ، حتَّى لو بتردُّدٍ وعدم كمالٍ - كما هي الحال في أيرلندا الشماليَّة [وجنوب أفريقيا] في عمليَّات السلام، وكذلك في احتفال ميلاد المسيح هذا العام في أكثر من بيت لأحد أتباع «جيش الخلاص» (Salvation Army)، ومثلما تتأجج منيرةً في حياة أعدادٍ لا حصر لها من المسيحيِّين - إنَّها تعملُ حقاً. وقوَّتها الملموسة والمذهلة في تغيير الحياة البشريَّة تأخذنا إلى موضع الإيمان بأنَّ أمراً رائعاً حقاً بدأ مع ميلاد المسيح في العالم.“^{٥٤}

عدالة لا تنشئ ظالمين جُددًا

في إحدى سنواتي الأولى في عملي خادماً دينياً في مناهاتن، كنتُ في حلقة نقاش في إحدى الجامعات المحليَّة، وانخرطتُ في نقاشٍ مع عضو هيئة تدريس بارز أخبرني بأنه علمانيٌّ يتمسكُ بقوةٍ بقيَمِ إنسانيَّةٍ متنوِّعة، وأضاف: ”ولذلك السبب أتجنَّبُ الكنائس“، فأخبرتهُ بأنِّي لم أفهم ما يقصده، فقال: ”هناك نوعان من الكنائس: الناموسيَّة والنسبيَّة. والنوعان سيئان؛ فأنا أريدُ انفتاحاً في الذهن، لكن قيماً راسخة حقيقيَّة، ولا يمكنني الحصول على هذا المزيج في الكنيسة“. وأخبرني بعض القصص المروِّعة عن خبرته في بعض الكنائس المسيئة المتلاعبه ضيقة الأفق، وخبرته التي جعلته يتقرَّزُ من الكنائس ”حيث يمكنك الإيمان بأي شيء توذُ الإيمان به“ أيضاً. ”وتمتلى هذه الكنائس بأناسٍ مثلي يهربون من الناموسيين، لكن ما خلقوه ليس أكثر من نادٍ اجتماعي“.

كان مخطئاً حقاً في ظنِّه أنه ما من بديل لهذين النوعين من الكنائس، لكن يجب أن نبدأ بالاعتراف الكامل، ونبدأ أيضاً بتناول المشكلة. فهناك حقاً الكثير من النوعين من الجماعات الكنسيَّة، فمقابل كلِّ شخصٍ التقيته وكان قد تحوَّل بعيداً عن الإيمان بسبب المنطق وما يبدو من نقص في الدليل، هناك الكثير ممن تركوا الإيمان بسبب أناسٍ في الكنيسة كانوا متكبرين ومتغطرسين وشاعرين بالبرِّ الذاتيِّ. ولا يوجد أيُّ مسوِّغٍ لكلِّ ذلك، ومن ثمَّ على المسيحيين أن يُسرِعوا في الاستماع إلى هذه الاعتراضات.

قد يواجهُ العلمانيون صعوبةً في إحكام قبضتهم على المفاهيم الغامضة للأخلاق والحق. ولكن رغم أن المتدينين قد يكونون أقوى في قبضتهم على هذه الأمور، فإنهم كثيرًا ما يستخدمونها هراواتٍ لتخويف من يشتركون معهم في الإيمان بها وللتحكّم فيهم، وكذلك إدانة من لا يشتركون معهم في الإيمان بها وعقابهم. فأن يظنّ المرءُ "أنّ على جانب الحقّ" قد يعطي الناسَ مسوِّعًا داخليًا ليكونوا مسيئين إلى من لديهم آراءُ مُهرطقة (بحسب اعتقاد الذين يظنون أنّهم على جانب الحقّ). بمعنى: رغم أن العلمانيين يصارعون مع الإشكاليات التي تجلبها النسبية، فإنّ المتدينين يصارعون مع الأخلاقية.

وإذا طرحنا سؤالَ "هل الدين قوّة من أجل العدل والخير في العالم، أم قوّة من أجل الظلم؟"، فسنجدُ أنّ من الممكن الاستعانة بعددٍ كبير من الحركات والأحداث التاريخية المُحدّدة المشهود عنها لتدعيم إجابةٍ إمّا سلبية وإمّا إيجابية عن هذا السؤال. وواحدٌ من أوضح الأمثلة هو تجارة العبيد الأفريقية وإلغاء العبودية. فقد قاد المسيحيون الطريق نحو إلغاء العبودية لدوافعٍ مسيحية وأسبابٍ أخلاقية. ومع ذلك فمَن أوجدوا التجارة وكانوا يدافعون عنها كانوا مسيحيين أيضًا، وكان لديهم لاهوتيون وعلماء للكتاب المقدّس يدعمون الممارسة بنصوصٍ مقدّسة.

واليوم لدينا الكثير من الشهادات عن إساءات التعامل مع النساء والأطفال في الكثير من البلاد التي يسودها الدين، وكذلك في مؤسسات دينية في مجتمعاتنا الغربية، لكنّ الدراسات الاجتماعية تكشفُ أيضًا أنّه تقريبًا في أيّة مدينة أو جماعة في الولايات المتّحدة سنجدُ أنّ مقدارَ العطاء الخيريّ وساعات التطوُّع والخدمات غير الربحية الموجهة نحو المجموعات المحتاجة، والتي توفرها الكنائس والمجموعات الدينية، لا يمكن البتّة أن تحلّ محلّها خدماتٌ حكوميّة دون زيادة ضخمة في الضرائب. وفي دراسة أجراها أستاذٌ في جامعة بنسلفانيا واختاروا فيها إحدى عشرة كنيسة، ومجموعًا (كنيسًا) يهوديًا واحدًا، أظهرت الدراسة أنّ متوسطَ القيمة الاقتصادية لكلّ منها نحو حيّها في فيلادلفيا يزيد على ٤ مليون دولار سنويًا.^١

أيضاً، الإيمان الديني المشترك والمؤسسات الدينية يخلقان "رأس مال اجتماعياً"، وهو الثقة الجماعية الأعمق التي تخلق تعاوناً اجتماعياً واقتصادياً في الأحياء والجماعات. ورأس المال الاجتماعي يُقلل من تكلفة التبادلات الاقتصادية، ويُعزز الروابط الاجتماعية التي تُقلل معدلات الجريمة والتشرد ومعدلات التسرب من الدراسة. ولا يمكن أن تخلق البرامج والسياسات الحكومية رأس مال اجتماعياً^٢. علاوة على ذلك، يشهد طلاب التنظيم المجتمعي ما بين الفقراء عن الاحتياج إلى المؤسسات الدينية، ولا سيما الكنائس. وأيضاً يعتمد تنظيم القواعد الشعبية-والتي تواجه الحكومة التي لا تستجيب، الأعمال التجارية الكبرى باحتياجات المجموعات المهمشة- اعتماداً كبيراً على الكنائس لفعل ذلك^٣.

كتب نيكولاس كريستوف (Nicholas Kristof) الكاتب في "نيويورك تايمز" مقالةً بعنوان: "بعض الاحترام للدكتور فوستر" عن طبيب مسيحي إنجيلي غير معروف كان يدير مستشفى ريفياً في أنغولا، حيث كان معدّل وفيات الأطفال الأعلى في العالم، وكان قد سكن وأسرته في أحد أخطر الأماكن الممكنة، وكتب كريستوف:

"دون شك، لا يتبع معظم الإنجيليين مثل هذا المسار المروّع. ومن الصحيح أيضاً أن الكثير من الأطباء العلمانيين يعملون أعمالاً بطولية... لكن لا يسعني سوى أن أقول إن النسبة الأكبر ممن يعملون في المساعدات ممن التقيتهم على مرّ السنين في أعنف الأماكن بعد مدة طويلة من إجلاء كل عاقل راشد، كانوا إنجيليين أو راهبات أو قساوسة"^٤.

في النهاية، لا يمكن الإجابة ببساطة عن علاقة الدين بالعدالة بجمع الإساءات الدينية والظلم على ناحية من الورقة مقابل قائمة من الأعمال الخيرية الدينية على الناحية الأخرى؛ فقد تزيد أعمال الخير على الإساءات زيادة ضخمة، لكن

الإساءات تستقرُّ في الذاكرة والوعي استقرارًا أعمق، لكن في النهاية سيكون من الأفضل تناول أساساتٍ أخرى نستكشفُ بها العلاقة ما بين الإيمان الديني والعدالة.

العدالة والحقوق

يمكننا أن نبدأ بطرح سؤالٍ متعلِّقٍ بالدين والعلمانيَّة لنحدِّد أيُّهما يمثِّل دعمًا أفضل لحقوق الإنسان.

ما "حقوق الإنسان"؟ يقولُ الفيلسوفُ نيكولاس وولترستورف إنَّ حقَّ الإنسان هو التزامٌ أو تصريحٌ من جهتك نحو شخصٍ حين يدخلُ محضرك، فله الحقُّ ألا يُقتل أو يُعذَّب أو يُخدَع أو يُختطف، ويمكن أن تكون له حقوقٌ أخرى أيضًا. وله هذه الحقوق ليس استنادًا إلى كونه ينتمي إلى عرقٍ أو جنسٍ معيَّن؛ ولا لكونه ذا سمات أخلاقيَّة معيَّنة، ولا لقدرته على الإسهام في المجتمع والاقتصاد. فله هذه الحقوق ببساطة لكونه إنسانًا، وقد يكونُ بعضُ الأشخاص بشراً أفضل كثيرًا من آخرين في نواحٍ متنوِّعة، لكنَّ الكلَّ متساوون في بشريَّتهم ومن ثمَّ يتشارك الكلُّ في هذه الحقوق في مساواة. هذا الشرحُ لحقوق الإنسان هو مُعتقَدُ معظم العَلَمانيِّين الغربيِّين، ومنهم الكثيرون من يؤمنون بأنَّ الدين هو واحدٌ من أعظم العوائق في العالمِ أمام السعي نحو إدراك الحقوق.

لكنَّ السؤال هو لماذا للناس حقوقٌ كهذه؟ لا يجيبُ الإعلانُ العالميُّ لحقوق الإنسان الذي أصدرته الأممُ المتَّحدة عن السؤال، لكنَّه ببساطة يسردُ قائمةً بالحقوق. فهل ذلك كافٍ؟ هل يكفي أن يُقال إنَّ "حقوق الإنسان موجودة ببساطة، هي هناك ولا نعرف لماذا؟"، ذلك هو الأسلوب العلمانيُّ كما يشهد إعلان الأمم المتَّحدة. وسيقولُ كثيرون إنَّ حقوق الإنسان هي ببساطة واضحة، لكنَّ هناك مشكلاتٍ متناميةً في ذلك الأسلوب.

يُظهرُ مايكل إغناطييف (Michael Ignatieff) في كتابه "حقوق الإنسان ما بين

السياسة والوثنيّة“ (Human Rights as Politics and Idolatry)، أن تقدّم حقوق الإنسان في العالم يتعرّض للهجوم خارج الغرب بوصفه الشكل الأحدث من الاستعماريّة الغربيّة، في حين تخسر حقوق الإنسان في ثقافتنا الثقة في أساساتها النظرية. ويرى إغناطييف التالي: رغم أن حركة حقوق الإنسان تبدو كأنها تتقدّم إلى الأمام، فإنها في أزمة حقيقيّة^٦. وبالمثل، يشرح تشارلز تايلور في مقالته ”شروط الإجماع الطبيعيّ على حقوق الإنسان“ الأزمة الغربيّة في وجه المقاومة من الأمم الآسيويّة ودول الشرق الأوسط. ويكتب تايلور: ”يأتي أحد العوائق في المسار نحو... فهم متبادل من عدم قدرة الكثيرين من الغربيين على رؤية ثقافتهم بوصفها واحدة وسط ثقافات كثيرة“^٧. إذ يصرّ العلمانيّون الغربيّون على أن منظورهم بشأن حقوق الإنسان هو ببساطة منظور واضح لأيّ شخص عقلانيّ، لكنّ الثقافات غير الغربيّة تردّ بأن الأمر ”أبعد من أن يكون أمراً بديهياً“^٨. ويترك هذا الأمر نشطاء حقوق الإنسان عُرضةً للاتّهامات بأنهم استعماريّون، فلو كانت حقوق الإنسان والمساواة موجودة ”فقط لمجرّد أننا نقول إنها موجودة“، فلن يكون النشطاء حينها قادرين على الإقناع، بل فقط على الإجبار. إذ يمكنهم إجبار الثقافات على تبني الأفكار الغربيّة الفرديّة عن الحقوق والمساواة باستخدام المال أو السلطة السياسيّة أو حتّى بالقوّة العسكريّة، لكنّ الاتّهام هو أن كلّ هذا هو مجرد المرحلة الأحدث في النزعة المتأصّلة لدى الغرب نحو السيادة والاستعمار، فالأمم الغربيّة تفعل الآن ما تفعله دائماً لكنّها تفعل ذلك الآن بمكرٍ ودهاء، تحت راية ”حقوق الإنسان“.

فهل نقول ما معناه: ”نستطيع نحن الأذكياء الصالحين أن نراها، فلماذا لا تستطيعون أنتم؟“ أم هل هناك وسيلة ما لتسوية حقوق الإنسان؟ لقد حاول بعض المفكرين العلمانيّين شرح سبب وجود حقوق الإنسان، ويكتب وولترستورف: ”كلّ الاقتراحات العلمانيّة الخاصّة بأصل حقوق الإنسان تقريباً... هي ما يمكن تسميتها تفسيرات المقدرّة؛ إذ يرون أن القيمة التي تؤصّل لحقوق الإنسان تلي

مقدرة معيَّنة لدى البشر...إمَّا المقدرة على العمل العقلانيِّ عموماً، وإمَّا شكر محدّد ما من تلك المقدرة، مثل...المقدرة على التصرّف بناءً على فهم للخير". بمعنى أنّه يُقالُ إنّ للبشر حقوقاً بسبب مقدرتهم على الاختيار العقلانيِّ أو بسبب قدرة أخرى ما، لكنّ مشكلات هذا المنظور خطيرة، فمثلاً "ليس لحديثي الولادة بعدُ تلك المقدرة (أو المقدرات)" المذكورة. ولا لأولئك الذين هم في غيبوبة، ولا لمن يعانون علةً عقليةً لأسباب أخرى، ولا حتّى لكثيرين من المتقدّمين جدّاً في السنّ، لذا بحسب النظرية العلمانيّة الأساسيّة المعرّفة والمؤصّلة لحقوق الإنسان. ليس للصغار جدّاً والكبار جدّاً أيّ حقوق، ومع ذلك سيّتفق الكلُّ تقريباً على أنّ هؤلاء الأشخاص الذين لا يمتلكون المقدرة لا يزال لديهم الحقُّ "في ألاّ يطلق عليهم النار، وتُلقى جثثهم في القمامة".^{١١}

لكننا لو لم نبنِ حقوق الإنسان على المقدرة، فعلامٌ نبنيها؟ يرى وولترستورف في تلخيصه للكثير من الأعمال العلميّة التاريخيّة الحديثة أنّ حقوق الإنسان الفرديّة تطوّرت للمرّة الأولى ليس في التنوير بل من مسيحيّة العصور الوسطى، بناءً على أفكار لاهوتيّة في الكتاب المقدّس.^{١٢} علاوة على ذلك، يؤكّد أنّه ليس هناك بديل معقول أو أفضل لتأصيل حقوق الإنسان أفضل من الأساس الدينيّ الأصليّ. ومعنى كلِّ هذا أنّه على المدى الطويل، يُقدّم الإيمان الدينيّ بالله دعماً أفضل وتأصيلاً لحقوق الإنسان، وإليك مقارنة ما بين مفكّرين لتوضيح رأي وولترستورف.

حالتان للدراسة

في القرن العشرين كان هناك مناصران معروفان لحقوق الإنسان والديمقراطيّة. أحدهما أكاديميٌّ والآخر ناشطٌ.

كان الأكاديميُّ هو فيلسوف هارفر د جون رولز (John Rawls)، واقترح تجربة فكريّة مشهورة. تخيّل مجموعة من الناس يعملون معاً ليقرّروا نوع المجتمع الذي

يريدون أن يُوجدوه لكنهم يفعلون ذلك خلف "حجابٍ من الجهل" بمعنى أنهم لا يعرفون أيَّ عرقٍ أو سنٍّ أو مستوى ذكاءٍ أو موهبةٍ أو جنسٍ أو مستوى تعليميٍّ سيكونون عليه، أو الدور الذي سيؤدونه في هذا المجتمع الجديد. ولذلك يجب أن يُوجدوا نوعَ المجتمع الذي يؤدونه فيه أيًّا كانت المكانة التي سيكونون فيها في المجتمع. وكان رولز يؤمن بأنه لو استخدم الناسُ ببساطة المصلحة الذاتية المعقولة، في أثناء عملهم على تأسيس نوع المجتمع الذي يؤدونه واضعين في ذهنهم معرفتهم لحقيقة أنهم قد يكونون فقراء، أو في وضعٍ ضعيفٍ في السلطة الاجتماعية، فإنَّ هذا سيؤدِّي إلى تطوُّر مجتمعٍ يحترمُ حقوق الإنسان.^{١٣} ولن يتطلَّب هذا أيَّة قيمٍ أخلاقيةٍ أو معتقداتٍ دينيةٍ؛ إذ يمكنها جميعها أن تبقى أمورًا شخصيةً خاصةً.

ولكنَّ هناك مشكلاتٌ حقيقيةٌ في هذا التناوُل، فمن الخطأ أن في وسعك استكمال هذا التدريب وتصميم مجتمعٍ باستخدام منطقٍ موضوعيٍّ حياديٍّ فقط؛ فكلُّ منَّا سيكون متأثرًا في أعماقه بقناعاته بشأن ماهية الحياة البشرية الجيدة، وماهية الإنسان الصالح والهدف من الحياة البشرية. فمثلًا، إذا كان لديك منظور للطبيعة البشرية أكثر فرديةً مهما كنتَ فقيرًا، فستودِّ مجتمعًا يكون كلُّ التركيز فيه على المبادرة الشخصية والأسواق الحرة، دون عوائق للمشاريع الحرة، وقد يقودك منظورٌ مختلفٌ للأمور إلى تصميم دورٍ أعظم كثيرًا للحكومة لتساعد الفقراء وتنظِّم الأسواق، فتفضيلك لواحدٍ أو للآخر يذهب إلى أبعد من مجرد المصلحة الذاتية العقلانية، ليصل إلى معتقداتٍ بشأن الطبيعة البشرية.

لذا، حتَّى خلفَ "حجابٍ من الجهل" لن يختارَ الناسُ نوع المجتمع نفسه، والسبب مثلما يؤكِّد الفيلسوف السياسيُّ في هارفرد مايكل ساندل (Michael Sandel) هو أن كلَّ أفكار العدالة هي أفكار "مُصدرة للأحكام على نحوٍ لا مفرَّ منه". ففكرة أننا "يجبُ ألا نستجلبَ قناعات أخلاقيةٍ أو دينيةٍ لتؤثِّر في المناقشات العامة بشأن العدالة" هي فكرة مستحيلة صراحةً، ويكتبُ ساندل قائلًا: "سواء

تجادلنا بشأن الكفالة الاقتصادية... الأمهات البديلة أو اقتران المثليين أو الإجراءات التصحيحية أو... دَخَلَ المدير التنفيذي... فأسئلة العدالة تحدها أفكار متنافسة من الشرف والفضيلة والفخر والتقدير“^{١٤} وكتاب آلاسدير ماكينتاير ”عدالة مَنْ؟ وأيُّ عقلانيَّة؟“ (*Whose Justice? Which Rationality?*) يحمل عنواناً يُلخِّصُ أطروحة ساندل، فليست هناك وسيلةٌ وحيدةٌ بسيطةٌ للتفكير في العدالة أو فهمها، إذ يعتمد فهمنا وعقلانيَّتنا للعدالة على معتقداتنا بشأن الصواب والخطأ، وطبيعة الفضيلة. والعلاقة ما بين الفرد والمجموعة، وأمورٍ أخرى كثيرة.^{١٥}

لذلك يجبُ تحطيمُ آمالِ رولز في وحدةٍ اجتماعيةٍ جديدةٍ مبنيةٍ على الاحتفاظ بآرائنا الدينية والأخلاقية بوصفها آراءً خاصةً شخصيةً، وهي بالتأكيد قد تحطمت. فقد استُخدمَ هذا التناوُلُ لجيلٍ كاملٍ ولم ينجح، فثقافتنا منقسمة ومكسورة بفصائلٍ متنازعة لها رؤى عن العدالة والخير الاجتماعيِّ مختلفة اختلافاً جوهرياً، لذا فالمناداة بحقوق الإنسان على أساسٍ ضيقٍ من ”المصلحة الذاتية المعقولة“ هي مناداةٌ غير مقنعة.^{١٦}

وفي المقابل، سعى الدكتور مارتن لوثر كينغ الابن إلى مجتمعٍ عادلٍ على أساسٍ أقوى كثيراً، إذ رأى أن الفصلَ العنصريَّ ليس ببساطة أمراً غير عمليٍّ للمصلحة العامة للمجتمع، بل إنه خطيئة، وكان يعرفُ أنه ليستَ لحقوق الإنسان أية قوَّة إذا خلقتُها ببساطة الأغلبية أو فُرِضتْ بأمرٍ قضائيٍّ، لكنَّ لحقوق الإنسان قوَّة فقط إذا كانت ”هناك“، أي موجودةً بمفردها، معتمدةً فقط على حقيقة أن الشخصَ الذي تعرَّضَ للخطأ والواقف أمامك بدعواه ضدك هو إنسانٌ، ومستشهداً بتعليم الكتاب المقدس أن كلَّ إنسان مخلوقٌ على صورة الله (تكوين ١: ٢٦-٢٧). كتب أن صورة الله فينا تُعطي كلَّ شخصٍ:

”تفرداً، تُعطيه قيمةً، تعطيه كرامةً، ولا ينبغي لنا، بوصفنا أمةً، أن ننسى هذا بتاتاً؛ فلا توجدُ درجاتٌ في صورة الله، بل كلُّ إنسانٍ ابتداءً

من الأبيض إلى الأسود مهمٌّ في البيانو الإلهيِّ، لا سيَّما أن كلَّ إنسان
مصنوعٌ على صورة الله.^{١٧}

يُقدِّم إلينا الكتاب المقدَّس أقوى أساسٍ ممكنٍ لفكرة حقوق الإنسان؛ فجارك يأتي إلى محضرك بقيمةٍ جوهريةٍ، وكرامةٍ لا تُنتهكُ (تكوين ٩ : ٦)، ولم يطلب مارتن لوثر كينغ الابن إلى الأميركيين البيض أن يجعلوا الأميركيين من أصل أفريقيٍّ أحراراً لكي يسعوا وراء مصلحتهم الذاتية العقلانية، أي تعريفاتهم الفردية الخاصة من نحو الحياة المشبعة، بل مقتبساً عاموس ٥ : ٢٤ دعاهم لكي يرضوا بأن يجري "الحقُّ كالمياه، والبرُّ كنهـر دائم".^{١٨} ونرى هنا أن التناوُل العلمانيَّ لـرولز يبهتُ أمام الأساس المسيحيَّ للعدالة الذي استخدمه د. كينغ.

قهرُ الحداثة

رغم اعتقاد الكثيرين أن جزءاً من المنظور العلمانيَّ للأمر هو التزامُ الحقوق، فالحقيقة هي أن حقوق الإنسان علاقةٌ مُضطربةٌ بطوريَّ العلمانية: الأول "الحداثة"، والثاني الذي يُطلقُ عليه غالباً "ما بعد الحداثة".

كما رأينا سابقاً، رأى قائداً مدرسة فرانكفورت، ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) وتيودور أدورنو (Theodor Adorno)، أن كلتا الرأسمالية والاشتراكية، كلا اليمين واليسار، يتَّسمان بالقهر، وخسرت الفاشية والشيوعية مواقفهما الأخلاقية حين عرِّفا "الصالح الأعظم" تعريفاً يعلُّ العنف، وحين استخدمتا الطرق العلمية والبيروقراطية في فعل ذلك بكفاءة. وقد وجدت كلُّ أيديولوجيا أساليب لجعل مثلها الاجتماعية استبداديةً لكي تستبعد أيًّا من كان ضدها وتستغله، وقاد هذا إلى "الجدلية السلبية" لأدورنو ضدَّ أنظمة الفكر التي كانت "مستبدة"، أي أنها كانت تدَّعي القدرة على تفسير كلِّ الواقع، وإصلاحه وتحسينه، كما كانت تسحقُ كلَّ معارضٍ لتفسيرها وتهمُّشُه.^{١٩}

هذا النقدُ الذي نشأ من مدرسة فرانكفورت أصبح ما يُسمَّى الآن ما بعد الحداثة وما بعد البنيويَّة^{٢١}، وقد قدَّم الفيلسوفُ جان فرانسوا ليوتار (Jean-François Lyotard) تعريفاً شهيراً لما بعد الحداثة قائلاً إنها ”الشكُّ في السرديات الكبرى (Metanarratives)“^{٢٢}، والخطابُ الكبير أو السرديةُ الكبرى هما ”نظريةٌ شموليةٌ تهدفُ إلى امتصاص كلِّ الأحداث وكلِّ وجهات النظر وكلِّ صور المعرفة في تفسيرٍ شاملٍ“^{٢٣} وكان ليوتار يتبع ما قدَّمه أدورنو في تحديد هذه ”النظريات الكبرى“ التي تميلُ إلى المثاليَّة. وليس هذا فقط، لكنَّها تميلُ أيضاً إلى تدمير كلِّ اعتراضٍ، باسم رؤيتها الإيجابية العالية عن قوتها الخاصَّة.

كان ليوتار يضمُّ الماركسيَّة إلى هذه المجموعة- ليقينها بالانتصار المحتوم للطبقة العاملة- ولذلك لا تحظى ما بعد الحداثة بشعبية من الكثيرين في اليسار السياسي^{٢٤}. لكنَّه وأتباعه كانوا ضدَّ ادِّعاءات الرأسماليَّة أيضاً، وضدَّ ”اليد الخفية“، التعبير الذي قدَّمه آدم سميث (Adam Smith) عن السوق، وتَملي تلك السرديةُ الكبرى أنَّ أفضل طريقة لفهم الناس هي حُسابانهم فاعلين عقلايين ومُستهلكين، وأنَّ المشاريع الحرَّة فقط هي ما سيقودُ البشرَ لا محالة إلى أعقل وأكفأ توزيع لكلِّ الممتلكات. وأنَّ السوق- وليس الحكومة- هي الوسيلةُ لجلب الازدهار والسَّلام في العالم. وسرديةُ كبرى ثالثة في هذه الفئة هي الداروينية الحديثة، والتي تدَّعي أنَّها تفسيرٌ شاملٌ لكلِّ التاريخ والسلوك البشريِّ؛ إذ يمكنُ فهمُ كلِّ شيءٍ متعلِّقٍ بنا بواسطة البيولوجيا التطوريَّة وعلم الأعصاب. ولو كان ليوتار حيًّا لنظرَ دون شكِّ إلى ادِّعاءات ”وادي السيليكون“ (أو التقنية العالية) بوصفها سرديةً كبرى شموليةً- بادِّعاءاتها اليوميَّة في ”تغيير العالم“ مروراً بالتوقُّعات أنَّ التقنية ستحلُّ الفقر والعنصريَّة والمرض والشيخوخة، بل ستتغلَّبُ أيضاً على الموت.^{٢٥}

يرى مفكرو ما بعد الحداثة أنَّ السرديات الكبرى الحداثيَّة هي استبداديَّة في جوهرها لأنَّها تقمُّع الاختلاف، فالاعتراضُ على أيِّ منها لا يرى بوصفه مجرد

وجهة نظرٍ مختلفة، بل بوصفه أمرًا ضدَّ العقل أو المجتمع - شكلاً من أشكال الهمجية البدائية. ومقاومة هذه الخطابات الكبرى الحداثيّة، أنكرت ما بعد الحداثة أيّة قيمٍ صحيحةٍ شاملة، وأيّة قدرة للمنطق على اختراق كلِّ الواقع واستيعابه. فالحكّامُ يستخدمون الحقَّ بوصفه نوعاً من "السيطرة الاجتماعية".^{٢٥} لذا فكلُّ ادّعاءات "الحقِّ" تُرى الآن بوصفها تحرُّكاً بلاغيّاً من قبل مَنْ في السُلطة لتهميش مَنْ يودّي نقدُهم إلى إنقاص قبضتهم على السلطة، ومن أجل السيادة عليهم. وعوضاً عن "الحقِّ" (وهي الكلمة التي دائماً ما يضعونها بين علامتي تنصيص) يروّج أنصارُ ما بعد الحداثة عدداً من "السرديات الصغرى (Micronarratives)" المتناقضة والمتنافسة، إذ يمكن أن يعيش الناس داخل سرديات حياتهم - سرديات أوجدوها بأنفسهم، وبالتعبير الشائع، "ما هو حقيقي لي ليس حقيقياً لك"، وينبغي لنا إدراك كثرة من "الحقائق" الشخصية والاجتماعية الجيدة لأفراد، لكنّها لا تلائم بالضرورة كلاً مترابطاً. وكانت أيّة محاولة للوصول إلى إجماع وسلام في المجتمع يراها ليوتار وورثته بوصفها قاهرة دائماً لشخصٍ أو مجموعة ما.

المفارقة العظيمة هي أنّ ما بعد الحداثة تخلقُ سردياتها الكبرى، فكما أشار تيري إيغلتن، ما بعد الحداثة هي أيضاً عرضة لتقسيم العالم إلى ثنائية من "القبعات البيضاء" - أولئك الذين يروّجون التعددية، لسرديات صغرى متعددة محلّية ومتغيّرة - و"القبعات السوداء" - أولئك الذين يناصرون السرديات الكبرى والمطلقات والقيم الشاملة.^{٢٦} فمناصرو ما بعد الحداثة يشبهون تماماً المعتقدات التقليدية التي يعارضونها، في إسراعهم إلى شيطنة الآراء المعارضة وتهميشها.^{٢٧} والفرق هو أنّ السرديات الكبرى الحداثيّة تُسكّت المعارضة وتهمّشها بتسمية المعارضين مُعادين للعقلانيّة، في حين تُهمّش السرديات الكبرى لما بعد الحداثة معارضها بالإصرار على أنّ أيّ شخص يدّعي وجود قيمة شاملة يجلسُ على كرسيّ الظالم، ويُسكّت الجدل بدعوى أنّ كلَّ الجدل هو حيلة من الأشخاص الأكثر حظاً للاحتفاظ بامتيازاتهم.

وهذا دون شك استبداديٌّ وخائقٌ حاله حال السرديات الكبرى الحداثيّة: "فبالتضحية بفكرة الحقّ تمامًا"، تنتهي الحال بما بعد الحداثة إلى كونها ليست سوى أداة أخرى لاستخدام القهر؛ "فبإصرارهم أنّ الحقّ هو تعبيرٌ عن القوّة والرغبة، يُبحرون إبحارًا مذهلاً بالقربِ ممّا يتمسّكُ به حُكّامُهم عمليًّا".^{٢٨} بكلماتٍ أخرى، لو كان صحيحًا أنّ تصريحات الحقّ هي فقط وسائل للحصول على القوّة. فتصريحات أنّه "لا يوجد حقٌّ، بل قوّة فقط" هي أيضًا ليست سوى وسائل للحصول على القوّة.

وفي النهاية لا بدّ أنّ هذه الاستراتيجية ضدّ القهر ستفشل، فلو لم تكن هناك حقيقة، فعلى أيّ أساس يمكن أن يقول الضعفاء للأقوياء إنّ ما يفعلونه خاطئ؟ ولو لم تكن هناك حقيقة بل فقط قوّة، فلماذا على الأقوياء أن يتمسّكوا بقوّتهم ويستخدموها كما يحلو لهم؟ يكتب أحد الأكاديميين: "لو كانت «الحقيقة» وهمًا يُوظّفه الأقوياء لإخضاع الضعفاء، أسيكون حالّ الضعفاء أفضل لو قبل الأقوياء ذلك الافتراض وواصلوا إخضاع الضعفاء باستخدام مباشرٍ للقوّة؟".^{٢٩}

فشل ما بعد الحداثة

قاد كلُّ هذا الكثيرين إلى التصريح أنّ ما بعد الحداثة تتضاءل وتخبو الآن. وفي عام ٢٠١١م أنتج "متحف فيكتوريا وألبرت" (Victoria and Albert Museum) "أول معروض شاملٍ عن ما بعد الحداثة" بعنوان "ما بعد الحداثة: النمط والتخريب، ١٩٧٠-١٩٩٠م" (Postmodernism: Style and Subversion, 1970-1990). وكان المتحف يتحدث أساسًا بما بعد الحداثة بوصفها حركةً في الفنون، لكن إدوارد دوكس (Edward Docx) يلاحظ في مقالةٍ مهمّةٍ أنّ المعرض يشير إلى أنّ الحركة الفلسفيّة من تفكيك كلِّ تصريحات الحقّ والسرديات الكبرى كانت قد بدأت أيضًا في التضاؤل من حيث تأثيرها.^{٣٠}

يشرحُ دو كس سبب تضاولها في الفنون؛ ففي البداية ”بدأت أفضل الطرق لتحدي سيادة الرأسمالية الغربية وتفوقها هي نشرُ تكتيكات ما بعد الحداثة“، لكنَّ ”لأنَّ ما بعد الحداثة تُهاجمُ كلَّ شيء“، لم تكن هناك أية وسيلة لبناء أية مواصفات جمالية- فلم يكن لأيِّ شخصٍ الحقُّ أن يقولَ إنَّ هذا الفنَّ جيّدٌ أو إنَّ ذلك سيِّئٌ، وكان معنى ذلك أنَّ الوسيلة الوحيدة لتقييم الأعمال الفنيّة هي قدر المال الذي تجلبه، وللمفارقة، ”باتت كلُّ المواصفات، لم يبقَ لنا سوى السوق، وهو عكسُ ما كان في نيّة ما بعد الحداثة في الأصل“.^{٣١}

يقولُ دو كس إنَّ التأثيرات القاسية لما بعد الحداثة في مجالَي الفلسفة والسياسة كانت مشابهة، فلأنَّها تُهاجمُ كلَّ الادّعاءات، وترفضُ أيّة مواصفات للحكم على أيِّ شيء، ”بدأت حالةٌ من التشوُّش وعدم اليقين في النموِّ والازدهار إلى أن أصبحت واسعة الانتشار في الأعوام الأخيرة“، وتأتي المشكلة حينما نسعى نحو تأسيس حركة اجتماعية أو أيِّ برنامج للعدالة، ”لو نزعنا الامتيازات عن كلِّ الآراء أو المواقف، لا يمكننا بعد ذلك توكيد أيِّ رأي، ومن ثمَّ لا يمكننا المشاركة في المجتمع أو في الجماعة، ومن ثمَّ تصبحُ ما بعد الحداثة في صورتها الحادّة، في العالم الحقيقي، ما هي إلاّ صورة يتعدّرُ تفريقها عن نسخة غريبة من المحافظة الخاملة. وإذا نظرنا إلى الأمر هكذا فمن الأسهل أن نرى سبب تناقض قوتها“.^{٣٢} ويضيفُ ريتشارد بوكام أنَّ ”نسبية ما بعد الحداثة لا تُقدّمُ أيّة مقاومة مقنعة“ إلى خطاب الامتلاء والإشباع بواسطة ”اختيارات أسلوب الحياة الاستهلاكيّ“، والذي يدعمُ فقط السوق والرأسمالية، وهو الأمرُ نفسه الذي لم تُردِّ ما بعد الحداثة أن تفعله في الأصل.^{٣٣}

ربّما يكون إدراك الطريق المسدود أمام ما بعد الحداثة، علاوة على النزعات الاستبدادية للعقلانية والعلم الحداثي، هو ما أدّى إلى الحركة الحديثة المفاجئة للكثير من المفكرين ممَّن هم تقليدياً علمانيّون محسوبون على اليسار السياسي، أن يعترفوا بأهميّة الدين في تحقيق العدالة في العالم، وقد كتبَ الفيلسوف سايمون

كريتشلي (Simon Critchley)، وهو ليس مؤمناً متديّناً، كتاباً بعنوان "إيمان من لا إيمان لهم" ^{٣٤} (*The Faith of the Faithless*)، وفيه يسأل: "هل يُمكن تصوّر السياسة دون الدّين؟"، ويجب بنعم، لأنّ هناك الكثير من النظريّات السياسيّة العلمانيّة، بما في ذلك نظريّة رولز.

لكنّه يسأل بعد ذلك: "هل السياسة عمليّة دون الدّين... دون أيّ احتكام إلى فائق؟... هل يمكن أن يحافظ أيّ تجمّع سياسيّ على نفسه... ووحده وهوويّته، دون لحظة من المقدّس، دون الدّين والشعائر، وأمر ما يمكننا فقط أن نسميه إيماناً؟"، ويجب: "لا أظنّ ذلك". ^{٣٥} ويضيف أنّه "لم يأتِ إلى هذا الاستنتاج بفرح خاصّ"، ورغم ذلك يشكّ كريتشلي في أنّ التضحيات اللازمة لخلق مجتمع عادلٍ لن يمكن تحمّلها ما لم يؤمن الكثيرون ويشعروا "بمتطلّبات غامرة لانهائيّة" للحبّ، "وهو نوع المطالبة الذي قدّمه السيّد المسيح في العظة على الجبل حين قال: «أحبّوا أعداءكم. باركوا لاعينكم. أحسنوا إلى مبغضيكُمْ وصلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم»" (متّى ٥ : ٤٤). ^{٣٦} والوصيّة بحبّ الجميع حبّاً مُضحياً، حتّى أعدائك، ليست وصيّة عمليّة في النهاية، ولا يمكن الوصول إليها في هذه الحياة، فليست من نوعيّة المطالبة التي يمكن أن تقدّمها العقلانيّة المتعلّقة بالمصلحة الذاتيّة. ويقول كريتشلي إنّ الشعور بهذه "المطالبة الأخلاقيّة لانهائيّة" إنّما يتطلّب إيماناً ببعدٍ فائق للكون، ويشكّ في أنّ أيّة حركة ضخمة نحو العدالة في المجتمع يمكن أن تحدث ما لم يكن لكثيرين هذا الإيمان، وما لم يختبروا هذه المطالبة. ^{٣٧}

مُطلَق لا يَقهر

رأينا صعوبات المنظور العلمانيّ إلى الأمور، ليس فقط في تفسير القيمة الأخلاقيّة وحقوق الإنسان، بل أيضاً في إثارة حماسة الناس لاحترامها والعيش بحسبها عيشاً متسقاً، والمشكلاتُ حادّة حتّى إنّ الكثير من المُفكرين والكتّاب العلمانيّين

يعتقدون أنَّ الدِّينَ ضرورةٌ في أيِّ تحرُّكٍ نحو مجتمعاتٍ أكثرَ عدالة. لكن أليست للمسيحيَّة مشكلاتها الخاصَّة مع العدالة؟ وبتحديدٍ أكثر، أليست المسيحيَّة نفسها "سرديةٌ كبرى شموليةٌ"؟ ألا تدَّعي أنَّها تحملُ القيمَ الشاملةَ الحقيقيَّة؟ أُولم تُستخدم تلك الحقيقة في تهميش كلِّ الاختلاف والاعتراض وشيطنتهما بوصفهما هرطقات؟

الإجابة بالتأكيد: "نعم، حدث ذلك فعلاً، لكن لا تتعجَّلْ"؛ فقد أظهرَ المسحُ الذي قدَّمناه أنَّ إنكار الحقيقة الأخلاقيَّة الشاملة، وهو ما يحدث في الحادثة وما بعد الحادثة، لم يقدِّم بالضرورة إلى السلام والحرِّيَّة، بل إلى أنواع جديدة من السيادة والتهميش، ودون أيِّ إيمان بحقائق أخلاقيَّة موضوعيَّة، ليست هناك وسيلةٌ لبناء أيِّ برنامج للعدالة. غير أنَّ من الصواب أيضاً أنَّ الكثير من الأديان، بما فيها من تصريحات مُطلقة، أساءت إلى الناس وقهرتهم، فما الحلُّ؟

يكتب ريتشارد بوكام في جامعة سانت أندروز (University of St Andrews): "نحتاج إلى قصةٍ تؤكِّد ثانيةً القيمَ الشاملة في حين تقاوم اشتراك هذه القيم مع قوى السيادة"^{٢٨}، أي نحتاج باختصارٍ إلى "سرديةٌ كبرى غير استبداديَّة" - "مطلق لا يقهر"، وكما رأينا لا يمكننا العملُ من أجل العدالة دون بعض الإقرار بالقيم الأخلاقيَّة الشاملة، ولم يجلب الإفناء الحداثي وما بعد الحداثي للأعراف الأخلاقيَّة التحريريَّة والسلام اللذين كنَّا نسعى إليهما، لذا نحتاج إلى قيمٍ شاملة، لكننا نحتاج أيضاً إلى أمرٍ ما يُقوِّضُ النزعةَ البشريَّة القويَّة الطبيعيَّة إلى السيادة على الآخرين.

يؤمن بوكام بأنَّ ما نحتاج إليه يقبعُ داخلَ صفحات الكتاب المقدَّس، ولا يُنكر أنَّ "القصةَ المسيحيَّة... أضعفتُ هي أيضاً بتشويهاتٍ قاهرة". لكنَّه يرى أنَّ من الممكن "استرجاع نواحٍ من القصة الكتابيَّة تقاوم... [مثل هذه] التشوُّهات الأيديولوجيَّة"^{٢٩}. فما تلك النواحي من الإيمان المسيحيِّ والتي يمكن أن تُقدِّم أساساً لتوفير العدالة، وتمنعنا مع ذلك في الوقت نفسه من أن نصبح ظالمين؟

أولاً، تحاول السرديات الكبرى أن تشرح كل الواقع، الأمر الذي قد يؤدي إلى الغطسة التي ترى كل المعارضين والمنشقين بوصفهم ضد العقلانية ومغرورين غروراً خطيراً، لكن في حين تُعطينا قصة الكتاب المقدس الكثير من الأفكار الثابتة الأساسية بشأن الغرض والطبيعة البشرية، فإنها تترك الكثير من الأمور "عسرة الفهم". فتعطينا المزامير، مثل مزمور ٨٨، صلوات يُقدّمها مؤمنون متألّمون وفي بعض المرّات تنتهي هذه الصلوات بظلام دون إجابات أو حل واضح، وأصدقاء أيّوب مثلاً يظنون بتعجرف أنهم يفهمون أساليب الله جيّداً حتّى إنهم يعلمون أن المتألّمين هم دائماً يُعاقبون على خطيئة ما، ويقود هذا المنظور السطحيّ إلى أنّهم يُقسّمون العالم أحياناً وأشراراً لكي يشرحوا "صعوبة فهم شرّ التاريخ"، وتقودهم دوغماتيّتهم (عصبيّتهم المفرطة) إلى إدانة الذين لا يتفقون معهم ورفضهم. لكن في نهاية سفر أيّوب، يدينهم الله؛ فله وحدّه المنظور الكامل إلى الأمور، أمّا نحن فنرى الأمور جزئياً فحسب.

لذا فقصة الكتاب المقدس ليست من نوعيّة "الشرح الشامل للحقيقة" شرحاً مُنمّقا يقود المؤمنين إلى موضع التكبر حيث يعرفون كلّ الإجابات.^٤

ثانياً، تُقدّم السرديات الكبرى منظور حلّ كلّ مشكلات العالم، وفي الحقيقة، وعلى خلاف ما بعد الحداثة، تُعطي القصة المسيحيّة رجاءً لتصويب الأخطاء وافتداء كلّ الأمور بواسطة عمل الله المُخلّص في يسوع المسيح، لكن على خلاف الحداثة، لا تُعلّم المسيحيّة أنّ هذا افتداءً يمكن أن يُحدّثه البشر؛ فهذا الافتداء المستقبليّ "ليس استناداً إلى المنطق [البشريّ] أو البراعة البشريّة، بل إلى حرّيّة الله وغرضه".^٥ فالخطاب الحداثيّ- قصص الأدب والمسرح والشاشة- يتعلّق أصلاً "بالإنجاز البشريّ"، وكيف يمكن أن يتغلّب الناس "على الكوارث ويُحقّقوا أهدافهم التي اختاروها بحرّيّتهم"، ويتناسب هذا مع السردية الكبرى الحداثيّة بأننا نخلق معانينا وأخلاقياتنا، وأنّ بإمكاننا- بالمنطق والعلم- حلّ مشكلات العالم،

ومن هنا نرى إغراء السيادة. أمّا قصص الكتاب المقدّس، بالمقارنة بذلك، فلا تقوّدنا إلى هذا التفكير؛ فالشخصيات تواجه قُوى صالحة وشرّيرة تفوق سيطرتها، ويفوزون بالإيمان وبعون النعمة الفائقة للطبيعة، ”وعالمهم غامض أكثر منه مفهوم، ولا يتوقّعون أن يسودوا عليه.“^{٢٢}

الأمر للمؤمن المسيحيّ إذاً لا أن يكون الافتداء رجاءً مثاليًا في تقدّم محتوم أو في براعة بشريّة، بل فقط في الله، وبتوقيت الله.

قصة التضادّ

أخيرًا، قد تقوّد السرديات الكبرى بادّعاءاتها عن الحقيقة إلى السيادة، لكنّ الخطّ القصصيّ في الكتاب المقدّس يكشف عن ”قصة اختيار الله المتكرّر للمحكومين والباطسين، وللضعفاء والمهمّشين.“^{٢٣}

يبدأ الكتاب المقدّس بسفر التكوين، الذي كُتب حين كانت البكوريّة- تمرير كلّ ثروة الأسرة وممتلكاتها إلى الابن الأكبر- هي القانون الثابت الحتميّ في كلّ المجتمعات تقريبًا، لكنّ سفر التكوين كلّهُ يهدّم هذا العُرف الثقافيّ.^{٢٤} إذ يختار الله باستمرارٍ ويعمل بواسطة الابن الثاني، من لا قوّة اجتماعيّة له، فيختار هابيل عوضًا عن قايين، وإسحاق عوضًا عن إسماعيل، ويعقوب عوضًا عن عيسو، ويوسف عوضًا عن رؤوبين. وحين يعمل مع النساء لا يختار نساء لديهنّ القوّة الثقافيّة من الجمال والجاذبيّة، بل يعمل عمله المُخلّص بواسطة سارة العجوز العاقر لا بواسطة هاجر، وبواسطة ليثة غير المحبوبة ولا الجذّابة، وليس بواسطة راحيل المحبوبة، ويرفض الله رفضًا متكرّرًا أن يسمح لنشاطه النعم أن يجري في الخطوط المتوقّعة من الامتياز والتأثير اللذين من العالم، فيضع في المركز الشخص الذي كان العالم ليضعه على الهامش. ويُعلّق عالم الكتاب المقدّس والتر بروغمان (Walter Brueggemann) على موضع في تكوين ٢٥ حيث يعلن الله نبوّة أنّه سيعمل مع يعقوب الأصغر عوضًا

عن عيسو، ويشرُحُ أنَّ الدرسَ في التكوين هو أنَّ "النبوءةُ ضدَّ كلِّ الحكمةِ المألوفةِ".

"لا بُدَّ أنَّ العبرانيينَ كانوا يتساءلون بشأن هذا الأب الذي كان دائماً في مشكلة... هذا الإلهُ يصطفُ ليس فقط بجانب المميزين تمييزاً واضحاً- الأبقار- بل تتحدَّثُ هذه النبوءةُ بأمرٍ عكسيٍّ، وتؤكدُ أننا لسنا أمامَ أقدارنا بحسب الترتيب الذي عليه العالمُ حالياً.

تلك هي الفرضيةُ الأساسيةُ لخدمة يسوع: المساكين، الخزانى،
الودعاء، الجياع... لأنَّ لهم ملكوت السموات (متى ٥ : ٣-٧)".^{٤٥}

وفي حين يواصلُ الخطُّ القصصِيُّ للكتاب المقدس، نرى الله واقفاً إلى جانب العبرانيين في العبودية ضدَّ قهر أعظم إمبراطورية في العالم. ثمَّ انتقلَ إلى قصة القضاة- المخلصين والقادة من قادوا العبرانيين واحداً تلو الآخر حينما كانوا تحت سيادة أم أقوى منها، لكنَّ القراء قد أشاروا إلى عدد المرات التي يكون فيها الرجل الذي يُقيمه الله- يفتاح وجدعون وشمشون- شخصاً من قبيلة أصغر، من عائلة ذات مركز متواضع، أو حتَّى من طبقة من المنبوذين اجتماعياً، وداود الملك هو الأصغر سنًا وحجمًا وسط أبناء يسى (صموئيل الأول ١٦). ثمَّ في العهد الجديد، حين يلتقي يسوع رجلاً مُحترماً وامرأةً مُهمَّشة اجتماعياً (يوحنا ٣ و ٤)، أو قائداً دينياً وجابجٍ ضرائب (لوقا ١٨) أو مُعلِّماً دينياً وامرأة ساقطة (لوقا ٧)، فدائماً نرى أنَّ الغريب أخلاقياً وعرقياً وجنسياً، والشخص المُهمَّش اجتماعياً، هو من يتواصل مع يسوع تواصلًا أسهل.

مع هذا الخطاب من تضادِّ الضعيف والقوي، الفقير والغني، هناك نهرٌ واسع وعميقٌ من التعليم الأخلاقيِّ والمناشدة لكلِّ المؤمنين ليعيشوا حياة عادلة ويكونوا وكلاء للعدالة الاجتماعية في العالم، ويصِرُّ أنبياء العهد القديم على أنَّ نقص الاعتناء بالفقراء والمحتاجين هو علامةٌ على نقص الإيمان الأصيل

بالله (إشعيا ١ : ١٧، ٥٨ : ٦-٧). ويعلمُّ العهدُ الجديدُ بالمِثْلِ أنَّ المحبَّةَ العمليَّةَ للمفقرِّاء هي علامةٌ لقلبٍ غيَّرته النعمة (يعقوب ٢ : ١٤-١٧؛ يوحنا الأولى ٣ : ١٧-١٨)، فالله هو "المقيم المسكين من التراب، الرافع البائس من المذبذبة ليجلسه مع أشرف... المسكين العاقر في بيت، أم أولاد فرحانة" (مزمور ١١٣ : ٧-٩)، أمَّا "المتكبر فيعرفه من بعيد" (قارن مزمور ١٣٨ : ٦ بيعقوب ٤ : ٦).^{٦٦}

السبب وراء هذا الخطُّ القصصي الثابت في الكتاب المقدس ليس هو أنَّ الكُتَّاب يحبُّون الضحايا والمهضوم حقهم؛ بل إنَّ المثل الأسمى لعمل الله في العالم كان يسوع المسيح، وهو المؤسس الوحيد لدين كبير يموت في عار، ليس مُحاطًا بكلِّ تلاميذه المحبِّين، بل مهجور من كلِّ مَنْ اهتمَّ بهم، بما في ذلك الأب. وكان يسوع المسيح هو ضحيَّة إجهاض العدالة، ومات مقهورًا بلا حيلة، ويأتي إلينا خلاص يسوع المسيح بفقره ورُفضه وضعفه، والمسيحيُّون ليسوا مُخلِّصين باستجماع قوتهم وإنجاز أعمالٍ عظيمة، بل بالاعتراف بضعفهم واحتياجهم إلى مُخلِّص.

تقول معظمُّ السرديات الكبرى: "هكذا تفوز في النهاية، تحكِّم في مشاعرك، وسُدَّ على نفسك، وسُدَّ على الموقف، كُن قويًّا، يمكنكُ حقًّا فعل الأمر". لكنَّ يسوع يقول أساسًا: "لا تستطيع أن تفعل الأمر، عليك الاعتماد عليّ"، "إن لم ترجعوا وتصيروا مثل الأولاد فلن تدخلوا ملكوت السماوات" (متى ١٨ : ٣). فالخلاص المُقتنى بالأعمال الصالحة والجهد الأخلاقي سينحاز إلى الأقدر والأكفأ والأنجح والأكثر تميُّزًا، لكنَّ الخلاص الذي بالنعمة المُطلقة ينحاز إلى الفاشلين والغرباء والضعفاء؛ لأنَّه يتَّجه فقط إلى مَنْ يعرفون أنَّ الخلاص ينبغي أن يكون بالنعمة المُطلقة. ورمزًا إلى ذلك، يأتي يسوع لا في صورة شخصٍ ثريٍّ وقويٍّ، بل يأتي رجلًا فقيرًا، طفلًا لأمٍّ مخطوبة.

لذلك لا يرينا الكتاب المقدسُ قصَّة تلو الأخرى من قصص "أبطال الإيمان" الذين يذهبون من قوَّة إلى قوَّة، بل نرى سلسلة من الروايات التي تحوي شخصياتٍ

ليست عادةً ما يتوقَّعُه ناسُ العالمِ في القادة والنماذج المثاليَّة الروحيَّة، فليس الكتابُ المقدَّسُ في المقام الأوَّل سلسلة من قصص لها درسٌ أخلاقيٌّ رغم وجود العديد من الدروس العمليَّة، لكنَّه سِجِلٌ لنعمة الله التي تتدخَّلُ في حياة الناس الذين لا يسعون إليها، ومَن لا يستحقُّونها، ومَن يقاومونها باستمرارٍ، ومَن لا يُقدِّرونها بعد أن ينالوا بها الخلاص.

إذا كان هذا الأمر مفاجئاً لك، فقد يعني ذلك أنك صدَّقت فكرة خاطئة تماماً. وتحديدًا فكرة أن المسيحيَّة تتعلَّقُ بمَن يعيشون حياةً صالحةً وأخلاقيَّةً، ونتيجةً لذلك يؤخذون إلى السماء. ولكنَّ إحدى الأفكار الأساسيَّة في قصَّة الكتاب المقدَّس هي أنَّه حتَّى بعض أبرع البشر على الإطلاق، مثل إبراهيم وداود، لم يقدرُوا على الارتفاع فوق وحشيَّة ثقافتهم ولا فوق تمرکز قلوبهم حول ذواتهم، لكن بالتعلُّق بالوعد الرائع أن نعمة الله تُعطى للفاشلين أخلاقياً، تمكَّنوا من تحقيق الانتصار.

قصَّة تكسرُ الدائرة

ترينا قصَّة الكتاب المقدَّس إلهاً يحبُّ المسحوقين، لكنَّ القصَّة تفعل أكثر من ذلك. ففي فكرة ثاقبة يكتب بوكام أن الإيمان بقصَّة الخلاص "يكسرُ أيضاً الدائرة التي يُصبحُ فيها المظلومون ظالمين بدورهم".^{٤٧} ففي العهد القديم يُحذِّر العبرانيُّون باستمرارٍ ألا يقهروا المهاجرين والغرباء من أعراقٍ أخرى "لأنَّكم كنتم غرباء في أرض مصر" (لاويين ١٩: ٣٣-٣٤). وكانت ذكرى خلاصهم من العبوديَّة- لا بقوَّتهم بل بنعمة الله- لكي تقوِّض جذرياً نزعتهم البشريَّة الطبيعيَّة نحو السيادة، لكنَّ بوكام يكتب: "الصليب هو الحدثُ حيث تنقطعُ نهائيًّا الدائرة [دائرة أن يُصبح المظلوم ظالماً]".^{٤٨}

في أمثال ١٤: ٣١ نرى أن الله يتوحَّدُ مع الفقير، فإذا ظلمتَ الفقير تعيِّر "خالقَه"، وإذا أعطيتَ المسكين، "تمجِّد الله". لكن فقط في يسوع نرى كيف أن

الله توحد حرفياً وجذرياً مع المسكين والمظلوم، فقد وُلد في عائلة فقيرة، وعاش وسط المهمشين والنبوذيين، وكانت محاكمته إجهاضاً للعدل، ومات ميتةً عنيفةً، عارياً مُعدماً. لذلك كان ابنُ الله نفسه يعرفُ كيف يشعرُ مَنْ هو ضحيةُ الظلم، وكيف يكون الأمرُ أن يقفَ رافضاً لنظامٍ فاسدٍ وأن يقتله هذا النظام، ويؤمنُ المسيحيونُ بأنه فعل ذلك لكي يصنع فداءً لخطايانا، ليحررنا من جزاء الخطايا. ويعرفُ المسيحيونُ، إذاً، أنه في عيني الله كُنَّا بلا قوَّة، ومساكين روحياً- وكُنَّا أيضاً غرباء وعبيداً، لكنَّ الله خلصنا بأن ظلم وقمع لأجلنا.

أجل دون شك، فيمكن أن يُستخدَم الإيمان بحقائق أخلاقيَّة شاملة في قهر الآخرين، لكن ماذا لو كانت الحقيقة المطلقة هي إنسانٌ مات من أجل أعدائه، ولم يُجب عن عنفٍ بعنفٍ بل غفر لهم؟ كيف يمكن أن تقودك تلك القصة، إذا كانت مركزَ حياتك، إلى اتِّخاذ القوَّة والسيادة على آخرين؟ واللافت للنظر إذاً هو أنه يمكن أن نستنتج أن مَنْ يقولُ إنه مسيحيٌّ لكنَّه لا يلتزمُ حياةً من الكرم والعدالة نحو الفقراء والمهمشين هو، على أقلِّ تقديرٍ، تناقضٌ حيٌّ لبشارة المسيح ابن الله، فالأب هو "المجري حُكماً للمظلومين، المعطي خبزاً للجوع" (مزمو ١٤٦: ٧)، ويقولُ بوكام: "تشويهُ قصة الكتاب المقدس وجعلها أيديولوجيا للظلم يلزمه سحقُ المعنى الكتاب المقدس للصليب"، فكلُّ خصائص قصة الكتاب المقدس هذه تجعلها "غير مناسبة لأن تكون أداة قمع".^٩

يكسرُ الصليبُ دائرة الظلم بأكثر من طريقة، فكثيراً ما يصيرُ مَنْ لديهم شغفٌ بالعدالة قساةً ويشعرون بالبرِّ الذاتي حين يواجهون أشخاصاً يحسبونهم ظالمين، لكنَّ المؤمنين بالمسيح يتعلمون أن يعترفوا بأنهم أخطأوا إلى الله عندما أخطأوا إلى آخرين مصنوعين على صورة الله. فنحن لم نحبَّ ونحترم جيراننا وأقرباءنا مثلما نحبُّ أن يفعل معنا. وبكلماتٍ أخرى، كلُّ مسيحيٍّ يفهمُ البشارة يعترفُ بأنه كان ظالماً، فحين نكذبُ نحرُمُ الناس من الحقيقة التي لهم الحقُّ في معرفتها. وحين نكسرُ

عهدونا نحرّم الناس ممّا لهم الحقّ فيه. وإذا لم نكن فقراء، لكننا نغلق قلوبنا أمام الفقراء، فنحن نحرّمهم من قوتهم الذي لهم الحقّ فيه. ويعلم المسيحيون أنّ لهم قلوب الظالمين لكنهم نالوا خلاصًا بالنعمة. ولذلك حتّى حين يواجهون ظالمًا، فقد يفعلون ذلك بإصرارٍ شجاعٍ وصلبٍ، لكنّ البشارة تُعلّم أنّ نفع ذلك دون برّ ذاتي أو تسلّط، فلا يمكنهم أن يكرهوا الكارهين، أو يُبرّروا أن يُظلم الأشخاص الذين يعتقد المسيحيون أنّهم ظالمون.

تُقدّم بشارة يسوع المسيح حقيقة مُطلقة لا تقهر— حقيقة تُقدّم عُرفًا خارجًا بوصفه وسيلة لتجنّب عدم فاعليّة النسبيّة وعدم فاعليّة الفرديّة الأنانيّة. لكنّ حقيقة لا يمكن استخدامها حقًا في قهر آخرين. يؤمن تيري إيغلتن بأنّه ”إذا سُمح للإيمان الدينيّ بأن يُعتق من عبء إمداد المجتمع بأوامر اجتماعيّة مرفقة بمجموعة مسوغات لوجود هذه الأوامر، فقد يتحرّر الإيمان الدينيّ ليعيد اكتشاف غرضه الحقيقيّ بوصفه نقدًا لكلّ السياسات الشبيهة بذلك“، إذ يؤمن إيغلتن بأنّ ”ما يضيفه الإيمان إلى الأخلاق الشائعة ليس نوعًا من الدعم الفائق للطبيعة، بل الخبر المزعج بأنّ أشكال حياتنا ينبغي أن تخضع لإنهاء جذريّ إن كانت تريد أن تولد ثانية في صورة مجتمعاتٍ عادلةٍ رحيمة. وعلامة هذا الإنهاء هي التضامن مع الفقراء وعدميّ القوّة، وهنا قد يولد ترتيبٌ جديدٌ للإيمان والثقافة والسياسة“.^{٥٠}

الجزء الثالث



المنطقُ المسيحيّ

هل من المنطقيّ الإيمان بالله؟

بدأتُ هذا الكتاب مفترضاً أنّ قُرَّائي يفضلون منظوراً علمانيّاً أكثر من المنظور الدينيّ. ولو كان ذلك هو رأيك، فقد تظنُّ أنّ الدِّين في حالة تراجع على المدى الطويل؛ لأنَّ أعداداً أقلَّ تشعرُ بالحاجة إليه. وقد تعتقدُ أيضاً أنّ الدِّين هو مسألة إيمانٍ بالكامل عوضاً عن المنطق، وأنَّ العلمانيّة منظورٌ أكثر عقلانيّة وعلميّة، وأنَّ عبء الإثبات هو على المؤمنين ليثبتوا وجود الله. وفي الفصلين الأوّل والثاني استهدفتُ هذه الآراء ورأيتُ أنّها تمتدُّ ما بين التبسيطات السطحيّة المخلّة إلى الأخطاء الخطيرة.

مقارنة أكثر من منظورٍ إلى العالم

رأينا أنّ من الخطأ ادّعاء أنّ الدِّين ينحدر، أو أنّه لا بُدَّ سينحدر داخل مجتمعٍ حديثيٍّ، وقلتُ إنّ كلّ أنواع العلمانيّة هي مجموعات من المعتقدات وليست ببساطة غياب الإيمان. وأن نقول: "ينبغي أن تُثبِتَ الله لي" هو أشبهُ باختيار نوع من العقلانيّة يحسبها معظم الفلاسفة اليوم عقلانيّة ساذجة، وهو أيضاً أشبهُ بالإيمان بهذه العقلانيّة الساذجة. فلا الدِّين ولا العلمانيّة يمكن إثباتهما إثباتاً واضحاً؛ فهما نظامان من أنظمة التفكير والإيمان يحتاجان لأن يُقارَنا أحدهما بالآخر لتحديد أكثرهما منطقيّةً، بحسب خبرتنا، بالأمر التي نعرفها ونحتاج إلى تفسيرها. أيُّهما

أكثر منطقيّة بما يتعلّق بخبرتنا الاجتماعيّة، وأيّهما يتناولُ المشكلات التي نواجهُها في العيش معاً؟ وأيُّهما أكثر اتّساقاً منطقيّاً؟ باختصار، نحتاج لأن نسأل: أيُّ هذين المنظورين إلى الواقع أكثر منطقيّةً شعوريّاً وثقافيّاً وعقلانيّاً؟

لم أستطع في هذا الكتاب مقارنة كلِّ التقاليد العصريّة الكبرى أو كلِّ وجهات النظر إلى العالم؛ فمثلاً، نادراً ما ناقشنا الهندوسيّة أو البوذيّة أو الإسلام، لكنّنا قدّمنا مقارنةً اخترنا فيها المسيحيّة والعلmaniّة الغربيّة، وفعلنا ذلك بالنظر إلى ستّة معطيات في الحياة البشريّة- أمورٍ لا يمكننا العيش دونها، وهي المعنى والرضى والحرّيّة والهويّة والرجاء والعدالة. وفي كلِّ حالة هناك خطابات متنافسة- هناك طريقة علمانيّة وطريقة مسيحيّة لفهم الاحتياجات وتناولها، ورأيتُ أنّه في حين أنّ الخطابات العلمانيّة، في كلِّ حالة من تلك الحالات، صحيحة جزئيّاً في الكثير من الأوقات، فهي ليست بديهيّة، ويصاحبها عددٌ كبيرٌ من الصعاب. ثمّ لخصّصت تحليل المسيحيّة الثاقب وتفسيرها لخبرتنا الحياتيّة في كلِّ جانب، وأخيراً في كلِّ فصل، تناولتُ عروض المسيحيّة التي لا نظير لها- معنى لا يمكن أن ينتزعه الألم، ورضى غير مؤسّس على الأحوال، وحرّيّة لا تجرح الحبّ بل تُعزّزه، وهويّة لا تسحق الآخرين أو تستبعدهم، وبوصلة أخلاقيّة لا تُحوّلك إلى ظالم، ورجاء قادر على مواجهة أيِّ شيء، حتّى الموت.

وفي تلك الفصول، فسّرتُ أنّ المسيحيّة هي الأكثر منطقيّة شعوريّاً وثقافيّاً، والآن يمكننا تقديم مسّح لاستعراض المنطق العقلانيّ في الإيمان بالله وبالمسيحيّة، والكلمة الحيويّة هنا هي "مسّح"، فهناك الكثير من الكتب الأخرى والتي تُقدّم حججاً ودليلاً متيناً مفصّلاً ورائعاً يدعم الإيمان المسيحيّ، أمّا الكتاب الذي بين يديك الآن فقد أُلّف لكي يُحضّر القراء العلمانيّين إلى موضع حيث يمكن أن يجدوا أنّ من المعقول والمرغوب فيه أن يستكشفوا الأساسات الواسعة لحقيقة المسيحيّة.

لذا، أُقدِّمُ في هذا الفصل الصورة الأكبر لبناء الدليل على الرأي القائل إنَّ من العقلانيِّ الإيمان بوجود الله، وسيُخصَّصُ هذا الفصلُ القضيةَ الأساسيَّةَ، ويمثِّلُ مقدِّمةً إلى كتبٍ وقراءاتٍ أخرى ستُعطي حُجَّةً أكثر اكتمالاً ممَّا يتَّسَعُ المجال لتقديمه هنا.

لِمَ الإيمان بالله؟

كان من المُتعارَفِ عليه تقليدياً أنَّ من المتوقَّع من المؤمنين أن يُقدِّموا إلى غير المؤمنين دليلاً على وجود الله. لكنَّ لن يتسنَّى لنا الإيمان بكائناتٍ، مثل "اليتي" (الإنسان الجليديِّ المقيت) أو وحش لوخ نس، ما لم يُكن هناك دليلٌ على وجودها، ومن ثمَّ يُعتقَدُ أنَّ عبء الدليل يقع على عاتق المؤمن بالله. لكنَّ هذه المخلوقات هي كائناتٌ في العالم في حين الكتاب المقدَّس - وأيضاً الأديان الأخرى - لا تفهمُ الله بوصفه كياناً داخل الكون المادِّيِّ، بل بوصفه "الوجود" نفسه، الأساس والشرط لكي تُوجدَ كلُّ الأشياء الأخرى، فكلُّ الأشياء التي لها وجودٌ تعتمدُ على الله لحظة بلحظة من أجل وجودها، فدون الله، ما كان شيء موجوداً، وفي المقابل، مَنْ لا يؤمنون بالله يعتقدون أنَّ الأشياء المادِّيَّةَ موجودة "بذاتها".^١

يكتبُ الفيلسوفُ سي. ستيفن إيفانز أنَّه لذلك، تحديدُ وجود الله ليس مثل تحديد وجود أيِّ كائن داخل العالم المادِّيِّ: "فإن تؤمن بالله هو أن تؤمنَ بأنَّ للكون شخصيَّةً معيَّنة، وألاًَّ تؤمنَ بالله يعني أن تؤمنَ بأنَّ للكون... شخصيَّةً مختلفةً جداً".^٢ لذا نادى المؤمنون بالله بأنَّ وجود الله لا يمكن إثباته عملياً كما لو كان الله شيئاً مادِّيًّا.

وعوضاً عن ذلك، نادى الكثير من الفلاسفة الدينيِّين بأنَّ وجود الله يمكن استنتاجه منطقياً. وهناك الكثير من النظريَّات العلميَّة - لا سيَّما في مجال الفيزياء - التي تتأسَّس هكذا^٣، فالنظريَّة "س" أكثر معقوليَّة من النظريَّة "ص" إذا فسرتِ

البيانات (ما نراه) أفضل من النظرية "ص". وهذا دون شك ليس إثباتاً نهائياً من نوع الإثبات الذي يمكن الوصول إليه في مختبر. لكن أغلب النظريات عن الأمواج والجسيمات، وعن الضوء والجزئيات، تتأسس هكذا. وبالمثل تقول الحجج الداعمة لوجود الله إن الإيمان بالله أكثر منطقيّة في تفسيره للعالم عقلاً أكثر من عدم الإيمان، لأنه يُفسر البيانات ما نراه ونعرفه بشأن العالم.

الحجج الداعمة لوجود الله كثيرة، لكنني سأقدم هنا ست حجج فقط، ويمكن أن نطلق عليها الحجج الداعمة لوجود الله من جهة الوجود، والضبط الدقيق، والواقعية الأخلاقية، والوعي، والعقل، والجمال.

العجب الكوني

إحدى الوسائل لدعم وجود الله هي استنتاج وجوده من الوجود نفسه.

لا يستطيع العدم إنتاج شيء ما، فلا بد أن يأتي الكل من شيء له وجود بالفعل، ومعنى هذا أنه لا بد أن هناك كياناً فريداً ما، يوجد دون مسبب، لم ينبع من العدم، وهو مسبب نفسه وهو مصدر كل شيء آخر. وذلك الكائن الذي هو "الكيان" نفسه هو الله. ومرّة ثانية، لأن لكل الكائنات الطبيعية مسبباً، فلا بد أن هناك كياناً فائقاً للطبيعة يوجد دون مسبب، والذي منه أتى الكل.

هناك ردان على هذه الحجة: الأول هو القول بعدم وجود مسبب أول، بل فقط "رجوع لانهائي" للمسببات، ولكن ليس في العلم أية سلسلة من الأحداث دون بداية، فكيف يمكن أن تكون مثل هذه السلسلة قد بدأت؟ والرد الشائع الآخر هو القول: "لو كان من الواجب أن يكون لكل شيء مسبب، فما مسبب الله؟"، ثم يجادل هذا الرأي بعد ذلك أن المادة موجودة دائماً.

لكن هذين الردين السريعين - في حين يحاولان إنكار الاحتياج إلى الله - ما

يزالان يتطلَّبان، ويا للمفارقة، إيمانًا بالفائق للطبيعة. فلو لم يكن هناك إله، تكون حينها المادة الأصلية قد انبثقت من العدم، أو أن المادة الأصلية كانت موجودة دائمًا دون مُسبَّب، أو أن هناك رجوعًا لانهائيًا من المُسبِّبات دون بداية. وكلُّ من هذه الإجابات تأخذنا خارجَ مجالِ العِلْمِ والكون الذي نعرفه. فليسوا أقلَّ من المعجزات، فالعلم لا يعرف أيَّ شيءٍ عن كياناتٍ أو عمليَّاتٍ مادِّيَّةٍ تنبثق من العدم أو ليس لها بداية. وللمفارقة هنا، هناك اتِّفاقٌ على أن العِلْمَ الحديث غير كافٍ بتاتًا لشرح وجود العالم، فأيا كان ما استحضره للوجود، فلا بدَّ أن ذلك أمرٌ خارجُ الطبيعة أو فائقٌ للطبيعة. لذلك، فحتَّى أولئك الذين يظنُّون أنَّهم يُنكرون هذه الحُجَّةَ - حُجَّةَ وجود لاهوتٍ فائقٍ للطبيعة - هم لا يزالون يدعمونها، فلا يمكن أن يكون هذا العالمُ المادِّيُّ هو كلُّ ما هنالك في الكون.^٤

هل هذا دليل داعمٌ على وجود الله؟ لا، لأنَّه لا يُثبِتُ أن الله الإله الشخصيِّ القدوس القدير إله الكتاب المقدَّس موجودٌ، لكنَّها حُجَّةٌ قويَّةٌ على أن هناك شيئًا يتخطى العالم الطبيعيَّ أحضرَ هذا العالم إلى الوجود وهو الآن يحمله داعمًا وجوده.

ربَّما تفكَّر قليلاً في القياس المنطقيِّ للفقرات القليلة السابقة، لكنَّ وجود الكون نفسه قد يُقدِّمُ دليلًا مباشرًا بصورة أكثر لحواسِّك. فكما رأينا، كان ألبير كامو يؤمنُ بعدم وجود الله وبأنَّ ليس للكون معنى أو تفسير. ورغم ذلك كان يشعرُ بأنَّ من السَّخافة أو العبثية أن يكون الوضع هكذا، وأنَّه يجب أن يكون هناك منطِقٌ وراءه وغرضٌ له. وقد أشار بعضُ المفكِّرين إلى عدم اتِّساق كامو، لكن قد يكون كامو يفهمُ الكون ببساطة بوصفه أعجب وأكثر غموضًا من أن يكون موجودًا بذاته. ويمثِّل الكون المذهلُ - لكثيرين - دليلًا يُشيرُ إلى "أمرٍ ما" وراء ذاته، ويرى الكثيرون أيضًا أن هذا العجب الكونيُّ هو علامةٌ قويَّةٌ على حقيقة وجود الله.^٥

التصميم الملحوظ

حُجَّةٌ أخرى تدعم وجود الله تتعلَّق بالضبط الدقيق والتصميم العالم. وقد أشار الكثير من المفكرين المسيحيين مؤخرًا إلى ثوابت الفيزياء؛ فسرعة الضوء وثابت الجاذبية وقوة القوى النووية القوية والضعيفة- لا بد أن تحوز جميعها تقريبًا قيمه نفسها التي هي عليها كي توجد الحياة البيولوجية. ويمكنك أن تفكر في الأمر كما لو أنه مجموعة من الأزرار الدقيقة التي تتطلب أن تكون كلها مضبوطة ضبطًا دقيقًا. وبحسابات الاحتمالات تكون فرص دقة ضبط كل هذه الأزرار (في الوقت نفسه) للحصول على مقادير تسمح بالحياة هي تقريبًا 10^{-10} ، فمن بين كل ترتيبات الإعدادات المحتملة، هناك واحد فقط من بين مليارات التريليونات في وسعه إنتاج حياة على الكوكب. يمكن توضيح تضمينات هذا بتشبيه إيضاحي، فلتتخيل أن رجلًا يواجه فرقة إطلاق نار، وهناك عشرة رجال مُدْرَبِينَ يُطلقون النار على السجين المسكين الذي يقف على مسافة ثلاثة أمتار تقريبًا، وكل منهم يخفق ولا يصيبه، فهل يمكن أن يكون قد حدث هذا بالصدفة؟ أجل، يمكن أن يكون كل منهم عطس أو سعل أو كان مخمورًا ذلك النهار وغيرها من الاحتمالات، وأن كلهم أخفقوا ولم يصيبوه. ولكن من المعقول أكثر أن نستنتج أنها كانت مؤامرة ما- أن أمرًا ما كان مقصودًا ومُصمَّمًا من شخص ما.

لذلك، فإن المؤمنين بالله- ما دمت لا تفترض أنه من غير الممكن أن يكون الله موجودًا- يرون أن التصميم الدقيق للفيزياء أكثر منطقيًا في كون يوجد فيه خالق ومُصمَّم، ومن غير المحتمل أن تكون كل الثوابت المادية قد تصادفت وكانت بهذه الدقة الفائقة التي تسمح بالحياة، وحدها بذاتها، ويكون من المعقول أكثر أن نستنتج أن الأمر كان مقصودًا ومُصمَّمًا.

هل هذا برهان دامغ؟ لا؛ لأن الحجة هنا هي أن احتمالية أن يكون هناك إله أكثر احتمالًا من عدم وجوده. ورغم ذلك، فهذه الحجة قوة حقيقية. ويشعر الكثير

من الملحدّين بالاحتياج إلى مناقشتها، وكثيرًا ما يفعلون ذلك باقتراح "أطروحة الأكوان المتعدّدة" (Multiverse thesis)، وهي أنّ هناك عددًا لانهائيًا من الأكوان المختلفة، لذا فمن الحتمي أنّ بعضها أو أحدها يكون مناسبًا بدقّة للحياة. ولكن البروفيسور في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT) ألان بي. لايمان (Alan P. Lightman) كتب في "مجلة هاربر" (Harper's Magazine) عن "أزمة إيمان العلم". ويقول إنّ حجة التصميم الدقيق قويّة بما يكفي حتّى إنّ العلماء وضعوا فرضيّة تعدّد الأكوان حتّى رغم عدم وجود ذرّة دليل لها أو وسيلة لاختبارها.^٧ وبكلمات أخرى، عليك إمّا أن تتخذ خطوة إيمان عظيمة لتؤمن بوجود إله صمّم الكون، وإمّا عليك أن تتخذ خطوة إيمانٍ عظيمة لتؤمن بعدم وجوده، وتلك شهادة لقوّة الحجة. كما رأينا للتوّ، يمكن أن يعمل تصميم العالم ونظامه الملحوظ مباشرةً على حدس الناس بمعزل عن سلسلة مفصّلة من الفرضيّات المنطقيّة. وقد كتب الفيزيائي البارز لويس توماس (Lewis Thomas): "لا أستطيع قبول تعليم العشوائيّة. لا يمكنني تحمّل فكرة غياب الغرض والفرصة العمياء في الطبيعة، ورغم ذلك فأنا لا أعرفُ ماذا أضعُ مكانها لتهدئة ذهني". ويقول سي. ستيفن إيفانز إنّ توماس هو رجلٌ شعر بالجذب الملحوظ إلى "مؤشّر" التصميم.^٨ ويشير إيفانز أيضًا إلى أنّ الفيلسوف العظيم إيمانويل كانت (رغم أنّه استنتج أنّ حجة التصميم ليست برهانًا صارمًا على وجود الله، فقد تحدّث كثيرًا حديثًا مؤثّرًا بشأن "النظام الرائع والجمال والتدبير الظاهر في كلّ مكان في الطبيعة". والذي يقود بصورة طبيعيّة، في اعتقاده، إلى "الإيمان بخالقٍ عظيمٍ وحكيمٍ للعالم".^٩

الواقعيّة الأخلاقيّة

هناك حجة تقليديّة ثلاثة تدعم وجود الله تُدعى الحجة الأخلاقيّة.^{١٠} وقد دعاها بعضهم "أقوى الحجج".^{١١} وحيث إنني أفردت مساحةً كافية لهذه الوسيلة من

التفكير في الفصل التاسع، فسألخُصّها فقط هنا. يعتقدُ أغلبُ الناس بوجودِ ليس فقط المشاعر الأخلاقية بل أيضاً الالتزام الأخلاقي، وليس الإيمان بوجود الله ضرورياً لتفسير حقيقة وجود المشاعر الأخلاقية، لكننا نؤمنُ أيضاً بأنّ هناك بعض الأمور التي من الخطأ أن يفعلها الناس، بغض النظر عن مشاعرهم تجاهها، إذ نقولُ لآخرين: "عليك ألا تفعل هذا، حتّى وإن شعرت شخصياً بأن لا مشكلة فيه". فماذا يمكن أن يكون أساسُ التزام كهذا؟ لو لم يكن هناك إله، يبدو الالتزام الأخلاقي وهماً سببته بيولوجيا تطوّرتنا أو ثقافتنا، لكنّ أغلب الناس لن يتفقوا مع الطبيعة الوهميّة لكلّ القيم الأخلاقية (من التطور البيولوجي فقط)، وسيصرّون على أنّ بعض الأمور هي خاطئة بلا شك، ولذلك فالالتزام الأخلاقي أكثر منطقية في كون خلقه إله شخصي نشعرُ حياله حدسياً بالمسؤولية، أكثر من منطقية هذا الالتزام الأخلاقي في كون غير شخصي دون إله.

وتظهرُ صورة أخرى للحجّة الأخلاقية في مسألة حقوق الإنسان، فلماذا الإيمان بأنّ لكلّ إنسان حقاً متساوياً مع الآخرين في الحياة والحريّة؟ إحدى الإجابات العلمانيّة هي أنّنا نوجد الحقوق قانونياً لأننا وصلنا إلى إدراك أنّ المجتمع يعملُ على أفضل صورة بهذه الطريقة، لكننا لو أوجدنا الحقوق لأمكن أن تُنتزعَ هذه الحقوق بتصويت الأغلبية، لكنّ أغلب علمائي الغرب سيجيبون عن ذلك بأنّ الحقوق لا يمكن أن تُنتزع، وبأنها موجودة "هناك" سواء اعترفت بها حكومة ظالمة أم لم تعترف بها في صورة قانون. لكنّ إن لم نوجدنا نحن، فمن أين أتت؟ فإذا أجاب أحدهم بأنها لا تُوجد أو تُصنَع من بشر بل هي طبيعيّة جوهريّة بصورة ما، فالإجابة هي أنّ الطبيعة ليست كذلك، بل هي "صراعٌ وتنافسٌ دمويٌّ متوحّشٌ"؛ فقد تطوّرتنا - بحسب مَنْ يعتقدون بهذا التطور - بتغلّب القويّ على الضعيف، لذا ما من شيء طبيعيّ بشأن فكرة

حقوق الإنسان. لذا مرّة ثانية، لماذا توجَد الحقوق؟ يخبرنا المؤرّخون بأنّ فكرة الحقوق نمت من مجتمعات تؤمن بالله، إله الكتاب المقدّس، وليس ذلك دليلاً على وجود الله. لكنّ حقوق الإنسان أكثر منطقيّةً في كونٍ خلقه الله؛ فدون الله يصعب تفسير سبب وجودها أو كيفيّة وجودها.

لا تُثبِت الحُجّة الأخلاقية وجود إلهٍ شخصيٍّ أيضاً، لكنّها تشيرُ بقوةٍ إلى أمرٍ يتخطى هذا العالم؛ فالشخص المادّي المتسق مع ذاته، والذي يؤمن بأنّه لا يوجد ما يتخطى المسببات الطبيعيّة التي يمكن التحقّق منها علمياً، يجد صعوبةً بالغةً في تفسير الالتزام الأخلاقيّ وحقوق الإنسان والتي ليس في وسعه سوى أن يؤمن بها. يكتب توماس نيغل قائلاً:

”ظلمتُ مقتنعاً بأنّ الألم سيئٌ حقاً، وأنّه ليس مجرد أمرٍ نكرهه، وأنّ المتعة أمرٌ جيّدٌ حقاً وليست مجرد أمرٍ نحبّه... وأظنُّ أنّ الأمر نفسه ينسحبُ لدى أغلب الناس... بحسب الفكر الدارويني، لا بدُّ أن يُحسب هذا الاقتناع وهماً - ربّما هو وهمٌ اعتقادي أنّي أمارس الموضوعيّة، والتي هي نفسها نتاج الاصطفاء الطبيعيّ بسبب مساهمتها في اللياقة الإنجابيّة“.^{١٢}

يستنتج نيغل أنّه رغم ”المؤهلات العلميّة للداروينيّة“، فإنّها ”لا تكفي لتزيح القناعة الفوريّة أنّ الموضوعيّة ليست وهماً من جهة الأحكام الأساسيّة للقيم“.^{١٣} وهنا نرى قوّة الحُجّة الأخلاقية، فإذا لم تستطع قبول فكرة أنّ الالتزامات الأخلاقية الموضوعيّة والمطلّقات الأخلاقية الموضوعيّة هي أوهامٌ، فسيكون عليك - مثل نيغل - أن تعترف بأنّه لا بدُّ أنّ هناك أمراً ما وراء هذا العالم المادّي الطبيعيّ، وهذا الأمر يُفسّرُها، حتّى وإن لم تكن مُتيقناً به.

الوعي

هناك ثلاث حُجَجٍ أخرى تؤيد وجود الله، وواحدةٌ منهما تتعلّق بالوعي البشريّ. يؤمن نيغل بأنّ "الوعي [البشريّ] هو أبرزُ العوائق في وجه مذهبٍ طبيعيّ (Naturalism) شاملٍ يعتمدُ فقط على مصادر العلم المادّيّ" لشرح الواقع.^{١٤} فلماذا هذا؟

في المقالة المشهورة لنيغل بعنوان "ماذا يُشبه أن تكون خفاشاً؟" (What Is It Like to Be a Bat?)، يقول إنّ لكائنٍ ما حالات عقلية واعية لو كان هناك أمرٌ ما يُشبه أن تكون ذلك الكائن، وبالنسبة إلى ذلك الكائن.^{١٥} ويقدمُ ديفيد بنتلي هارت قائمةً بأمرٍ تميّز الوعي، وهي أمور لافتة للنظر ويصعبُ شرحها باستخدام التفسيرات البيولوجية البحتة، ويبدأ "بالكيفيات المحسوسة" التي يصفها نيغل. وهي أنّ للخبرة البشرية كلّها ميزةً ذاتيةً شخصية، فلستُ فقط واعياً بالوردة الحمراء. بل أعني أيضاً وعيي بها. بماذا تمثّل الوردة لي (لكن ليس بما تمثله لزوجتي مثلاً). وتتضمّن علامةً أخرى تميّز الوعي القدرة على الوصول إلى تجريدات واستدلالات بشأن أحداث وأشياء معيّنة، ويمكن أن تصلَ بهذه التجريدات إلى مستويات عديدة من التعقيد بما يتخطى كثيراً مجرد التشابهات المادّية ما بين الأشياء التي تستقبلها وتدرّكها حواسنا الجسمانية. ويشيرُ أيضاً فلاسفةُ الذهن إلى أنّنا نستطيع ربطَ ماضيها بحاضرنا ورؤية مستقبلٍ ليس ببساطةٍ مثل الماضي، ولدينا القدرة على استقبال بنياتٍ رياضية عميقة للعالم وإجراء عملياتٍ رياضية معقّدة أيضاً.^{١٦}

كيف نُفسّرُ كلّ هذه النواحي من تكوين الأفكار والوعي بالذات؟ لا بُدَّ أنّ المفكرين العلمانيين يحاولون أن يُفسّروا كلّ هذه الحالات الذهنية أولاً على أنّها نتاجٌ لنبضات عصبية داخل عقولنا وثانياً بوصفها أمراً تطوّر فقط لأنّ التطوّر البشريّ عزّز هذا الأمر من اللياقة الإيجابية لأسلافنا. لكنّ من الصعب جداً تفسير كيف كانت القدرة على القيام بعملياتٍ رياضية معقّدة، والقدرة على التفكير بأفكار الفلسفة المجرّدة - قُدّرات ساعدت أسلافنا على البقاء على قيد الحياة.^{١٧} وقد وجد ستيفن

ينكر (Steven Pinker) - وهو شخصٌ مقتنعٌ بمذهب المادّيّة- وجد نفسه مدفوعاً بهذه الحجج إلى الموافقة، فهو ليس على يقين بشأن تطوّر هذه القدرات.^{١٨} ويرى أنه قد تكون قدرة المرء على التفكير في نفسه ومعظم ملامح الوعي الأخرى نتائج زائدة وليست ضروريّة وبالصدفة، نتجت عن قدرات أخرى كُنّا بالفعل نجدها مفيدةً في فترات سابقة من تطوّرنا.

لكن حتّى إن قَبِل المرء هذا التفسير المُشوّه إلى حدّ ما، فلا يستطيع أيّ شخص تقديم تفسيرٍ علميٍّ للرّبط ما بين الأفكار وما يجري في الدماغ. فمع أنّنا نعرف أنّ لعمليات كيميائيّة في الدماغ دوراً في الأفكار، فذلك لا يثبت أنّ الأفكار تنشأ بالكامل من هذه العمليات الكيميائية، ولم يُظهر أيّ شخصٍ أيضاً كيف يمكن أن تُنتج النبضات الكهروكيميائيّة ما نسمّيه أفكاراً، لذا لا يمكن أن يُفسّر الوعي ببساطة بوصفه وسيلةً نحو اللياقة الإنجابيّة، ولا يمكن أن يشرح أيّ شخصٍ الكيفيّة التي تُنتج بها الكيمياء العصبيّة خبرةً ذاتيّة. ورغم ذلك، فإنّ الكثير من العلماء يُصرون على أنّ المسألة مسألة وقتٍ فقط حتّى نفهم الكلّ.

لكنّ الإصرار على أنّه لا بُدّ أنّ هناك تفسيراً تطوّرانياً وعلميًّا هو الافتراضُ أنّه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة سامية غير مادّيّة. وكما رأينا، ذلك افتراضٌ فلسفيٌّ وليس نظريّة علميّة؛ فالوعيّ البشريّ في وضعه الحاليّ إنّما يشيرُ إلى أمرٍ وراء العالم الطبيعيّ.

هناك إشكاليّة إضافيّة في الجهد المبذول من أجل تفسير كلّ الوعيّ بالكيمياء العصبيّة؛ فتماماً مثلما يستحيل لمعظم الناس أن يقبلوا أنّ الالتزام الأخلاقيّ هو وهمٌ تُسبّبه جيناتنا، كذلك الصعوبة لمعظم الناس أن يؤمنوا بأنّ أفكارنا وآمالنا وحبّنا ما هي إلّا تفاعلات كيميائيّة، وقد كتب فرنسيس كريك (Francis Crick)، وهو العالم الرائد في الأعصاب والبيولوجيا الجزيئيّة، تعبيره المشهور: "أنت، وأفراحك وأحزائك، وذكرياتك وطموحاتك، وشعورك بهويّتك الشخصيّة وإرادتك الحرّة، هي

في الحقيقة ليست أكثر من سلوكٍ لعددٍ هائلٍ من الخلايا العصبية، وما يرتبطُ بها من جزئيات.“^{١٩} لو لم يكن هناك إلهٌ أو بعدٌ روحيٌّ؛ فهذا تقريبًا هو الاستنتاج المنطقيُّ.

هل ما يشعرُ به المرءُ إذا بشأن أحاسيس الحبِّ لدينا هو حقًا مجرد طريقة تجعلُنا بها جيناتنا نمرُّ الشيفرة الوراثية؟ هل الأهمية المحيطة بهذه الأحاسيس هي وهمة مثل شعورنا بالالتزام الأخلاقي؟ إنَّ مَنْ يعتنقون مذهب المادية، في حين أنَّهم متسقون مع أنفسهم وصارمون في اقتناعهم به من أمثال ينكر وجيري كوين Jerry Coyne، يجيبون عن هذا السؤال بقول: ”نعم“. ولكنَّ أغلب الناس - بما في ذلك ملحدون مثل نيغل - لن يوافقوا على أنَّ مثلنا وحبنا وأعمق أفكارنا الثابتة يمكن أن تُختزل إلى عمليَّات كهروكيميائية، ويكتب ديفيد سكيل (David Skeel) أن هناك ”أمرًا غير مريض البتة بشأن ادعاء أنه ليس لتكوين الأفكار أيُّ معنى حقيقي“، أي أن تكوين الأفكار جوهريًا ناتجٌ غير ضروريٍّ لقدرات عقلية أخرى أكثر أهمية.^{٢٠}

إذا كنت تؤمنُ أيضًا بأنَّ وعيك بذاتك واختيارك الحرَّ وحبك وقدرتك على التفكير في الواقع هي كلها أمورٌ محوريةٌ لمعنى أن تكون إنسانًا؛ وإذا كنت تؤمنُ بأنَّ شعورك بأهمية الحبِّ ليس وهمة تنتجُه جيناتك، فعليك أن تكون مُعارضًا جدًّا لقبول أن هذا الواقع الماديُّ هو كلُّ ما هنالك؛ فالوعي وتكوين الأفكار منطقيَّان أكثر في كونٍ خلقه إلهٌ واعٍ وصانعٌ للأفكار.^{٢١}

العقل والجمال

على مدار الجيلين الأخيرين تطوَّرت حُجَّة داعمة لوجود الله تُسمَّى الآن ”الحُجَّة من العقل“، ومناصرها الأساسيُّ هو الفيلسوف ألين پلاتينغا (Alvin Platinga).^{٢٢}

تبدأ الحُجَّة باختبار الافتراض القائل إنَّ قدراتنا على التفكير المنطقي هي نتاج الاصطفاء الطبيعي، فكما قالت الفيلسوفة پاتريشيا تشرشلاند (Patricia Churchland):

”باختصارٍ كلُّ الأمور إلى الأساسيات... العملُ الأساسيُّ للجهاز العصبي هو أن يصل

بأجزاء الجسم إلى حيث ينبغي أن تكون كي يبقى الكائن على قيد الحياة... أمّا الحقيقة، أيًا كان معناها، فهي بالتأكيد تأتي في المقام الأخير.“^{٢٣} وتقصدُ أن عقولنا تطوّرت فقط لتُمكننا من البقاء على قيد الحياة، ويفعل ذلك جيّدًا الكثيرُ من المخلوقات دون أية قدرة على التفكير المنطقي، لذا فقدرَةُ عقولنا على التفكير المنطقي تطوّرت لا لتُقدّم معتقداتٍ صحيحة بشأن الحقيقة بل فقط لتُخبرنا بما نحتاج إلى فعله كي ”نحصل على طعام، ونهرب، ونقاتل، ونتكاثر“.

بالتأكيد، قد نشعرُ ونؤمن بأن قدراتنا العقلانيّة تعمل لكي نخبرنا بالحق عن الواقع، لكنّ علينا تذكّر أنه بحسب المذهب الطبيعيّ التطوّريّ (Evolutionary Naturalism)، تقودنا جيناتنا أيضًا إلى الشعور بأن هناك التزامات أخلاقيّة موضوعيّة، وأنّ الحبّ وتشكيل الأفكار مهمّان جدًّا. وفي الحقيقة يرى علماء النفس التطوّريّون أنّ بقاء المعتقد الدينيّ لدى البشر- الإيمان بالله وبالفاائق للطبيعة- هو أيضًا أمرٌ تطوّر فينا لأنّه ساعد أسلافنا كي يبقوا على قيد الحياة، وأغلبُ الناس في الجنس البشريّ يتصوّرون وجود الله، لكن بحسب المذهب الطبيعيّ المادّيّ، ذلك التصوّر هو وهمٌ أعطته لنا جيناتنا لتساعدنا في التكاثر.

يقودنا هذا إذا إلى سؤالٍ: إذا كنّا عاجزين عن الثقة بشعورنا الأخلاقيّ والدينيّ ليخبرنا بالحقيقة- أي لو كان التطوّر قد أعطانا تلك الأوهام ليساعدنا على التكيف مع بيئتنا- فلماذا إذا يجب أن نثق بقدراتنا في التفكير المنطقيّ لتخبرنا بالحقيقة؟ فليس من الإنصاف استخدام مشرط التشكك التطوّريّ مع أخلاقيّاتنا ومع الدّين، لكنّ ليس مع العقل والمنطق.

إلا أنّ أمرًا كهذا سيكون دون شكّ مُحبطًا ومدمّرًا لكلّ المنظور المادّيّ إلى الأمور، وهو المنظور المبنيّ على الاقتناع بأننا قادرون على فهم الواقع بواسطة عقولنا، ويكتب نيغل: ”يقدم المذهب الطبيعيّ التطوّريّ تفسيرًا لقدراتنا، وهو التفسير الذي يُقوّض من موثوقيّة هذه القدرات، وبذلك يُقوّض المذهب الطبيعيّ التطوّريّ

نفسه“^{٢٤}؛ فلو لم نكن قادرين على الثقة بالأذهان التي قدّمت إلينا نظرية المذهب الطبيعي، فهذا المذهب نفسه يقوّض ذاته.

وأخيراً، الحجّة التي ربّما تكون أقلّ الحجج صلابةً منطقيًا، لكنّها أكثرها جاذبيّة شخصيًا ما بين الحجج الداعمة لوجود الله، هي الحجّة من الجمال، والتي تناولناها سريعًا في الفصل الأوّل، إذ نختبر جميعًا بعض أشكال الفنّ وبعض الأفكار بوصفها جميلةً جمالًا عميقًا مؤثّرًا. «للجمال تأثيرٌ جسمانيٌّ فينا، وهو تأثيرٌ لا نشعرُ عادةً به بواسطة الأفكار وحدّها - مزيجٌ من التّوق وشعورٌ بأنّ الجمال لا يبقى على جماله ولا يدوم كما يجب أن تكون حاله». ويقولُ ديفيد سكيل إنّ هذا الشعور الذي لا يمكن انتزاعه - بأنّ الجمال حقيقيٌّ، وبأنّه يعكسُ الكون كما يجبُ أن يكون رغم أنّه في جزءٍ كبيرٍ منه ليس كذلك في الواقع - هو «مفارقةُ الجمال»^{٢٥}.

كما أشرتُ سابقًا، هناك تفسيرٌ علميٌّ شائعٌ للرغبة الإنسانيّة في الجمال، وهو أنّ أسلافنا وصلوا إلى حسابان مساحاتٍ طبيعيّةٍ معيّنة جميلةً لأنّها كانت تُنبّههم إلى إمكانيّة وجود طعام^{٢٦}، لكنّ هذا لا يُفسّرُ مثلًا كيف وصلنا نحن لنجدَ جمالًا في بعض المساحات الطبيعيّة مثل الصحارى القاحلة. ويرى بعضُ المفكرين، مثل دَنيس دَتون (Denis Dutton) في كتابه «غريزة الفنّ» (*The Art Instinct*) أنّ لشعورنا بالجمال أصوله في الاحتياج إلى استعراض أنفسنا من أجل جذب شريك تزاوج أو من أجل إدراك الصّحة والخصب في الآخرين، لكنّ «الاستثارة أو الحماسة بالأكتاف العريضة والأحقاء الجميلة... وما إلى ذلك ليس هو الأمر نفسه مثل التحرُّك أو الاندهاش بإعجابٍ بتنسيقٍ معيّن لدرجاتٍ لونيّة، أو «بلازمة موسيقيّة» جذّابة، أو بصورةٍ شعريّةٍ سعيدة»، فلا يبدو أنّ أيًّا من هذه الأمور يتعلّق، ولو من بعيد، باللياقة الإنجابيّة^{٢٧}.

وفي المقابل، يكتبُ ديفيد بنتلي هارت أنّه حين نجدُ أمرًا ما جميلًا جمالًا لافتًا، فمن النادر أن يكون ذلك بسبب فائدته، بل في الحقيقة أن تجد أمرًا مفيدًا هو أن

تحسبه وسيلة من أجل غاية، لكن أن تجد أمرًا جمليًا فهذا أمرٌ مختلف، ويتميزُ بأنه "عطيةٌ خالصة". فهو مشبعٌ ومُرَضٌ فورياً وعمقٍ، بذاته، وليس من أجل أيِّ أمرٍ آخر يفعلُه لنا. "فهذا الشيء الجميلُ يُقدِّمُ نفسه إلينا بوصفه غير ضروريٍّ وغير مسوغٍ بالمرَّة، ولكنه في الوقت نفسه عطيةٌ مناسبةٌ رائعة".^{٢٨} ويكتب هارت أن هذا الشيء الجميل - أيًا كان - لا يمكن أن يُحدِّد أو يُختزَل إلى "تناسق أو توافق أو تماثل أو لمعان"؛ لأننا قد نجدُ أيَّ هذه الأمور "فاترًا أو فارغًا". فالجمالُ أمرٌ "غامضٌ، متهورٌ، وكثيرًا ما يكون غير متوقَّع، بل متقلِّبًا أيضًا"، فقد نُؤخِّد على حين غرَّة ونُوسِّر "بمجدٍ غريبٍ لا يمكن وصفه" في حقلٍ قاحلٍ أو غابةٍ خرَّبَتْها العواصف.^{٢٩}

في النهاية، تعملُ حُجَّةُ الجمال على النحو ذاته الذي تعملُ به تلك الحُجَج الخاصة بالحقائق الأخلاقية وبالوعي؛ فلا يبدو أن هناك للمذهب الطبيعيِّ التطوُّريِّ تفسيرات معقولة للسبب والكيفية التي يعملُ بها حسُّنا الجماليُّ، كما تخبرنا أيضًا بأن الأهميَّة المحيطة بالجمال هي وهمٌ، ولن يقبلَ معظمُ الناس هذا التفسير المختزل للخبرات التي أعطت مثل هذا المعنى لحياتنا.

تُفسِّر المسيحيَّة "مفارقة الجمال" في أنها إدراكنا أن العالمَ حولنا صالحٌ وجيِّدٌ لكنه فسد، والقُبْح ليس في جوهره، بل إن القُبْح في الحقيقة ليس جزءًا من تصميمه الأصليِّ.^{٣٠} بل بالأحرى المجد الذي نراه في العالم يعكسُ جمال خالقه مثلما يعكسُ القمرُ ضياءَ الشمس (مزمور ١٩: ٦-١).

يُقدِّمُ لوك فري تلخيصًا جيِّدًا لحُجَج الأخلاقيات والوعي والعقل والجمال في مقابل منظور المذهب الطبيعيِّ العلمانيِّ للأمر، إذ يكتب أن اختباره "للحَقِّ والجمال والعدالة والحب... أيًا كان ما يقوله الأشخاص الذين يعتنقون مبدأ الماديَّة، تبقى اختبارات ساميةٌ سموًا جوهريًا". ويقصدُ بكلامه هذا: "لا يمكنني اختراع الحقائق الحسابية، ولا جمال عملٍ فنيٍّ، ولا واجبات الحياة الأخلاقية... [فهي] تفرضُ نفسها عليَّ كما لو أنها آتية من مكانٍ آخر". ويضيفُ: "لستُ مقتنعًا بالبتَّة

بالْحُجَّةِ الْقَائِلَةِ إِنَّ جَلَّ مَا أَفْعَلُهُ هُوَ أَنْ أَخْتَارَ الْقِيَمَ الْأَخْلَاقِيَّةَ“^{٣١}؛ فهذه الأمور هي علاماتٌ تطبع نفسها في أذهاننا وقلوبنا، وترشدنا وتوجهنا نحو الله.

لم لا تعيد التفكير في فرضيتك؟

ليست كل هذه الحجج والعلامات التي تطرّقنا لها قوّة قوّة تفرض الإيمان، لكنّها تجعل الإيمان أمرًا عقلائيًا، بل إن هذه الحجج أكثر عقلانيّة، وتحتاج إلى قفزة إيمانٍ أقلّ للإيمان بالله إذا ما قورنت بعدم الإيمان، فإذا كانت فرضيتك بأن لا إله تقود بصورة طبيعيّة جدًّا إلى استنتاجاتٍ تعلم أنت بعدم صحّتها- مثل استنتاج أن الالتزام الأخلاقيّ، والجمال والمعنى، وأهميّة الحبّ، ووعينا بأننا ذوات حيّة، هي كلّها أوهام- فلم لا تُغيّر الفرضيّة؟

في النهاية، عدم الإيمان بالله هو عملٌ من أعمال الإيمان، لأنّه ما من وسيلة لإثبات أن العالم وكلّ ما فيه ونظامه الحسابيّ العميق والمادّة نفسها، كلّها ببساطة موجودة بذاتها في صورة حقائق عمياء دون مصدرٍ خارجها، لكن إذا قادتنا نظريّة أنّ الله موجود إلى توقّع ما مجده، في حين أنّ الإيمان بعدم وجود الله لا يقودنا إلى ذلك، فلماذا لا نتحرّك إلى الأمام- على الأقلّ مؤقتًا- بتبني نظريّة وجود الله؟

هل من المنطقي الإيمان بالمسيحية؟

الخُجة المتعلقة بيسوع

يُشير الكثيرون إلى أنّ الحجج المؤيدة لوجود الله لا تثبت وجوده، بل أيضاً لا تعطينا إلا مجرد فكرة "المحرك الذي لا يتحرك"، أي مجرد كيان آخر، لا فكرة الله إله الكتاب المقدس كُلي القدرة المحبّ القدوس. لكنّ غرض ما يُسمى "الحجج المتعلقة بالإيمان بإله" ليس هو تقديم وصفٍ محدّد لله؛ فالعملُ الأساسي الذي تعمله هذه الحجج هو أنّها تساعدنا "لنرى عدم كفاية المذهب الطبيعي العلماني"، وتصل بنا إلى رؤية أنّ هناك على الأرجح أمراً سامياً خارج الطبيعة.^١ وهذه "الحجج المؤيدة لله" موجودة لقرون من الزمان، لكن في عالم اليوم يجب أن تكون أهدافنا في استخدام هذه الحجج واضحة لكن بسيطة؛ فهذه الحجج تُقدّم وسيلةً من أجل "زعزعة الثقة الدوغمائية [العصبية المتطرّفة]... بأنّ المذهب الطبيعيّ والمادّيّة هما منظورا الكون العقلانيّان الأساسيّان".^٢

يؤمنُ المسيحيون بأنّ الوسيلة الأساسية لمعرفة أمور الله المحددة ليست بتفكيرنا المنطقيّ الفلسفيّ، بل بإعلانه الشخصيّ عن ذاته، وليس أوّلاً بتفكيرنا بل بحدِيثه هو إلينا. ودون شكّ، يؤمنُ المسيحيون بأنّه فعلَ ذلك بصورة حاسمة ونهائيّة في يسوع. فإذا كان يسوع هو مَنْ يقولُ عن نفسه إنّه هو؛ وإذا كان قد قامَ من الأموات،

تكون لدينا- إذا جاز التعبير- حُجَّة قويَّة، ليست فقط في ما يتعلَّق بوجود الله، برِّ بآنه هو إله الكتاب المقدَّس بعهديه القديم والجديد. لذا فيسوع نفسه هو الحُجَّة الأساسيّة المؤيِّدة لوجوب إيماننا بالمسيحيَّة.

الرجلُ الذي يدعوهُ المسيحيُّون يسوع المسيح هو أكثر شخصٍ مؤثِّرٍ عاش على الأرض. وكما رأينا في الفصول السابقة، تشكَّلَ جزءٌ كبيرٌ من الحضارة الغربيَّة بواسطة الكتاب المقدَّس، ولا سيَّما اللاهوت المسيحيِّ، بل حتَّى علمانيَّة اليوم تُظهِرُ علاماتِ القِيَمِ الإنسانيَّة التي نَمَّتْ من المفاهيم المسيحيَّة.

ويقبَعُ تأثيرُ يسوع في الماضي فقط، حيثُ توجد اليوم نسبةٌ أعظم من تعداد العالمِ مسيحيَّة أكثر من السابق، وتضيفُ المسيحيَّة إلى صفوفها أكثر من خمسين ألف شخصٍ يوميًّا، أو- ما يعادل- أقلُّ من تسعين مليون شخصٍ جديدٍ سنويًّا. وحتَّى في البدايات، انتشرت حركة أتباع يسوع في كلِّ الاتجاهات خارجةً من أصولها في الشرق الأوسط، إلى أوروبا، وأيضًا إلى شمال أفريقيا، وتركيا وأرمينيا. وإلى بلاد فارس والهند. "فالمسيحيَّة كانت دينًا عالميًّا لمُدَّة طويلة قبل أن تكون دينًا أوروبيًّا".^٤ والمسيحيَّة اليوم- مرَّة ثانية كما رأينا في الفصل السابع- هي الديانة الأكثر تساويًّا في التوزيع في قارَّات العالم، لذلك "ما من [دينٍ] آخر... قد اجتاز الانقسامات الثقافيَّة للبشريَّة على هذا النحو الواسع، ووجد مكانًا في الكثير من السياقات الثقافيَّة المتنوعة".^٥

حتَّى حين كان يسوع يُستخدَم لإضفاء الشرعيَّة على القهْر، مثلما كان يحدث في الولايات الأميركيَّة الجنوبيَّة في القرن التاسع عشر، كان العبيد الأفارقة أنفسهم يجدون الإلهام والقوَّة في يسوع لمقاومة الهيمنة عليهم. ورغم أنَّ المسيحيَّة كانت في الفترة الحداثيَّة الباكِّرة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالاستعمار الأميركيِّ والأوروبيِّ وإمبراطوريَّة هاتين الأمتين، فاليوم أغلب التعدادات المسيحيَّة الأضخم والأكثر حيويَّة هي تعدادات ليست غربيَّة، كما أنَّها من غير البيض. ومهما كانت

كميَّات الجهود المبذولة "لتوظيف يسوع" من أجل غايات استعماريّة، فقد نجح دائماً في الهرب منها.^٦

من الصعب الجدُّل مع الجملة المشهورة أنّ "كلّ الجيوش التي تحرّكت في التاريخ، وكلّ البرلمانات التي اجتمعت، وكلّ الملوك التي سادت" لم يكن لها تأثير في العالم مثل "هذه الحياة الفرديّة [حياة يسوع]".^٧ فلماذا كان ليسوع مثل هذا التأثير؟ يمكن الوصول إلى الإجابة فقط بالنظر إلى حياته وكلماته وأعماله.

مصادر عن يسوع

قبل أن ننظر إلى يسوع، ينبغي أن نصل إلى مصدرنا الأساسي للمعلومات عنه، فكيف يمكننا معرفة ما قاله وفعله؟ أليست مصادر المعلومات الموجودة في الكتاب المقدّس بشأن يسوع تمتلئ بالأساطير إلى درجة ما؟ هل يمكننا الوثوق بها؟

مع أنّ هناك إجماعاً عملياً ما بين المؤرّخين أنّ يسوع نفسه كان شخصيّة حقيقيّة موجودة فعلاً في التاريخ^٨، فإنّ هناك جدلاً بشأن الموثوقيّة التاريخيّة لوثائق العهد الجديد الأربع التي أعطتنا أغلب معلوماتنا عن يسوع - البشائر الأربع: متى ومرقس ولوقا ويوحنا. ومن ناحية أخرى، ناقشت كتب علميّة في السنوات الأخيرة موثوقيّة قصص الإنجيل حياة يسوع مقدّمةً حُججاً قويّةً لموثوقيتها.^٩

يتفق الإجماع على أنّ بشارة مرقس كتبت بعد موت يسوع بثلاثين عامّاً تقريباً، في سنة ٦٥م تقريباً، في حين كتبت بشارتا متى ولوقا على الأرجح بعد عقْد أو في هذه الحدود بعد ذلك، وبشارة يوحنا بعد عقْدٍ آخر أو نحو ذلك. كما "يتفق كلُّ العلماء على أنّ تقاليد الإنجيل لا بدّ أنّها صيغت في الأصل من تلاميذ ليسوع، وآخرين التقوه وكانوا شهوداً على الأحداث، ويتذكرون تعليمه".^{١٠} والسؤال الحقيقي هو: كيف حُفظت قصص حياته في تلك العقود؟ وكيف وصلت إلى كُتّاب البشائر الذين دوّنوها؟

كان يسود على علم الكتاب المقدس - لمدة قرن تقريباً - منظورٌ يُسمى "النقد الشكلي" (Form Criticism)، وكان النقاد الشكليون يؤمنون بأن البشائر هي أدبيات شعبية - نتاج التقليد الشفهي. وكان الاعتقاد هو أنه كانت تؤلف التقليد الشفهي جماعاتٌ تشعر بحريّة تعديل القصص وزخرفتها وتشكيلها لتناسب احتياجاتها. وتُجيب عن أسئلتها. وكان يُعتقد أن هذه الجماعات لم تكن تهتم بتأناً بما إذا كانت القصص صحيحة تاريخياً. وكانت هذه هي إجابة النقاد الشكليين عن سؤال كيف وصلت المعلومات بشأن حياة يسوع إلى كتاب الإنجيل، ومعنى هذا المنظور دون شك هو أنه لا يمكن الوثوق بالبشائر لتخبرنا بشأن يسوع الحقيقي أو ما فعله. لذا فما حاول كثيرٌ من المؤرخين عمله هو "الوصول إلى ما وراء" التراكمات الأسطورية في الكتاب المقدس لتمييز يسوع التاريخي الأصلي الحقيقي، ويمكن أن يُقال إن نتائج هذا "البحث وراء يسوع التاريخ" كانت على أقل تقدير مُحبطة إيجاباً استثنائياً؛ لأنّ للعلماء نزعة مشهورة نحو إنتاج "يسوع" يعكس الكثير من معتقداتهم. "وحقيقة أن مثل هذه النتائج المتنوعة أتت من هذا «البحث»... والذي بُني على فرضيات من النقد الشكلي، لا تمنح أية ثقة بالأساليب البحثية التاريخية المستخدمة".¹¹

لكن في السنوات العشرين الأخيرة، تعرّضت فرضيات النقاد الشكليين نفسها للهجوم، ويجب ألا تُعدّ هذه الفرضيات لاحقاً مسلماً بها، ويمكننا أن نبدأ بفرضيتهم المتعلقة بمنظورهم في التقليد الشفهي. فرغم أن القصص الخيالية الأوروبية مثلاً كانت تُعدّل بحريّة من كثيرٍ من المجهولين المتعاملين بها، فإن علماء الأنثروبولوجيا درسوا تقاليد شفهيّة مرّت بالكثير من الثقافات، واكتشفوا أن الأمر لم يكن هكذا دائماً. فحين كانت جماعة ما تتذكّر قصة ما لها أصلٌ تاريخيٌ مشترك، كان من اللازم أن تُمرّر القصص دون تغيير.¹²

ولكنّ الأمر الأهمّ في ما يتعلق بالتقليد الشفهي للإنجيل هو أن قصص الإنجيل دُوّنت ليس بعد قرون من تناقلها وتداولها (مثلما هي الحال في القصص

الخياليّة الأوروبيّة)، بل في أثناء حياة مَنْ كانوا شهودَ عيانٍ على الأحداث؛ فهي توصفُ وصفاً أفضل على أنّها تاريخٌ شفهيّ أو شهادةٌ تاريخيّة، وليست تقليداً شفهيّاً.^{١٣} وكان النقاد الشكليون يفترضون أنّه حتّى في أثناء حياة شهود العيان كانت الكنائسُ تشعرُ بحرّيّة تولّي قصص حياة يسوع وتغييرها، كما كانوا يفترضون أنّ كتاب الإنجيل ما كانوا لیسْتَشِيرُوا أيّاً من شهود العيان المباشرين عند كتابة نصوصهم، حتّى وإن كان كثيرون منهم ما يزالون أحياءً في ذلك الوقت وكانوا أعضاء ذوي أهميّة وإجلالٍ في الكثير من الكنائس.^{١٤} ويرى ريتشارد بوكام في كتابه ”يسوع وشهود العيان“ (*Jesus and the Eyewitnesses*) أنّ هذه الافتراضات مُستبعدة جداً؛ لأنّ المؤرّخين الجيّدین في العالم القديم كانوا عادةً يقابلون شهود العيان شخصياً ويوثقون ذلك بتضمين أسمائهم في عملهم، وهذا بالضبط ما يُصرّح به كاتب بشارة لوقا في بداية عمله، إذ يقولُ إنّهُ كان يسردُ الأحداث ”كما سلّمها إلينا الذين كانوا منذ البدء مُعاينين“ (لوقا ١ : ٢).^{١٥}

ويُظهِرُ بوكام وآخرون عدد المرّات التي أُدرِجَتْ فيها أسماء شهود عيانٍ - مثل سمعان القيروانيّ، وابنيه ألكسندرس وروفس، وكليوباس وملخس وآخرين - في الأناجيل، بحسب العادة التّاريخيّة المقبولة في ذلك الزمن.^{١٦}

لذلك، فإنّ أحدَ أسباب أنّ النقاد الشكليّين مخبطون هو أنّ البشائرُ دُوّنت مبكراً جداً بما لا يسمحُ بأن تكونَ تراثاً شعبياً تشوّبه الأساطيرُ، بل هي تاريخٌ من شهود عيانٍ. والسبب الثاني في أنّ النقاد الشكليّين مخبطون هو أنّ الأناجيل لا تُظهِرُ أيّة علاماتٍ تُشيرُ إلى أنّها تشكّلت لتناسبِ الاحتياجات والحساسيات للثقافات والجماعات في ذلك الوقت.

في الكتاب الرائع ”أسطورة يسوع“ (*The Jesus Legend*)، يشيرُ پول إيدي (Paul Eddy) وغريغوري بويد (Gregory Boyd) إلى عددٍ من ملامح قصص الإنجيل - ”التصريحات المتعلقة بهويّة يسوع... [مثل] التصريح بكونه الله - يهوه وأنّه

يجب أن يُعبدَ، وفكرة المسيَّا المصلوب، وفكرة القيامة الشخصية الفرديَّة، وبلاد التلاميذ، والحشد البغيض الذي كان يحيط بيسوع، ويُسمَّى إيدي وبويد هذه كلها "نواح مُحرَّجة" جدًّا لقصة يسوع للمؤمنين بالمسيح؛ فكلُّ منها كان يسيرُ مسيرةً مؤلمةً عكس تيارَي النظرة العالميَّة اليونانيَّة والنظرة العالميَّة العبريَّة، وقد عرَّضَ هذا المسيحيِّين لردود فعل تتراوح ما بين السُّخرية في أفضل الأحوال، والإساءة في أسوأها.^{١٧} وكان لدى المسيحيِّين كلُّ دافعٍ للتَّهوين أو للتخلُّص من كلِّ هذه الأمور وإزالتها من الأناجيل. ولكنَّ عَوْضًا عن ذلك نرى أنَّ هذه الأمور بارزة في النصوص، وهذا ما يجعل من المستبعد بشدَّة أن تكون القصص أسطوريَّة تشكَّلت من أجل احتياجات الجماعة المسيحيَّة. ويضيفُ إيدي وبويد إلى مسار بوكام أنَّ "حقيقة أنَّ هذه القصة نشأت ونالت قبولًا بينما كانت أمُّ يسوع، وإخوته، والتلاميذ الأصليُّون (علاوةً على خصوم يسوع) ما يزالون أحياءً، إنَّما يجعلُ التفسيرَ القائل إنَّ هذه القصة أسطورة، هو تفسيرٌ غير معقولٍ بتاتًا"، وكان استنتاجُهما هو أنَّ "من الصعب فهم كيف ظهرت هذه القصة في هذه البيئة، في مدَى زمنيٍّ قصيرٍ مثل هذا، ما لم تكن متأصلةً في التاريخ فعليًّا".^{١٨}

شخصية يسوع

حين نقرأ البشائرَ وما تقوله عن يسوع، ماذا نرى؟

أحد الملامح المذهلة في قصص البشائر هو أنَّها لا تُقدِّمُ إلينا أيَّ وصفٍ لمظهر يسوع، ومن غير المتصوَّر أنَّ آيةَ قصةٍ صحفيَّةٍ حديثة عن أيِّ شخصٍ ستخفق في إخبارنا بشيء عن شكله أو حتَّى ما يرتديه، فنحن نعيشُ في عصرٍ يهتمُّ بشدَّة بالصورة ويصلُّ إلى حدِّ الهوس بالشكل. أمَّ في البشائر، فيمكننا أن نقول إنَّ التركيزَ ليس على خواصِّ جلده وشكله، بل على محتوى شخصيَّته، وكانت هذه الشخصية مذهلة.

أكثر الأمور المثيرة للإعجاب على مرّ القرون كان ما أسماه أحدُ الكُتّاب "الاقتران العجيب لمزايا رائعة متنوّعة في يسوع المسيح"^{١٩}؛ ففيه نرى مزايا وفضائل عادةً ما نحسبها غير متوافقة في الشخص نفسه، فما كُنّا لنعقد أنّها تتمزجُ معًا. ولكنّ الأمرُ جميلٌ جمالاً مذهلاً؛ إذ نرى هذه المزايا متمزجة معًا بالفعل، فيسوع يمزجُ ما بين الجلالة العالية والاتّضاع العظيم، ويربطُ ما بين الالتزام الأعظم نحو العدالة من ناحية، والنعمة والرحمة المذهلتين من ناحية أخرى. ويكشفُ اكتفاءً ذاتيًا ساميًا ويكشفُ أيضًا اعتمادًا كاملًا على أبيه السماويّ وثقةً كاملةً به، ونُدَهشُ حين نرى رقةً دون ضعفٍ، وجرأةً دون قسوةٍ، واتّضاعًا دون ريبةٍ، بل هو اتّضاعٌ مقرونٌ بثقةٍ ضخمة. وبإمكان القُرّاء أن يكتشفوا بأنفسهم قناعاته التي لا تتزعزع مع كونه سهلَ الوصول إليه تمامًا، وإصراره على الحقِّ لكنّه الحقُّ المغموس دائمًا في حبٍّ، وقوّته دون فظاظَةٍ، ونزاهته دون جمودٍ، وشغفه دون تعصّبٍ.

وتُرى واحدةً من التركيبات التي تستعصي على الفهم في حياة يسوع - وهي تلك المتعلقة بالحقِّ والحبِّ - تُرى في كلِّ مكانٍ في صفحات البشائر. وحينها - مثلما هي الحال الآن - كان الناس يرفضون ويفضحون أولئك الذين يتمسكون بمعتقدات أو ممارساتٍ يظنونها خاطئة أو غير أخلاقيّة. لكنّ يسوع كان يُدهش الجميع باستعداده لأن يأكل مع جامعي الضرائب المتعاونين مع القوي الاستعماريّة الرومانيّة المحتلّة. وأغضبَ هذا من قد نُطلقُ عليهم "اليسار" الذين هم ضدّ القهر والظلم. لكنّه أيضًا كان يُرحّبُ بالمومسات ويأكل معهنّ (متّى ٢١: ٣١-٣٢)، الأمر الذي كان يُغضبُ من ينادون بالأخلاقيّات التقليديّة المحافظة من جانب "اليمين". وكان يسوع يلمسُ البُرصَ لمساتٍ حانية مقصودة (لوقا ٥: ١٣)، وهم الذين كانوا يُحسَبون أنجاسًا جسمانيًا وطقسياً، لكنّهم كانوا يتوقون توقاً يائسًا إلى اتّصالٍ بشريّ. لكنّه كان يأكلُ أيضًا مرّات كثيرة مع فرّيسيّين (لوقا ٧: ٣٦-٥٠، ١١: ٣٧-٤٤، ١٤: ١-٤)، مُظهرًا

أنه متسامح تجاه المتعصبين. وغفر للأعداء الذين كانوا يصلبونه (لوقا ٢٣: ٣٤). وللأصدقاء الذين كانوا يخذلونه في ساعة أعظم احتياجه (متى ٢٦: ٤٠-٤٣).

ومع أن يسوع كان مُرحبًا وصديقًا لمختلف الشرائع، فقد كان مُصرًا إصرارًا مدهشًا على حمل الشهادة عن الحق. فزكًا مثلًا- جابي الضرائب المكروه- دُهِش من حب يسوع واحتضانه له، لكن حين سمع دعوة يسوع له ليتوب، توقّف عن ابتزازه المدعوم من الحكومة (لوقا ١٩: ١-٩). وحين كان يسوع يلتقي نساءً كان المجتمع يحسبهنّ غير أخلاقيات جنسيًا، كان يتعامل معهنّ باحترام ورقة تدهش الناظرين (لوقا ٧: ٣٩؛ يوحنا ٤: ٩، ٢٧). كان يُشير برقةٍ للسامريّة إلى خراب علاقاتها الكثيرة الفاشلة برجال، ويدعوها لكي تجد رضى النفس الذي كانت تبحث عنه في حياته الأبدية (يوحنا ٤: ١٣-١٨).

وفي القصة المشهورة للمرأة التي أمسكت في زنى، يقول لها يسوع سريعًا: "ولا أنا أدينك"، وبعدها مباشرة: "اذهبي ولا تخطئي أيضًا" (يوحنا ٨: ١١).^{٢٠} ونرى هنا مزيجًا غريبًا لكنّه رائع من الحق والحبّ معًا؛ الشغف من أجل العدالة والالتزام من أجل الرحمة أيضًا، فهو مملوءٌ نعمة وحقًا (يوحنا ١: ١٤).

يشرح عالم العهد الجديد كريغ بلومبرغ (Craig Blomberg) أن الأجلاء دينيًا في عهد يسوع كانوا يرفضون الارتباط أو الأكل مع أناسٍ يُحسبون خطاةً، مثل جامعي الضرائب والزناة، خوفًا من أن يتلوّثوا أخلاقيًا بهم. فكانت صداقتهم ومحبتهم تُقدّمان بشروطٍ، إلى من طهّروا ونقّوا أنفسهم، ولكن يسوع قلب النموذج الاجتماعي السائد رأسًا على عقب، فأكل بحرّيّة مع المنبوذين اجتماعيًا وأخلاقيًا، ورحّب "بالنجسين" وصادقهم ودعاهم ليتبعوه (مرقس ٢: ١٣-١٧). ولم يخش من أنّهم سيُلوّثونه، بل كان يتوقّع أن حبه الصحيح سينقل إليهم العدوى ويُغيّرهم، وهذا هو ما حدث فعلاً مرارًا وتكرارًا.^{٢١}

حكمة يسوع وحرّيته

نقول عن أناسٍ إنَّ لهم "طبيعة مزاجيّة" معيّنة؛ فلكلِّ منّا نسق افتراضيّ معيّن مُعتادٌ في شخصيّته؛ فبعضنا انطوائيّون وبعضنا الآخر منفتحون. وبعضنا أكثر صراحةً وآخرون أكثر لطافة، وبعضنا أسرع في القيادة، في حين يسعى آخرون إلى الحصول على استحسان الآخرين وموافقتهم. وبعضنا أكثر عقلانيّة، وبعضنا حدسيّ. ويتركنا هذا الأمرُ شاعرين بالضعف؛ لأنّنا نميلُ إلى الاستجابة بحسب طبيعتنا المزاجيّة سواء كان الموقف يُبرزُ ذلك أم لا. ففي موقفٍ يتطلّب مثلاً أن نتحدّث بصراحة، تفوتنا الفرصة، نحن المتحدثين بلُطفٍ.

ولكنَّ يسوع يبدو في البشائر أكثر الأشخاص مرونة وحكمة، فلا نجدُ بتاتاً خطوةً خاطئة أو نغمة شاذة، فلا نراه قوياً حيث كان من الواجب أن يكون رقيقاً، أو رقيقاً حين كان من الواجب أن يكون قوياً. فهو مباشرٌ وتصادميٌّ مع قائدٍ دينيٍّ جليل (يوحنا ٣)، وفي الأصحاح التالي مباشرةً نجده صبوراً ورقيقاً مع امرأة منبوذة اجتماعياً (يوحنا ٤). وفي تعامله مع أختين - مريم ومرثا - كانتا تختبران الألم نفسه بسبب موت أخيهما، بل إنَّهما قالتا كلتاها الكلام نفسه له - "يا سيّد، لو كنت ههنا لم يمت أخي" (يوحنا ١١: ٢١، ٢٢) - فقد ردَّ على مرثا بالحقّ ("أنا هو القيامة والحياة" يوحنا ١١: ٢٥) في حين يرُدُّ على مريم بدموع بلا كلمات. ويطلبُ إلى امرأة شفاهاً أن تشهدَ عن الشفاء علانيةً (مرقس ٥: ٣٠-٣٤)، لكنّه يأخذُ أصمَّ أعقدَ بعيداً عن أعين الحشْدِ، ويشفيه في خصوصيّة كاملة (مرقس ٧: ٣١-٣٦)، فنرى فيه مرونة تامّة وحكمة كاملة في علاقاته، فلا يتعاملُ مع الناس بتأتاً بطريقةٍ تختلفُ عمّا يحتاجون إليه، وهو يعلمُ دائماً علماً تامّاً ما باحتياجهم.

كما يُصابُ القُراءُ أيضاً بالدّهشة جرّاءَ حرّيّة يسوع؛ فقد كان خالياً من التعصّب، وكان يُظهرُ باستمرارٍ تحرّره من العوائق الجِنسانيّة (المبنيّة على الجندر) والعِرقية الطبقيّة في زمانه، إذ كان يتواصلُ ويأكلُ مع كلِّ أنواع الناس مهما كانت طبقتهم. ولم يكن

يتحاشى الأغنياء والأقوياء، ولكنه لم يُظهر البتة أيّ احتياج إلى قبولٍ منهم. ومع أنّه التزم الحقّ التزاماً شديداً الموجود في الكتاب المقدّس العبريّ (العهد القديم)، فقد كان يُظهرُ حرّيّةً عظيمةً في إعادة تفسير معنى الكثير من قوانينه وتعاليمه، فكان ببساطة يتجاهل الكثير من قواعد السلوك الموضوعية من الحاخامات* والتي كانت قد وصلت إلى مرحلة أنّها غطت على الطريقة التي كان الكتاب المقدّس يُقرأ بها في ذلك الوقت. ويبدو أنّه كان متحرّراً أيضاً من الخوف، فكان يقول للناس باستمرارٍ: "لا تخافوا": لا تخافوا من العاصفة (يوحنا ٦: ١٦-٢٤)، ولا تخافوا من الموت، فإذا كنتُ ممسكاً بيدك، فهو مجرد نوم لا أكثر (مرقس ٥: ٣٥-٤٣). وفي نهاية حياته، حين نراه مقيّداً وأمام محاكمةٍ، يبدو حراً حرّيّةً كاملةً، ويخبرُ واحداً من قضاة بكلّ ثقة بأنّه ما من قوّة لديه ليفعل أيّ شيء ليس جزءاً من الخطة الإلهية (يوحنا ١٩: ١١). ويقول أحدُ المُعلّقين على الكتاب المقدّس: "فكّر في يسوع في محاكمته، فهل كان السجين؟ أم كان الذين يتّهمونه هم السّجناء؟... كان هو صاحب الكلمة، وليس هم. في هذا العصر الذي يُقدّرُ الحرّيّة أكثر من أيّ شيء آخر، يواجهنا يسوع بوصفه أكثر من عاش من الرجال حرّيّةً".^{٢٢}

من قرأوا وتفكّروا في كلمات يسوع وأعماله وحياته، تلمّسوا وسائل جيّدة لوصف ما يروونه وشرحه، وقد بدأ الكثيرون في إدراك أنّ التصريحات المُذهلة ليسوع عن نفسه قد تكون هي المسار الوحيد، وقد صاغ هذا الأمر أحدُ الكُتّاب قائلاً:

"تخيّل رجلاً يحلّ فيه منظور الله الغامر المفاجئ - الله الذي هو إله كلّ شيء، وهذا الحلول ليس لمحةً لحظيةً يرتدّ منها مترنّحاً، بل هو حضورٌ مستمرٌّ يلائم بصورةٍ ما مستوى الذهن البشريّ، إلى الحدّ

* جمع حاخام، وهي كلمة عربية تُطلق على الزعماء الدينيين اليهود، ويرجع أصلها إلى كلمة عبرية بمعنى "حكيم". واللقب الأكثر انتشاراً لهذه الكلمة عند اليهود هو كلمة بمعنى "سيد" أو "معلم" (الناشر).

الذي يجعل - بصورة فريدة من نوعها - البريق الذي له بريقًا أصيلًا فيه وليس بريقَ شخصٍ آخر... فهو الخالقُ وسط المخلوق^{٢٣}.

تصريحات يسوع

يُحضِرنا هذا إلى أكثر ما يُدهش في التباينات الجميلة والغريبة التي في حياة يسوع - حجم تصريحاته بجانب اتّضاع شخصيته وترفّقه ورقّته. إنّ المدّش ليس هو فقط أنّ تصريحاته كانت متمركزة حول ذاته، ولكن أيضًا أنّ شخصيته وأفعاله لم تكن متمركزة حول ذاته بالمرّة؛ فلا نراه بتأتًا منتفخًا أو منزعًا أو مطالبًا بكرامةٍ له، بل هو قريبٌ من الأضعف والأكثر انكسارًا. وليس متقلّب المزاج أو غضوبًا بتأتًا، وهناك جمالٌ روحيٌّ وأخلاقيٌّ لا نظير له في شخصيّة يسوع وتعاليمه. ويقول هيوستن سميث (Huston Smith) في كتابه "أديان العالم" (*The World's Religions*) إنّ بوذا ويسوع فقط أثرًا في معاصريهما حتّى إنّهما كان يُسألان ليس فقط "مَن أنت؟" بل أيضًا "ما أنت؟" فإلى أيّ منظومةٍ كيانيّةٍ تنتمي؟ أيّ فصيلةٍ تمثّل؟^{٢٤} ويشرح سميث أنّ هذين الشخصين كانت لهما شخصيتان تسموان فوق الحياة البشريّة العاديّة لدرجة ضرورة مثل هذا السؤال.

ولكنّ الصعوبة لدى المراقبين تأتي عند هذه النقطة، إذ أكد بوذا بوضوح وتشديد عظيم أنه ليس إلها ولا حتّى كيانًا ملائكيًا مقدّسًا.^{٢٥} أمّا يسوع فسلك مسلكًا مختلفًا تمامًا الاختلاف؛ إذ صرّح باستمرارٍ ومراتٍ متكرّرة بأنّه الإله، خالق الكون.

ويخلق هذا لغزًا لدى أيّ شخصٍ يُحاول فهم أكثر الأشخاص تأثيرًا في تاريخ العالم، فيسوع هو أحد أشخاص قليلين جدًّا في التاريخ ممّن أسسوا دينًا عالميًا عظيمًا، أو ممّن أرسوا - مثل أفلاطون وأرسطو - مسارَ الحياة والفكر البشريّ لقرون طويلة، فيسوع هو ضمن هذه المجموعة المنتقاة الصغيرة. وعلى الجانب الآخر، هناك عددٌ من البشر على مدار السنين ممّن ادّعوا ضمنيًا أو صراحةً أنّهم كيانات مقدّسة

من عوالم أخرى، وكان الكثيرون منهم دهماويين (غوغائيين)، وكان غالبيتهم قادة لفرق صغيرة مستقلة من مؤمنين حقيقيين بهم، لكن المتفرد بشأن يسوع هو أنه ينتمي إلى المجموعتين.

كان للمجموعة الأولى تأثير واضح في ملايين الناس، وذلك إلى حد كبير بسبب تعاليمهم وحياتهم وشخصياتهم. إلا أن بوذا قال مؤكداً إنه ليس إلهًا. كذلك لم يدع محمد نبي الإسلام قط أنه الله. ولم يوحد كونفوشيوس نفسه بالسماء. أما المجموعة الثانية فتكوّن من قالوا إنهم الله، لكنهم لم يقدرُوا على إقناع أي شخص سوى عددٍ صغير. لماذا؟ لأن من المستحيل تقريباً أن تعيش حياةً مذهلة حتى إن أغلب الناس سيُدفعون إلى استنتاج أنك لست مجرد إنسان، وفي كل تاريخ العالم، هناك شخصٌ واحد فقط صرّح بأنه الله نفسه، كما أن أعداداً ضخمة من الناس أمنت بذلك أيضاً؛ فيسوع فقط هو من يمزج التصريحات بالألوهية مع أجمل حياةٍ بشرية.

كيف نفسّر هذا؟ هناك فقط خمس وسائل لتفسير هذا.

الأولى هي أن نقول ببساطة إننا لا نهتم ولا نشعرُ بالاحتياج إلى محاولة فهم الأمر، وهذا توجه أكثر من كونه منطقاً، ولا يمكنُ الجدُل مع الشعور. لكن تخيّل لو جاءك خطابٌ من مصرفٍ ما يخبرُك بأن شخصاً غنياً - لم تسمع باسمه من قبل - ترك لك أموالاً، فحتى لو كنتَ ذا طبيعةٍ متشكّكة وليس لديك أي دليل على صحّة هذا، فمن عدم الحكمة ألا تستقصي، وإذا جاء رجلٌ إلى التاريخ مُصرّحاً بأن له عطية الحياة الأبدية ومفتاح معنى الأمور، وإذا لم يمس في طي النسيان والظلام مثل مدّعين آخرين لكنّه أقنع كثيرين بأنه مُحقٌّ، فيبدو أن من عدم الحكمة ألا تستقصي بشأنه.

الطريقة الثانية - وهي الأشهرُ في تفسير حياة يسوع وتصريحاته - هي الإصرار على أن يسوع كان معلماً عظيماً ذا حكمة، وأن هذه هي الطريقة الأساسية التي

يجب أن يُرى بها، ولهذه الطريقة جانب قوّة في أنّها تنجح في تقدير التأثير المذهل الذي كان للمسيح في الذين من حوله، لكنّها تمنعنا من أن نُعزّي إليه مَوْضَعًا فوق مؤسّسين دينيّين ومعلّمين بشريّين آخرين. والمشكلة في هذه الطريقة هي دون شكّ قوّة التصريحات الإلهيّة ليسوع عن نفسه.

كانت هناك جميع التصريحات غير المباشرة- لكنّها كلّمت في الوقت ذاته مقصودة- فقد صرّح يسوع بسُلطان لغفران كلّ الخطايا (مرقس ٢: ٧-١٠)، ولأنّ بإمكاننا أن نغفر فقط الخطايا المرتكبة في حقّنا ففرضيّة يسوع هي أنّ كلّ الخطايا هي مرتكبة في حقّه، ومن ثمّ أنّه هو الله الذي تُكسرُ نواميّسه وتهانُ محبّته في كلّ تعدّ. وصرّح يسوع أيضًا أنّه وحده من يستطيع أن يُعطي حياةً أبديةً (يوحنا ٦: ٣٩-٤٠) رغم أنّ الله وحده الحقّ في إعطاء الحياة أو أخذها. والأكثر من ذلك، صرّح يسوع بأنّ له القوّة التي يمكنها في الحقيقة أن تنزع الموت، وصرّح ليس فقط بأنّ له القوّة أو أنّه يجلبُ القوّة التي تُقيمُ الأموات بل أنّه هو "القوّة" التي يمكنها تدمير الموت (يوحنا ١١: ٢٥-٢٦). وصرّح يسوع بأنّه يمتلك "الحقّ" كما لم يمتلكه أيّ شخص آخر، فكان كلّ الأنبياء يقولون: "هكذا يقول الربّ"، لكنّ يسوع كان يُعلّم قائلًا: "أمّا أنا فأقول لكم" من سُلطانه الخاصّ (مرقس ١: ٢٢؛ لوقا ٤: ٣٢). وفوق ذلك أنّه صرّح ليس فقط بأنّه يمتلك الحقّ أو بأنّه يجلبُ الحقّ، بل بأنّه هو "الحقّ" نفسه- أنّه مصدرُ كلّ الحقّ ومركزه (يوحنا ١٤: ٦).

صرّح يسوع بسُلطانه لإدانة العالم (مرقس ١٤: ٦٢)، وما دامت لله وحده المعرفة اللانهائيّة والحقّ (لأنّه الخالق والمالك) في أن يُقيّم كلّ شخص، ففرضيّة يسوع هي أنّ له الصفتين الإلهيّتين. كما صرّح يسوع أيضًا أنّنا سنُدانُ في النهاية أساسًا بحسب توجّهنا نحوّه (متّى ١٠: ٣٢-٣٣؛ يوحنا ٣: ١٨)، وصرّح يسوع بأنّ له الحقّ في استقبال العبادة (يوحنا ٥: ٢٣، ٩: ٣٨، ٢٠: ٢٨-٢٩؛ لوقا ٥: ٨)، وهي ما لا يمكن أن يقبلها أشخاص عظماء ولا حتّى ملائكة (رؤيا ٢٢: ٨-٩؛

أعمال الرسل ١٤ : ١١-١٥). وحتى تصرفاته وعباراته التلقائية كانت تفترض باستمرار أن له مكانة إلهية، إذ يأتي إلى الهيكل ويقول إن كل قواعد حفظ السبت متوقفة الآن لأن رب السبت موجود الآن (مرقس ٢ : ٢٣-٢٨)، ويضع معرفته في موضع تساوٍ مع معرفة الله الأب (متى ١١ : ٢٧)، وصرح بأنه دون خطية تمامًا (يوحنا ٨ : ٤٦). ويقول إن أعظم شخص في تاريخ العالم كان يوحنا المعمدان، لكن أضعف تابع للمسيح هو أعظم منه (متى ١١ : ١١)، ويمكن أن نستمر في سرد هذه القائمة لوقت طويل.

غير أن هناك أيضًا تصريحاته المباشرة، وهي مذهلة مثل تصريحاته غير المباشرة: فإن تعرفه يعني أن تعرف الله (يوحنا ٨ : ١٩)، وأن تراه يعني أن ترى الله (يوحنا ١٢ : ٤٥)، وأن تقبله يعني أن تقبل الله (مرقس ٩ : ٣٧)، و فقط بواسطته يمكن أن يعرف أي شخص الله أو يأتي إليه (متى ١١ : ٢٧؛ يوحنا ١٤ : ٦)، بل حتى حين كان يسوع يُطلق على نفسه "ابن الله الوحيد" كان يُصرح بالمساواة مع الأب؛ لأنه في الأزمنة القديمة كان الابن الوحيد يرث كل غنى الأب ومركزه، ومن ثم كان مساويًا له. وكان المستمعون يعرفون أنه في كل مرة كان يسوع يُطلق على نفسه "الابن الوحيد"، كان يُسمي نفسه بأنه الله الكامل (يوحنا ٥ : ١٨). وأخيرًا يتخذ يسوع بالفعل لنفسه الاسم الإلهي "أنا كائن" (يوحنا ٨ : ٥٨؛ خروج ٣ : ١٤، ٦ : ٣). مُصرِّحًا بأنه "يهوه"، الذي ظهر لموسى في العليقة المشتعلة.^{٢٦}

لذلك، وكما قد قيل كثيرًا وبأساليب أبلغ مما يمكنني قوله هنا، ربما كان يسوع دهماويًا (غوغائياً) مشوشًا أو دجالًا، أو ربما هو ابن الله، لكن من المستحيل أن يكون مجرد معلم عظيم؛ فتصريحاته لا تترك لنا هذا الاختيار متاحًا، فلا يمكن أن يقول مجرد إنسان صالح مثل هذه الأمور؛ فعباراته عن نفسه "إن لم تكن صحيحة، تكون عبارات لشخص مُصاب بجنون العظمة، ويكون هتلر بالمقارنة أمامه أعقل الرجال وأكثرهم اتضاعًا".^{٢٧}

لغز يسوع

الطريقة الثالثة التي يُفسَّرُ بها الناسُ لغزَ تصريحات يسوع وشخصيته هي الرأي بأنه لم يدَّع قطُّ أنه إلهيٌّ وأنَّ عبارات الربوبية هذه وُضعتْ على لسانه، إذ يرى بعضُ الأشخاص أن يسوع كان رجلاً عاش حياة بشريةً عاديةً ومات ميتةً عاديةً، ولم يُصرِّح قطُّ بأيِّ تصريحاتٍ أنه هو الله. وما حدث فقط هو أنه على مدار السنين، تراكمياً، أعطاه أتباعه تكريساً متزايداً وفي النهاية رفعوه إلى مرتبة الكيان الإلهي، لكن في مجال العلم التاريخي للعهد الجديد كان هذا الرأي قبلاً أكثر سيادةً وقبولاً عما هو الآن.

يُبنى هذا الرأي على فهم النُّقاد الشكليين لنقل البشائر بوصفها تقليداً شعبياً شفهيّاً، لا بوصفها تاريخاً دوّنه شهود عيان. ولكننا رأينا سابقاً في هذا الفصل أن هذا الرأي الخاصَّ بسجّلات الإنجيل هو رأيٌ يصعبُ دعمه، ولذلك لا يمكننا صرفُ النظر عن عبارات العهد الجديد بشأن ألوهية المسيح كما لو كانت إجحاماً لاحقاً على القصة التاريخية.

علاوة على ذلك، هناك إشكاليةٌ في الاقتراح القائل إن أتباع يسوع اخترعوا ألوهيته، فبماذا مثلاً- بواسطة احتجاج شديد شاقّ- استطاع إقناع أتباعه أنه ليس إلهاً، ورغم ذلك كانت لأتباعه آراءٌ عن الله تسمحُ بإمكانية وجود نوع ما من الاعتقاد بوجود شخصٍ يدمج ما بين الشخصية الإلهية والشخصية البشرية في ذاته في الوقت نفسه، لكن كان ليهود القرن الأوّل لاهوتٌ وثقافةٌ مقاومين تماماً ومن كلِّ النواحي لفكرة أن يصيرَ الله بشراً. ومعنى ذلك أنه لو كان يسوع أيضاً- مثلما فعل بوذا- أنكر أنه الله- فلماذا كان ليفشل في الإقناع حيث نجح مؤسسون سابقون، وأن يكون فشله مع أقلِّ الناس احتماليةً على وجه الأرض بأن يؤلِّهوا مُعلِّمهم؟ تُظهِر رسائل بولس (والتي كُتبتْ بعد موت يسوع بخمس عشرة إلى خمس وعشرين سنة فقط)، وحتى الترانيم وأسس العقيدة التي يقتبسها (مثل

فيلبي ٢: ٥-١١)، أن المسيحيين الأوائل - من كانوا في الأساس يهودًا - كانوا يعبدون يسوع مباشرة بعد موته، والتفسيرُ المنصِفُ الوحيد هو أن يسوع كان مصدرَ تلك التصريحات والمعتقدات - أن تأكيدات ألوهيته المستمرة والقوية حطمت أخيرًا حوائط مقاومتهم.

قال الأستاذ مارتن هينغل (Martin Hengel) من جامعة توبنغن (University of Tübingen) إن رسائل بولس المكتوبة بعد موت يسوع بعشرين سنة فقط، والمبنية على خدمته العلنية في شرق المتوسط بعد موت يسوع بأقل من عشر سنين، "تقدّم تصريحات مرتفعة ارتفاعًا مذهلاً بشأن يسوع، بما في ذلك وجوده قبل الوجود. وطبيعته الإلهية، ووساطته في الخليقة والخلاص".^{٢٨} ويشير هينغل وآخرون إلى أن المسيحيين كانوا يعبدون يسوع في أثناء حياة المئات من شهود العيان الذين كانوا قد سمعوا كلمات يسوع نفسها، فلو كان يسوع - مثلما فعل بوذا - قد تحاشى أيّ كلام عن الألوهية أو العبادة، لكان هناك على الأقلّ بعض الأدلة على وجود جماعات مسيحية تُصرّ على أنه كان فقط رجلًا، في حين كانت جماعات أخرى "تتطور" نحو رأي أعلى. ولكن ليس هناك أيّ دليل على ذلك. فكلّ المسيحيين - بحسب معرفتنا - بدأوا مباشرة في عبادته بوصفه ابن الله المقام من الأموات. وقد قدّم مارتن هينغل ولاري هورتادو (Larry Hurtado) من جامعة إدنبرة (Edinburgh University) وريتشارد بوكام من جامعة سانت أندروز دليلًا كافيًا من البحث التاريخي بأن أتباع يسوع الأوائل كانوا يعبدونه بوصفه الله.^{٢٩} لذا من المستحيل الإفلات من لغز يسوع بالقول إنه لم يدع بتاتا أنه الله.

الطريقة الرابعة لتفسير الأمور هي القول إن أيّ شخص يُصدِرُ العبارات التي تبدو زاخرةً بجنون العظمة التي كان يسوع يُصدِرُها فلا بدّ أنه مريضٌ عقليًا (لو كان مؤمنًا بها) أو محتالٌ (لو لم يكن مؤمنًا بها). ولكن توجد أسبابٌ كامنة وراء عدم قبول الكثيرين - على مدار السنين - لهذا التفسير بوصفه تفسيرًا مقنعًا.

بدايةً، لنعدّ إلى حقيقة أنّ يهود القرن الأوّل لم يكونوا مستعدّين جذرياً للإيمان بأنّ أيّ إنسانٍ يمكنه أن يكون إلهياً. كانت الدياناتُ المُشرقيّة تؤمن بالواحدية (أي وحدة الخالق بالوجود) “(Pantheism)، وكانت تفهم أنّ الله هو قوّةٌ روحيةٌ موجودة في كلّ شيء، لذلك فإنّ يقول شخصٌ ما في أرضٍ تتبع ديانةً شرقيّة: ”أنا جزءٌ من الله“ أو ”أنا واحدٌ مع الله“ فهذا ليس بالأمر الغريب. وعلى الجانب الآخر، كانت الكثير من الأديان الغربيّة- مثل تلك التي لليونانيّين والرومان- أدياناً تؤمن ”بتعدّد الآلهة“، فكانت تؤمنُ بالهة متنوّعة يمكنها أن تتخفّى في شكل إنسان. ولكن حين كان اليهود يتكلّمون عن الله، كانوا يعنون الخالق الذي لا بداية له، الذي هو جليلٌ ومجدٌ فوق كلّ شيءٍ آخر، وكانت أذهانهم وقلوبهم قد صُقلتْ بأننا يجب ألاّ نعبد أيّ شيءٍ أرضيٍّ مخلوقٍ، ويتغلغل هذا الأمرُ بصورة كاسحة في الوصايا العشر، لذلك فحين صرّح يسوعُ بأنّ له اسم يهوه نفسه، ”أنا كائن“ (يوحنا ٨: ٥٨) كان يُصرّحُ بأكثر تصريحٍ لافتٍ للنظر صرّح به أيّ شخصٍ يوماً، وليس مُدهشاً أنّ من سمِعوه يقول ذلك حاولوا قتله فوراً.^٣

لكنّ السؤال هو كيف استطاع يسوعُ أن يجعل اليهود حوله يؤمنون بأنّه الله؟ كيف أمكنه أن يتغلّب على عدم معقولية ذلك؟ لماذا نجح بوصفه الشخص الوحيد الذي صرّح بالألوهية وأسس أيضاً إيماناً دينياً وحركةً ضخمة (بل في الحقيقة هي الأضخم)؟ الإجابة الأولى هي أنّ حياته لا بدّ كانت جميلةً جمالاً رائعاً، فلا بدّ أنّ العظّمة التي نرى لمحةً عنها في البشائر سحرتْ من حوله؛ فمن الصعب جداً أن تدّعي الكمال والألوهية ثمّ تجعلَ من يعيشون معك يؤمنون بذلك، لكنّ يسوع فعل ذلك. فأيّ حياةٍ تلك التي عاشها! تصعب جداً قراءة قصص الإنجيل ورؤية روعة يسوع المدهشة، ثمّ استنتاج أنّ أساس كلّ هذه القصص هو شخصٌ إمّا كان ”مجنوناً“ وإمّا ”كاذباً“، وقد رأينا أنّ الدليل التاريخي يقول إنّ هذه الروايات لا يمكن أن تكون مُلْفَقَةً؛ إذ كُتِبَتْ في وقتٍ باكر جداً لا يسمحُ بذلك، ولها صورة

تشبه شهادة شهود العيان. لكن حتى بعيداً عن ذلك، يُراود القارئ شعوراً مستمرّاً عندما يُفكرُ في يسوع بأنّ هذه الشخصية لا يمكن أن تكون نتاج خيالٍ، ولا يمكن أن تكون ببساطة مُلققة.

قيامه يسوع

ولكنّ السبب الآخر الذي جعل غير المتصوّر يُصوّر— أن يُعبّد يسوع من قبل اليهود بوصفه الله— هو القيامة.

إنّ الدليل التاريخي على قيامه يسوع هو دليل هائل وقد أُشير إليه مؤخراً بدعوى علميٍّ ضخمة من أن. تي. رايت في كتابه "قيامه ابن الله" (*The Resurrection of the Son of God*) ومن قبل آخرين أيضاً.^{٣١} ويرى هؤلاء العلماء أنّه ما دمت لا تبدّ بانحياز فلسفيٍّ مفروضٍ ضدّ إمكانية حدوث المعجزات، فإنّ للقيامه دليلاً مثل أيّ حدثٍ تاريخيٍّ قديمٍ، وهناك ثلاثة خطوط من الأدلّة تلتقي في النهاية.

الأوّل هو حقيقة القبر الفارغ، ويشيرُ كثيرون إلى أنّه دون قبرٍ فارغٍ لما كان ممكناً أن تبدأ المسيحية؛ لأنّها صرّحت بربِّ مُقام منذ الأيام الأولى لبدائتها، فلو كان ممكناً أن يُكشف الجسد ويُعرّض، لحدّث هذا بكلِّ تأكيد. ومن الجدير بالملاحظة أيضاً أنّه لا توجد سجلاتٌ تذكر أنّ المسيحيين الأوائل جعلوا من قبر يسوع مكاناً للتأمل أو الزيارة بوصفه مكاناً مقدّساً يحجّون إليه، الأمر الذي كان معتاداً للشرائع الدينيّة في ذلك الوقت. فلو كان جسده هناك، لحدّثت هذه الممارسة بالتأكيد؛ فالقبر سيكون دون أهميّة فقط لو كان فارغاً، لذا يحسب المؤرّخون القبر الفارغ أحد المعطيات المسلّم بها، والسؤال هو ماذا حدث للجسد.

الخطّ الثاني للدليل هو شهادة شهود العيان والشهادة عنهم، فكان بولس قادراً أن يقول في وثيقة عامّة بعد الحدث بعشرين عاماً تقريباً إنّ هناك المئات من شهود العيان من رأوا المسيح قائماً من الأموات، وقال إنّ أغلبهم كانوا ما يزالون

أحياء، وأشار إلى أن شهادتهم كانت متاحة لأيّ شخصٍ يطلبها (كورنثوس الأولى ١٥: ٣-٧)، ومن المدهش أن بولس يقول إن الكثير من ظهورات المسيح بعد القيامة كانت ظهورات لمجموعات كبيرة، ويستبعد هذا نظريّة أن بعض الأتباع الفرادى مرّوا باختبارات تقترب من اختبارات الهلوسة عن ربّهم نبعًا من رغبتهم الداخليّة في تحقيق أمنياتهم، فكما قلنا، لم يكن اليهود مستعدّين للإيمان برجلٍ ذي طبيعةٍ إلهيّةٍ أو الإيمان بقيامةٍ مفردةٍ في وسط التاريخ. وفضلاً، لا يمكن أن تحدّث الهلوسات لمئات الناس في الوقت نفسه.

وكما يُشيرُ الغالبية العظمى من المؤرّخين، يقول كلُّ إنجيلٍ إن أوّل شهود عيانٍ للمسيح المقام كانوا من النساء، وكان ذلك في زمنٍ لا يُقبل فيه الدليل من النساء في المحكمة بسبب منزلتهنّ الاجتماعيّة المنخفضة، فلو كان كتاب الإنجيل شعروا بحريّة تعديل رواياتهم، لما كان لديهم أيُّ دافع لوضع النساء في القصّة، ونحن نعرفُ أن النُقّاد الوثنيّين الأوائل الذين انتقدوا المسيحيّة انتهبوا هذا الأمر صارفين النظر عن شهادتهنّ بوصفها شهادات "إناث هستييّة".^{٣٢} لذلك لم يكن هناك سببٌ للقول إن النساء كنّ أوّل الشهود إلّا لو كنّ كذلك بالفعل، ويمكننا إذا استنتاجُ أن كثيرين رأوا يسوع بالفعل حيّاً ثانيةً بعد صلّبه.

الخطُ الثالث للدليل يتعلّق بتأثير القيامة في أتباع يسوع، فرغم حقيقة أنّهم كانوا فقراء وقليلي العدد وهامشيّين، فقد تنمّت لديهم ثقةٌ وشجاعةٌ مكنتهم من نشر البشارة بسعادة، حتّى على حساب حياتهم الشخصيّة. وكان يظنُّ بعضُ الأشخاص أنّ التلاميذ سرقوا الجسد، لكنّ الناس لا تموتُ من أجل خدعة. ويشير أن. تي. رايت وريتشارد بوكام إلى أنّه كان هناك العديد من المدّعين المسيانيّين - مثل بار كوخبا (Bar Kokhba) - الذين ماتوا أيضاً محاولين تثبيت أنفسهم على أنّهم المسيّا المنتظر. وفي كلّ حالة كانت حركاتهم تذبذباً فوراً بحجّة أنّ موتهم يثبت أنّ من المستحيل تقريباً أن أيّاً منهم كان المسيّا. "فلو انتهت قصّة يسوع بموته على الصليب،

لذِكْرٍ هو أيضاً فقط بوصفه «من كان مزمعاً أن يكون المسيحاً لكنه فشل»^{٣٣}. ويستنتج بوكام أنه لذلك لا بُدَّ أنَّ أمرًا استثنائيًا حدث للتلاميذ ليُغيَّر المسار العادي للتاريخ. ويجب أن نصل إلى تفسير بديل يكون معقولاً تاريخياً يشرح سبب وصول الآلاف من اليهود بين ليلة وضحاها إلى الإيمان بأنَّ إنساناً كان هو ابن الله المُقام، ثمَّ يذهبون خارجاً ويموتون من أجل إيمانهم.

يقول الروائي الياباني شوساكو إندو (Shusaku Endo) إننا إن لم نؤمن بالقيامة. سنكون "مدفوعين إلى الإيمان بأنَّ ما أصاب التلاميذ كان حدثاً هائلاً آخر يختلف في النوع، لكنه بقوة مساوية في شدته الملهبة والمثيرة"^{٣٤}. وإذا حاولنا تفسير الحياة المتغيرة للمسيحيين الأوائل، قد نجد أنفسنا نتخذ قفزات إيمانٍ أعظم مما لو أمدنا بالقيامة نفسها.

"أنا هو الطريق"

لذلك ففي قلب الدليل المؤيد للمسيحية لغزٌ عظيم؛ فأماننا رجلٌ صرَّحَ بأنه الله. وعاش حياةً عظيمةً حتى إنه صار الشخص الوحيد الذي أقع جزءاً كبيراً من البشرية بأنه حقاً الله، فكيف نُفسر ذلك؟ لقد قلتُ إنه من المستحيل ألا نبالي بتصريح كهذا. فلا يمكننا حل الأمر بقول إنه كان مجرد معلمٍ عظيم لأنَّ تصريحاته لا تسمح بذلك الفهم، ولا يمكننا أن نردَّ بأنه لم يُصدر مثل هذه التصريحات بتاتاً بسبب الدليل التاريخي، ولا يمكن أن نرضى بتفسير أنه كان مُضطرباً أو محتالاً بسبب الحكمة والعظمة والتأثير الظاهر لحياته في أتباعه، وبسبب الحجَّة المؤيدة للقيامة.

يترك لنا هذا التفسير الممكن الأخير، وهو بالتحديد أنه بالفعل ما قاله عن نفسه. ورغم صعوبة تصديق أنه الله الذي أتى إلى الأرض، فقد يكون بالصعوبة ذاتها ألا نصدق هذا، فهل يستحيل حقاً على الله أن يصير إنساناً؟ لماذا لا يمكن أن يفعل الله ذلك، إذا كان حقاً كَلِّي القدرة؟ ولماذا لم يكن ليفعلها، إذا كان حقاً كَلِّي المحبة؟

هذا الفصل بالتأكيد لا يُقدّم الشرح الكامل المؤيّد لقبول الإيمان المسيحيّ وتصديقه، وقد طُرِحَ على مدار السنين عددٌ كبير من الاعتراضات القويّة جدًّا على الإيمان المسيحيّ، وتتطلّب هذه الاعتراضات إجاباتٍ مدروسة متعمّقة ومُحدّدة. وربما أقوى الاعتراضات هو الحجّة ضدّ وجود الله - إله الكتاب المقدّس - المحبّ كلّيّ القدرة بناءً على وجود الشرّ والألم في العالم. واعتراضٌ آخر يخصّ ما يُسجّله الكتاب المقدّس من أمر الله في فترة تاريخيّة ما بشنّ حربٍ مقدّسة، علاوةً على سجلّ الدّين وبعض رجال الدّين والقيادات المسيحيّة في المناداة بالعنف في تاريخٍ لاحقٍ، واعتراضٌ آخر على تعاليم الكتاب المقدّس عن يوم الحساب والجحيم، وهناك اعتراضاتٍ أخرى على الكتاب المقدّس بما فيها علاقته بالعلم. وقد أُلْفِتُ كتابًا بعنوان "الإيمان في عصر التشكيك" ** وهو يُقدّم إجاباتٍ عن هذه الاعتراضات، لكنّ هناك مؤلّفاتٍ أخرى كثيرة يمكن الاستعانة بها أيضًا. ورُغِمَ أنّه قد لا تكون هذه الكتب مقنعة لكلّ القُرّاء، فإنّي أومن بأنّها ستساعدنا على الوصول إلى الاستنتاج الذي سعيّنا إلى تأسيسه في هذين الفصلين الأخيرين، وهو الاستنتاج المتعلّق بأنّه من العقلانيّ جدًّا الإيمان بالله والمسيحيّة، فهناك الكثير من الأسباب الجيّدّة لذلك.^{3٥}

حين تحدّث يسوعُ إلى المرأة عند البئر في السامرة، تحدّثتُ هي بشأن "المسيّا" (يوحنا ٤: ٢٥). وكان للسامريّين إيمانٌ بشخص يُدعى "طاحب" (Taheb)، ويعني المستردّ وهو نبيٌّ أو مُعلّمٌ سيظهرُ ويريهم "الحقّ" الأسمى.^{3٦} فقال لها يسوعُ: "أنا الذي أكلّمك هو" (يوحنا ٤: ٢٦)، لكنّ في نهاية الأصحاح تعرّف المرأة والسامريّون الآخرون به بوصفه "مُخلّص العالم" (يوحنا ٤: ٤٢)، فقد كانوا يرجون مُعلّمًا لا مُخلّصًا، ويرجونه فقط من أجل أمّتهم وليس للعالم، وبنى يسوعُ على تطلّعاتهم وآمالهم لكنّه تحدّاهم أيضًا.

** كتاب "الإيمان في عصر التشكيك" (The Reason for God) من منشورات أوفير للطباعة والنشر (الناشر).

وهذه هي الحال دائماً، إذ يأتي يسوعُ إلى كلِّ فردٍ وإلى كلِّ ثقافةٍ ويُقدِّمُ ملءَ أعْمقِ رغباتهم وأفضلَ تطلُّعاتهم، لكنَّه فوراً يتحدَّى أيضاً معتقداتهم وممارساتهم تحدِّياً جوهرياً، إذ يخبرهم بأنَّهم كانوا يذهبون في سعيهم نحو ملء تلك الرغبات بطرقٍ خاطئة تماماً، ويُقدِّمُ إليهم كلَّ ما يريدونه - المعنى والامتلاء والحرية والهوية والرجاء والعدالة - لكنَّه يدعوهم كي يتوبوا ويجعلوا كلَّ ما يسعون إليه متمركزاً عليه هو، وهذه هي الرسالة الأساسية التي يقدمها السيّد المسيح، وهي رسالةٌ تتناسب مع حجم التصريحات الضخمة التي قالها يسوع في كلماته، فكما لخصَّ أحدُهم ذلك:

”قال آخرون: «هذه حقيقة الكون، وهذه الطريق التي ينبغي أن تسلكوا فيها». أمّا هو فيقول: «أنا هو الطريق والحقُّ والحياة»، وقال «لا يمكن أن يصلَ إنسانٌ إلى الحقيقة المطلقة إلاّ بي أنا، فلتحاول أن تحتفظَ بحياتك، لتهلكَ لا محالة، لكن ابدل نفسك لتخلص... وأخيراً، لا تخف، فأنا قد غلبتُ الكونَ بأكمله»“.^{٣٧}

خاتمة

في الله وحده

نشأ لانغدون غيلكي (Langdon Gilkey) في أكثر بيئة متعلّمة مستنيرة ممكنة؛ إذ وُلِدَ في عام ١٩١٩م والتحق بالمدرسة الابتدائية المُلحقة بجامعة شيكاغو، وهي مؤسسة تعليمية تقدّمية أسّسها جون ديوي (John Dewey). وكان والدُ غيلكي من أفراد هيئة التدريس في جامعة شيكاغو، وكذلك كان والدو نصف طُلاب المدرسة. وفي عام ١٩٣٩م تخرّج في هارفرد بدرجةٍ علميةٍ في الفلسفة مع مرتبة الشرف. ثمّ ذهب في العام التالي ليُعلّم اللغة الإنكليزية في جامعة في الصين. وحين احتلّ اليابانيون المنطقة حيث كان يُعلّم، وُضِعَ تحت الإقامة الجبرية مع غربيين آخرين، وفي النهاية أُرسِلَ إلى مركز اعتقالٍ في مقاطعة شاندونغ (Shandong Province). ونجا غيلكي وكتب عن خبرته بعد ذلك بأعوام في كتاب ”مُعسكر شانتونغ“ (Shantung Compound).^١

وجودُهُ هَشٌّ

كان هناك سورٌ بأسلاكٍ شائكةٍ مُكهرّبةٍ يحيطُ بالمعسكر، مع أبراج حراسةٍ تمتلئُ بجنودٍ مُدجّجين بالمدافع الرشاشة.^٢ وكان المعسكر تقريباً في حجمٍ حيٍّ كبيرٍ من أحياء المُدن، تمتدُّ مساحتهُ إلى فدّانين ونصف الفدّان تقريباً، لكنّه كان يضمُّ ألفي شخصٍ، وكانت مساحةُ معيشته الشخصية تتكوّن من فراشٍ وحوله مساحة ٤٥م

من كلِّ جهة، و٦٠ سم تقريباً أمام الفراش حيث كان يحتفظ بكلِّ أغراضه. "وفي ذلك العالم الصغير، الذي تبلغ مساحته أقل من ٤م^٢، كان على كلِّ فرد الاحتفاظ بكلِّ أغراضه وفي الوقت نفسه الحفاظ على كيانه الشخصي".^٢ كان الطعام شحيحاً والنظافة العامّة ضعيفة، وكان هناك فقط عشرون مرحاضاً تقريباً- ولم يكن الصرف الصحيّ يعمل - ويستخدمها ألفا شخص، فكانت الطوابير طويلة طوال الوقت. ولم تفلح المصادر المعتادة التي تمنح المكانة الرفيعة- من أموال ونسب العائلة والتعليم- في فعل أيّ شيء لتغيير مكانة الشخص أو مساحة معيشته أو تأثيره في المعسكر. ولم يكن أيّ شخص قادراً على الحصول على أية خصوصيّة أو حمايتها. وأكثر الكل، كانت حياة السجناء نفسها تحت التهديد وفي خطر تحت "الخطب" المستمرّة من أسريهم والأسلحة الموجهة نحوهم.

ومثل أغلب الشباب المتعلّم الذكي، كان لغيلكي "منظور إلى الحياة"- مجموعة من المعتقدات بشأن الغاية البشريّة والطبيعة البشريّة والمعنى البشريّ. وبدأ فترته في المعسكر "بالمذهب الإنسانيّ الواثق وهو المذهب المميّز للدوائر الأكاديميّة الليبراليّة".^٣ ووصف ذلك بأنّه يتكوّن من جزأين أساسيين: أولاً، كان يؤمن "بالعقلانيّة والخير" اللذين في البشر الذين لديهم براعة حلّ المشكلات البشريّة الأساسيّة.^٤ وثانياً، كان يحسب الدّين "مجرد مسألة ذوقٍ شخصي، أو طبع مزاجي، وأمرًا أساسياً فقط إذا أَراده الشخص"، وهو عديم الفائدة بخصوص تحقيق الاهتمامات الأساسيّة للجنس البشريّ. وكان يؤمن بأنّ "العلمانيّة- بأساليبها وشجاعتها ومثاليّتها- قادرةٌ حقاً على خلق حياة بشريّة كاملة دون الدّين".^٥ ويقول غيلكي: "وسألت نفسي: «لماذا أضيفُ زوائد دينيّة إلى الالتزامات الأخلاقيّة... إلى المطلقات الأخلاقيّة، وإلى السلام في العالم والعدالة في المجتمع؟». لقد كان يعتقد أنّ هذه الالتزامات الأخلاقيّة لا تحتاج إلى "الزوائد" الدينيّة لدعمها، بل في الحقيقة يُشَتُّ المعتقدُ الدينيُّ الناسَ بعيداً عن الأمور المهمّة حقاً.^٦

بدا أول شهرين لغيلكي في المعسكر كأنهما يؤكدان "إنسانيته العلمانية" ويثبتان ثقته بها؛ فحين وجد ألفا شخص أنفسهم وقد أُلقي بهم فجأة في مكان واحد، بدأوا يُنظِّمون أنفسهم، مُكتشِفين ما كان كل شخص ماهرًا في عمله وواضعين الكل إلى العمل، فقولبت تحديات تجهيز الطعام والنظافة والرعاية الصحيّة ببراعة ومهارة، وصنع الممثلون والموسيقيون مسرحًا حيث كانوا يعرضون فقرات فنيّة. وتعلّم الناس أيضًا مهارات جديدة؛ "فأولئك الذين لم يسبق أن رأوا مجرفة، بنوا أفرانًا بارعة من الطوب في عُرفهم... فقدّمت تلك الأفران ليس فقط تدفئة للغرفة، بل كانت أيضًا تُنتج كعكًا بسيطًا متواضعًا". وأكد كل هذا معتقده أن "قدرة [البشر] على تطوير النواحي الفنيّة للحضارة- في المعرفة العمليّة والتطبيقيّة- هي قدرة لا محدودة. وكنّت أعرف أنني لن أياس ثانية من قدرة الإنسان على التقدّم في المعرفة وفي التقنيات العمليّة أيضًا".⁹ وكان يشعر بأن البراعة البشريّة في التعامل مع مشكلات الحياة البشريّة براعة "دون حدود"، في حين كانت الأمور الغيبيّة التي في الدّين والفلسفة "يتظاهران بالتعامل معها" أمورًا "غير ذات صلة".¹⁰

الطبيعة البشريّة

ولكن ما تبقي من قصّة غيلكي يكشف كيف أن "علمانيته" تفكّكت تمامًا بمواجهته التي استمرّت لمدة عامين في اقتراب استثنائي من الطبيعة البشريّة الأساسيّة؛ إذ بدأ الناس في سرقة الفحم والطعام، ولم يكن أي قدر من الفصح العام قادرًا على إيقاف السرقات. اندلعت الشجارات على المساحة وتوزيع السّلع، وأولئك الذين كان لديهم هذه الأشياء بكميّات أكثر قليلًا جدًا كانوا يدافعون عنها بشراسة عوّضًا عن مشاركتها مع الآخرين، وحدثت كارثة وراء الأخرى "تتضمّن ليس انهيارًا بالتقنيات بل انهيارًا في الشخصيّات"، ومشكلته مع "مذهبه الإنساني" لم تُكن في ثقة هذا المذهب بالعلم والتكنولوجيا... [بل] في الإيمان الساذج والواهم للمذهب الإنساني بعقلانيّة البشر الذين يستخدمون هذه الأدوات وصلاحهم".¹¹

وكان ما اكتشفه هو أن البشر كلهم أنانيون ويهتمون اهتمامًا شديدًا بأنفسهم، لكنهم يجدون أبرع الوسائل لإخفاء تلك الدوافع في لغة عقلانية وأخلاقية. ودعا ذلك "الحالة الجوهرية عسرة العلاج للحيوان البشري". وكانت تلك المشكلة ظاهرة ليس فقط لدى الناس من الطبقات الأدنى أو الأقل تعليمًا، بل أيضًا تصفُ المرسلين والقساوسة بينهم أيضًا.^{١٢}

أدرَكَ غيلكي أن هذا الأمر كان يخلق أزمة عظيمة "لخصارتهم المصغرة" داخل المعسكر؛ "فهذه الأعطال الأخلاقية كانت خطيرة حتى إنها كانت تهدد وجود جماعتنا نفسه"، لا سيما أن عددًا قليلًا من الناس بدا قادرًا على التضحية بالذات بانتظام، لكن كانت هذه التضحيات هي ما هو مطلوب وجوده. "وبدأت أرى أن الجماعة - إن فقدت الصحة الأخلاقية - عاجزة وتائهة تمامًا مثلما هي الحال لو فقدت الإمدادات المادية".^{١٣}

جاء أحد الأحداث المهمة باكراً إبان أدائه دور الرئيس المنتخب للجنة الإسكان. وكان حينها أن اكتشف أحد عشر رجلاً يسكنون غرفة صغيرة أن هناك تسعة رجال يسكنون غرفة أخرى لها مساحة متطابقة، فذهبوا إلى غيلكي طالبين أن يُسمح لواحدٍ منهم بأن ينتقل إلى الغرفة السكنية الأخرى، ليكون هناك عشرة رجال في كل غرفة. وشعر غيلكي بالسعادة؛ "فأخيراً وجد حالة واضحة ووضوحاً تاماً. فبكل تأكيد كان الظلم في هذا الموقف - ربّما على خلاف الحياة - واضحاً بارزاً... إذ يمكن أن يرى هذا الظلم أي شخص يستطيع... الحساب والقياس". وافترض أنه "حين تواجه الرجل العادي حالة واضحة من الظلم... سيوافق على الأقل على تدارك ذلك الظلم وتصحيحه حتى وإن عانى هو جرّاء هذا التصحيح". وفكر منطقياً أيضاً أنهم جميعهم يعانون صعوبة مشتركة، مثل أشخاص في طوفٍ معاً في عرض البحر. فافتراض أن الرجال التسعة المقيمين في مبنى ٤٩ سيوافقون معه - حتى وإن لم يوافقوا بحماسة - على قبول ساكنٍ جديد.

لكنهم بالعكس، لم يوافقوا، وقال أحدهم: "نشعرُ بالتأكيد بالأسف لأولئك الشباب هناك، لكن ما علاقة هذا بنا؟ نحن بالفعل مُكدّسون هنا. وهمومهم - للأسف - هي حظٌ سيئٌ"، فجادلَ غيلكي جِدلاً شغوفاً بخصوص ما أُطلق عليه "عدم العقلانيّة في وجود تسعة رجال في غرفة، وأحد عشر رجلاً في غرفة أخرى لها المساحة نفسها تماماً". وكان الأمر يبدو عقلانياً أن يكونَ التشاركُ مُنصفاً، وكان يرى أن فعلَ ذلك هو في النهاية في مصلحتهم الشخصية؛ لأنهم يستطيعون حينها ضمان حصولهم على المعاملة المنصفة مستقبلاً إذا كانوا في موقف يحتاجون فيه إليها. ودون شكّ، كان حديث غيلكي وكتاباته لاحقاً قبل ظهور الكتب المؤثرة لجون رولز والتي قدّمت حُجّةً بطريقةٍ متطابقة تقريباً بشأن الأمر نفسه؛ إذ كانت الفكرة هي أنّه ما من احتياجٍ إلى مناقشة أيّ أمرٍ سوى العقلانيّة والمصلحة الذاتية من أجل تأسيس منظومة عادلة وسلميّة.

سمع الرجال في مبنى ٤٩ المنطق الممتاز لغيلكي وأجاب أحدهم: "قد يكون ذلك صحيحاً، لكنّ فلاخبرك بأمر: بغضّ النظر عن الإنصاف وعدم الإنصاف، إذا وضعتَ واحداً منهم هنا فسنلقي به خارجاً ثانية، وإذا عدتَ ثانية بشأن هذا الأمر فسنلقي بك أنت أيضاً".^{١٤} وحاولَ كثيرون آخرون أن يعتمدوا نعمةً أكثر اعتدالاً، لكنهم كانوا بالإصرار نفسه ضدّ الانتقال، وحاولوا مناقشة حُجّة غيلكي واجدين أساليب لتقديم أسباب وتفسيراتٍ تؤيّد اعتقادهم أنّهم عمليّون ومنطقيّون وليس في رأيهم ظلّم.

ولمّا كان غيلكي عائداً إلى غرفته مهزوماً، صدمته فكرةٌ خطرت في باله، فيقول: "كنتُ على وشك الضحك بصوتٍ مسموع حين صدمتني فكرة غريبة: لماذا يجبُ على إنسانٍ أن يرغب في أن يكون عقلانياً أو أخلاقياً إذا كان بذلك سيخسرُ مساحةً عزيزة؟" ما الأمر الذي يُلزم الشخص أن يكونَ عقلانياً؟ إذا كنت ترى أنّ فكرة أن تكون عقلانياً تصبُّ في مصلحتك، فأنت لا تناشدُ أيّة قيمة سوى الأنانيّة فحسب.

فلماذا إذاً لا ينبغي أن يتصرّف الشخص بأنانيّة؟ العقلانيّة والمنطق إذاً ليسا كافيين للوصول بالبشر إلى الاتّفاق وتحريكهم نحو التصرّف الذي يعزّز الخير الاجتماعيّ. فهناك احتياجٌ إلى أمرٍ ما بخلاف ذلك.

الفضيلة الحقيقيّة

عاد غيلكي في تلك الليلة مُشوَّشاً مهزوزاً خاسراً إيمانه "بالصلاح الأساسيّ" الذي للبشريّة. "إذ بدت المصلحة الذاتية كُليّة القدرة أمام الادّعاءات الضعيفة للمنطق والعدالة". وبمرور الأشهر، كان يواجه هذه الحالة "عسرة الفهم" المتعلقة بالتمركز حول الذات، وهي تحديداً أنّ "النزعة الجوهرية للذات، والموجودة فينا جميعاً هي نزعةٌ تتوجّه نحو الداخل، نحو رفاهتنا الشخصية، ونحن منغمسون فيها حتّى إنّنا بالكاد نقدّر أن نراها في أنفسنا، علاوةً على قدرتنا على تخليص أنفسنا من ورتتنا".^{١٧} ولم يستطع الناس في المعسكر الاعتراف لأنفسهم أو لآخرين بما كانوا يفعلونه؛ إذ كانوا يجدون دائماً "بعد ذلك... أسباباً عقلانيّة وأخلاقيّة لما قرّروا عمله بالفعل".^{١٨} ومثل كلّ الآخرين، كان الناس الأكثر أخلاقاً وتديّناً "يجدون الأمر صعباً جداً- إن لم يكن مستحيلًا- أن يريدوا الصلاح؛ أي أن يكونوا موضوعيين... وكُرّماء ومُنصفين... إذ يبدو أنّ قوّة ما في الداخل تقودنا نحو تعزيز مصالحنا الشخصية ضدّ مصالح جيراننا... ومع كوننا أحراراً لنريد أيّ شيء نوذّ فعله في موقفٍ ما، فلَسند أحراراً لنحبّ الآخرين؛ لأنّ الإرادة لا تريد ذلك حقاً".^{١٩}

كان معسكر شاندونغ قد نزع أقنعة الذوق والكياسة، فكانت "الطبقة الرقيقة من الأخلاقيّات البسيطة" قد زالت. ففي السياقات المريحة، يمكن أن يتظاهر الناس بفضائل العدالة والتعاطف والنزاهة. ولكن في المعسكر، أن تكون حقاً "مُنصفاً وعقلانيّاً... وعادلاً وكرميّاً... هو أمرٌ تطلّب تضحيةً بأمرٍ عزيز"، ولم يكن هذا طبيعياً سهلاً لأيّ شخص، فأظهر معسكر شاندونغ أنّ الفضيلة الحقيقيّة مكلفةٌ

جدًا وتسيرُ عكسَ تيارِ الطبيعةِ البشريَّة. كان غيلكي قد نال تعليمه في شيكاغو وهارفرد من مُعلِّمين يؤمنون بأنَّه في المواقف الخطيرة، وحين يظهر البشر كما "هُم حقًا"، سيكونون صالحين الواحد نحو الآخر. لكنَّه كان يرى الآن أنَّ "الأمر خاطئ تمامًا"^{١٨}؛ فلو كنَّا نريد أن تكون هناك فرصة للنظام الاجتماعيِّ للتحسُّن أو حتَّى الاستمرار فيجب أن يكون الناس قادرين على امتلاك الفضيلة وممارستها. لكنَّهم لم يكونوا كذلك في حالتهم الطبيعيَّة؛ ففي المعكسر وجدَّ غيلكي أنَّ الفضيلة الحقيقيَّة "نادرة حقًا"^{١٩}.

اكتشف غيلكي عددًا من الأفكار أكَّدناها في هذا الكتاب؛ إذ رأى أنَّ في العلمانيَّة الغربيَّة غيابًا للإيمان، كما تتضمَّن مجموعةً جديدةً من المعتقدات تتضمَّن صلاحَ البشر وعقلانيَّتهم، ولا سيَّما كفاية المنطق البشريِّ وحدَه في إرشادنا نحو هدفيِّ السلام والعدالة. ولم يستطع هذا المنظور ولا تلك المعتقدات على الوقوف أمام واقع الطبيعة البشريَّة والحياة البشريَّة تحت أحوالٍ أقلَّ مثاليَّة.

فقد رأى أنَّ العقلانيَّة وحدها لا تستطيع أن تُعطي الناسَ أساسًا للالتزام أخلاقيِّ، فلماذا يجبُ على الناس أن يضحُّوا من أجل آخرين، لا سيَّما إذا لم يستطيعوا رؤية منفعتهم من تلك التضحية؟ وليس هذا فقط، بل رأى غيلكي أيضًا نزعةً عسرة التفسير نحو الأنانيَّة والقسوة في القلب البشريِّ لا يمكنُ أن تزيحهما المناشدات البسيطة للمثل الأخلاقيَّة، ولا حتَّى أن تُمكنَ الناس من أن يروهما في أنفسهم، وقاد هذا غيلكي إلى انعكاسٍ جذريِّ في التفكير.

"كان شخصًا نادرًا حقًا في معسكرنا من استطاعَ ذهنه الارتفاع متخطيًا انخراط الذات هذا في الأمور المهمَّة ليراها حياديًا. فالسلوك العقلانيُّ في العمل المجتمعيِّ هو في الأساس إنجازٌ أخلاقيُّ وليس إنجازًا فكريًّا. وهو متاحٌ فقط لشخصٍ قادرٍ أخلاقيًّا على التضحية بالذات. بمعنى

أنِّي وصلتُ إلى الإيمان بأنَّ نكرانَ الذاتِ الأخلاقيِّ هو شرطُ أساسيِّ حياة المنطق - وليس نتيجة لها مثلما يؤكدُ فلاسفة كثيرون^{٢٠}.

باختصار، إنَّ كُنَّا نريد أن نعيشُ عقلانيًّا ونستخدمُ أذهاننا جيّدًا، فنحتاج إلى قلوبٍ جديدة. سنحتاج إلى أمرٍ يجتذبنا لنخرجَ من سعيِنا اليائس نحو تحقيقِ الذاتِ والتوكيدِ والشعورِ بالقيمة، ويجعلنا قادرين على محبة الكائنات الأخرى لا لمصلحتنا بل لمصلحتهم. ووصل غيلكي إلى الاعتقاد أنَّ القادرَ على فعلِ كلِّ ذلك هو وحدَه الإيمان بالله.

”[البشر] يحتاجون إلى الله لأنَّ حياتهم المتقلقلة والمعتمدة على عواملٍ أخرى يمكنها أن تجد أهمّيَّتها النهائيَّة فقط في غاياته الأبدية القديرة. ولأنَّ نفوسهم المفتتة والمبعثرة يجبُ أن تجدَ مركزها الأسمى والنهائيَّ فقط في حبِّه السامي. فلو كان معنى حياة الإنسان يستندُ فقط إلى إنجازاته الشخصيَّة، فهذه الإنجازات عرضةٌ لمنعطفات التاريخ وتحوّلاته، وستترنَّحُ حياته دائمًا على شفير هاوية العطالة وعدم وجود الهدف، ولو كان ولاء الإنسان الأسمى يتمركز حول نفسه، فسيكون تأثيرُ حياته في الآخرين من حولَه تأثيرًا مُدمرًا لذلك المجتمع الذي نعتمدُ عليه جميعًا. ولكنَّ فقط في الله هناك ولاءٌ أسمى لا يُؤلِّدُ ظلمًا وقسوة، وهناك معنى لا يمكن أن يفصلنا أيُّ شيء عنه في السماء أو في الأرض“^{٢١}.

اكتشفتُ وزوجتي كاثي كتاب ”مُعسكر شانتونغ“ لأننا كُنَّا نعرفُ أنَّ به قصَّة إيريك ليدل (Eric Liddell)، والمشار إليه في الكتاب بالاسم المستعار إيريك ريدلي (Eric Ridley)، وهو النجمُ الأولمبيُّ السابق والمُرسل إلى الصين، والذي أُخبرَتْ قصَّته في فيلم ”عربات النار“ (Chariots of Fire). كان ليدلُّ سجينًا في المعسكر

ومات في أثناء اعتقاله. ويصف غيلكي وَصْفًا صريحًا كيف أنَّ رجالَ الدِّينِ والمُرسلين الآخرين في المعسكر كانوا أنانيين ويُخلَاءَ تمامًا كالآخرين، بل أكثر منهم في كثير من الحالات؛ لأنَّهم كانوا يصاحبون سلوكهم بالتظاهر بالتقوى. لكنَّ ليدل كان مختلفًا، ويُقدِّمُ غيلكي عبارةً مذهشةً عنه: ”من النادر حقًا حين يكون لشخصٍ ما الحظُّ السعيد أن يلتقي قديسًا، لكنَّه كان أقربَ إلى هذا الوصف من أيِّ شخصٍ آخر عرفته.“^{٢٢} وكان ليدل مهتمًا اهتمامًا خاصًا بخدمة المراهقين في المعسكر، فكان يطبخُ لهم، ويُشرفُ على ترفيههم، وكان يسكبُ نفسه من أجلهم، وكان يفيضُ بالدعابة وحبِّ الحياة واللطف المضحي من أجل الآخرين والسلام الداخلي أكثرَ من أيِّ شخصٍ آخر هناك. وحين ماتَ فجأةً بسبب ورمٍ في المخ، صُعِقَ المُعسكرُ كُلُّه.

كان ليدل مُرسلاً مشيخيًا ملتزمًا يؤمنُ بالمسيح وبأنَّ خلاصه تمَّ بنعمة الله الخالصة المجانيَّة. ويُشيرُ غيلكي إشارةً حكيمةً إلى أنَّ ”الدِّينَ“ وحده لا يُنتجُ بالضرورة قلبًا متغيِّرًا قادرًا على نكران الذات الأخلاقي، بل كثيرًا ما يمكنُ أن يجعلَ الدِّينَ تمرُّزنا على ذاتنا أسوأ، لا سيَّما إذا قادنا إلى الافتخار بإنجازاتنا الأخلاقيَّة. ولكن نرى في ليدل صورةً لما يمكنُ أن يكونه أيُّ إنسانٍ متى غُرسَ الاتِّضاع فيه بمعرفة حبِّ الله غير المشروط، بواسطة النعمة غير المستحقَّة، شرطُ أن يكونَ ذلك الإنسان في الوقت نفسه مدعومًا- وممتلئًا- بعمقٍ من تلك المعرفة. ويقولُ غيلكي مقتبسًا رينولد نيبور (Reinhold Niebuhr):

”ليس الدِّين هو المكان حيثُ محلُّ مشكلةُ أنانيَّة الإنسان حلًّا تلقائيًا، بل هناك في ذلك المكان (أي في الدِّين) تندلُعُ المعركة النهائيَّة ما بين الكبرياء البشريَّة ونعمة الله. وبالقدر الذي قد تفوِّزُ به الكبرياء البشريَّة في المعركة، يستطيع الدِّين، بل يُصبحُ فعلًا، إحدى أدوات

الخطيئة البشريّة. لكنْ بقدر ما تلتقي الذاتُ اللهَ - ومن ثمّ تستطيع أن تخضعَ لأمرٍ يتخطى مصلحتها الذاتيّة - يمكن أن يوفّرَ الدينُ إمكانيّةً من أجل تحريرٍ نادرٍ جدًّا - والذي نحتاج إليه جدًّا - من اهتمامنا الشائع بذواتنا“.^{٢٣}

شكرٌ وعرْفان

إنَّه لامْتِياز أن أكونَ في مدينةَ نيويورك مع ثلاثة رفقاءَ في الخدمة من الشباب، وقد جرت بيننا في السنوات الماضية حواراتٌ مهمَّة، كما كانوا في أوقاتٍ عديدةٍ مستشارين لي. كريغ إليس وماي هاريو پويل ومايكل كَلر لا يتعبون بتاتاً من البحث عن أساليبٍ لمساعدة أصدقائنا وجيراننا في مدينتنا ليفهموا على نحو أفضل المسيحيَّة، والتي يحسبها كثيرون من أهل نيويورك إيماناً دينياً غريباً. لذلك أشكرهم جميعاً، كما أشكرُ روز شابت (Rose Shabet) على ملاحظاتها على النصِّ الأوَّليِّ للكتاب، وكذلك على الأفكار التي فيه.

أودُّ أيضاً أن أشكرَ أولئك الذي منحوني أماكنَ وأوقاتاً للعمل على هذا الكتاب، وأخصُّ بالذكر راى وجِل لين (Ray and Gill Lane) من فندق فيشربك (The Fisherbeck Hotel) في بريطانيا، كذلك أشكرُ جانيس وورث (Janice Worth) من فلوريدا. وأنا شاكرٌ دوَّماً لديفيد ماكورمك (David McCormick) وبريان تارت (Brian Tart) اللذين لولاهما لما رأى النور هذا الكتاب، ولا كتبي الأخرى، وذلك بفضل تحريرهما وحكمتهما الأدبيَّة. أخيراً أشكرُ زوجتي كاثي، التي يحدِّد حديدُها حديدي (أمثال ٢٧: ١٧).

الملاحظات

تمهيد: إيمانَ العَلمانيِّ اللادينيِّ

1. Samuel G. Freedman, "Evangelists Adapt to a New Era, Preaching the Gospel to Skeptics," *New York Times*, March 16, 2016.

يُقدِّمُ هذا المقالُ سردًا جيّدًا لما يحدثُ في هذه النوعيّة من المناقشات التي ترعاها كنيستنا، وأودُّ إضافةً أنّ طريقة تناوُل الكلام عن الإيمان هنا ليس تناوُلًا جديدًا؛ فهو الأسلوب الوحيد الذي استخدمته وأستخدمه في التكلّم مع آخرين عن الإيمان على مدى أربعين سنة من خدمتي الممتدّة، وأعرفُ الكثير من زملائي يَمُنُّ يفعلون الأمر نفسه.

2. "Evangelists Adapt to a New Era, Preaching the Gospel to Skeptics," Reddit.com, March 4, 2016, www.reddit.com/r/skeptic/comments/48zdpv/evangelists_adapt_to_a_new_era_preaching_the/

هذه الأساليب الثلاثة في استخدام تعبير علمانيٍّ مبنية على تحليل تشارلز تايلور في كتابه "عصر علمانيّ":

A Secular Age (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), pp. 1-22.

وهو يُقدِّمُ أوّلاً أشهرَ تعريفين للعلمانيّة: الأوّل هو أنّ المجتمع العلمانيّ هو مجتمع لا ترتبط فيه الحكومة والمؤسسات الاجتماعية الأساسية بدين واحد. ففي مجتمع دينيٍّ تُبنى كلُّ المؤسسات بما فيها الحكومة على مجموعة معيّنة من المعتقدات الدينية، بل تُعزِّزُ المؤسساتُ هذه المعتقدات. أمّا في المجتمع العلمانيّ، فتتفصلُ المؤسساتُ والهياكل السياسية عن أيّ دينٍ معيّن (في ما عدا نواح تاريخيّة، لكنّها ليست جوهرية، مثلما هي الحال في بريطانيا والدول الاسكندنافية)، إذ يتشارك المؤمنون وغير المؤمنين تشاركًا متساويًا في الحياة السياسيّة والسُلطة. أمّا التعريف الثاني فهو أنّ المجتمع العلمانيّ هو مجتمع لا يؤمن فيه الكثيرون، أو أغلب الناس، بالله أو بمجالٍ فائقٍ غير مادّي. وفي هذا التعريف يكون معنى أن تكون علمانيًّا هو أن تكون غير متديّنٍ على المستوى الشخصي، وألّا تؤمن ببُعْدٍ فائقٍ للطبيعة للحياة والكون. وفي حين قد يكون بعضُ العلمانيّين مُلحدّين أو لاأدرّيين صراحةً، قد يستمرُّ آخرون في حضور طقسٍ دينيٍّ،

أو في استقراء حقائق أخلاقية للحياة من الذين، لكنهم في النهاية يجدون كل ما يحتاجون إليه من موارد- من أجل معنى الحياة والامتلاء الشخصي، ومن أجل الأخلاقيات والعمل نحو العدالة- في هذا العالم- موارد إنسانية خالصة. ويطلق تايلور على هذا تعبير "المذهب الإنساني ذاتي الاكتفاء أو المذهب الإنساني الحصري"... والعصر العلماني هو عصر حيث يمكن أن نتصور فيه خسوف كل الأهداف التي تتخطى الازدهار البشري" (ص. ١٩). وحتى من يحتفظون بأصالة مع مؤسسات دينية يكونون رغم ذلك علمانيين إذا كانوا يرون الحياة الممتلئة بالكامل في تحقيق الذات داخل إطار هذا العالم، ويرفضون فكرة إنكار النفس وطاعة الله من أجل الوصول إلى الحياة الأبدية. وتحذّر الثقافة الناس من أن إنكار الذات من منطلق خدمة الآخرين أو خدمة مثل أعلى قد يكون غير صحي على صعيد المشاعر، وقد يكون وسيلة للتعاون مع قوى ظالمة. وفي حين يتفق تايلور على أن كلمة "علماني" غالباً ما تكون ضمن أحد هذين التعريفين، فإنه يُقدّم تعريفاً ثالثاً، إذ يحسب المجتمع العلماني مجتمعاً حيث تغيرت أوضاع الإيمان (ص. ٢-٣)؛ ففي المجتمعات الدينية يُفترض ببساطة وجود الإيمان، فليس الذين أمراً تختاره، إذ يُحسب فعل ذلك توجّهاً خطيراً متمركزاً حول الذات تمركزاً شائئاً. ولكن في الثقافة العلمانية، يُحسب الذين أمراً يجب أن تختاره (إذا رغبت به) ولا يأتي تلقائياً، وفي الحقيقة تعني التعددية الموجودة في المجتمعات العلمانية أن دينك في النهاية هو أمر يمكنك اختياره أو تنيهته جانباً. ولذلك، ينبغي أن يكون لديك بعض التسويغ لمعتقداتك، سواء كانت تلك الأساسات عقلانية أم حدسية وعملية؛ ففي الثقافة العلمانية ليس الإيمان بعد تلقائياً أو بديهياً، ويقول تايلور إننا جميعاً- بهذا المعنى- (في المجتمع الغربي) أشخاص في عصر ومجتمع علمانيين.

٤. في كتاب "عصر علماني"، يتكلم تشارلز تايلور عملاً يُسميه "تصوراً اجتماعياً"، وهو "طريقة لبناء المعنى والأهمية" (ص. ٢٦)، وهو مثل ما نسميه النظرة العالمية (Worldview)- أي مجموعة معتقدات خلفية عميقة تُشكّل كل شيء. ولكن تايلور يتجنب كلمة "النظرة العالمية"، ويستبدل بها هذا التعبير لإيصال بعض النواحي المهمة في الكيفية التي نعيش بها حياتنا، وهي نواح لا يوصلها تعبير "النظرة العالمية"، إذ يريد استخدام "أمر أكثر اتساعاً وعمقاً من... الأفكار والسياقات الفكرية" (ص. ١٧١). ويقول إن "التصور الاجتماعي" يضم افتراضات للكيفية التي ينبغي أن نعيش بها، وكذلك "أفكاراً معيارية وصوراً معيارية أعمق كامنة وراء هذه الافتراضات (التوقعات)" (ص. ١٧١). فماذا يعني هذا؟

أولاً، "التصور الاجتماعي" غير واع بدرجة كبيرة- وبعضه يمكن تمييزه بوصفه معتقدات محددة مُعَبَّرٌ عنها، لكن الكثير منه أو ربما أغلبه، مثل جبل الجليد، هو تحت السطح. ويُسمي ميشيل فوكو (Michel Foucault) الكثير مما يُشكّل نظرتنا إلى العالم "اللاأفكار" (ص. ٤٢٧) أو "الخلفية"- أي "الفهم غير المنظم والذي يصعب التعبير عنه بصورة عامة لوقفنا بأكملها" (ص. ١٧٣). وهذه "الأفكار المعيارية" الأعمق ليست عادة افتراضات نعيها وندركها، فهي

مثل "فطرة عامّة غير مشكوك في صحتها وغير موضوعية تحت الفحص" بشأن ما هو حقيقي وما هو ممكن الحدوث وما هو خيالي. ولأنّها تُعدُّ بديهية فليست مبنية على أيّ تسويغات مدروسة، وغالباً ما يصير الشخص دفاعياً جداً حين يُسأل عن تقديم مثل هذه التسويغات؛ إذ لا نشعر بأنّ هذه الافتراضات (بشأن ما هو حقيقي وما هو ممكن الحدوث وما هو خيالي) تتطلّب تسويغاً، فهذه فقط هي حال الأمور. فالأمرُ عندنا هو حرفياً أنّه لا يمكننا التفكير في أنّها ليست صحيحة؛ فالاختلاف مع هذه الأفكار يجعل الشخص يُحسب مُخطئاً، بل يجعله سخيفاً و"خارج نطاق السلوك المقبول".

ثانياً، "التصور الاجتماعيّ" هو أكثرُ جدّاً من مجرد إطار فكريّ؛ إذ "يُحمل" لا في تعبيراتٍ فكرية نظرية، بل في "صور وقصص... إلخ"، ويتشكّل أصلاً بواسطة خبرات (نفسها غريزيّاً في شكل روائي) وبواسطة قصص تُتلى علينا. ولذلك فهو يُشكّل ليس فقط (أو ربّما ليس في الأساس) الذهن بل أيضاً التخيل (ص. ١٧١-١٧٢)، ويُحدّد ما يمكننا تحيُّله على أنّه ممكن، ويُشكّل ما يسلبُ خيالنا بوصفه جيّداً وجميلاً ومرغوباً فيه.

ثالثاً، "التصور الاجتماعيّ" هو "اجتماعي" من ناحيتين تُكمل الواحدة الأخرى، فهو "فهمٌ ضمنّي للمساحة الاجتماعية" - إذ يتعلّق بالكيفية التي نعيش بها مع الآخرين (ص. ١٧٣)، ويحتوي فهم المساحة الاجتماعية هذا على الحقيقي والمعياري أيضاً - "كيف تحدث الأمور عادة... متضافرة مع فكرة عن الكيفية التي ينبغي لها أن تحدث بها" (ص. ١٧٢). وعلاوة على ذلك، "التصور الاجتماعيّ" هو اجتماعيّ لأنّه "الفهم الشائع"؛ "شعور بالشرعية مُشترك على نطاق واسع" ما يجعل الممارسات الشائعة ممكنة التطبيق (ص. ١٧٢). وأحد الأسباب لوضوح ذلك الفهم الشائع لدى الأغلبية، وعدم احتياجه إلى تعليل نظريّ هو أنّ "كلّ الذين أعرفهم يشاطرون الشعور نفسه". لذلك يتكوّن "التصور الاجتماعيّ" جماعياً؛ إذ نجد أنّ أكثر المعتقدات معقوليّة هي تلك التي للناس الذين ترتبط بهم أكثر، ولا سيّما معتقدات الناس والجماعات التي نريد أن نُقبلَ بصفتنا أعضاء فيها.

ولكن يلاحظ تابلور أنّ "التصورات الاجتماعية" - رغم أنّها في ذاتها ليست إطاراً نظرية - إلّا أنّها تبدأ هكذا، فالوسيلة التي تتغيّر بها "التصورات الاجتماعية" هي أنّ أقلية صغيرة من الناس يُفكرون أولاً تفكيراً واضحاً، ويضعون النظريات، ويصلون إلى أفكار جديدة، ويُقدّمون حُججهم الداعمة، وينتجون فنّاً يُشكّل الخيال بواسطة الأفكار. لكن "ما يبدأ في صورة نظريات يؤمن بها بعض الناس قد يصل إلى التسرّب إلى «التصور الاجتماعيّ» - ربّما يبدأ بتصور النخبة أولاً، ثمّ إلى المجتمع بأكمله" (ص. ١٧٢). وفي النهاية، تصير الفكرة الجديدة والتي قدّمت من أجلها الحُجج الداعمة نظريّاً، "شكل الأمور المسلّم بها، أوضح من أن تحتاج حتّى إلى ذكرها" (ص. ١٧٦). وباختصار: "التصور الاجتماعيّ" هو "السياق المحسوس" للحياة؛ الوسيلة التي "نفهم بها أيّ تصرّف" (ص. ١٧٤)، أمرٌ يتعلّمه الناس من آخرين في مجموعاتهم الاجتماعية غالباً دون التنبّي حقاً للمعتقدات الواعية التي خلقتّه.

الفصل الأول: أليس الدّين في حالة اندثار؟

- 1 Sarah Pulliam Bailey, "The World Is Expected to Become More Religious—Not Less," *Washington Post*, April 24, 2015.
- 2 المرجع السابق نفسه.
- 3 <https://www.washingtonpost.com/news/acts-of-faith/wp/2015/04/24/the-world-is-expected-to-become-more-religious-not-less/>
انظر إلى تعليقات (KoltirasRip Tallus).
- 4 Maureen Cleave, "The John Lennon I Knew," *Telegraph*, October 5, 2005, www.telegraph.co.uk/culture/music/rockandjazzmusic/3646983/The-John-Lennon-I-knew.html.
- 5 هذه أطروحة يُقدّمها تقدّمًا جيّدًا ستيفن لودرو (Stephen LeDrew) في:
- The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- انظر:
- Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988) and *After Virtue*, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007); Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007); Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000) and *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
- يُنْتِج المؤمنون بالله ليس فقط علمًا عالي المستوى، بل أيضًا رأى عددٍ مدهشٍ من المفكرين العلمانيين الرّواد في السنوات الأخيرة أنّ العلم والمنطق وحدهما لا يمكنهما الإجابة عن كلّ الأسئلة البشريّة الكبيرة، ومنهم يورغن هايبيرماس، وتوماس نيغل، ورونالد دووركين، وتيري إيغلتن، وساميون كريتشلي، وهم يشرحون بوسائلٍ متنوّعة أنّ منظورًا إلى العالم يتبع المذهب الطبيعيّ أتباعًا كاملاً— وهو عالمٌ حيث يوجد لكلّ شيء سببٌ مادّي علمي— لا يمكنه تفسير حقيقة القيم الأخلاقيّة أو دعم حقوق الإنسان وبرنامج للعدالة. انظر:
- Jürgen Habermas, et al., *An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age* (Cambridge: Polity Press, 2010); Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Ronald Dworkin, *Religion Without God* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013); Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology* (London: Verso, 2012); Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009) and *Culture and the Death of God* (New Haven, CT: Yale University Press, 2015).
- وسنعود لاحقًا في هذا المؤلّف للنظر في كلّ من إسهامات هؤلاء المفكرين.

٦. الأدبيات الموجودة عن هذا الموضوع كثيرة جداً، وأوّل ما جذب انتباه الكثيرين كان:

Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002; 3rd ed., 2011).

ولمراجعةٍ حديثةٍ للأدبيات انظر:

Rodney Stark, *The Triumph of Faith: Why the World Is More Religious Than Ever* (Wilmington, DE: Intercollegiate Studies Institute, 2015).

انظر أيضاً:

David Barrett, George T. Kurian, and Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia, 2nd ed.* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Scott W. Sunquist, *The Unexpected Christian Century: The Reversal and Transformation of Global Christianity, 1900-2000* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015); Peter Berger, Grace Davie, and Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe?* (Burlington, VT: Ashgate, 2008).

٧. لهذه الأرقام وللأرقام الأخرى في هذه الفقرات، انظر دراسة مركز بيو:

“The Future of World Religions: Population Growth Projections 2010-2050,”

الموجودة على الرابط التالي:

www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/

لا تنسَ أن شركات بحثية مرموقة أخرى قالت إن توقّعات بيو هي في الحقيقة محافظة أكثر من اللازم؛ لأنها تُقلّل من تقدير حجم نمو الكنيسة في الصين. انظر هذا الردّ على دراسة بيو من “مركز دراسة المسيحية العالمية” (Center for the Study of Global Christianity) في جامعة بوسطن، و”كلية لاهوت غوردون كونويل” (Boston University and Gordon-Conwell Seminary):

www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/CSGCPewResponse.pdf.

٨. تشو شينينغ (Zhue Xinping) هو عضوٌ في اللجنة الدائمة للمجلس الوطني لنواب الشعب في الصين، ومدير معهد أديان العالم (Institute of World Religions)، الأكاديمية الصينية للعلوم الاجتماعية (Chinese Academy of Social Sciences)، ويكتب: “فقط بقبول هذا الفهم [المسيحي] للسموّ- بوصفه المعيار الذي نعتد عليه- يمكننا فهم المعنى الحقيقي لمفاهيم مثل الحرية وحقوق الإنسان والتسامح والمساواة والعدالة والديمقراطية وسيادة القانون والعالمية والحماية البيئية” في:

Zhuo Xinping, “The Significance of Christianity for the Modernization of Chinese Society,” *Crux* 33 (March 1997): 31.

مقتبسٌ أيضاً في:

Niall Ferguson, *Civilization: The West and the Rest* (New York: Penguin Books, repr. ed., 2012) p. 287.

انظر أيضًا فيرغسون ص. ٢٥٦-٢٩٤، لإلقاء نظرة عامة على النمو المذهل للمسيحية في الصين وتأثيرها الثقافي الإيجابي الواسع أيضًا. انظر:

Zhuo Xinping, "Christianity and China's Modernization"

ويمكن الاطلاع على الورقة البحثية في:

www.kas.de/wf/doc/kas_6824-1522-1-30.pdf?051011091504.

"منذ...١٩٧٨م...تصوّر المزيد والمزيد من الصينيين أن للقيم المسيحية تأثيرًا ممكنًا متشعبًا في تطوّر الحضارة الصينية والحداثة، واليوم تساعد الفكرة المسيحية بشأن الخطية على فهم الذات الصينية لنفسها من منظور جديد، وتلهم فكرة الخلاص والسمو الصينيين المتحرّكين نحو الديمقراطية".

Jinghao Zhou, *China's Peaceful Rise in a Global Context: A Domestic Aspect of China's Road Map to Democratization* (Lanham, MD: Lexington, 2012), p. 169.

لمثل على هذا النوع من التحليل الإيجابي الذي يُقدّمه العلماء الصينيون عن المسيحية، انظر:

Zhuo Xinping, *Christianity*, trans. Zhen and Caroline Mason (Leiden, Germany: Brill, 2013), p. xxv:

حيث يقول: "الغرض هو أن المسيحية تتبنّى الاعتقاد بوجود الخطية الأصلية في الإنسان، ورغم ذلك تحمي كرامة البشر وتُعزّزها، في حين ينادي الكثير من الفكر الكونفوشيّ بالصلاح الأصلي للطبيعة البشرية لكنه عمليًا قوّض حقوق الإنسان". ومن المهمّ تذكّر أن المفكرين من أمثال تشو لا يتوقعون أو يريدون أن تتحوّل الصين تمامًا إلى المسيحية أو إلى الحضارة الغربية، ورغم ذلك يحسب هو وآخرون نموّ المسيحية في الصين أمرًا جيّدًا؛ إذ يؤمنون بأنّ المسيحية تُقدّم أساسًا أفضل من العلمانيّة الغربية لحقوق الإنسان والمساواة وسيادة القانون.

٩. لسنين طويلة كان هايرماس يرى أنّه بالعمل معًا يمكن أن يحدّد البشر الكيفية التي نقود بها حياتنا دون أيّ أحكام للدين، إذ كتب مرّة: "يُستبدل بالسلطان [السابق] للمُقدّس...سلطان الإجماع المتحقّق [عقلانيًا]" (اقتبسها ستانلي فيش [Stanley Fish] في:

"Does Reason Know What It Is Missing?" *New York Times*, April 12, 2010).

هناك بيانٌ مختصر عن "تغيّر" هايرماس في موضوع المنطق والدين، في مقالة:

"Habermas and Religion" by Michael Reder and Josef Schmidt, in Habermas, et al., *An Awareness of What Is Missing*, pp. 1-14. See also Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion* (Cambridge: Polity, 2008).

10. Habermas, et al., *An Awareness of What Is Missing*, pp. 18-21.

أثارت حديثًا المفكرة والمؤرخة كارين أرمسترونغ هذه النقطة في مقابلة شخصيّة في ٢٣ تشرين الثاني/نوفمبر عام ٢٠١٤م مع مجلة "صالون" (Salon) حين سُئلت إذا لم يكن الدين سوى "نوع من عدم المنطقيّة" في مجتمعنا، وما إذا كان من الواجب أن "نُظهِر عدم المعقوليّة هذه أينما وجدناها"، فأجابت أرمسترونغ أنّه رغم أنّه قيل عن الشيوعية "إنّها وسيلة أكثر عقلانيّة

لتنظيم المجتمع“، فقد كانت مبنية على أسطورة الدولة الشافية (The healing state). ورغم أن الثوار الفرنسيين كانوا “مشرّبين من روح التنوير“، وكانوا ضدّ الدين والكنيسة بقوة، بل كانوا يتكلمون عن “إلهة المنطق“، فقد قطعوا رؤوس سبعة عشر ألف شخص. وتقول أرمسترونغ إن ما من أحدٍ عقلانيٍّ عقلانيٍّ مثاليٍّ؛ لأنّ العلم والمنطق لا يمكنهما مخاطبة الصواب والخطأ، والأهميّة واللامعنى. فلا يمكنهما في النهاية إرشاد السلوك بما يتخطى إخبارنا ما أكثر الوسائل عمليّة وكفاءة للوصول إلى أهداف معيَّنة، ولا يمكنهما إخبارنا ما إذا كانت تلك الأهداف صالحة أو صحيحة، ومن ثمّ يحتاج البشرُ إلى “القصص... التي نخبرُ بها أنفسنا، والتي تمكّننا من إدخال نوع ما من الأهميّة السامية، مهما كنّا نحاول جاهدين أن نكون عقلانيين“. وتستنتجُ أنه لأنّ العقلانيّة وحدها لا يمكنها أن تعطي المعنى؛ ولأنّها غالباً هي الخطاب العامّ الوحيد المسموح به، “فهناك فراغٌ قويٌّ جدًّا في الثقافة الحديثة، رغم إنجازاتنا الرائعة“. وتتصوّر أنّ هناك “عدميّة“، ومللاً وتشنُّتاً وراءَ قدرٍ كبيرٍ من الجريمة والاضطراب في ثقافتنا، “فنقصان المعنى أمرٌ خطيرٌ في أيّ مجتمع“، انظر:

Michael Schulson, “Karen Armstrong on Bill Maher and Sam Harris,” *Salon*, November 23, 2014, www.salon.com/2014/11/23/karen_armstrong_sam_harris_anti_islam_talk_fills_me_with_despair/

١١. قد يردُّ أحدُهم قائلاً إنّ العلوم الاجتماعيّة قادرة على قياس السعادة، وأنها قادرة على إخبارنا كيف نعيش الحياة لتحقيق أقصى سعادة، لكنّ يقودُ هذا إلى سؤالٍ: لماذا ينبغي أن نصدّق أنّ على البشر أن يعيشوا من أجل السعادة؟ لا يمكن أن يجيب العلم عن ذلك السؤال، إذ تتطلّب الإجابة حُجّة أخلاقيّة أو فلسفيّة. لمناقشة موسّعة لفكرة أنّ العولمة والدول العلمانيّة تحتاج إلى الدين لتوفير ما يمكن فقط أن يُوفّره الدين - رؤية إلى الصلاح البشريّ والازدهار تضعُ حدوداً للعلم وللأسوق، انظر:

Miroslav Volf, *Flourishing: Why We Need Religion in a Globalized World* (New Haven, CT: Yale University Press, 2015).

12. Habermas, *An Awareness of What Is Missing*, p. 81.
13. Thomas C. Leonard, *Illiberal Reformers: Race, Eugenics, and American Economics in the Progressive Era* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016).

١٤. المرجع السابق نفسه، ص. ١١١.

15. Frank M. Spinath and Wendy Johnson, “Behavior Genetics,” in *The Wiley-Blackwell Handbook of Individual Differences*, ed. Tomas Chamorro-Premuzic, et al. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), pp. 295-96.
16. Leonard, *Illiberal Reformers*, p. 190.

١٧. الاقتباس الكامل: “المساواة الشاملة والتي منها نبتت مثلُ الحرّيّة وحياة جماعيّة من التضامن، والسلوك الذاتيّ المستقلّ في الحياة والتمكين، والأخلاقيّات الفرديّة للضمير، وحقوق الإنسان والديمقراطيّة هي الإرث المباشر للأخلاقيّات اليهوديّة المنادية بالعدل وللأخلاقيّات المسيحيّة

المنادية بالمحبة. وهذا الإرث - والذي لم يتغير تغيراً جوهرياً - هو موضوع مناقشة مستمرة حول الاستيلاء على حق الملكية لهذه الأخلاقيات اليهودية والمسيحية وامتصاصها، وإعادة التفسير لهذه الأخلاقيات، وحتى يومنا هذا ليس هناك بديل لها. وفي ضوء التحديات الحالية لما بعد الدولة الوطنية، نستمر في الاعتماد على محتوى هذا الإرث، أما كل شيء آخر فهو فقط حديث فارغ لما بعد الحدائث“.

Jürgen Habermas, *Time of Transitions* (Cambridge: Polity, 2006), pp. 150-51.

تظهر هذه المقالة أيضاً في:

Jürgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason God, and Modernity* (Cambridge: Polity, 2002), p. 149.

باختصار، يرى هابيرماس أنه حتى التزام الدولة الحديثة بالحقوق المتساوية هو أمر موروث من الكتاب المقدس، وقد يقول بعض الأشخاص إن هابيرماس في هذا الخط التفكيرى يتبع معلمه (في مدرسة فرنكفورت المشهورة) ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer)، وكان هوركهايمر يرى بالمثل أن المنطق العلماني وحده لا يمكنه احترام الكرامة الإنسانية ولا إشباع أعمق توفنا، ويتابع كيف أن المنطق العلماني الحديث نقلنا بعيداً عن الإيمان بأية حقائق شاملة، ومطلقة، ومستقلة عن أذهاننا، يمكننا بها تحديد ما إذا كان سلوك بشري ما صحيحاً أو خاطئاً. انظر:

Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. Gunzelin Schmid Noerr, trans. Edmund Jephcott (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002) and Stephen Eric Bronner, in *Critical Theory: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

رأى هوركهايمر وأدورنو أن الفكر العلماني، والذي ينكر الحقائق غير المادية، صار “ذرائعياً”، بمعنى أن تصرفاً ما يُحسب معقولاً وصحيحاً ما دام يخدمُ بفعلية الأشخاص الذين يستخدمون ذلك المنطق للوصول إلى الاستنتاجات التي يريدونها ويؤدي إلى التقدم والاستمرار لهم. والآن صار بالإمكان تعريف ذلك “الصلاح” بحرثية من قبل الأغلبية بوصفه أي شيء يوصف بأنه في مصلحتهم. لذلك يمكن المحاجة أن تجوع الفقراء أو التخلص من أقلية عرقية معينة من المجموع الجيني الوطني هو “المصلحة العظمى للعدد الأكبر”. ولا يمكن أن يهاجم المنطق العلماني مثل هذا الاستنتاج؛ إذ يمكن أن يحكم العلم على الكفاءة وحساب التكلفة، الأمر الذي قد يؤدي إلى التعامل مع الناس بوصفهم أشياء وأموراً ثانوية في ماكينات اقتصادية. كان هوركهايمر وأدورنو يكتبان في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وكانا قد رأيا كيف استخدم “اليسار” في الشيوعية و”اليمين” في الفاشية هذا الفهم للمنطق العلمي في تسويق العنف. انظر:

Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1947).

قاد هذا إلى تقديمه لكل الأنظمة السياسية الاقتصادية الحديثة - من الاشتراكية إلى رأسمالية السوق الحر، فكلها - بأساليبها الخاصة - “تحوّل الكيفي إلى كمي” ساعين إلى اختزال الخيرات والأمور الصالحة الشخصية والروحية والأخلاقية والبشرية إلى سلع يمكن إدارتها وتعريفها

بواسطة المقاييس، وكلُّها تُقدِّم الرفاهة المادِّية بوصفها الخيرَ الأسمى، لكنَّها لا تستطيع بتاتاً أن تُشبع الرغبة في "الأبدية والجمال والسمو والخلاص والله"، أو ما أطلق عليه هوركهائمر "التوق إلى الآخر تماماً" (مقتبس في Bronner, *Critical Theory*, p. 92). انظر أيضاً:

Max Horkheimer, "The Ego and Freedom Movements," in *Between Philosophy and Social Sciences*, trans. G. F. Hunter, M. S. Kramer, and John Torpey (Cambridge, MA: MIT Press, repr. ed., 1995).

١٨. بيتر واتسون (Peter Watson) أيضاً يُشيرُ إلى توماس نيجل ورونالد دووركين، وأيضاً هابيرماس بوصفهم "ثلاثة فلاسفة على جانبي الأطلسي وكلُّ منهم في قَمَّة حياته المهنية"، وهم جميعاً يقولون إنَّ الإلحاد المادِّي لا يستطيع ببساطة تفسير الأمور التي نعرفُ أنَّها صحيحة - أموراً مثل القيمة الأخلاقية، والعقل الواعي البشري، والإرادة الحرة. وفي حين يقول ثلاثتهم إنَّهم غير مؤمنين بإله شخصي، يُقرُّون بأنَّه "لا يمكننا الهرب من البحث عن السمو".

Peter Watson, *The Age of Nothing: How We Have Sought to Live Since the Death of God* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2014), p. 5.

ويُشيرُ واتسون إلى مؤلِّفات هابيرماس المُقتبسة قبلاً، وإلى مؤلِّف نيجل "العقل والكون" (*Mind and Cosmos*)، ومؤلِّف دووركين "دينٌ من دون الله": (*Religion Without God*)

١٩. كان هذا خطاباً كتبه وليم جنينغز بريان (William Jennings Bryan) الذي لاحق سكويس (Scopes) قضائياً، والخطابُ مقتبسٌ في مراجعة مالكولم هاريس (Malcolm Harris) لكتاب ليونارد (Leonard) في:

"The Dark History of Liberal Reform," *New Republic*, January 21, 2016, <https://newrepublic.com/article/128144/dark-history-liberal-reform>.

للمزيد من الخطاب، انظر:

www.pbs.org/wgbh/amex/monkeytrial/filmmore/ps_bryan.html.

20. Paul Kalanithi, *When Breath Becomes Air* (New York: Random House, 2016).

٢١. المرجع السابق نفسه، ص. ١٦٨.

٢٢. المرجع السابق نفسه، ص. ١٦٩.

٢٣. المرجع السابق نفسه، ص. ١٦٩-١٧٠.

٢٤. المرجع السابق نفسه، ص. ١٦٨، ١٧١. ما إن صار كالانثي منفتحاً على وجود الله، بدأ في النظر إلى الأديان، واكتشف أنَّ تعليم المسيحية عن النعمة والافتداء كان أكثرَ جَذْباً من أديان أخرى تؤكد نَيْلَ بركة الله بالإلحاح الأخلاقي. وسوف تتناول الفصول ٣-٩ من الكتاب هذا الموضوع باستفاضة.

25. Rebecca Pippert, *Hope Has Its Reasons: The Search to Satisfy Our Deepest Longings* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001), p. 117.

٢٦. المرجع السابق نفسه، ص. ١١٩.

27. James Wood, "Is That All There Is? Secularism and Its Discontents," *New Yorker*, August 14, 2011.

.٢٨ المرجع السابق نفسه.

29. Walter Isaacson, *Steve Jobs* (New York: Simon & Schuster, 2011), p. 571. Quoted in James K. A. Smith, *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2014), p. 13.
30. Lisa Chase, "Losing My Husband—and Finding Him Again Through a Medium," *Elle*, October 5, 2014.
31. Andrew Delbanco, *The Real American Dream: A Meditation on Hope* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 3.
32. Julian Barnes, *Nothing to Be Frightened Of* (London: Jonathan Cape, 2008), p. 54.
33. Steven Pinker, *How the Mind Works* (New York: Norton, 1997), p. 524 and 537. Quoted in David Skeel, *True Paradox: How Christianity Makes Sense of Our Complex World* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2014), p. 67.
34. Taylor, *A Secular Age*, p. 607.
35. C. S. Lewis, "On Living in an Atomic Age," in *Present Concerns* (New York: Harcourt, 1986), p. 76.
36. Leonard Bernstein, *The Joy of Music* (New York: Simon & Schuster, 2004), p. 105.

.٣٧ يمكن الأطلاع على حديث تايلور بشأن "الملء" في:

A Secular Age on pp. 1-22 and in the chapter "Cross Pressures," pp. 594-617.

.٣٨ المرجع السابق نفسه، ص. ٦.

39. Frank Bruni, "Between Godliness and Godlessness," *New York Times*, August 30, 2014.
40. Hubert Dreyfus and Sean Dorrance Kelly, *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age* (New York: Simon & Schuster, 2011), p. 201.

ويكتبُ كورنيلْيوس پلاتينغا (Cornelius Plantinga) أيضًا عن هذه الخبرة في "التَّوَقُّ والْأَمَل" (Longing and Hope) وهو الفصل الأوَّل في كتابه:

Engaging God's World: A Christian Vision of Faith, Learning, and Living (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2002), pp. 1-16.

41. Roger Scruton, *The Soul of the World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014).

كون سكروتن فليسوفًا، فهو يستخدمُ علم الظواهر (Phenomenology) "لإفساح المكان" للمعتقد الدينيّ.

.٤٢ مُقتبسٌ في:

Stuart Babbage, "Lord Kenneth Clark's Encounter with the Motions of

- Grace,” *Christianity Today* June 8, 1979, p. 28.
43. Václav Havel, *Letters to Olga* (New York: Knopf, 1988), pp. 331-32. Quoted in Taylor, *A Secular Age*, p. 728-729.
٤٤. لم ينتج عن “تحوّل” هافل لما كان في السجن إقرارًا بالإيمان بالمسيحيّة أو حتّى بالإيمان بالإله التقليديّ للأديان التوحيدية، لكنّه طوّر نظرةً إلى “الكيان” الإلهيّ الموجود وراء كلّ الأديان والثقافات. انظر:
- M. C. Putna, “*The Spirituality of Vaclav Havel in Its Czech and American Contexts*,” *East European Politics and Societies* 24, no. 3 (August 2010): 353-78, available at <http://eep.sagepub.com/content/24/3/353.full.pdf+html>.
45. Kristin Dombek, “*Letter from Williamsburg*,” *Paris Review* 205 (Summer 2013), www.theparisreview.org/letters-essays/6236/letter-from-williamsburg-kristin-dombek.
- ملحوظة: تقولُ النسخة الموجودة على الإنترنت لهذه المقالة: “أنا مُلحدهٌ لأكثر من خمس عشرة سنة” في حين تقولُ النسخةُ المطبوعةُ: “توقّفتُ عن الإيمان منذ خمس عشرة سنة”، وقد استخدمتُ الاقتباس من النسخة الأولى، لكنّي لا أعرفُ العبارةَ المعدّلةَ.
46. Barbara Ehrenreich, *Living with a Wild God: A Nonbeliever’s Search for the Truth About Everything* (New York, Twelve Books, 2014), p. 1.
٤٧. المرجع السابق نفسه، ص. ٣٧-٤٤ و٧٧.
٤٨. المرجع السابق نفسه، ص. ١١٥.
٤٩. المرجع السابق نفسه، ص. ١١٦.
٥٠. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٠٣.
٥١. المرجع السابق نفسه، ص. ١٢٧.
٥٢. المرجع السابق نفسه، ص. ١٩٧.
٥٣. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٢٦-٢٢٧.
54. Augustine, *Confessions*, book VII, chapter 23. This translation is by Maria Boulding in Saint Augustine of Hippo, *The Confessions: With an Introduction and Contemporary Criticism*, ed. David Vincent Meconi (San Francisco: Ignatius, 2012), p. 186.
55. Henry Chadwick, *Augustine: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 23.
٥٦. قارن بما يقوله سي. أس. لويس: “أن يكون هناك ”إلهٌ غير شخصيٌّ“ - فهذا أمرٌ جيّدٌ وحسنٌ. وأن يكون هناك إلهٌ ذاتيٌّ للجمال والحق والخير داخل رؤوسنا، فذلك أفضل (من وجود إلهٍ غير شخصيٍّ). وأن تكون هناك قوّة حياة لا شكّل لها تدفعُ بقوةٍ عبرنا؛ قوّةٌ شاسعةٌ يمكننا استخدامها فذلك أفضل الكلِّ. ولكن أن يكون الله نفسه - حيًّا - يأخذ زمام المبادرة، وربّما

يقترّب منّا في سرعةٍ لا نهائيةٍ، في صورة الصياد، والملك، والزوج فهذا أمرٌ مختلف تمامًا لا يمكن تخيله“

C. S. Lewis, *Miracles* (New York: Touchstone, 1996), p. 125.

٥٧. انظر إلى مراجعة فرنسيس سفاورد لكتاب إيرينريك (Ehrenreich):

“*Spiritual Literature for Atheists*,” *First Things*, no. 257 (November 2015).

”العدالة المطلقة الجامحة- أي العدالة بلا وساطة وبلا مصفاة للترشيح- تختلف عن الأمر الذي نحاول جاهدين الوصول إليه في قاعات المحاكم“. ويكتب سفاورد أيضًا أن المحبة الجامحة- المحبة التي تُصرّجُ جدًّا على خيرنا ولن تدعنا نصرُّ أنفسنا- ”ليست بتاتًا مثل المنتج المغشوش الذي اعتدناه... وأن تُشير إلى الحضور (أو الوجود) الذي تلتقيه بأنه ”ليس متعلقًا بأخلاقيات“ [مثلما فعلت إيرينريك] فذلك يُقرُّ على الأقل باختلاف هذا الحضور“ (ص. ٤٧-٤٨).

٥٨. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (London: Oxford University Press, 1931), p. 28.
 ٥٩. Ehrenreich, *Living with a Wild God*, pp. 203 and 215.
 ٦٠. Taylor, *A Secular Age*, p. 8.
 ٦١. Mark Lilla, “*The Hidden Lesson of Montaigne*,” *New York Review of Books* 58, no. 5 (March 24, 2011),

اقتبست في:

James K. A. Smith, *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2014), p. 1.

٦٢. Matt Ridley, “*Why Muslims Are Turning Away from Islam*,” *Times* (London), November 23, 2015.
 ٦٣. Peter Berger, Grace Davie, and Effie Fokas, *Religious America: Secular Europe? A Theme and Variation* (Farnham, UK: Ashgate, 2008), p. 10.

٦٤. ليس فقط أن الصين أصبحت أكثر مسيحيةً بينما تسلك سبيل التحديث، بل من المفهوم أيضًا من العلماء الصينيين أن نمو المسيحية يقود ديمقراطيةً وتحديثًا أعظم. انظر عمل تشو تشينينغ وآخرين، في اقتباسات وردت في الملاحظة رقم ٨ أنفاً.

٦٥. انظر العمل المهم لعالم الاجتماع خوسيه كازونوفا:

Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

وهو يقارن ما بين إسبانيا وبلندا والبرازيل والولايات المتحدة، ويجد مساراتٍ مختلفة جدًا (نحو الأعلى ونحو الأسفل) للدين والكنائس تحت التحديث. ويعتمد المسار اعتمادًا كبيرًا على الكيفية التي تستجيبُ بها الكنائس مع الثقافة الحديثة. فعمومًا، الكنائس التي هي عدائية جدًا (في انسحاب أو هجوم) أو ودودة جدًا (في تكيف واندماج) تنحدر، ويعتمد المسار أيضًا على ما إذا كان الانتماء الديني في الماضي أكثر تقليديةً ومرتبطةً بالدولة أو أكثر محلّيةً وإراديًا. فكلما ارتبط الدين بهويةً وطنيةً باحتكارٍ في الماضي (كنائس الدولة مثلًا)، انحدر الدين أكثر. وكلما بُني الدين على الترابطات الحرة الإرادية، ظلَّ في الثقافة الحديثة بصورة

أقوى. وباختصار: ليس الدِّين نفسه هو ما ينحدرُ تحت التحديث، بل الدِّين الموروث. أمَّا الدِّين المختار المبنيُّ على الاهتداء إلى الإيمان فيمكنُ أن يزدهر.

انظر أيضًا:

Mark Noll, *From Every Tribe and Nation: A Historian's Discovery of the Global Christian Story* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2014), pp. 72-75.

66. Eric Kaufmann, *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twenty-First Century* (London: Profile Books, 2010), pp. 1-45.

٦٧. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٥٣.

٦٨. انظر:

Caspar Melville, "Battle of the Babies," *New Humanist*, March 22, 2010, <http://newhumanist.org.uk/2267/battle-of-the-babies>.

وهو مراجعة لكتاب، *Shall the Religious Inherit the Earth?* علاوة على مقابلة شخصية مع المؤلف.

٦٩. في الحقيقة، أولئك الذين لا يذهبون بحضور العبادة لديهم عددٌ أقل من أولئك الذين نادراً ما يذهبون، وهؤلاء بدورهم لديهم نسلٌ أقل من أولئك الذين يذهبون أسبوعياً. انظر عمل المفكر الألماني مايكل بلوم (Michael Blume)، والذي أظهر أن هناك ارتباطاً إيجابياً على مستوى العالم ما بين مُعدّل العبادة وعدد النسل.

Jesse Bering, "God's Little Rabbits: Religious People Out-Reproduce Secular Ones by a Landslide," *Scientific American*, December 22, 2010.

"أولئك الذين لا يحضرون الطقوس الدينيّة بتاتاً يُنجبون، في المتوسط، ١,٦٧ طفلاً في مدى حياتهم [تحت متوسط التعويض البالغ ٢,٠]، ومن يحضرون مرّة شهرياً يرتفع المتوسط لديهم إلى ٢,٠١ طفلاً، ومن يحضرون أكثر من مرّة أسبوعياً إلى ٢,٥ طفلاً".

٧٠. المرجع السابق نفسه.

٧١. انظر:

Jeffrey Sachs, *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time* (New York: Penguin, 2015) pp. xli-xlii.

72. Kaufmann, *Shall the Religious Inherit the Earth?*, p. 45.

يكتبُ كوفمان أيضاً: "لا يزال أماننا مشواًز طويلاً قبل أن تكمل كلُّ مناطق الكوكب تحولاتها الديمغرافية... فيحلول الوقت الذي فيه يكون التحولُ قد أكمل مساره في القرن الثاني والعشرين، فسيكون نصيبُ الأم العلمانيّة على الكوكب- في ما يتعلّق بتعداد العالم- نصيباً أصغر كثيراً ممّا هي عليه اليوم، وهذا بافتراض أن الغرب [نفسه] سيظلُّ علمانياً كما هو اليوم، وهو الأمر المُستبعد... "فتلويّن" الغرب يحقنُ دماءً دينيّة جديدة إلى المجتمع العلمانيّ..." (ص. ٢٥٤).

٧٣. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٥٥.
٧٤. انظر:
- David Brooks, "Creed or Chaos," New York Times, April 21, 2011.
٧٥. Berger, Davie, and Fokas, *Religious America, Secular Europe?* pp. 40-41.
٧٦. المرجع السابق نفسه، ص. ٤١-٤٢، وانظر أيضاً ص. ٣٣-٣٤.
٧٧. وجدتُ دراسةً مركز بيو أن الكنائس الإنجيلية والخمسينية- تلك التي تتطلبُ قراراً وتحوُّلاً إلى الإيمان- قدمت في الحقيقةً بزيادة مليوني شخصٍ على مدار السنين السبع السابقة، في حين تراجعت الكنائس الرئيسة البروتستانتية والكاثوليكية تراجعاً حاداً. انظر:
- Sarah Pulliam Bailey, "Christianity Faces Sharp Decline as Americans Are Becoming Even Less Affiliated with Religion," Washington Post, May 12, 2015.
٧٨. Noll, *From Every Tribe and Nation*, p. 130.
٧٩. "Christianity in Its Global Context, 1970-2020: Society, Religion, and Mission," Center for the Study of Global Christianity, Gordon Conwell Theological Seminary, June, 2013, <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/ChristianityinitsGlobalContext.pdf>, p. 36.
٨٠. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٢.
٨١. Noll, *From Every Tribe and Nation*, p. 130.
٨٢. Kaufmann, *Shall the Religious Inherit the Earth?*, p. 269.
٨٣. Melville, "Battle of the Babies."
٨٤. Rabbi Jonathan Sacks, *Not in God's Name: Confronting Religious Violence* (New York: Schocken Books, 2015), p. 18.
٨٥. Saint Augustine of Hippo, *The Confessions: With an Introduction and Contemporary Criticism*, ed. David Vincent Meconi (San Francisco: Ignatius, 2012), p. 3.

الفصل الثاني: أليس الدِّينُ مبنياً على الإيمان، والعلمانيَّة اللادينيَّة مبنية على الدليل؟

٨٦. S. A. Joyce, "One Night I Prayed to Know the Truth. The Next Morning I Discovered I Was an Atheist," no date, quoted in "Into the Clean Air: Extended Testimonies," Patheos.com, www.patheos.com/blogs/daylightatheism/essays/into-the-clear-air-extended-testimonies/
٨٧. أدركُ أنَّ هذه ليست الرواية الوحيدة لقصص تَرْكِ الإيمان؛ فبعضها ينتج مباشرةً عن خبراتٍ رهيبه من ألمٍ وشرٍّ ظالم، ويثيرُ بعضه الآخر الرِّياءَ وأيضاً إساءاتٍ من جماعاتٍ دينيةٍ حيث ينشأ الرواة. ورغم ذلك، فهذه العناصر الثلاثة- العقلانيُّ (نقصان الدليل)، والوجوديُّ (اختبار الشرِّ أو حدسٍ آخر يقودُ بعيداً عن الإيمان)، والاجتماعيُّ (المتديُّون غير الجذابين)- توجدُ غالباً معاً بدرجةٍ أو بأخرى. ورواية التحوُّل عن الإيمان التي أشيرُ إليها في متن النصِّ-

التي هي من النوعية العقلانية المفكرة- هي ربما النمط الأكثر شيوعاً على الإنترنت.

3. "Barry Benedict," found at www.mlive.com/news/kalamazoo/index.ssf/2015/11/agnostics_evangelicals_growing.html.

٤. المرجع السابق نفسه.

5. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

"الدفاع عن المبادئ الليبرالية في العالم الحديث لا يمكن... أن يُجرى بفعالية بحُجج مُجردة... الصورة التي يُقدّم بها [العلماني] الليبرالية ويدافع عنها هي مثل... «زراعة حديقة لا ضرورة لها وغير مفيدة في غابرة زاحفة باستمرار» وصورة «عالم مُظلم يحتاج إلى افتداء بواسطة النور» (ص. ٥٩)، وهذه الصورة مُقتبسة في:

Stephen LeDrew, *The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2015)

ومستخدمة عنواناً للفصل الثالث "نور في غابرة مُظلمة" (A Light in a Dark Jungle)، ص. ٩١-٥٥.

6. Charles Taylor. *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), pp. 26-29.
7. Barbara Ehrenreich, *Living with a Wild God*, pp. 37 and 61.
8. William Kingdon Clifford, "The Ethics of Belief," *Contemporary Review* 29 (December 1876-May 1877): 289, www.uta.edu/philosophy/faculty/burgess-jackson/Clifford.pdf.

٩. افتراض الفيلسوف الملحد بيرتراند رسل هذا حين سُئل ماذا سيفعل لو مات واكتشف نفسه واقفاً أمام الله، فأجاب أنه سيدافع عن نفسه قائلاً: "يا سيّد، لماذا لم تعطني دليلاً أفضل؟"

Leo Rosten, "Bertrand Russell and God: A Memoir," *Saturday Review*, February 23, 1974, pp. 25-26.

١٠. انظر:

Peter van Inwagen, "Quam Dilecta," in *God and the Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason*, ed. Thomas Morris (Oxford: Oxford University Press, 1994), pp. 44-47.

١١. هناك بعض العلمانيين، مثل أتباع "الإلحاد الجديد"- مثل ريتشارد دوكينز وسام هاريس- الذين ما يزالون يحاولون تطبيق العقلانية الحصرية بنمط كليفرّد (Clifford) على كل المعرفة، لكن ينذر وجودهم الآن، والنقطة التي يُشير إليها فإن إنفاغين هي أنه في حين هجر أغلب العلمانيين العقلانية الحصرية بوصفها وسيلة معرفة في العموم، فإن أغلبهم ما يزالون يُطبّقونها على الإيمان الديني، وهذا عدم اتساقٍ على الأقل، إن لم يكن خداعاً.

١٢. الشك في صحّة س "يعني ضمناً قبول إطار ليس بالضرورة غير قابل للشك، وهو الإطار الذي فيه يمكن أن يُقال إن «ف»... يمكن إثباتها أو لا يمكن إثباتها".

Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Toward a Post-Critical Philosophy* (New York: Harper Torchbooks, 1964), p. 274.

3. Michael P. Lynch, *In Praise of Reason: Why Rationality Matters to Democracy* (Cambridge, MA: MIT Press, 2012), p. 4.

يُقدِّم لينتس هنا حُجَّةً عمليَّةً جيِّدةً بأنَّ علينا استخدام المنطق في خطابنا العامِّ عَوَضًا عن صيَّاحنا بشعارات أيديولوجيَّة الواحد إلى الآخر. ورغم ذلك فمن المذهل أنَّ لينتس، وهو أستاذ الفلسفة في جامعة كونيتكت (University of Connecticut)، يقول: "لن أَدافع عن "المنطق" بمفهومه المجرَّد الشامل، ولا عن وهم أنَّ المنطق حياديٌّ يخلو من القِيَم المسبَّقة- ولا أنَّ هناك أساساتٍ ليس لها أساسٌ سابق، ولا أنَّ هناك "مُعطى (أو أمرًا مسلَّمًا به)" حياديًّا مجرَّدًا في الأمور التي نختبرها" (ص. ٥).

١٤. انظر:

Charles Taylor, "Overcoming Epistemology," in *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), pp. 1-19.

يُقدِّم جيمس سميت (James K. A. Smith) حُجَّةً مسيحيَّةً لنوع المعرفة الذي يشرِّحه ميرلوبونتي (Merleau-Ponty)، وبيير بورديو (Pierre Bourdieu) وآخرون من المفكرين من أتباع الفلسفة القارئة (Continental Philosophy) في النصف الأوَّل من الكتاب:

Imagining the Kingdom (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2013).

١٥. مأخوذ من:

Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. Von Wright, trans. Denis Paul and G. E. M. Anscombe (New York: Harper & Row, 1969), sections 83-110, pp. 12c-15.

6. C. Stephen Evans, *Why Christian Faith Still Makes Sense: A Response to Contemporary Challenges* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), p. 23.

١٧. المرجع السابق نفسه.

8. Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1991), p. 20.

لتلخيص لفكر پولاني، وتطبيقه على أمور الشكِّ والإيمان الدينيِّ، انظر الصفحات الستَّ والخمسين الأولى من كتاب ليسلي نيوبيجين (Lesslie Newbigin).

١٩. إذا ردُّ أحدهم وقال إنَّ "انتظام الطبيعة" - والذي يعني أنَّه "إذا كانت "س" هي سبب "ص"، فستكون "ص" بالضرورة موجودةً أينما وُجِدَتْ "س" - قد أثبتَ بالفعل، فسينكُرُ ذلك فيلسوف القرن الثامن عشر ديفيد هيوم، والذي كان يجادل بقوةً أننا لا نستطيع إثبات أنه لأنَّ أمرًا ما يتبعُ أمرًا آخر (أي يكون نتيجةً له) في المختبر، فيعني هذا أنَّ ذلك سيحدث دائمًا؛ فمعتقدنا أنَّ المستقبل سيكون سببًا مثل الماضي لهو فرضيَّة إيمان، ولا يمكن إثبات هذه الفرضيَّة عمليًّا. لذا يقول هيوم إنَّ استنتاجات علاقات "السبب والتأثير" ليست "مُحدَّدة بالمنطق". [لذا] لا بدُّ أن

يكون هناك "مبدأ ما له الوزن والنفوذ نفسه" يقودنا إلى الوصول إلى هذه الاستنتاجات. ويرى هيوم أن هذا المبدأ هو العادة أو العرف...ومن ثم إنها العادة، وليس المنطق، ما "تجعل الذهن...يفترض المستقبل يتوافق مع الماضي" (اقتباس ١٦)...ويستنتج هيوم أن العادة وحدها "تجعلنا نتوقع للمستقبل سلسلة من الأحداث تشبه تلك التي قد ظهرت في الماضي" (EHU 5.1.6/44).

William Edward Morris and Charlotte R. Brown, "David Hume," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 ed.), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/entries/hume/>

انظر أيضاً المقالة "ليس للمنطق المبني على الاحتمالات أي أساس عقلائي" (Probable Reasoning Has No Rational Basis). "إن اعتقادنا هو في انتظام الطبيعة، وذلك يعني أن خبرتنا قادرة على الإثمار بفائض غني من المعلومات السببية، والتي بدورها تسمح لنا بربط الواقع الذي نعرفنا به حواسنا (الانطباعات) بالحقيقة الأعظم الكامنة وراء مجال الحواس، لكنها في الحقيقة موجودة فقط في تخيلاتنا في صورة أفكار واضحة. ورغم ذلك؛ وفي حين يشكل مبدأ الانتظام أساس كل المنطق العملي، فإنه نفسه ليس مبنياً على المنطق، وليس برهانياً وليس محتملاً". هذه المقالة هي جزء من فصل دراسي يقدمه وين واكسمان في جامعة نيويورك (New York University):

"The History of Modern Philosophy" found at www.nyu.edu/gsas/dept/philol/courses/modern05/Hume_on_empirical_reasoning.pdf.

20. Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 88.

الكثير من المادة المقدمة في هذا الجزء من الفصل مبني على فصلي بولاني: (The Critique of Doubt) و (Commitment)، ص. ٢٦٩-٣٢٤.

٢١. "النموذج الفكري المتبع" هو تعبير اكتسب شهرة بسبب توماس كوهن (Thomas Kuhn) في:

Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 4th ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2012).

و"التقليد" هو التعبير المستخدم في:

Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007).

ويُعرف روبرت بيلا (Robert Bellah) "التقليد" هكذا: "التقليد هو نمط مفاهيم وتقييمات وصلت إليه جماعة ما على مدار الزمن، والتقليد هو بُعد فطري في كل السلوك الإنساني، فما من وسيلة للخروج خارج التقليد بالكامل، رغم أننا ننتقد تقليداً من وجهة نظر طرف آخر، ولا يُستخدم التقليد كما لو أنه على نقيض المنطق، [بل في الحقيقة]، كثيراً ما يكون التقليد هو حجة مُنطقه مستمرة بشأن خير الجماعة أو المؤسسة التي يُعرف التقليد هويتها".

Robert Bellah, et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life, with a New Preface* (Oakland, CA: University of California Press, 2007), p. 336.

٢٢. طَوَّرَ هانز جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer) تلميذَ مارتن هايدغر (Martin Heidegger) في كتابه البارز "الحقيقة والمنهج" (*Truth and Method*) - فكرة ما لدينا من فيروتايل (Vorurteil)، وهي كلمة ألمانية تعني حرفياً "التعصب"؛ فجميعنا موجودون حتماً في ثقافات وجماعات وأزمنة، فما من "منظور ينطلق من اللامكان" - إذ نبدأ بمنظور ما ونحلل نضاً مقارنين عالمه بعالمنا. انظر:

Robert J. Dostal, "Introduction," in *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Robert J. Dostal (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), p. 6.
وانظر أيضاً:

Fred Dallmayr, *Integral Pluralism: Beyond Culture Wars* (Lexington, KY: University of Kentucky Press, 2010), pp. 103-122.

يؤمنُ كثيرون بأنَّ توماس كوهن طَبَّقَ عِلْمَ التَّأْوِيلِ الَّذِي وَصَفَهُ هايدغر وغادامير على الاستقصاء العلمي.

23. James Wood, *The Broken Estate: Essays on Literature and Belief* (New York: Picador, 2010).

"الحياة تحت الله تبدو حُجْمًا يتظاهر في صورة غرض (والغرض هنا هو أن تحبَّ الله وأن يحبَّك هو أيضاً بالمقابل)، والحياة دون الله تبدو أيضاً حُجْمًا يتظاهر في صورة غرض (الوظائف والعائلة والجنس، وما إلى ذلك - كلُّ الإلهاء المعتادة). غير أنَّ الفائدة - إنَّ كان يمكننا وصفها هكذا - في العيش في الحالة الثانية دون الله، هي أنَّ الغرض المزيَّف على الأقل هو من اختراع الإنسان، ويمكن أن ينزع المرء ليكشف عن الحمق الفعلي" (ص. ٢٦١). تكتبُ إيرنريك أنَّ إله الديانات التوحيدية "يمكن لومُه على الكوارث الطبيعية والعيوب الخلقية عند الولادة" (في الكتاب "العيش مع إله جامع": (*Living with a Wild God*))، ص. ٢٢٦.

24. Taylor, *A Secular Age*, p. 232.

25. Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 272.

26. "Into the Clean Air," Patheos.com. no date, www.patheos.com/ blogs/daylight-atheism/ essays/into-the-clear-air/"sthash.LosBmEcu.dpuf.

27. Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 265.

٢٨. انظر:

A. I. Jack et al., (2016) "Why Do You Believe in God? Relationships Between Religious Belief, Analytic Thinking, Mentalizing and Moral Concern," *PLoS ONE* 11, no. 3 (2006): e0149989.

29. Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 266.

نادى پولاني بأنَّ أغسطسينوس كان قد بدأ فلسفة ما بعد النقدية لأنه علم أنَّ كلَّ المعرفة هي في النهاية عضية من نعمة الله. ويعملُ المنطقُ فقط على أساس إيمانٍ سالف (Nisi credideritis, non intelligetis) - إلا لو آمنْتَ بأنَّك لن تفهم. انظر أيضاً ص. ٢٦٨.

٣٠. ما يزالُ التأكيد أنَّ العلمانية ليست هي غياب الإيمان والمعتقدات الميتافيزيقية، بل هي مجموعة

مختلفة من مثل هذه المعتقدات، أمرًا متنازعًا عليه في المنتديات المشهورة. ولكن تُقدّم هذه الحجّة في الدوائر العلميّة بتعقيد وقوة متزايدة، ولتعرف هذا، يمكن البداية من:

Stephen LeDrew, *The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

لودرو- وهو نفسه ملحدٌ- ينتقد بشدّة أتباع "الإلحاد الجديد"، فهم في رأيه لن يعترفوا بأنّ موقفهم ليس موقفًا من العقلانيّة العلميّة البحتة، بل هو أيديولوجيا، يعرفها هو على أنّها "هيكلٌ ثابتٌ من المعتقدات والتوجّهات تُحدّد كميّة بناء المعرفة وتفسيرها لإعطاء الشرعيّة لنوع من السلطة" (ص. ٥٦). ويتفق لودرو مع الخلاف الموجود في هذا الفصل بأنّ نظريّة المعرفة التي لدى أتباع "الإلحاد الجديد"؛ بادّعائها أنّ المنطق لا يتطلّب إيمانًا كي يعمل - هي نظريّة ساذجة. ولكن، رغم أنّه لا يبدو كأنه يشارك أتباع "الإلحاد الجديد" في "العقلانيّة المُجرّدة"، فإنّه يتشارك معهم في "الأخلاقيّات الإنسانيّة"؛ إذ يرى لودرو في المقابل أنّ هناك "إلحادين: إلحادًا علميًا وإلحادًا إنسانيًا" (ص. ٣٢)، والأعمال العلميّة الأخرى التي يُلخصها ويُشير إليها تضمّ الآتي:

Asad, *Formations of the Secular*, Terry Eagleton, *Reason, Faith and Revolution: Reflections on the God Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009) and *Culture and the Death of God* (New Haven, CT: Yale University Press, 2014); Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. Gunzelin Schmid Noerr, trans. Edmund Jephcott (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002); Craig Calhoun et al., *Rethinking Secularism* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Philip Gorski et al., *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society* (New York: New York University Press, 2012); Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, eds., *The Power of Religion in the Public Square* (New York: Columbia University Press, 2011).

ويستمدّ لودرو مصادره أيضًا من تايلور وهابيرماس. انظر:

Taylor, *A Secular Age*, and Jürgen Habermas et al., *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age* (Cambridge: Polity Press, 2010); Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion* (Cambridge: Polity, 2008) and *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* (Cambridge: Polity, 2002).

يجب ملاحظة أنّ لودرو مهمتهم بوجه خاصّ بتحليل أتباع "الإلحاد الجديد". وهم مجموعة نشأت ممّا يُسمّيه "الإلحاد العلمي"، وهذه المجموعة أيديولوجيّة على وجه الخصوص، وترفض الإقرار بكونها كذلك. ورغم ذلك، فجهود لودرو لإظهار "سلسلة النسب التاريخيّة" للمعتقدات العلمانيّة تنطبق على كلّ أشكالها.

٣١. "أصبح الهجوم التقليدي غير المؤمن على الدّين منذ عصر التنوير يتضمّن...الناحية «الأخلاقيّة» من النقد المتعلّق بفكرة سابقة عن «موت الله»...فعبير المؤمن...يعلم أنّ البشر يعيشون وحدهم [دون مساندة الله]. ولكنّ ذلك لا يجعله يستسلم، بل على العكس، إذ

يُصمَّمُ على تأكيد قيمة الإنسان وخير الإنسان والعمل من أجله، دون وهم زائفٍ أو عزاءٍ زائفٍ... والأكثر من ذلك هو أن ليس لديه أيُّ سببٍ لإقصاء أيِّ شخصٍ بوصفه مُهرِطًا، ومن ثمَّ فإحسانه شاملٌ... أو على الأقلَّ هذا ما يُقالُ“.

Taylor, *A Secular Age*, pp. 561- 562.

32. Charles Mathewes and Joshua Yates, “The ‘Drive to Reform’ and Its Discontents,” in Carlos D. Colorado and Justin D. Klassen, *Aspiring to Fullness in a Secular Age: Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2014), p. 153.
33. “Casey K.,” commenting on Tony Schwartz, “The Enduring Hunt for Personal Value,” *New York Times*, May 1, 2015, www.nytimes.com/2015/05/02/business/dealbook/the-enduring-hunt-for-personal-value.html?_r=0.

٣٤. مُقتبسٌ في:

Taylor, *A Secular Age*, p. 596.

35. Jacques Derrida, “On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida,” moderated by Richard Kearny, in *Questioning God* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), p. 70.

٣٦. تضمُّ قائمة هؤلاء العلماء والمفكرين لاري سيدنتوب (Larry Siedentop) من أكسفورد، وفيليب أس. غورسكي (Philip S. Gorski) من يال، وإيريك تي. نيلسون (Eric T. Nelson) من هارفرد، وتشارلز تايلور، وغيرهم. وسيُشارُ إلى بعض أعمالهم المحددة في هذه الملاحظات.

٣٧. مرّة أخرى: “مثل الحرية والحياة الجماعية من التضامن والسلوك الذاتي في الحياة والتمكين، والأخلاقيات الفردية للضمير (أي أن كلَّ شخصٍ له أخلاقياته الفردية الخاصة به اعتماداً على ضميره الخاص) وحقوق الإنسان والديمقراطية هي جميعها الإرث المباشر للأخلاقيات اليهودية المنادية بالعدل وللأخلاقيات المسيحية المنادية بالمحبة... وحتى يومنا هذا ليس هناك بديلٌ لها... وما زلنا مُستمرين في الاعتماد على محتوى هذا الإرث. أمّا كلُّ شيءٍ آخر فهو فقط حديث فارغ لما بعد الحداثة“.

Habermas, *Religion and Rationality*, p. 149.

38. Luc Ferry, “The Victory of Christianity over Greek Philosophy,” in *A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living*, trans. Theo Cuffe (New York: Harper Perennial, 2011), pp. 55-91.

٣٩. المرجع السابق نفسه، ص. ٥٨.

٤٠. المرجع السابق نفسه، ص. ٧٢-٧٣.

٤١. لاحظ هوركهايمر أن الفكرة نفسها في أن بإمكان كلِّ نفسٍ - بغضِّ النظر عن العرق أو الطبقة - أن تكون “مكانٌ سُكنى الله، أتت إلى الوجود فقط بالمسيحية. وعلى النقيض من ذلك كان هناك في كلِّ العصور القديمة عنصرٌ من الخواء والعزلة“. ويضيف أن قصص الإنجيل عن “تجارين وصيادين بُسطاء“ يسحهم الله ليصيروا معلّمين وقادةً وأشخاصاً يقدمون الشفاء

ووعاظًا عظماء، تبدو- بالمقارنة والمقابلة- أنها "تجعل الروائع الإغريقية بكماء وبلا روح... وتجعل الشخصيات القيادية في العصور القديمة خشنة هسجية" (المرجع السابق نفسه). للاطلاع على شرح وافٍ للجذور الكتابية اليهودية/المسيحية لليبرالية الغربية وحقوق الإنسان والفردية، انظر:

Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism* (New York: Allen Lane, 2014).

وليس هذا لتشويه صورة إسهام الفلسفة اليونانية في الفردية الغربية والديمقراطية، فوسط الطبقة الأرستقراطية كان يؤكدُ أهميّة الفرد. انظر مثلاً:

Christian Meier, *A Culture of Freedom: Ancient Greece and the Origins of Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

ولكن، كما أشرنا، الفكرة الراديكالية للمساواة على مرّ الجنس البشري هي فكرة جاءت من الكتاب المقدس.

.٤٢ انظر:

Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150 -1625* (Atlanta, GA: Scholars Press for Emory University, 1997).

يشرح تيرني هنا أنه في أثناء فلسفة التشريع المسيحية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، بدأ التفكير الخاص بحقوق الإنسان، والمتأصل في التعليم المسيحي بأن كلّ البشر مخلوقون على صورة الله، ومن ثمّ لهم كرامة جوهرية. انظر أيضاً:

Brian Tierney, "The Idea of Natural Rights: Origins and Persistence," *North-western Journal of International Human Rights* 2 (Spring 2004); Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1979); Michael J. Perry, *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006), p. 18; Martin Luther King Jr., "The American Dream," preached at Ebenezer Baptist Church, Atlanta, Georgia, July 4, 1965. It can be accessed at http://kingencyclopedia.stanford.edu/encyclopedia/documentsentry/doc_the_american_dream/.

43. Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), p. 34.

.٤٤ "كلّ البشر وقفوا أمام جلال الله بوصفهم آخر (أي أنهم مختلفون عنه) وذوي مستوى أدنى منه. وكان الجسد والروح يواجهانه معاً، فهو خلق كليهما وسيدّين كليهما. وواجه كلُّ مؤمنٍ الله لا بوصف المؤمن نفساً ملتزمة-لزمان ما- من نحو المهمة الضرورية الصعبة المزعجة المتمثلة بجلب النظام إلى جسد غريب، بل بوصفه مالك «قلب»" (المرجع السابق نفسه، ص. ٣٥).

.٤٥ المرجع السابق نفسه.

Taylor, *A Secular Age*, pp. 274-276.

هذا النقاش هو بالضرورة على مستوى عالٍ لمجال مُعقّد.

٤٧. Henry Chadwick, *Augustine of Hippo: A Life* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2009), p. 93.

يرى تشادويك أن المفكرين الإغريق واللاتينيين التقليديين كانوا يحسبون الفضائل - الشجاعة والأمانة والتعقل والحكمة والولاء - إلى حدّ كبير نتاج كبت المشاعر الجامحة. "كانت العقلانيّة أسمى شيء". لكنّ القديس أغسطينوس كان يُعلّم أنّ "مشاعرنا مضطربة، لكنّ الأحاسيس نفسها ليست هي سبب الاضطراب"؛ فلا احتياج لأن تُقمع بل أن يُعاد توجيهها من الأمور الأخرى نحو الله.

٤٨. أسست "اعترافات" أغسطينوس لأهميّة فهم المرء لذاته و"كانت الرائدة في تقييم الأحاسيس البشرية تقييمًا إيجابيًا جدًا" بحيث لم يكن للعقل فيها "الكلمة الفصل".

Henry Chadwick, *Augustine: A Very Short Introduction* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2001), p. 4.

انظر أيضًا:

Sandra Dixon et al., *Augustine and Psychology: Tradition and Innovation* (Lanham, MD: Lexington Books, 2012).

مرّة أخرى، نحتاج إلى توخّي الحذر في الأناغالي في استنتاج الفروق ما بين المسيحيّة والفلسفة الإغريقيّة، فلم يكن مفهوم الشعور لدى الإغريق سلبياً بالكامل، كما يُشير بيتر براون. انظر أيضًا:

David Konstan, *Pity Transformed* (New York: Bristol Classical, 2001) and *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature* (Toronto: University of Toronto Press, 2007).

Diogenes Allen, "The Christian Roots of Modern Science and Christianity's Bad Image," in *Christian Belief in a Postmodern World: The Full Wealth of Conviction* (Louisville, KY: John Knox, 1989), pp. 23-35; and Rodney Stark, *How the West Won: The Neglected Story of the Triumph of Modernity* (Wilmington, DE: Intercollegiate Studies Institute, 2014).

في الحقيقة، وكما يشير لوك فيري، التعليم المسيحي عن القيامة وعن التكميل النهائي للعالم المادّي هو تعليم "فريد وسط كلّ الأديان الكبرى"؛ إذ يُعطينا أعلى منظور ممكن إلى العالم المادّي وأكثره إيجابيّة، فسنحيا إلى الأبد دون نهاية، ليس في جنّة غير مادّيّة بل في عالم مُجدّد بأجساد مُقامّة. ومعنى هذا أنّ الخبرات العاديّة من الرؤية والسمع، ومن الاحتضان والأكل، ومن الاستمتاع الجسماني، كلّها مهمّة حتّى إنّ الله سيمدّ هذه العطايا والخيرات لنا إلى الأبد،

ويعني هذا أيضاً أننا سنكون أنفسنا (كما نحن) في المستقبل الأبدى. انظر:

Ferry, *Brief History of Thought*, pp. 88-91.

50. Ferry, *Brief History of Thought*, pp. 85-86.

٥١. المرجع السابق نفسه، ص. ٦٠-٦١.

٥٢. المرجع السابق نفسه، ص. ٦٠.

٥٣. المرجع السابق نفسه.

54. Taylor, *A Secular Age*, p. 279.

٥٥. "الانزلاق الحديث إلى الربوبية (Deism)، ثم لاحقاً إلى الإلحاد، ضمت قدراً كبيراً من الباقية الأصلية من التغييرات التي أتى بها الآباء... ضمت الربوبية الحديثة العناصر الخمسة الأولى في قائمتي: الجسد، والتاريخ، ومكان الأفراد، والطارئ [التعبير الذي يستخدمه تايلور بشأن أهمية اختياراتنا وتصرفاتنا]، والمشاعر. بمعنى، أنها ضمت كل هذه العناصر بوصفها أبعاداً جوهرية لفهمنا للحياة البشرية، لكنها استثنتها كلها من علاقتنا بالله" (المرجع السابق نفسه، ص. ٢٨٨).

56. Ferry, *Brief History of Thought*, p. 152.

57. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, trans. R. J. Hollingdale (New York: Penguin Classics, 1990), p. 40.

اقتبست في ترجمة مختلفة في:

Ferry, *Brief History of Thought*, p. 153.

58. Eagleton, *Culture and the Death of God*, pp. 156-157.

٥٩. "حين يتخلى المرء عن الإيمان المسيحي، يحرم نفسه إذاً من حق الأخلاقيات المسيحية، فالأخلاقيات المسيحية هي بالتأكيد ليست بديهية: ويجب إيضاح هذه النقطة مراراً وتكراراً رغم القدرات الفكرية الضحلة للعالم المتحدث بالإنكليزية، فالمسيحية هي منظومة، أو منظور فيه فكر متسق مدروس، ومنظور كامل للأمر، فلو كسر المرء منها فكرة أساسية، وهي الإيمان بالله، يكسر حينها الأمر كله تكسيراً؛ فليس له أي شيء باقٍ من النتائج المترتبة (عن هذه الفكرة)".

Nietzsche, *Twilight of the Idols*, pp. 80-81.

٦٠. "تحمل المسيحية [وقيمها الخاصة بالتعاطف والخير المتساوي]...الحق فقط إذا كان الله موجوداً حقاً- أي أنها تقوم أو تسقط بناءً على الإيمان بالله، فلو كان الأشخاص المتحدثون بالإنكليزية يعتقدون حقاً أنهم سيعرفون، بمفردهم، "حداً سيئاً" الخير والشر، وبناءً عليه فليس لديهم احتياج بعد إلى المسيحية بوصفها ضماناً للأخلاقيات، فهذا فقط نتيجة مترتبة على نجاح التقييم المسيحي، وتعبير عن قوة هذا النجاح وعمقه، بحيث صار أصل أخلاقيات المتحدثين بالإنكليزية منسباً؛ لذلك فطبيعة هذه الأخلاقيات التي تتوقف على توافر العديد من الشروط لحقها في الوجود لا يُشعرُ بها بعد. فالأخلاقيات- للمتحدثين بالإنكليزية- ليست إشكالية إلى الآن". (المرجع السابق نفسه، ص. ٨١).

٦١. "بصرف النظر عن الفضيلة المألوفة في "غروب الأوثان" (*Twilight of the Idols*) بوصفها أكثر قليلاً من المحاكاة الاجتماعية، وفي "ما وراء الخير والشر" (*Beyond Good and Evil*) يسخر من فكرة الخير العام. فليس هو فقط غير مهتم بالاحتفاظ بالإيمان الديني من أجل أسباب مرتبطة بالنفعية الاجتماعية، بل أيضاً يحسب مشروعاً كهذا متناقضاً داخلياً؛ فكيف يمكن أن نخدم قيم إيثارية أهدافاً اجتماعية تتمركز حول الذات؟"

Eagleton, *Culture and the Death of God*, p. 163.

62. Ronald Dworkin, *Religion Without God* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013), p. 2.

٦٣. المرجع السابق نفسه، ص. ٦٠.

٦٤. "ما يدركه نيتشه هو أنه بإمكانك التخلص من الله فقط إذا استغنييت أيضاً عن المعنى الفطري... ما دام هناك على ما يبدو معنى جوهرى للأمر، يمكن أن يبحث المرء دائماً وراء المصدر الذي منه ينبع هذا المعنى. لكن إلغاء المعاني المسلم بها يتضمن تدمير فكرة العمق، الأمر الذي بدوره يعني اقتلاع كيانات مثل الله والتي تتخذ ملجأها هناك."

Eagleton, *Culture and the Death of God*, p. 155.

٦٥. المرجع السابق نفسه، ص. ١٦٣. هذا الاقتباس هو كلمات إيجلتون ملخصاً آراء نيتشه.

٦٦. المرجع السابق نفسه، ص. ١٦١. هذا الاقتباس هو كلمات إيجلتون ملخصاً آراء نيتشه.

٦٧. يكتب جون جراي (John Gray) أن نيتشه لم يقلت من الشبكة التي نصّبها. "فعمله المبكر كان يحتوي على استجاب عميق للعقلانية الليبرالية، وهي وجهة النظر الحديثة عن الأمور، وهي وجهة النظر التي لا تتضمن أية ماسي، بل تتضمن أخطاءً يؤسف لها، وخبرات تعلم ملهمة. ومقابل هذه العقيدة التافهة، أراد نيتشه أن يُنعش المنظور التراجميدي ليونانيين القدماء. ولكن ذلك المنظور منطقي فقط لو كان قدر كبير من الأمور المهمة في الحياة مُقدراً ومحتوماً، فكما يفهم من الدين الإغريقي والدراما الإغريقية، تتطلب التراجميديا صراعاً للقيم لا يمكن إبطاله بأي عمل من أعمال الإرادة، أما في الميثولوجيا التي ألفها نيتشه في كتاباته اللاحقة، يمكن أن يلغى "الرجل الخارق" - الذي يُشبه إلهاً، والذي يخلق القيم ويدمره كيفما شاء - أي صراع مأساوي... وانتهى الأمر بنيتشه - في سعيه الهادف إلى حماية الشعور بالتراجميديا - إلى إنتاج إيمان آخر ضدّ المأساة: نسخة مغالية من الإنسانية (Humanism)."

John Gray, "The Ghost at the Atheist Feast," *New Statesman*, March 13, 2014.

68. Eagleton, *Culture and the Death of God*, p. 161.

للمزيد من نقد نيتشه ومدرسة "التفكيكية" التي أسسها، انظر:

Ferry, *Brief History of Thought*, pp. 193-204.

٦٩. صرح الكثيرون أن هذا الأمر - وهو نقص التأصيل العلماني للقيم الإنسانية - هو أعظم إشكالية تواجهها العلمانية المعاصرة، لذا سنتناولها من جديد في الفصلين التاسع والعاشر.

Peter Watson, *The Age of Nothing: How We Have Sought to Live Since the Death of God* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2014).

في مراجعة لكتاب واطسون (Watson)، يُلخّص جون غراي المادة التي يُقدّمها واطسون. "حين نُشرَ الرأي القاطع لنييتشه للمرّة الأولى في عام ١٨٨٢م "الله ميت" (God is dead)، وصفَ هذا الرأي موقفاً في ذلك الوقت حيث كان يُعتَقَد أنّ العِلْمَ (لا سيّما الداروينيّة) كشفَ عن "عالمٍ دون نظامٍ أو معنىٍ جوهريٍّ"، وأنّ الإيمان بوجود الإله لم يُعدْ معقولاً، وهكذا صار على البشر أن يصنعوا هُمُ المعنى في المستقبل - لكن أي نوع من المعنى سوف يُصنَع؟ وأي بشر سيصنعونه؟ في تلخيصٍ ممتعٍ جذّابٍ للأفكار المتشكّلة في القرن الماضي، يُظهر كتاب "عصر اللاشيء" (*The Age of Nothing*) كيف أثار تشخيصُ نييتشه ردوداً في نواحٍ كثيرة من الحياة الثقافيّة، بما فيها بعض النواحي المدهشة من الطيف السياسي. ففي حين أُستخدِمتْ أفكار نييتشه مسوّغاً للاستعمار، كما هو معروفٌ على نطاقٍ واسعٍ أنّ، ثمّ لاحقاً مسوّغاً للفاشيّة والنازيّة، فإنّ واطسون يحكي كيف أنّ نييتشه كان له تأثيرٌ عظيمٌ في التفكير البلشفي أيضاً. كان أوّل وزيرٍ سوفياتيٍّ للتعليم أناتولي لوناتشارسكي (Anatoly Lunacharsky) - والذي كان مسؤولاً أيضاً عن رقابة الدولة على الفنون، وكان يحمل اللقب اللطيف "مفوض التنوير" - كان يحسب نفسه مرّوجاً لنسخةٍ شيوعيّةٍ من "الرجل الخارق"، وكتب في فقرةٍ اقتبسها واطسون: "في العمل وفي التكنولوجيا، وجد [الإنسانُ الجديدُ] نفسه إلهاً، وأملَى إرادته على العالم". وكان تروتسكي (Trotsky) يُفكّر بالطريقة نفسه، ويرى أنّ الاشتراكيّة ستُوجد "نوعاً اجتماعياً بيولوجياً أعلى"، وكان لينين (Lenin) يقاوم دائماً استيراد أفكار نييتشه إلى البلشفيّة. ولكن كان القائد السوفييتيّ يحتفظُ بنسخةٍ من "مولد المأساة" (*The Birth of Tragedy*) لنييتشه في مكتبته الشخصية، ونسخةٍ من "زرادشت" (*Zarathustra*) في مكتبته في الكرملين. وهناك أكثر من مجرد تلميح لهذا الاعتقاد الخاصّ بالإرادة في مرسوم لينين الأمر ببناء "أبراج تحدى الله في كلّ الدولة السوفييتيّة الجديدة".

Gray, "Ghost at the Atheist Feast."

71. David Sessions, "What Really Happens When People Lose Their Religion?" Patrol, April 30, 2013, www.patrolmag.com/2013/04/30/david-sessions/what-really-happens-when-people-lose-their-faith/

ما يحكيه سيشنز يمتلئ بالبصيرة والأمانة، شخصياً وفكرياً. فقراءته مفيدة للمؤمنين وغير المؤمنين ومن بين القطبين، ويكتب قائلاً: "للأمر جاذبيّة نبيلة معيّنة: فنحنُ غربيونٌ صالحون لا نستطيع أن نؤمنُ بعدُ بالله، لكننا ما نزال ورثة حضارةٍ عظيمةٍ ويمكننا الاستمرار والمثابرة - بعقلانيّة ونزاهة بقدر الإمكان - من أجل البشريّة. والأمر يُفسّر لماذا كنّا نؤمنُ بالأساطير ونُغلفُ استيئاننا بالشجاعة والواجب الأخلاقي، وليس مدهشاً أنّ عددًا عظيمًا من المؤمنين السابقين المُشرّدين تنتهي بهم الحال هكذا. والفكرة هي ليست في إهانة الإنسانيّة اللبيريّة؛ فهناك أمورٌ أسوأ كثيراً، إنّما النقطة هي تذكيرنا أنّ الأمر هو بناءٌ في ثقافةٍ حيثُ تحاولُ أن تُؤكّد نفسها بوضوحها طبيعياً ولا

جدالٍ فيها، ممَّا يؤدي إلى كلِّ أنواع الضرر السياسيِّ والثقافيِّ الذي لا يمكنني الخوض فيه هنا. وأملُ - إنَّ أمكن - أنَّ الناس الذين كان لهم امتياز الذهاب ما بين القطبين، امتياز الشعور بالقوَّة المُقنعة لأنواع مختلفة من البناءات المتعايشة معاً في ثقافتنا، أن يرتفعوا بالمحادثة فوق النوع الفجِّ لمشهد دوغ ويلسون ضدَّ الراحل كريستوفر هيتشينز والذي حظيَ بمشاهداتٍ كثيرة. وأعتقد أنَّ قراءة ما يكتبه تايلور لهي تريقاً ممتاز، حتَّى بضعة فصول من "عصر علماني" ستفيد أولئك المترجحين ما بين الإيمان وعدم الإيمان أكثر جدًّا من الأعمال المُجمعة لدوكينز وهيتشينز، وقد يبدو الوجود في أرض بينية بعد ضغط وجهة النظر الأخرى - والتمزُّق ما بين التأمُّل والحضور الذاتيّ من جهة، والسَّمُو من جهة أخرى - هو أمرٌ غير حاسم، لكنّه مفيدٌ ومثمّرٌ إثمارًا خلاقًا، وهو بالتأكيد أفضل من الاستعاضة عن أيديولوجيا غير ناضجة بأخرى غير ناضجة مثلها. ولا يحتاج المرء لأن يبقى متديّنًا كي يعترف بالضرر المحتمل الذي يمكن أن ينتجته نقصان الوعي بالذات في تفسيراتٍ علمانيّة معيَّنة للعالم، وأن يقدر على رؤية المعتقد الدينيِّ بأنضاع كرمٍ واحترام بوصفه تفسيرًا قد يكون بمعقوليّة تفسيرنا نفسها - تفسيرًا يُدرسُ بعناية، لا سيّما من قِبَل الفلاسفة والسياسة، لما فيه من أفكارٍ ثابتة مهمّة بشأن كوننا بشرًا. وأولئك الذين يتبنون بناءً دينيًّا، وربما يعملون على تعميقه وإغنائه والحفاظ عليه، هناك أيضًا دروسٌ مهمّة في كتابات تايلور (وهو على أيّة حالٍ في صفكم). وسأشير بأحد الدروس إلى البروستانتية الإنجيليّة إذ أعرفها أفضل من غيرها: إنَّ الكارثة المطلقة لعلم الدفاعيات والتي قد ركزت على الجدال العمليّ - العقلانيّ وسيلةً للإقناع، وبذلك تشدّد من النزعة المليئة بالمشكلات بالفعل؛ نزعة البروتستانتية أن تكون في رأس المرء أكثر منها في ممارسات جسده. وقد كانت دفعة النشاط الإنجيليّ في أيّامي هو احتضان أكثر الملامح الضارّة للهوس الحدائبيّ بالسيطرة العقلانيّة، بل والتطرّف في ذلك. فإذا أمكنك أن تبدأ في انتشال دينك من تلك الهوة، فمن يدري إلى أيّ حدٍّ يمكن أن تصيرَ ديانتك تيارًا معاكسًا قويًّا. أيُّ تيارٍ معاكسٍ سيكون هناك".

٧٢. العلمانيّة - بتسميتها لنفسها بلأنها غياب الإيمان - تقوم بما يُسميه باحثو النظريّات الثقافيّة "التعمية": اتّخاذ وجهة نظر أو معتقد عليه خلاف، وتشويه سمعة (صورة) أيّ آراءٍ أخرى تتحدّاه، وتهميش كلِّ أشكال الفكر المنافسة، وإنكار الحقيقة الاجتماعيّة أنّ المعتقد ليس متفقًا عليه في كلِّ مكان. ويجعل هذا الأمرُ الرأبيّ يظهرُ كأنّه حقيقة شاملةً بديهيّة حتميّة لا يمكن مناقشتها. انظر:

Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (New York: Verso, 1991), pp. 5-6.

وقد أشار أصحاب النظريّة النقديّة وورثتهم إلى أنّ هناك نزعة قويّة للسيادة في الثقافة الغربيّة الحدائبيّة، لذلك تُخلَق باستمرارٍ باسم الحريّة الشخصية والتمكين الاجتماعيّ أنواعٌ جديدةٌ من القهر والتهميش والانصياع (الامتثال) الإلزاميّ لمعايير المجتمع والتجريد من الإنسانيّة. انظر:

Horkheimer and Theodor Adorno's classic *Dialectic of Enlightenment*.

والنخب الثقافيّة الغربيّة، يسارٌ ويميّنًا، أيضًا غافلون عمومًا عن هذا الخطر المستمرّ.

٧٣. قلتُ إنَّ العلمانيَّة هي مجموعة من المعتقدات الجديدة، لكن يمكنني إضافة أنَّ للعلمانيَّة- مثل أيِّ دينٍ- "طوائف". أوَّل طائفة- إذا ما استخدمنا مصطلح ستيفن لودرو- هي العلمويَّة العلمانيَّة (Secular Scientism)، والتي سُمِّيَتْ إحدى ظواهرها "الإلحاد الجديد". وينتقدُ لودرو هذه المجموعة بوصفها تؤمن ليس فقط بالعلم بل "بالعلمويَّة" (Scientism)، والتي تتميزُ بالاعتقاد الساذج (والذي انتقدهُ أنا أنفًا) بالعقلانيَّة العلميَّة بوصفها الشكل الوحيد للمعرفة الحقيقيَّة. ويرى أنَّ الأجنحة الخاصَّة بهم تتمثَّل في تأسيس هيمنة الفكر العلميِّ والعلماء بوصفهما السُلطتَيْن الأكثرَ سموًا والحكَم في ما يختصُّ بالحقِّ في المجتمع. ويقولُ لودرو إنَّ هذا الموقف هو أحد الالتزامات الأيديولوجيَّة الحصريَّة وليس كما يصيغُها أنصارُها بوصفها "انفتاحًا على المنطق" فقط.

LeDrew, *Evolution of Atheism*, pp. 32 and 55-91.

"طائفة" أخرى (من العلمانيَّة) يمكن تسميتها الإنسانيَّة العلمانيَّة (Secular Humanism)، وهي رأي الكثير من الليبراليِّين المعاصرين، وهذه المجموعة من العلمانيِّين- والتي تضمُّ لودرو نفسه- على استعداد للإقرار بأنَّ المنطق العلميَّ وحده ليس هو الحكم على المعرفة، وليس اهتمامهم هو رؤية انتصار العلم لكنَّ اهتمامهم هو العمل من أجل الحرِّيَّة والمساواة والخير العامِّ للمجتمع (انظر لودرو ص. ٤٤-٤٨). ويذكر لودرو مثالًا جيّدًا لهذه الطائفة وهو غريغ إپشتاين (Greg Epstein) وهو القائد الروحيِّ المُلحقُ بهارفرْد والمسؤول عن المذهب الإنسانيِّ، ويُعرِّفُ الإنسانيَّة العلمانيَّة بوصفها "حركة عالميَّة متماسكة مبنية على خلق حياة ومجتمعات صالحة، دون الله".

Greg M. Epstein, *Good Without God: What a Billion Nonreligious People Do Believe* (New York: Harper, 2010), p. xiv.

"طائفة" ثالثة من العلمانيَّة تتكوَّن من مناوئي الإنسانيَّة العلمانيِّين (Secular Antihumanists)، وهي مدرسة فكريَّة صغيرة لكنَّها ما تزال مؤثِّرة، وتضمُّ مفكرين مثل فوكو وديريدا، وباتاي (Bataille)، وهم يتبعون نيتشه من قُرب بالغ. وتنتقدُ هذه المجموعة الليبراليَّة الحداثيَّة، كما تنتقدُ الدِّين وفي هذا الصدد تتبَع مسارَ نيتشه والنظريَّة النقديَّة لمدرسة فرنكفورت. انظر:

Charles Taylor, "The Immanent Counter-Enlightenment," in *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, ed. Ronald Beiner and Wayne Norman (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 386-400.

وفي فقرة متعة يُشيرُ تايلور- وهو مُحقِّق في ذلك- إلى أنَّ تفتَّت ثقافتنا اليوم يأتي بسبب أنَّ الثقافة الحداثيَّة ليست هي مشهد نزاع "ليبراليِّ/علمانيِّ"-مقابل- "دينيِّ/محافظة"، بل هي مشهدُ معركة ذات أربعة أركان، وأطرافُ المعركة يسمِّيهم: (١) "أولئك الذين يعترفون بوجود بعض الصلاح الذي يتخطى الحياة" (ص. ٣٩٧)؛ الذين يؤمنون بالسامي، "نقطة ما في الحياة تتخطى الحياة" (ص. ٣٨٧). ويؤمنُ بأنَّ هذا يضمُّ ليس فقط كلَّ أتباع الأديان بل أيضًا المفكرين الأقلَّ تدبُّنًا الذين يؤمنون بأنَّ هناك حقيقة تتخطى العالم الطبيعيِّ المادِّي. (٢) "الإنسانيِّين

العلمانيّين؛ أولئك الذين لا يؤمنون بحقيقة سامية فائقة للطبيعة ورغم ذلك يستمرون في التمسك بقيم الإحسان الشامل وبالْحَقِيقَةُ الْمَلْحَةُ للعمل من أجل حرّية الجميع وأمانهم، وبالتخلّص من المعاناة والألم. (٣) "أتباع نيتشه الجدد"؛ وهُم الذين يتساءلون ويتشكّكون في أيّ ادّعاءات أو قيّم أخلاقيّة، وينتقدون هذه الادّعاءات أو القيّم بوصفها وسيلة للحصول على القوّة وممارسة السُلطة. وهُم "يُتَمَنون" الموت والعنف أحياناً (ص. ٣٩٧). (٤) ثمّ يضيف طرفاً رابعاً بالاعتراف بأنّ أولئك الذين يؤمنون بالسّموم ينقسمون ما بين أولئك الذين يظنّون أنّ الحركة نحو العلمانيّة كانت بكاملها خطأ رهيباً وتحتاج لأن تُبطل كلّها، وأولئك الذين يرون خيراً أتى من التحرك نحو العلمانيّة - خيراً ما كان ليأتي لو لم تُكسر سُلطة المؤسسات الدينيّة بطريقة أو بأخرى. ويضع تايلور نفسه في هذه الفئة ويضيف قائلاً: "قد نشعرُ بإغراء أن نقول إنّ عدم الإيمان الحدائثي هو أمرٌ بترتيب إلهي، لكن قد يكون ذلك صياغةً مستفزةً" (Taylor, *A Secular Age*, p. 637). ويضع تايلور في فئة "الإنسانيّين العلمانيّين" المجموعتين اللتين يُسميهما لودرو العلمانيّة العلميّة والعلمانيّة الإنسانيّة، وإذا وضعنا في الحسبان الفروق الحقيقيّة جدّاً التي يُشيرُ إليها لودرو، فسوف تصحح "أرض المعركة" الثقافيّة أكثر تعقيداً من وصف تايلور.

٦٤. Blaise Pascal, *Pensées*, trans. A. J. Krailsheimer (London: Penguin Books, 1966), p. 147.

في جزء آخر من كتابه "أفكار" (*Pensées*) يضع بليز پاسكال أساس مبدئين لإرشادنا بينما نفحص الدليل والحجج الداعمة لوجود الله، "لو أراد الله أن يتغلّب على عناد المتصلّين لكان في وسعه فعل ذلك بالكشف عن نفسه لهم بوضوح حتّى إنهم لا يقدرّون أن يشكّوا في حقيقة جوهره، مثلما سيظهر في اليوم الأخير... ومن ثمّ لم يكن صحيحاً أن يظهر ظهوراً إلهياً قادراً قدرة مطلقة على إقناع كلّ البشر، ولم يكن صحيحاً أيضاً أن يكون مجيئه خفياً حتّى أنّ أولئك الذين يسعون إليه سعيّاً مُخلّصاً لا يقدرّون أن يُزيرو... هناك نور كافٍ لأولئك الذين يرغبون فقط في أن يروا، وظلام كافٍ لأولئك الذين يميلون إلى العكس" (المرجع السابق نفسه، ص. ٧٩-٨٠). يُقدّم الفيلسوف سي. ستيفن إيفانز تسميةً لهذين المبدئين، إذ يُطلق على الأوّل "مبدأ سهولة الوصول"، وهو فكرة أنّه إذا كان هناك إلهٌ محبٌ موجودٌ فعلاً، لن يريدَ على الأرجح أن يحدّ معرفة وجوده للمُتَقَدِّمين القادرين على تقييم الحجج المُعقّدة، ولا أن يحدّها على نوع واحد من البشر أو قارة أو بلد واحد، ويُطلق على المبدأ الثاني "مبدأ المقاومة السهلة"، وهو فكرة أنّه إذا كان الله موجوداً، لن يريدَ أن يُقحم معرفته على الناس، بل "الله يريدُ أن تكون العلاقة التي سيتمّعُ بها البشرُ معه علاقةً يحبّونه فيها ويخدمونه بحرّية وفرح".

- C. Stephen Evans, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 15.

ما يقوله إيفانز وباسكال هنا يتناسب مع الفهم الكاثوليكيّ أو الفهم الأرمينيّ للإرادة الحرّة واستقلال وحرّية الاختيار وحرّيته للإنسان أكثر مما تتناسب مع الرأي المُصلح أو اللوثريّ.

ولكن يمكن أن يجدَ پاسكال تأصيلاً لرأيه في نصوص مثل مرقس ٤: ١١-١٢، حيث يخبرُ يسوعُ تلاميذه أن تعليمه مُصمَّمٌ ليُفهم من بعض الأشخاص، لكنَّه صعب الفهم على آخرين ذوي أعين وأذان مغلقة.

٧٥. سأستبقي حتى الفصلين الأخيرين خطأً عريضاً أكثر اكتمالاً للحجَّة العقلانيَّة للإيمان، والتي قدَّمتها بتفصيل أكثر في كتاب "الإيمان في عصر التشكيك" (*The Reason for God*)، وكيف يمكننا أن نزن ما تعرضه المسيحيَّة وما تُصرِّحُ به، ونرى إذا كانت هذه الأمور منطقيَّة شعوريًّا وثقافيًّا وعقلانيًّا أكثر من الآراء الأخرى عن الحياة؟ فكَّر في هذه الأمور في أثناء القراءة، إذ يتخيَّل أغلب الحدائثين أن وسيلة اختبار منظور شامل هي ببساطة النظر إلى "الأدلة" المقدَّمة الداعمة له، لذا يُظنُّ أن الأدلة الكلاسيكيَّة عن الله إمَّا تنجح وإمَّا لا تنجح، وإذا لم تنجح، يمكننا أن نكون ملحدين أو لأدرين. وإذا نجحت، تنتقلُ لكي ننظر إلى الأديان المختلفة الموجودة. لكننا كما رأينا لا يوجدُ منظور شامل أو "نظرة عالميَّة" شاملة يمكن أن تثبت منطقيَّتها حتى إنه لا يكون هناك أيُّ شخصٍ عقلائيٍّ لا يشكُّ فيها. ويشيرُ الأسدير ماكينتاير إلى أن أرسطو وتوما الأكويني (Thomas Aquinas) وديفيد هيوم كانوا يحوزونُ منهجًا لكيفيَّة عمل المنطق، وكان المنهجُ يختلفُ اختلافًا كبيرًا عن مناهج الآخرين.

Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988)

وذلك لأنَّ كلَّ نهج للمنطق كان مُصمَّنًا تضمينًا عميقًا في خلفيَّة من المعتقدات بشأن العدالة والغرض البشريِّ وطبيعة العالم المادِّي وكيفيَّة معرفتنا بالأمور. وهكذا، ليست هناك "معايير للحقيقة وللتبرير العقلاني" مستقلة ويمكن استخدامها للحُكم على كلِّ منظور، لأنَّ أيَّ معايير ستقدِّمها ستأتي من منظورٍ ما مفترضة صحَّته، ومن ثمَّ مفترضة أيضًا خطأ أيِّ منظورٍ آخر.

Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 3rd ed. (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 2007), p. xii

فهل لدينا إذاً أيَّة وسيلة لتتابع مسارنا في اختبار وجهات النظر المختلفة؟ أجل، إذ يشيرُ ماكينتاير إلى مسارٍ يمكن أن يسلكه من يعتنقون نظرةً عالميَّةً ما (وهو ما يُسمَّيه "التقليد") لتقييم نظرة عالميَّةٍ أخرى. إذ يجب عليهم أولاً أن "يصلوا إلى فهم ماهيَّة التفكير بالشروط التي يصفُّها تقليدٌ منافسٌ آخر" (المرجع السابق نفسه، ص. xiii). وعليهم فعلُ كلِّ ما في وسعهم كي يضعوا أنفسهم مكان الطرف الآخر. ويجب أن ينخرطوا في أقوى ما يقدمه المنظور الآخر وليس أضعفه. ثانيًا، عليهم تحديد "الأمور العالقة والمشكلات التي لم تحلَّ - أمور عالقة ومشكلات لم تحلَّ بمعايير ذلك التقليد نفسه (أي التقليد الآخر الذي نخبره ونفحصه)" (المرجع السابق نفسه، ص. xiii)، ويجب أن يفعلوا الأمر ذاته - أن يحدِّدوا الأمور العالقة والمشكلات التي لم تحلَّ - مع النظرة العالميَّة الخاصَّة بهم كما يفعلون مع النظرة العالميَّة (التقليد) الأخرى. ويواصل ماكينتاير ليقول إنَّ كلَّ "تقليد" به أمور ومشكلات. ولاحظ أنَّ هذه توترات يشعرُ بها المؤمنون (بتقليدٍ ما) ليس بسبب انتقادات تأتي من الخارج بل بسبب مشكلات يُسبِّبها التمسُّك

بالمعتقدات نفسها. وإحدى نوعيات المشكلات هي عدم الاتساق إذ تتناقض بعض معتقدات النظرة العالمية الواحد مع الآخر. ونوعٌ آخر من المشكلات هو عدم صلاحيتها للعيش إذ يستحيل عملياً ممارسة بعض المعتقدات للشخص الذي يعتنقها، ومعنى ذلك أن المعتقدات لا تتناسب بعضها مع بعض داخلياً أو مع العالم الحقيقي خارجياً. وبحسب ما كينتاير، علامة حدوث هذا هي حين نجد أنصارَ نظرةٍ عالميّةٍ ما يُهَرَّبون إلى منظورهم أفكاراً وقيماً من نظرةٍ عالميّةٍ أخرى للتعامل مع تناقضات تقليدهم الخاصّ وعدم اتساقه. ويحدث هذا حين تكون نظرةً عالميّةً ما "تفتقرُ إلى الموارد للتعامل مع تلك الأمور وحلّ تلك المشكلات... ما دامت تبقى أمينةً مع معاييرها وافتراضاتها" وحين يصبح جلياً أن "وسائل التغلّب على هذه الأزمة" يمكن أن تأتي فقط من "ذلك التقليد المنافس [الأخرى]" حتّى "أنه يمكن أن يهزم مثل هذا التقليد آخر في ما يتعلق بكفاية ادّعاءاته في ما يختصّ بالحقيقة وتوافقها مع الحقيقة" (المرجع السابق نفسه). فإذا كنتَ - في أثناء تصريحك أن لديك مجموعة من المعتقدات - تجد نفسك مضطراً باستمرار لأن تستعير من مجموعةٍ أخرى من المعتقدات كي تحيا حياتك، فأنت إذاً تمثل شهادةً بأنّ النظرة العالمية الأخرى أكثر منطقيةً شعورياً وثقافياً وعقلانياً من نظرتك العالمية، وهذا ما سأحاول إظهاره في باقي هذا الكتاب، ولا سيّما بأنّ العلمانيّة تمارسُ هذه الاستعارة التي لا تقرّها ممارسة ثقيلة، وأنّ المسيحيّة أكثر منطقيةً على نحو شامل من منافسيها.

الفصل الثالث: المعنى الذي لا يمكن أن ينتزعه الألبم منك

1. Thomas Nagel, *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. 101.
2. المرجع السابق نفسه.
3. Rodney Stark, *The Triumph of Faith*, p. 211. See the charts 213-222.
4. اقتبسّه وحُصّصه:
- Terry Eagleton, *The Meaning of Life: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 12.
5. Atul Gawande, *Being Mortal: Medicine and What Matters in the End* (New York: Metropolitan Books, 2014), p. 112.
6. المرجع السابق نفسه، ص. ١١٣.
7. المرجع السابق نفسه، ص. ١٢٥.
8. Anton Chekhov, *Three Plays: The Sea-Gull, Three Sisters, and The Cherry Orchard*, trans. Constance Garnett (New York: Modern Library, 2001), p. 89.
9. Franz Kafka, *The Trial* (New York: Tribeca Books, 2015), p. 32.
10. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), p. 615.
11. Albert Camus, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, trans. Justin O'Brien

(New York: Random House, Vintage Books, 1955), p. 21.

١٢. "لا أريد الإيمان بأن الموت هو المدخل إلى حياة أخرى، فالأمر عندي أنه بابٌ مُغلق... إن كان عليّ التحدّث بشأنه، فسأجدُ الكلمة الصحيحة هنا ما بين الرُعب والصمت للتعبير عن اليقين الواعي للموت دون رجاء".

Albert Camus, "The Wind at Djemila."

"وما الانسجامُ الأكثرُ شرعيّةً الذي يمكنه توحيد الإنسان بالحياة أكثر من الوعي الشائنيّ يتوقّه إلى البقاء ويأدراكه للموت?... [منظرُ الصحراء هذا] أخذني خارجَ نفسي بأعمق ما يكون في الكلمة من معنى، إذ أكّد لي أنه بخلاف حسيّ والصرخة العجيبة لهذه الأحجار، لا يوجدُ أيُّ معنى لأيّ شيء، فالعالمُ جميل [لكن] خارجُه لا يوجدُ خلاصً".

Albert Camus, "The Desert."

هذان الاقتباسان يظهران في:

Harold Bloom, ed., *Albert Camus, Bloom's BioCritiques* (Philadelphia: Chelsea House, 2003), p. 59.

13. Albert Camus, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt* (New York, Vintage, 1992), p. 261.
14. Bertrand Russell, "A Free Man's Worship," 1903, available at www.skeptic.ca/Bertrand_Russell_Collection.pdf and many other places on the Internet.
15. Eagleton, *Meaning of Life*, p. 16.
16. Nagel, *What Does It All Mean?* p. 101.
17. Eagleton, *Meaning of Life*, pp. 64 and 17.

١٨. كان ستيفين جاي غولد واحداً من "العُلماء والمؤلفين والفنّانيين" الذين أجابوا عن سؤال "ما معنى الحياة؟ ولماذا نحن هنا؟" في:

"The Meaning of Life: The Big Picture" in *Life Magazine*, December 1988.

١٩. يُفضّل الكثيرون تعبير "الحداثة المتأخّرة" على "ما بعد الحداثة" من أجل تأكيد ليس فقط الانقطاع بل أيضاً الاستمراريّة ما بين مناخنا الثقافيّ الحاليّ وجذوره في التنوير. ولديّ أنا التفضيل نفسه، لكنّي في ما تبقى من هذا الفصل أتبعُ تيري إيغلتن الذي يُظهرُ التغيّرات العظيمة الحادثة في الجيل الأخير في ما يختصُّ بالنظر إلى سؤال "معنى الحياة".

٢٠. اقتباسٌ من:

Fargo, season 2, episode 5, See *Fargo (2014) Episode Scripts*, http://www.springfieldspringfield.co.uk/view_episode_scripts.php?tv-show=fargo-2014&episode=s02e05.

٢١. اقتباسٌ من:

Fargo, season 2, episode 8, See *Fargo (2014) Episode Scripts*, http://www.springfieldspringfield.co.uk/view_episode_scripts.php?tv-show=fargo-2014&episode=s02e08.

٢٢. الاقتباسات في هذه الفقرة والفقرة السابقة مأخوذة من:

Fargo, season 2, episode 10. See *Fargo (2014) Episode Scripts*, http://www.springfieldspringfield.co.uk/view_episode_scripts.php?tv-show=fargo-2014&episode=s02e10.

23. Eagleton, *Meaning of Life*, p. 58.

24. Jerry A. Coyne, "Ross Douthat Is on Another Erroneous Rampage Against Secularism," *New Republic*, December 26, 2013, <https://newrepublic.com/article/116047/ross-douthat-wrong-about-secularism-and-ethics>.

25. Daniel Florian, "Does Atheism Make Life Meaningless?" *Patheos.com*, August 5, 2009, www.patheos.com/blogs/unreasonablefaith/2009/08/does-atheism-make-life-meaningless/.

26. Eagleton, *Meaning of Life*, p. 17.

٢٧. المرجع السابق نفسه، ص. ٦٧.

٢٨. المرجع السابق نفسه، ص. ٦٩-٧٠.

29. Thomas Nagel, "The Absurd," in *The Meaning of Life*, ed. E. D. Klemke and Steven Cahn (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 146-147.

٣٠. انتقد كثيرون تعريف شيكسبير لمفهوم "اللامعنى" في مسرحية "ماكبيث" (Macbeth) في الفصل الخامس والمشهد الخامس: "انظفني أيتها الشمعة الضئيلة! فما الحياة سوى ظلٍ يسير، لاعب مسكين يختالُ قلقاً على المسرح لفترة قصيرة، ثم لا يُسمع في ما بعد"، والسؤال مطروح: لماذا قصُرَ الحياة يجعلها بلا معنى؟ فمجرد أن عملاً درامياً يستغرق ساعة واحدة ثم ينتهي لا يعني أن العملَ الدرامي بلا معنى، فالدراما وإن انتهت فليست بلا معنى لأنَّ المشاهدين يستمرون، فهم ما يزالون أشخاصاً موجودين يتذكرون الدراما بفائدتها، وما يقوله نيغل وآخرون هو أن الأمر يتعلق ليس فقط بموتنا نحن، بل إن الموت المحتوم لكل شخصٍ ولكل شيء هو ما يجعل الحياة بلا معنى.

31. Nagel, *What Does It All Mean?* p. 96.

٣٢. "أظنُّ أنك تعتقدُ في الإنسان تجلياً أكثر أهميةً ممَّا أظنُّ أنا... من وجهة النظر البشرية فالإنسان مهمٌّ [لنفسه]، إذ كان بالكاد سيعيش لو لم يظن هذا. ولكنني أُسرع أيضاً في الاعتراف بأنَّه ليس بإمكانني الإعلان عن أيِّ حقيقة قد أنتجها الكون بوصفها غير مهمَّة. لكنني فقط أقصدُ أنه حين أفكر تفكيراً بارداً قاسياً لا أرى أيَّ سببٍ لتمييز الإنسان بأهميَّة مختلفة في نوعها عن تلك الأهميَّة التي لقرود الريح أو لحبَّة رملٍ، لكن حين الوقت للنزول إلى غرفة المعيشة ولعب لعبة «سوليتير» التي أهابها".

Richard Posner, ed., *The Essential Holmes: Selections from the Letters, Speeches, Judicial Opinions, and Other Writings of Oliver Wendell Holmes, Jr.* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), p. 108.

انظر أيضاً حيث يكتب: "أراهنُ على أنه ليس لنا نوعيَّة الأهميَّة الكونيَّة التي يعلمُ بها الفلاسفة والقساوسة، وأشكُّ أن قُشعريرة ما ستنتاب الدنيا لو انتهى كلُّ النمل... للإنسان

بالتأكيد أهميّة الحقيقة: أنّه جزء من الأمور الغامضة، ولكنّ الأمر نفسه ينطبق على حبة الرمل، وأعتقد أنّ توجّهه أن نكون آلهة صغيرة، حتّى وإن اختفى الإله الواحد العظيم، فهو خطيئة“ (ص. xxvi).

33. Leo Tolstoy, *A Confession* (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library), 1998, p. 16.
 34. C. S. Lewis, “On Living in an Atomic Age,” in *Present Concerns* (San Diego, CA: Harcourt Books, 2002), p. 76.
 35. Eagleton, *Meaning of Life*, p. 21.

٣٦. يُتناول كتاب رويس في:

Gawande, *Being Mortal*, pp. 115-116.

٣٧. المرجع السابق نفسه، ص. ١١٦.

٣٨. المرجع السابق نفسه.

39. Charles Taylor, *The Malaise of Modernity* (Concord, ON: Anansi, 1991), p. 14.

٤٠. المرجع السابق نفسه، ص. ١٨.

٤١. المرجع السابق نفسه.

٤٢. المرجع السابق نفسه. المزيد عن هذه الإشكاليّة العلمانيّة مع القيم الأخلاقيّة سيُقدّم في الفصل السابع.

٤٣. يمكن إيجاد هذه الخطبة في أماكن كثيرة على الإنترنت، انظر مثلاً:

www.americanrhetoric.com/speeches/mlkihadream.htm.

44. Eagleton, *Meaning of Life*, p. 22.

٤٥. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٤.

46. Charles Taylor, “A Catholic Modernity?” in *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge, MA: Belknap, 2011), p. 173.

47. Victor Frankl, *Man's Search for Meaning* (New York: Washington Square, 1959).

٤٨. انظر القصة المؤثرة في كتاب “الإنسان يبحث عن المعنى” (*Man's Search for Meaning*)، ص. ٩٦. كشف أحد السجناء من زملاء فرانكل له عن سرّ أنّه كان قد حلم بأنهم سيتحرّرون في شباط/فبراير من عام ١٩٤٥م، وحين حلّ الشهر وانتهى، أصيب الرجل فوراً بحمى شديدة، ثمّ فقد الوعي ومات، وسناقش الفصل الثامن أهميّة الرجاء.

٤٩. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٤.

٥٠. المرجع السابق نفسه، ص. ٥٤.

٥١. المرجع السابق نفسه، ص. ٩٠.

٥٢. المرجع السابق نفسه، ص. ١٠٤.

٥٣. يرى تايلور أن عصرنا العلمانيّ يتميّزُ "بشروع عدم القدرة على تقديم أيّ معنى بشريّ للألم والموت، بخلاف أنّهما خطران وعدوان ينبغي تجنبهما ومحاربتهما. وعدم القدرة هذا ليس فقط إحصافاً من أفرادٍ معيّنين، بل هو راسخٌ في الكثير من مؤسساتنا وممارساتنا. فمثلاً، ممارسة الطبّ، والتي تواجه صعوبةً عظيمةً في فهم محدودياتها الخاصّة أو وضع (أو تصميم) مصطلحٍ طبيعيّ للحياة البشريّة استيعاب مفهومٍ طبيعيّ للحياة البشريّة".

Taylor, "Catholic Modernity?" p. 176.

انظر أيضاً تعليقاته بأنّ "التعلّق بأفضليّة الحياة بمفهومها الثاني (لنُسّمه مفهوم "ما وراء الطبيعة") يزيد من صعوبة التشديد الكامل عليها في المفهوم الأوّل (أو المفهوم العمليّ)" (ص. ١٧٧).

٥٤. انظر:

Richard A. Shweder et al., "The 'Big Three' of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the 'Big Three' Explanations of Suffering," in Richard A. Shweder, *Why Do Men Barbecue? Recipes for Cultural Psychology* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003); and Timothy Keller, "The Culture of Suffering" and "The Challenge to the Secular," in *Walking with God Through Pain and Suffering* (New York: Dutton, 2013), pp. 13-34 and 64-84.

55. Shweder, *Why Do Men Barbecue?*, p. 113.

هذا مُقتبسٌ ومشروحٌ في كتابي:

Walking with God Through Pain and Suffering, pp. 30-31.

56. Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, trans. Edna Hatlestad Hong, Howard Vincent Hong (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983).

الفصل الرابع: سُبُغٌ لا يعتمدُ على الأوضاع المحيطة

1. Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis: Putting Ancient Wisdom and Philosophy to the Test of Modern Science* (London: Arrow Books, 2006).

٢. المرجع السابق نفسه، ص. ٨٢.

٣. المرجع السابق نفسه، ص. ٨٩.

٤. مُقتبسٌ في:

Haidt, *Happiness Hypothesis*.

٥. مأخوذٌ من:

Dhammapada, verse 83, in J. Mascaro's translation (1973), as quoted in Haidt, *Happiness Hypothesis*, p. 81.

٦. المرجع السابق نفسه.

7. Haidt, *Happiness Hypothesis*, p. 82.
8. "إذا أردت أن تتوقع مدى سعادة شخصٍ ما، أو كم من العمر سيعيش... عليك سؤاله عن علاقاته الاجتماعية" (المرجع السابق نفسه، ص. ١٣٣). انظر أيضًا:
- Haidt, *Happiness Hypothesis*, chapter 6 ("Love and Attachments"), pp. 107-134.
9. يعتقد دي بوتون أن كل حياةٍ لفردٍ بالغ تُعرفُ بقصّتي حبٍ: البحث عن الحب والتوكيد بواسطة الجنس والرومانسيّة، والسعي نحو هذين الأمرين بواسطة النجاح. "وقصة الحب الثانية هذه ليست أقلّ شدّة من الأولى، وليست أقلّ تعقيدًا أو أهميّةً أو انتشارًا في أنحاء العالم، وليست إخفاقاتها أقلّ إبلاّمًا".
- Alain de Botton, *Status Anxiety* (New York: Vintage Books, 2004), p. 5.
10. Haidt, *Happiness Hypothesis*, pp. 90-91.
11. Julian Baggini, *What's It All About?* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 97.
12. Thomas Nagel, "Who Is Happy and When?," *New York Review of Books*, December 23, 2010, www.nybooks.com/articles/2010/12/23/who-happy-and-when/.
13. Terry Eagleton, *The Meaning of Life: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 81.
14. Horace, *The First Book of the Satires of Horace*, www.authorama.com/works-of-horace-6.html.
15. Wallace Stevens, "Sunday Morning," www.poets.org/poetsorg/poem/sunday-morning.
16. كلمات الأغنية موجودة في:
www.azlyrics.com/lyrics/peggylee/isthataallthereis.html
 ولنسخة رائعة من الأغنية، انظر:
www.youtube.com/watch?v=LCRZZC-DH7M
 وللرباط التاريخي بتوماس مان (Thomas Mann)، انظر:
- David E. Anderson, "Is That All There Is?" *Religion and Ethics Newsweekly*, Public Broadcasting Service, July 24, 2009.
17. Cynthia Heimel, "Tongue in Chic," *Village Voice*, June 2, 1990, pp. 38-40.
18. Henrik Ibsen, *The Wild Duck*, trans. Christopher Hampton (New York: Samuel French, 2014), p. 108.
- هذه الجملة تنطقُ بها شخصيّة د. رلينغ في الفصل الخامس.
19. C. S. Lewis, "Hope," in *Mere Christianity* (New York: HarperCollins, 2001), pp. 134-138.
20. James Wood, *The Broken Estate: Essays on Literature and Belief* (New York: Picador, 2010), p. 261.
21. Haidt, *The Happiness Hypothesis*, p. 86.

22. Francis Spufford, *Unapologetic: Why, Despite Everything, Christianity Can Still Make Surprising Emotional Sense* (London: Faber & Faber, 2012), pp. 27-28.
23. Tony Schwartz, "The Enduring Hunt for Personal Value," *New York Times*, May 1, 2015, www.nytimes.com/2015/05/02/business/dealbook/the-enduring-hunt-for-personal-value.html?_r=0.

٢٤. انظر:

Charles Taylor, "A Catholic Modernity?" in *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge, MA: Belknap, 2011), pp. 181-187.

٢٥. مقتبس في:

Luc Ferry, *A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living*, trans. Theo Cuffe (New York: Harper Perennial, 2011), p. 48.

26. Haidt, *Happiness Hypothesis*, pp. 83-84.

يحاول كثيراً علم النفس الحديث أن يُفسّر سماتٍ متنوّعةً للبشر بوصفها تكيفاتٍ (Adaptations) من الانتقاء الطبيعيّ (Natural Selection). ومن المفيد تذكّر أنّ هذه النظريّات الخاصّة بالدور التطوّريّ الذي قد تكون مواصفاتٍ بشريّة متنوّعة قد لعبت في الأصل، هي فرضيّاتٍ غير قابلة للاختبار.

27. Henry Chadwick, *Augustine: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 11.

٢٨. المرجع السابق نفسه.

29. *Enchiridion*, chapters 31, 117.

انظر:

Augustine, *The Augustine Catechism: The Enchiridion on Faith, Hope, and Love*, trans. Bruce Harbert (Hyde Park, NY: New City, 1999), p. 130.

٣٠. أطلق أغسطينوس على الفضائل تعبير "تحركات الحبّ المتنوّعة" ووصف الفضائل الأربع الأساسيّة من ناحية الحبّ: "أومن بأنّ الفضيلة ما هي إلّا المحبّة الكاملة نحو الله، وحين يُقال إنّ الفضيلة لها تقسيمٌ رباعيّ، أفهم الأمر بأنّه يُقال بحسب التحركات المتنوّعة للحبّ... ومن ثمّ، قد نعرّف هذه الفضائل كما يلي: ضبط النفس والاعتدال (في الطعام والشراب) هو الحبّ الذي يحفظ نفسه بالكامل وبلا دنس من أجل الله، والشجاعة هي الحبّ الذي يتحمّل كلّ الأمور من أجل الله، والعدالة هي الحبّ الذي يخدم الله وحده، ومن ثمّ يسود جيّداً على كلّ شيء آخر تحت سلطان الإنسان، والحكمة هي الحبّ الذي يُميّز جيّداً ما بين ما يساعده ويوجّهه نحو الله وما يعيقه.

Augustine, *Of the Morals of the Catholic Church*, Chapter XV, section 25, available at www.newadvent.org/fathers/1401.htm.

31. Augustine, *Confessions*, Oxford World Classics, trans. Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 278 (book XIII, chapter 9).

32. Saint Augustine. *On Christian Teaching*, trans. R. P. H. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 21.
33. Augustine. *Confessions*, trans. R. S. Pine-Coffin (London: Penguin UK, 1961), pp. 228-29 (book X, chapter 22).
34. Augustine, *The City of God*, trans. Henry Bettenson (London, Penguin Books, 1972), p. 637 (book XV, chapter 23).
35. Augustine, *Confessions*, trans. Chadwick, p. 3 (book I, chapter 1).
36. Augustine, *Commentary on the Psalms*, Psalm 35:9. This is a modernization of the translation in Phillip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, series 1, vol. 8, available at www.ccel.org/ccel/schaff/npnf108.ii.XXXV.html.
37. C. S. Lewis, "Hope," pp. 136-137.

في خطابٍ شخصيٍّ، يضعُ لويس هذه الحُجَّةَ في صورة أكثر إيجازًا: "لو كنتَ حقًا نتاجَ كونٍ ماديٍّ، فلماذا لا تشعرُ بأنك في راحةٍ هنا؟ هل يشتكي السمكُ كونَ البحرِ مبتلاً؟" انظر:

"A Letter to Sheldon Vanauken, December 23, 1950," in *The Collected Letters of C. S. Lewis*, vol. 3, ed. Walter Hooper (New York: HarperCollins, 2007), p. 75.

٣٨. سُمِّي الفصل الشهير لـ لويس بعنوان "الرجاء" في كتابه "المسيحية المجردة" (*Mere Christianity*) نوعاً من "حُجَّتِه المتعلقة بالرغبة". لتلخيص هذه الحُجَّة وتعليلها، انظر:

Peter Kreeft and Ronald K. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics: Hundreds of Answers to Crucial Questions* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994), pp. 78-81.

٣٩. يتبع هذا مناقشة فيري لأغسطينوس وإزاحة المسيحية للرأي الكلاسيكي الأقدم للسعادة.

Ferry, *Brief History of Thought*, pp. 80-81.

٤٠. لسنا فقط نحتاج إلى "شخص نستندُ إليه"، فخدمة الآخرين ورعايتهم تساعدان أكثر على الصحة العقلية والجسمانية أكثر من تلقى الرعاية. انظر:

Haidt, *Happiness Hypothesis*, p. 133.

41. Ferry, *A Brief History of Thought*, pp. 83-84.

اقتباسات أغسطينوس مأخوذة من الترجمة المستخدمة في فصل فيري في هذه الصفحات.

٤٢. لوك فيري- وهو فيلسوفٌ مُلحد- يضيفُ هنا إلى دراسته لرأي أغسطينوس عن الحب: "[في المنظور المسيحي] لا يمكن أن يفقد أي شخص الأفراد الذين يحبهم، إلا لو توقَّف عن حبِّه لهم في الله. بكلماتٍ أخرى، لو توقَّف عن حبِّه لما هو أبديٌّ فيهم، الذي هو مربوطٌ بالله ومحميٌّ به، ويمكن وصفُ هذا الوعد بأنه- على الأقل- مُغرٍ" (المرجع السابق نفسه، ص. ٨٥).

43. Miroslav Volf, *Flourishing: Why We Need Religion in a Globalized World* (New Haven, CT: Yale University Press, 2015), p. 204.

المادَّة المُقدَّمة في هذه الفقرة، واستخدام عمل پول بلوم، هما من كتاب قولف، ص. ٢٠٣-٢٠٤. يستخدم قولف فكرة بلوم لدحض النقد القائل إن الدين يُقلِّل من قيمة المتع العاديَّة،

ويُفرغ منها الفرح إذ يرتفع بالروحي ويهبط بالمادّي، ويتفقُ فولف (وأنا أيضًا) على أن الكثير من الدّين قد يكون ضدّ المتع، لا سيّما تلك الأديان الأكثر ناموسية وتزمتًا والتي تحسب الخلاص مُكتسبًا بواسطة الحرمان. وفي هذه الأديان ما الحياة العاديّة إلاّ "سُلّمٌ يمكن طرحه بعيدًا، للعود إلى ما هو الهيّ" (ص. ١٩٨). ويُسمّى نيتشه هذا "العدميّة السلبية" للدّين، الأمر الذي "يسخّ القيمة والجمال من الحياة العاديّة" (ص. ١٩٨)، ونيتشه محقّ في الإشارة إلى الأديان التي لها هذا الشكل والتأثير، لكن يري فولف أمرين: أولًا، أنّه أن يمكن أن تجلب العلمانيّة أيضًا "عدميّة نشطة" لا ترى - حرفيًا - أيّ هدفٍ للحياة ولا أيّ غرض لأيّ أمر. ويمكن لذلك بالتأكيد أن يستنزف الفرح والرضى من الحياة. وثانيًا، يحاجّ بإقناع بأنّ المسيحيّة لا تشارك في أيّ من شكليّ "العدميّة" تجاه المتعة والرضى؛ فأن تحبّ الله أكثر من الأمور المادّيّة يُعزّز أفرّاح الحياة العاديّة إذ تُرى هذه الأفرّاح بوصفها عطايا مجانيّة من الله الأب أبننا. يُناقش هذا في خاتمة كتاب فولف، ص. ١٩٥-٢٠٦. انظر أيضًا:

Paul Bloom, *How Pleasure Works: The New Science of Why We Like What We Like* (New York: W. W. Norton, 2011).

44. Volf, *Flourishing*, p. 203.

٤٥. هناك المزيد ليُقال بشأن ما يتضمّنه "أن تحبّ الله" في المنظور المسيحيّ بحسب أغسطينوس، أكثر ممّا يمكن تناوله هنا، ولكن إليكم نقطتين موجزتين مهمّتين: (١) أن تحبّ الله يعني أن تحبّه بكلّ القلب. وفي الكتاب المقدّس القلب هو عرشُ الذهن والإرادة والمشاعر معًا. والكلمة العبريّة لب (Leb)، وتعني "قلب"، هي مركزُ الشخصيّة كلّها، إذا "حبّ" القلب يعني أكثر كثيرًا من التعلّق الشعوريّ، فأكثر ما يحبّه القلب هو أكثر ما يتق به (أمثال ٣: ٥) وما يتلذّد به (أمثال ٢٣: ٢٦)، ويقول متى ٦: ٢١: "حيث يكون كنزك هناك يكون قلبك أيضًا"، فما تحسبه كنزًا هو ما يمتصّ انتباهك والتزامك أكثر من أيّ شيء آخر. فأيا كان ما يسيب ثقة القلب وحبّه فهو الذي يتحكّم في أفكارنا ومشاعرنا وسلوكنا أيضًا، فما يحبّه القلب أكثر من أيّ شيء آخر، يجده الذهن معقولًا، وتجده المشاعر قيّمًا، وتجده الإرادة قابلاً للتطبيق. (٢) أن تحبّ الله يعني أن تحبّه لذاته، ففي لاهوت أغسطينوس، أن تحبّ الله حبًا ساميًا هو أن تحبّه لذاته فقط، وليس لما يمكن أن تحصل عليه منه، "فهناك فرحٌ لا يُعطى لأولئك الذين لا يحبّونك، بل يُعطى فقط لأولئك الذين يحبّونك من أجل ذاتك، فأنت نفسك هو فرحهم، فالسعادة هي في الفرح بك ومن أجلك وبسببك" ("اعترافات"، الكتاب العاشر، الفصل ٢٢). لاحظ أنّك قد تكون متدينًا جدًّا، وتؤدّي الصلوات والشعائر الدينيّة، وتكون أخلاقيًا جدًّا، لكنك تفعل كلّ ذلك كي يعطيك الله أمورًا جيّدة، فهي لكي تستخدم (أو تستغل) الله عوضًا عن أن تحبّه، وهو الأمر الذي يقول عنه أغسطينوس إنه يجب ألاّ يحدث بتاتًا. انظر:

Augustine, *On Christian Teaching*, trans. R. P. H. Green, p. 9.

الخدمة المشروطة لله - خدمته ما دام يجيب الصلوات ويعطيك حياة جيّدة - هي علامة على أنّك تستخدمه (أو تستغله)، فحين تتوقّف عن طاعته حين تسوء الأمور في حياتك، يكشفُ

ذلك أن الظروف والأمر الجيدة هي الأمور التي لا جدال فيها حقاً ولا مساومة عليها، وهي "محبّاتك" الحقيقية، فأنت كنت تستخدم الله وتحبّ الأشياء، عوضاً عن أن تستخدم الأشياء لكي تحبّ الله، فإن تحبّ الله لذاته هو أن تحبّه جميلاً، أن تحبّ لذةً في ما يسعده، وأن تحبّ متعةً في ما يرضيه، ليس أن تخدمه فقط بوصف هذه الخدمة وسيلةً للحصول على أمر ما يسبّب لنا متعةً ولذةً أكثر من التمتع بأن تحبّ الله نفسه وأن تتلذّد بشخصه.

الفصل الخامس: لماذا لا يمكنني أن أكون حراً لأعيش بما يناسبني، ما دمت لا أضلُّ أحدًا؟

1. Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 2008), pp. xlvii-xlviii.
٢. انظر:
Keith Bradley, *Slavery and Rebellion in the Roman World, 140 B.C.- 70 B.C.* (Bloomington: Indiana University Press, 1989).
3. Alan Ehrenhalt, *The Lost City: The Forgotten Virtues of Community in America* (New York: Basic Books, 1995), p. 2. Quoted in Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), p. 475.
٤. المرجع السابق نفسه، ص. ٤٨٤.
٥. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٢٤.
٦. المرجع السابق نفسه، ص. ١٦٥-١٦٦.
٧. المرجع السابق نفسه، ص. ٤٨٤.
8. Stephen Eric Bronner, *Critical Theory: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 1.
يصف برونر هنا عمل مدرسة فرنكفورت في معهد البحث الاجتماعي (Institute for Social Research) الذي تأسس في ١٩٢٣م، ففي حين كان علماء المعهد ماركسيين إنسانيين، فقد أظهرت لهم أحداث الحرب العالمية الثانية محدوديات الرأسمالية والاشتراكية كليهما. ويكتب برونر أن تحوّلهم نحو نقد كل أنظمة السياسة والفكر وكلّ الادعاءات المطلقة بوصفها قادرة على القهر وتدمير الحرية كان له تأثير عالٍ في الظهور اللاحق لشك ما بعد الحداثة (Postmodernism) وما بعد البنوية (Poststructuralism) نحو كل الادعاءات المطلقة وكل أنظمة السلطة والقوة.
9. Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford: Blackwells, 1996), p. 41.
انظر الفصل الذي كتبه إيغلون بعنوان "الازدواجيات" عن مفارقة الحرية في الأزمنة الحداثيّة المتأخّرة أو ما بعد الحداثة، ص. ٢٠-٤٤.

10. Charles Taylor, *The Malaise of Modernity* (Concord, ON: Anansi, 1991), p. 3.
 11. Eagleton, *Illusions of Postmodernism*, p. 42.
 ١٢. يكتبُ تايلور أن جون لوك كان يمكن أن يقول إن فكرة أن تعطي الفردَ الحرّيّةَ الكاملةَ لاختيار قيمه الأخلاقية هي "ليست السعي نحو سعادة ذلك الفرد بقدر ما هي للتوجّه نحو الهلاك لذلك الفرد)".

Taylor, *A Secular Age*, p. 485.

١٣. قد يكون من الأدقّ القول بأنّ هناك خطابين ثقافيين متداخلين يعتمدان على بعضهما بعضاً: الحرّيّة ("ليس لأحد الحقّ ليخبرني كيف أعيش حياتي، إلا لو أعقتُ حرّيّة الآخرين") والآخر هو الهوية ("عليّ أن أكون حقيقياً مع نفسي وأن أعبر عن أعمق رغباتي وأحلامي، بغضّ النظر عمّا يقوله الآخرون")، وسنختبر ذلك في الفصل التالي.
 14. Mark Lilla, "Getting Religion," *New York Times Magazine*, September 18, 2005.
 15. John Michael McDonagh, screenplay for *Calvary*, 2012, available at http://d97a3ad6c1b09e180027-5c35be6f174b10f62347680d094e609a.r46.cf2.rackcdn.com/film_scripts/FSP3826_CALVARY_SCRIPT_BOOK_C6.pdf.
 16. Atul Gawande, *Being Mortal: Medicine and What Matters in the End* (New York: Metropolitan Books, 2014), pp. 139-140.
 17. McDonagh, *Calvary*.
 18. John Donne, "No Man Is an Island," Meditation XVII, *Devotions upon Emergent Occasions* (1624),

وهو موجود في:

<https://web.cs.dal.ca/~johnston/poetry/island.html>

وفي مواقع أخرى على الإنترنت

١٩. يسمّي تشارلز تايلور هذا "مبدأ الضرر" الذي لجون ستيوارت ميل .

انظر:

Taylor, *A Secular Age*, p. 484.

٢٠. يقول مايكل ج. كلارمان (Michael J. Klarman) في كَلِيّة الحقوق بهارفرد إن الحرّيّة السليبيّة بمفردها- الحرّيّة ضدّ أو (من)، دون أيّ تعريفٍ لماهيّة حرّيّتنا من أجل ماذا- هي "فكرة خاوية"، مثل أنفٍ من شمع. ويرى بعض الأشخاص الحرّيّة بوصفها الحرّيّة ضدّ تدخّل الحكومة في حياتهم، والتي تأتي من تجنّب الكيانات الفيدراليّة، وآخرون يعرفون الحرّيّة بأنّها الحرّيّة ضدّ التمييز، وهي تأتي بزيادة التنظيم والتطبيق الحكومي، ويرغب بعض الأشخاص في "الحرّيّة ضدّ العوز" والفقير، في حين يرغب آخرون في حرّيّة الفرصة في الأسواق الحرّة. ويصّر الكلُّ على أنّهم يدعمون "الحرّيّة"، ولكن يقول كلارمان إنّ التعبير غير ذي معنى ما لم تنظر إلى القيمة أو الصلاح الذي من أجله تُنشدُ الحرّيّة.

”يعتمد ما إذا كانت الحرّية جيّدة أو سيّئة بصورة كاملة على القصّة الحقيقيّة المعينة التي تُنشُد باسمها الحرّية“. انظر:

Michael J. Klarman, “Rethinking the History of American Freedom,” *William and Mary Law Review*, vol. 42 (October, 2000). This paper can also be accessed on the Web site of the Social Science Research Network, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=223776.

21. Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis: Putting Ancient Wisdom and Philosophy to the Test of Modern Science* (London: Arrow Books, 2006), p. 134.

٢٢. المرجع السابق نفسه، ص. ١٢٣.

٢٣. المرجع السابق نفسه.

24. Bellah et al., *Habits of the Heart*, p. xlviii.

انظر أيضاً:

Marc J. Dunkelman, *The Vanishing Neighbor: The Transformation of American Community*, (New York: W. W. Norton, 2014) and Yuval Levin, *The Fractured Republic: Renewing America's Social Contract in an Age of Individualism* (New York: Basic Books, 2016).

يقدم كلٌّ من هذين الكتابين تفاصيل للكيفيّة التي بها قوّص التركيز على حرّية الفرد غير المقيّدة الجماعة البشريّة، ويقدم دنكلمان وليقين التحليل نفسه رغم أنّ الأوّل هو من الناحية السياسيّة ليبراليّ (متحرّز) في حين يُعدّ الثاني محافظاً.

٢٥. في كتاب تابلور ”توعك الحداثة“ (*The Malaise of Modernity*)، يقتبس أيضاً من توكفيل (Tocqueville). ويؤمن تابلور بأن ارتفاع ”الحرّية المنيّة على تقرير الذات“ يعني أنّ الديمقراطية ستنهار. أوّلاً، الكثير من الناس لن يريدوا المشاركة النشطة في الحكم الذاتي، ولن يشعروا بأنهم جزءٌ من الجماعة أو الجسد، لكنهم سيتوقعون أن تعطيم الحكومة فقط الحرّية لكي يسعوا نحو حياتهم كيفما يرون مناسباً. كذلك، لأنّ الناس لن يقدروا على الاتّفاق على قيم مشتركة، سيكون هناك استقطابٌ ونقصٌ في الإجماع. لذلك ستوقّف المؤسسات الديمقراطيّة عن العمل بنجاح بفعل اللامبالاة والغضب، وسيقود هذا إلى ”الاستبداد الناعم“، ”فلن يكون الأمر استبداداً الإرهاب والقهر كما في الأيام القديمة، فستكون الحكومة معتدلة وأبويّة، بل قد تُبقي على الأشكال الديمقراطيّة بما فيها من انتخابات دوريّة، لكن في الحقيقة، كل شيء سيُدارُ بقوة وصائيّة شديدة“ لن يكون للناس سيطرة كافية عليها، والدفاع الوحيد ضدّ هذا... هو ثقافة سياسيّة قويّة تُثمن فيها المشاركة على مستويات متعدّدة من الحكومة وفي كيانات تطوعيّة أيضاً، لكنّ اختزال الأمور إلى الفرد المستغرق في ذاته يناضل ضدّ تحقيق هذا. وبمجرّد أن تنحدر المشاركة، وبمجرّد أن تدبّل الكيانات الجانيّة التي كانت هي وسيلة المشاركة، يبقى المواطن الفرديّ وحيداً أمام حقيقة الدولة البيروقراطيّة الشاسعة ويشعر- وهو محقٌّ في هذا الشعور- بأنّه لا حول له“.

Taylor, *Malaise of Modernity*, pp. 9-10.

للمزيد عن هذا، انظر:

Taylor, *Malaise of Modernity*, chapter 10, "Against Fragmentation," pp. 109-121.

٢٦. مُقتبسٌ في:

John Stott, *The Contemporary Christian* (InterVarsity, 1992), p. 55. The interview's English translation appeared in the *Guardian Weekly*, June 23, 1985.

٢٧. انظر:

Ian Carter, "Positive and Negative Liberty," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 ed.), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/liberty-positive-negative/>.

يقولُ كارتر في هذه المقالة إنَّ الفيلسوف إيشياء برلين (Isaiah Berlin) كان يُعلِّمُ بأنَّ الحرِّيَّةَ السلبِيَّةَ والإيجابِيَّةَ ليستا مجردَ وجهين لعملة واحدة، بل يمكن أن تكونا وسيلَتَيْنِ متنافستَيْنِ في التفكير في الحرِّيَّةِ. ونادى برلين - مثله مثل بيللا - بأنَّ التركيز الزائد على الحرِّيَّةِ السلبِيَّةِ المطلقة قد يقودُ إلى سلوكٍ مهتمٍّ بالذات و متمركزٍ حولها، وهذا السلوك قد يتطلَّبُ من الحكومة أن تصدر المزيد من القوانين، وتصبح أكثر استبدادًا في تطبيق القانون، لذلك يمكن أن تقودَ الحرِّيَّةِ السلبِيَّةِ إلى فقدان الحرِّيَّةِ الديمقراطيَّةِ.

28. Gawande, *Being Mortal*, p. 140.

٢٩. اقتباسًا "التراب الراقص" وأنَّ "الحرِّيَّةَ تتطلَّبُ إغلاقًا" مأخوذان من:

Eagleton, *Illusions of Postmodernism*, p. 42.

٣٠. يمكنُ القولُ إنَّ هناك إشكاليَّةَ كبيرة أخرى في الحرِّيَّةِ العلمانيَّةِ الخداثيَّةِ، فإن كُنَّا أحرارًا لأننا فقط نتاج قوى مادِّيَّةٍ تطوُّريَّةٍ، يكون من الممكن القول إنَّ حرِّيَّتنا وهُمٌّ؛ فكلُّ شيءٍ نتخبُّرنا به عقولنا - كلُّ شيءٍ يبدو لنا منطقيًا أو مرغوبًا فيه - هو كذلك فقط لأنَّ هذا النمط العصبي ساعد أسلافنا على البقاء على قيد الحياة، ومن ثمَّ فاختيارنا تحدُّدها جيناتنا ودوافعنا البيولوجيَّةِ، فما من اختيارٍ حرٍّ. ومثَّل ستيفن بينكر - من هارفرد - الكثير من العلماء حين يُصرِّحُ بأنَّ تصرُّفاتنا تُثيرها أحداثٌ كيميائيَّةٌ في المخِّ قبل أن نختارها نحن، وأنَّ الإرادة الحرَّةَ ليس سوى خرافة.

Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Nature* (New York: Penguin Books, 2002).

وينظر الفيلسوف جون غراي - في كتابه "النفْسُ في دمية الماريونيت: تحقيق قصير في الحرِّيَّةِ البشريَّةِ" (*The Soul of the Marionette: A Short Inquiry into Human Freedom*) (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2015) - ينظرُ إلى ما وراء علم الأعصاب والتطوُّر ليُقدِّمُ حجَّتَه بأنَّ حرِّيَّةَ الاختيار هي وهُمٌّ وخرافة. ويُشيرُ (١) إلى قوَّة اللاوعي، (٢) إلى الكيفيَّةِ التي يعملُ بها المجتمعُ والثقافةُ من أجل تطويعنا والسيطرة علينا، و(٣) إلى الكيفيَّةِ التي تُخفي بها أليأتنا الدفاعيَّةُ الحقيقةَ عنَّا، ويُقدِّمُ حجَّةَ قويَّةَ بأنَّ ليس لنا ببساطة حرِّيَّةَ الاختيار التي نظنُّها

لنا، و"في نوع ما من التقوى الدينيّة اللاإلهيّة" يحتثنا كي "نقبلَ حالتنا الساقطة [غير الحرّة]".

Julian Baggini, "The Soul of the Marionette by John Gray; The Challenge of Things by A. C. Grayling—review" in *The Guardian*, March 21, 2015.

الغريب في الأمر هو أنّ العلماء الذين يتحدثون بشأن وهم الإرادة الحرّة يقبلون فقط تضمينات نظرة عالميّة ماديّة كانت تُروّج في الأصل - جزئيًّا - لتحرّونا من أيّ قيود خارجيّة على اختياراتنا. وهذه التأكيدات بشأن الإرادة الحرّة لم تخترق الوعي العامّ بتاتًا، وجزء من السبب هو أنّ حدسنا بأنّ اختياراتنا حرّة هو حدسٌ قويٌّ جدًا، فأيّ ادّعاءات على العكس من ذلك - مهما كانت مُصاغَةً منطقيًّا أو تبدو متأصّلةً في العلم - ليس لها معقوليّة. المثير للاهتمام هو أنّه حتّى بعض المفكرين العلمانيين يحاججون بأنّه لو كانت الإرادة الحرّة موجودة فعلاً فذلك يعني أنّ الرأي الإلخاديّ السائد حاليًّا - القائل إنّ العالم هو عالمٌ ماديٌّ بالكامل - لا بدّ أنّه رأيٌ خاطئ.

Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 113-115.

رغم التضمينات الخطيرة، هذه الجدالات بشأن الإرادة الحرّة والحتميّة في الدوائر الحصريّة الأكاديميّة لم تؤثر بعد في الخيال العامّ، ولم تحقّق أيّ شيء في معتقدنا القويّ في استقلالنا الحرّ.

31. David Foster Wallace, commencement address at Kenyon College, May 21, 2005, available at <http://moreintelligentlife.com/story/david-foster-wallace-in-his-own-words>.

انظر أيضًا نسخة مطبوعة في :

Dave Eggers, *The Best Nonrequired Reading 2006* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2006), pp. 355-364.

32. Tony Schwartz, "The Enduring Hunt for Personal Value," *New York Times*, May 1, 2015, www.nytimes.com/2015/05/02/business/dealbook/the-enduring-hunt-for-personal-value.html?_r=0.

33. Marilynne Robinson, *The Givenness of Things: Essays* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2015).

٣٤. دراسة مسحيّة لوجهة نظر الكتاب المقدّس عن الحرّيّة، انظر الفصل المعنون "الحرّيّة البشريّة" (Human Freedom) في :

G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1962), pp. 310-348.

35. John Newton, *The Works of John Newton*, vol. 3, *Olney Hymns* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1985), from "We Were Once as You Were," p. 572, and "Love Constraining to Obedience," p. 635.

الفصل السادس: إشكالية الذات

1. Tony Schwartz, "The Enduring Hunt for Personal Value," *New York Times*, May 1, 2015.
٢. يُعطي الفلاسفة أغلب اهتمامهم للأمر الأول - دوام الشعور بكون الشخص بذاتٍ واحدةٍ على مدى الزمن. ويُعطي علماء النفس اهتمامهم أكثر للأمر الأخير - سؤال تقدير الذات أو قيمة الذات. وعلماء الاجتماع يعطون اهتمامهم لسؤال العلاقة ما بين الذات الفردية والجماعة وأدوارها الاجتماعية. لمقالات فلسفية كلاسيكية من الحداثة المبكرة والحداثة المتأخرة عن مفهوم الهوية الشخصية، بما في ذلك لوك وهيوم، وبيرنارد وليمز، انظر: John Perry, ed. *Personal Identity*, Topics in Philosophy, 2nd ed. (Berkeley: University of California Press, 2008).
وانظر أيضاً المؤلف الأقدم:
Amélie Oksenberg Rorty, ed., *The Identities of Persons* (Berkeley: University of California Press, 1976).
للأطلاع على منظور اجتماعي كلاسيكي للهوية والفردية والثقافة الأميركية، انظر:
Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 2008).
ولتعرف منهجين مسيحيين، انظر:
Rick Lints, *Identity and Idolatry: The Image of God and Its Inversion* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015), and Dick Keyes, *Beyond Identity: Finding Yourself in the Image and Character of God* (Milton Keynes, UK: Pater- noster, 1998).
كتاب لينتس هو دراسة مسحية لمواضيع من الكتاب المقدس، وكتاب كيز هو معالجة مسيحية عملية يسهل تناولها بوضوح.
3. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), p. 35.
٤. انظر الفصل الثالث "أن يجد المرء نفسه" (Finding Oneself) في كتاب:
Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 2008), pp. 55-84.
يكتب تايلور أن النظام الاجتماعي - من الملوك وهبوطاً إلى الخدم - كان يُحسب مغروساً في نظامٍ روحي أعلى؛ تسلسلٍ من الكيان، وأن النظام الاجتماعي البشري هو فقط انعكاسٌ له.
Taylor, *Secular Age*, p. 25.
كان الإغريق (ولا سيما أفلاطون) يؤمنون بأن وراء الكون المادي كان هناك مجموعة من الأمور التي هي ما وراء المادة وهذه الأمور هي الجوهر والأشكال والعموميات، وكل فرد في العالم هو تعبيرٌ عن هذه الأمور. وكان معنى هذا أن كل شخص كان يشغل مكاناً في المجتمع - في

صورة فلاح، أو حِرْفِيٍّ، أو كونك من النبلاء، أو كونك ملكاً، أو ذكراً، أو أنثى - وأنَّ هذا المكان موجودٌ أيضاً في المجال الروحيّ. ويتأديتك لدورك الاجتماعيّ كاملاً - بمعرفتك مكانك وأداء واجبك - فأنت تُسهمُ في تحقيق انسجام عالميٍّ شامل، إذ تتواصلُ مع "جوهرك"، وتشغلُ مكانك الصحيح والمستحقَّ في الكون، وكان معنى ذلك أنك لم تكن تتواصل مع باقي المجتمع بوصفك فرداً بل بطبقتك (أو مجموعتك) الاجتماعيّة. ولم يكن أيُّ شخص يُفكرُ في اهتماماته الفرديّة بأنّها متميِّزة بأيّة طريقة عن خير أسرته أو قبيلته أو وطنه. فإذا ازدهرت جماعتك، يمكنك أنت أن تبقى على قيد الحياة. وإذا ضلَّ أحدُهم عن الإيمان وعن أداء دوره في منزلته الاجتماعيّة - كان يُظنُّ أنّ - ذلك يجلبُ إدانةً على الجماعة كلّها. ولذلك كان الضغطُ نحو استقامة الرأي والخضوع لنصيب الفرد (أي الدور المحدد له) ضغطاً رهيباً، فلم تكن فكرة الاختيار الفرديّ موجودة، علاوة على عدم وجود فكرة أن يُنشئ الفردُ معتقداته.

Taylor, *Secular Age*, pp. 42-43.

ولأنَّ المجتمع كان متأصلاً في النظام الروحيّ، وكان في وسعه الاستمرار فقط إذا خضع الكلُّ لأولئك الذين هم أعلى منهم ولله، كان من المستحيل تحيّل مجتمع "ليس متأصلاً في معتقدات دينيّة مشتركة".

Taylor, *Secular Age*, p. 43.

بحسب تايلور، كانت الثقافات الأقدم "مساميّة (إسفننجيّة)"، فكان عليها أن تصطفّ مع الواقع الروحيّ والاجتماعيّ المحيط - مع الله والحقّ الأخلاقيّ والقوى الروحيّة والأسرة والهيكل الاجتماعيّة - كي تجذّر المعنى والسعادة. أمّا الذات الحديثة "المحميّة بحاجز (المنعزلة بذاتها)" فليست عرضة للقوى الروحيّة والاجتماعيّة ولا معتمدة عليها بهذه الطريقة، ويكتبُ تايلور: "أهدافي النهائية هي تلك التي تظهرُ داخلي، والمعاني الحيويّة للأمور هي تلك التي تُعرّفُ في استجاباتي لها".

Taylor, *Secular Age*, p. 38.

ويستخدمُ تايلور مثال الحزن أو الاكتئاب، إذ كان القدماء يشعرون بالقنوط أو الذنب بسبب أحداث معيَّنة. ويقولُ تايلور إنَّ الشخص الحديث المكتئب، مع "ذاتٍ معميّة بحاجز (منعزلة بذاتها)" يمكنه أن "يبتعدَ عن هذا الشعور"؛ إذ قد يقولُ: "ليس للأمور حقاً هذا المعنى - الأمرُ فقط يبدو كذلك". وقد يقرُّ أنّه لن يشعر بالذنب على هذا التصرف أو ذاك، أو أنّه سيحصلُ على وظيفة أخرى، وهذا بسبب أنّه يُعتدُّ أنّ الذات الحديثة المحميّة بحاجز لها القوة لتحديد المعاني داخلها وإيجادها (ص. 37). "بحسب طبيعة الذات المساميّة، مصدرُ مشاعرها الأقوى والأهمُّ هو خارج «الذهن»" (ص. 38). لكننا اليوم نحن من نقرُّ ماذا تعني الأمور، وما إذا كنّا سعداء أم تعساء، وما الصواب وما الخطأ، إذ نوجدُ معناها الخاصّ. "يمكن أن ترى الذات المحميّة بحاجز نفسها قويّة، متحكّمة في معنى الأمور" (ص. 38). فمثلاً، كانت الذات المساميّة الأقدم عرضة للخطيئة، فحين كنّا نخطئ، كان يقودُ ذلك إلى الغضب والخواء والذنب والحزني، لكنّ الذات المحميّة بحاجز تشعرُ بأنَّ لها الحقّ في أن تُعرّفَ الخطيئة

(ص. ٣٩)، ويقولُ تايلور إنَّ وجود الذات المساميَّة كان ”جوهرياً يعني أن تعيش اجتماعياً“ (ص. ٤٢). وكان الشعورُ بسهولة أن يكون الشخص هسًا وعُرضةً للتأثر بالقوى الخارجيّة للخير والشرّ- وهي الأمور التي لم نكن نعرّفها نحن لكن كان علينا التعامل معها- كان يعطي الكلَّ شعوراً بأننا ”جميعاً متّحدون في هذا الأمر معاً“ (ص. ٤٢). فإذا كانت المعاني موجودة ومحسوسة ”حولنا“- وليس مُنشأةً ذاتياً لكن لها حقيقتها المستقلّة عن أذهاننا- نتشارك إذاً فيها معاً. فالشياطين هي شياطين لنا كلنا، والله موجودٌ لنا كلنا. ولكن إن كانت المعاني تُنشأ في داخل الشخص، ومن ثمَّ فكلُّ شخصٍ يعبدُ الله ”كما يتصوَّره“، فنحن في النهاية وحيدون.

6. Bellah et al., *Habits of the Heart*, pp. 333-334.

٧. المرجع السابق نفسه، ص. ٥٥.

٨. المرجع السابق نفسه، الفصل الثالث: أن يجد المرء نفسه، ص. ٥٥-٨٤.

9. M. H. Abrams, ed., *The Norton Anthology of English Literature, Revised*, vol. 1 (New York: W. W. Norton, 1968), p. 99.

١٠. رمتها رئيسةُ راهبات الدير في نهاية الفصل الأوَّل من العمل الموسيقيّ ”صوت الموسيقى“:

The Sound of Music, by Richard Rodgers and Oscar Hammerstein, 1959, lyrics available at www.metrolyrics.com/climb-every-mountain-lyrics-the-sound-of-music.html.

11. Robert Lopez and Kristen Anderson-Lopez, “Let It Go,” available at www.azlyrics.com/lyrics/idinamenzel/letitgo.html.

12. Charles Taylor, *The Malaise of Modernity* (Concord, ON: Anansi, 1991), p. 26.

13. David L. Chappell, *A Stone of Hope: Prophetic Religion and the Death of Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005).

يؤكدُ كتابُ تشابيل على ما لم يره أغلبُ المفكرين العلمانيّين بشأن تاريخ حركة الحقوق المدنيّة، وتحديدًا أهميّة الدّين ”النّبويّ“ المبنيّ على الكتاب المقدّس. في إصدار تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣م من مجلّة ”أتلانتيك مانثلي“ (Atlantic Monthly) وفي العمود بعنوان ”الجديد والجدير بالملاحظة“ (New & Noteworthy) الذي يكتبه بينجامين شقارتس (Benjamin Schwarz)، يُلخّصُ شقارتس قائلاً: ”كتاب تشابيل هو أحد أهمّ ثلاثة أو أربعة كتب عن حركة الحقوق المدنيّة، ولكن لأن استنتاجاته ستزعج- أو على الأقل تُورّق- الكثير من أتساقه الطبعي، فسيخفُّ بالتأكيد في الحصول على الاهتمام الذي يستحقّه؛ فهذه الدراسة المعقّدة الدقيقة تتناول الأمر تناولاً إبداعياً واستثنائياً باختبار طرفي الصراع: إذ يسألُ تشابيل عن الأمر الذي قوّى من حاربوا التفرقة في الجنوب (الأميركيّ)، والأمر الذي أضعف أعداءهم، وإجابته في الحالتين هي المسيحيّة الإنجيليّة“.

14. Francis Spufford, *Unapologetic: Why, Despite Everything, Christianity Can Still Make Surprising Emotional Sense* (London: Faber & Faber, 2012), p. 28.

15. Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1959), p. 35.

ما تبقى من المادّة المقدّمة في هذا الفصل عن فرويد مأخوذٌ من الكتاب المهمّ لريف (Rieff).

١٦. المرجع السابق نفسه، ص. ٦٠.
١٧. المرجع السابق نفسه، ص. ٣٧٥.
١٨. المرجع السابق نفسه، ص. ٣٤٣. لمزيد من الإطلاع عن تشاؤم فرويد وواقعيتها بشأن الطبيعة البشرية في مقابل "ثقافة العلاج" الحديثة، انظر الفصل الكلاسيكي لريف:
 "The Emergence of Psychological Man" in *Freud: The Mind of the Moralizer*, pp. 329-357.
 في هذا الفصل يُقدّم ريف رسمًا مُصغّرًا مشهورًا - وهو يستحقّ هذه الشهرة - للتاريخ الثقافي الغربي. ويُسمّي الحضارة ما قبل الحداثة مع إيمانها بالأنظمة الأخلاقية المعيارية المتأصلة في التقليد والدين "الإنسان السياسي". ويطلق على الثقافة الحداثيّة المبكرة بما فيها من نظائرها الأخلاقيّة المعيارية للعقلانيّة الفرديّة المهتمّة بالذات "الإنسان الاقتصادي". ويُطلّق على المجتمع الحداثي المتأخّر (أو مجتمع ما بعد الحداثة) بما فيه من افتقارٍ إلى أيّ نظام أخلاقيّ معياريّ خارج الذات "الإنسان النفسي". وقد أشار ريف وآخرون إلى أنّ فرويد كان قد ألقى بذار هذه المرحلة الأخيرة والتي يُسمّيها ريف في كتاب لاحقٍ "انتصار العلاج" (The Triumph of the Therapeutic)، وهو أيضًا عنوان الكتاب. وكان فرويد يؤمن بأنّ كلّ الذنب هو ذنبٌ "زائفٌ" - مفروض بقوة من سلطة ما بُغية الاحتفاظ بالسلطة، لكنّه كان يؤمن أيضًا بأنّ الذنب الزائف ضروريّ للحضارة، واليوم تؤمن ثقافتنا بالرأي الأول - أنّ كلّ الذنب زائفٌ، ومفروض علينا من آخرين في إطار التلاعب بالسلطة. لكنّ ثقافتنا لا تؤمن بالرأي الثاني لفرويد، إذ تظنّ ثقافتنا ظنًا ساذجًا أنّنا سنكون سعداء لو ألقينا بكلّ الذنب والتضييق الاجتماعيّة، وعبرنا عن أعمق رغباتنا حتّى ضدّ الأسرة والتوقعات الثقافيّة. ويؤمن ريف بأنّ هذا التوجّه العلاجيّ - بعدم تقديم أيّ أحكام قيمية، وبقيادة الشخص كي ينظر إلى الداخل ويحدّد رغباته الأعمق، وأنّخاذ جانب هذه الرغبات ضدّ أيّ شعورٍ بمُطلقات أخلاقيّة مُلزمة - وهو التوجّه العلاجيّ الذي كان مُستخدمًا في وقتٍ ما فقط في غرفة الإرشاد النفسيّ العلاجيّ، قد صار الآن الطريقة التي يُنظّم بها المجتمع وكلّ الحياة البشريّة.
19. Bellah et al., *Habits of the Heart*, pp. 78-79.
٢٠. المرجع السابق نفسه، ص ٨٠.
٢١. المرجع السابق نفسه، ص. ٧٥.
22. Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life* (New York: Bantam Books, 1976), pp. 364 and 513, quoted in Bellah et al., *Habits of the Heart*, p. 79.
٢٣. "ليس هناك ما يُسمّى توليدًا داخليًا [للهوية]، بالفهم الفرديّ للتعبير؛ فاكشفنا في لهويتي لا يعني أنني استنبطتها في معزلة عن الكلّ".
- Taylor, *The Malaise of Modernity.*, p. 47.

٢٤. مُقتبسٌ في:

Philip G. Ryken, *City on a Hill: Reclaiming the Biblical Pattern for the Church in the 21st Century* (Chicago: Moody, 2003), p. 92.

25. *Star Trek: The Next Generation*, episode 1.18, "Coming of Age," 1988, written by Sandy Fries.

هذا الاقتباس موجودٌ في:

www.imdb.com/character/ch0001464/quotes.

26. Bellah et al., *Habits of the Heart*, pp. 334-335.

وهذا هو تعريفُه "للتقليد".

٢٧. المرجع السابق نفسه، ص. ٦٥. "يضع الفهمُ الأميركيُّ لاستقلال الذاتِ مسؤوليَّةَ وَضْعِ أعمق تعريفات الشخص لذاته على الاختيار الشخصيِّ لذلك الفرد (أي لاستحسانه الشخصيِّ)... وفكرةٌ أن يكتشفَ المرءُ أعمق معتقداته بواسطة التقليد والجماعة وفيهما ليست فكرة تتناسب مع مزاج الأميركيين؛ فأغلبنا يظنُّ أن النفس التي لها حُكْمٌ ذاتيٌّ موجودةٌ وجودًا مستقلًّا؛ وجودًا خارج التقليد والجماعة تمامًا".

٢٨. المرجع السابق نفسه، ص. ٨١.

٢٩. المرجع السابق نفسه، ص. ٨٤.

٣٠. انظر:

Alain de Botton, *Status Anxiety* (New York: Vintage Books, 2004), pp. 45-72.

٣١. المرجع السابق نفسه، ص. (xiv-xv).

٣٢. المرجع السابق نفسه، ص. ١٥.

٣٣. المرجع السابق نفسه، ص. ٨١.

34. Taylor, *Malaise of Modernity*, pp. 48-49.

٣٥. مُقتبسٌ في:

Peter C. Moore, *One Lord, One Faith* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1994), p. 128.

36. Benjamin Nugent, "Upside of Distraction," *Opinionator* (blog), *New York Times*, February 2, 2013.

37. Ernest Becker, *The Denial of Death* (New York: Free Press, 1973), p. 160.

٣٨. المرجع السابق نفسه، ص. ١٦٧.

٣٩. المرجع السابق نفسه. يستحقُّ التحليلُ الرائع لبيكر أن يُذكرَ اقتباسه بالكامل: "بمجرد أن ندرك ما فعله الحلُّ الدينيُّ يمكننا أن نرى كيف أنَّ الإنسان الحدائبيَّ أدخل نفسه في موقف مستحيل، إذ كان ما يزال يحتاج إلى الشعور بالبطولة، ليعرف أن حياته مهمَّةٌ في الصورة العامَّة للأمر...

كان عليه أن يدمج نفسه مع معنى أعلى يجتذبه، في ثقةٍ وشكر... لكن لو لم يكن له الله نَعْدُ. فكيف له أن يفعل هذا؟ وأحد أوّل الأساليب التي جالت في باله - كما يراها أوتو رانك (Rank) (Otto) - كانت "الحلّ الرومانسي"... فتمجيدُ الذات الذي كان يحتاجُ إليه الشخصُ في أعماق طبيعته هو أمرٌ يبحثُ عنه الآن في شريكِ الحبِّ، فيصير شريكُ الحبِّ هو المثالُ الإلهي الذي يحققُ المرءَ حياته بالارتباط به، فتتركزُ الآن كلُّ الاحتياجاتِ الروحيَّةِ والأخلاقيَّةِ في فردٍ واحدٍ. والروحانيَّةُ - والتي كان يُشارُ قبلاً بها إلى بُعْدِ آخرٍ للأمر - يُهتَبُ بها الآن إلى هذه الأرض في صورة إنسانٍ آخر، وبات يمكنُ السعيُّ إلى الخلاص... في «تطويب الآخر»... وبالتأكيد، كان هناك بعض المنافسة على مرِّ التاريخ ما بين الحالتين عندما يكون البشرُ هم موضعُ الحبِّ وعندما يكون الإله (أو الأمور الإلهيَّة) هو موضعُ الحبِّ - ويمكننا التفكير في أمثلة مثل إلواز (Heloise) وأبلار (Abelard) وألسيببلاس (Alcibiades) وسقراط... ولكن الفرق الأساسي هو أنه في المجتمع التقليدي لم يكن للشريك البشري أن يمتصَّ لنفسه كلَّ البُعْدِ الإلهيِّ، أمَّا في المجتمع الحداثي فيحدثُ هذا... يُسدِّدُ الإنسانُ الحداثيُّ تَوْفَهُ نحوَ اتِّساعِ الذات في الشخص الذي هو موضعُ الحبِّ تماماً مثلما كان يُسدِّدُها قبلاً في الله... بكلمة واحدة، موضعُ الحبِّ هو الله... وسعى الإنسان إلى «إله» حين مات المنظورُ العالميُّ المتعلق بالجماعة الدينيَّة العظيمة التي يُشرفُ عليها الله... [لكن] الجنس «إجابةٌ مُحيطةٌ عن لغز الحياة»، وإذا تظاهرنَا بأنه إجابة كافية نكذب على أنفسنا وأولادنا... إذا صارَ الشريكُ هو الإله، فمن السهل أيضاً أن يصيرَ هو الشيطان، وليس من الصعب معرفة السبب؛ إذ يصبحُ الشخصُ مربوطاً بالشريك في اعتماديَّة، إذ يحتاجُ إليها المرء لتعليلِ الذات... كيف يمكن أن يكون بشريُّ «كلِّ شيءٍ» لآخر، ما يشبه الإله؟ لا يمكن أن تتحمَّلَ أيَّة علاقة بشريَّة عبءَ الألوهيَّة... فعظمةُ الله وقوَّته هي أمرٌ يمكننا أن نغذي أنفسنا به، دون تعرُّضها للتَّقويضِ بأيَّة طريقةٍ بسبب أحداث هذا العالم، ولا يمكن أن يُقدِّمَ أيُّ شريك بشريُّ هذا الضمان... فمهما حسبناه مثاليًّا وعبدناه، سيعكسُ حتماً الاضمحلالَ البشريُّ وعدم الكمال... إذا كان شريكُك هو «كلُّ» ما لك، فأنتُ نقص فيه يصبحُ تهديداً ضخماً لك أنت... نرى أن ألَهتنا ضعفاء يستندون إلى أساسات من الطين، لذا نحتاجُ إلى بذل الكثير من الجهد عليهم كي ننقذ أنفسنا، ونقللُ من الاستثمار المبالغ فيه الذي وضعناه فيهم كي نؤمنَ تأليهنا نحن... لكن لا يمكننا جميعاً فعل ذلك؛ لأنَّ الكثيرين منَّا يحتاجون إلى الكذبة كي نعيش، وقد لا يكون لدينا أيُّ إلهٍ آخر، وقد نفضِّلُ أن نقللُ من أنفسنا للحفاظ على العلاقة، حتَّى وإن كُنَّا نلمحُ استحالتها والخنوع الذي تختزلنا إليه... ما الذي نريده حين نرفعُ شريكَ الحبِّ إلى موضعِ الله؟ نريدُ افتداءً - وليس أقلَّ من ذلك، ونريدُ أن نتخلَّصَ من أخطائنا ومن شعورنا بالعدم، ونريدُ أن نتبرَّزَ، وأن نعرفَ أن حَلَقَتنا لم يكن سدى... ومن الجليِّ أن البشر لا يقدرون على تقديم ذلك، فالعجب... لا يمكنه تقديم التبرئة باسمه، والسبب هو أنه في محدوديته هو أيضاً محكومٌ عليه بالفشل، ونقرأ ذلك الفشل في نقاط ضعفه، وفي تدهوره، أمَّا الفداء فيمكن فقط أن يأتي من خارج الفرد - من موضع يتخطاه" (ص. ١٦٠-١٦٨).

41. Bellah et al., *Habits of the Heart*, p. 72.
 42. Taylor, *Malaise of Modernity*, p. 43.

٤٣. انظر:

Bellah et al., "Preface to the 2008 edition" and "Preface to the 1996 edition," in *Habits of the Heart*, pp. vii-xlv.

٤٤. المرجع السابق نفسه، ص. (xvii)، إن أطروحة بيلا المثيرة هي أن أميركا نتاج أربعة "تقاليد"، فهناك شكلان للفردية- فردية صارمة (للحياة العامة) وفردية ناعمة (للحياة الخاصة)، و"الفردية النفعية" تحل كل شيء استناداً إلى التكلفة والفائدة، وهي الطريقة التي تسيّر بها الحياة العامة. فكل شيء يوزن بناءً على كفاءته وفائدته القصوى، فعملك مثلاً يمكن أن يكون ذا فائدة اجتماعية فقط إذا جلب لك في النهاية دخلاً أكبر، و"الفردية المعبرة" هي الطريقة التي تسيّر بها الحياة الخاصة، وتُفكّر في كل شيء استناداً إلى "الشعور" والسعادة. فما يهم هو ما يجعلك سعيداً، مُحققاً أعمق رغباتك وأحلامك، فحتى تصير ذاتك الحقيقية، عليك تأكيد هذه الرغبات تأكيداً يفوق التوقعات المجتمعية والأدوار الاجتماعية وبناقضهما. وهذان الشكلان للفردية الأميركية معاً يجعلان الاهتمامات الفردية أهم من أية رابطة اجتماعية وأية هوية للمجموعة أو أية مصلحة عامة (ص. xv-xiv)، ولأن الفردية لا تُدرِك حقيقة الاعتماد البشري المتبادل، وتميل إلى تهمين النجاح وتوجيه الخزي والعقاب للقراء والضعفاء (ص. xv) لماذا لم يؤد ذلك إلى خراب نسيج مجتمعنا، وإيجاد مجتمع يأكل فيه القوي الضعيف أكثر من المجتمع الذي نشهده الآن؟ الإجابة في تقليدين ثقافيين آخرين يرنان الأمر من الجهة الأخرى، إذ يعادلان الفردية الراديكالية بتقدير اللبغ الاجتماعي للبشر (ص. xv)، ويُطلق بيلا على هذين التقليدين: التقليد المبني على الكتاب المقدس، والتقليد الجمهوري.

يُعلم التقليد المبني على الكتاب المقدس عن كرامة كل فرد وقيّمته، ليس بسبب منطقته أو قدراته بل جرأً علاقته بالله. ويجبر هذا التقليد على الاحترام والتعاطف مع كل الأشخاص، ويضع كبحاً عظيماً على الأنانية (والتي يمكن أن تزيد الفردية المعبرة)، وعلى استغلال الأقوياء والناجحين للضعفاء (والذي يمكن أن تزيد الفردية النفعية).

ويعلم التقليد الجمهوري عن أهمية الحكومة بالقبول وبمشاركة المحكومين، كما يضع تركيزاً عظيماً على الحرية، لكنها حرية الحكم الذاتي الممارسة بانخراط قوي في السياسة على المستويين المحلي والوطني.

في الفصل الثاني من كتاب "عادات القلب" (*Habits of the Heart*) يُقدّم بيلا تعريفاً عن أربعة أميركيين يمثلون خصائص كل من التقاليد-جون وينثروب (John Winthrop)، التقليد المبني على الكتاب المقدس، وتوماس جيفرسون (Thomas Jefferson)، الجمهوري، وبينجامين فرانكلين (Benjamin Franklin)، النفعي، ووالث ويطمان (Walt Whitman)، المعبر، (ص. ٢٧-٥١). ويُعرف كل تقليد من هذه التقاليد النجاح والحرية والعدالة تعريفاً

مختلفاً. ورغم ذلك، فهذه "الخيوط المركزية" المتنازعة في ثقافتنا، والتي في حالة توثر مُبدع الواحد تجاه الآخر، هي التي أنتجت التجربة الأميركية؛ فالفردية قد تميل إلى تدمير الجماعة. لكنّ التقاليد الموازنة العكسية قد تميل إلى الحد من الحرية الشخصية الزائدة، و فقط حين تدخل هذه التقاليد في جدالات شديدة الواحد مع الآخر نجد أن أميركا "تظل حية" وتردهر (ص. ٢٨). والاستنتاج الحيوي لدراسة بيلا هو أن التقليديين الفرديين يغمران الآن التقليديين الاجتماعيين الموازين، وأن هناك مشكلات كثيرة تنتج عن ذلك في ثقافتنا.

الفصل السابع: هوية لا تسحقك ولا تستبعد الآخرين

1. Isak Dinesen, *Out of Africa* (New York: Random House, 2002), p. 261.
2. Howard V. Hong and Edna H. Hong, trans. and eds., *Kierkegaard's Writings*, vol. 19, *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), p. 35.
3. J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings*, vol. 2, *The Two Towers* (Boston: Houghton Mifflin, 1994), p. 291.

٤. انظر:

Anthony A. Hoekema, *Created in God's Image* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1994); and John F. Kilner, *Dignity and Destiny: Humanity in the Image of God* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2015).

٥. قَدَمَ تعبيرٌ حيٌّ عن هذه الآية في الترنيمة الأميركية (من القرن السابع عشر) لوليم بيلنجز (William Billings):

هل يمكن أن تنسى امرأة حانية ابنَ بطنها؟
ووسط آلاف الأفكار الخنونة لا مكاناً لإرضاعه؟
لكن يقول الربُّ: حتّى وإن تغيّرت الطبيعة، وصارت الأمهاتُ وحوشاً،
ستبقى صهيون ساكنةً في قلب الحبّ الأبديّ.

انظر:

"Africa" *The Complete Works of William Billings*. vol. 1 (Boston: The American Musicological Association and the Colonial Society of Massachusetts, 1981), p. 88.

واستمع إليها مَعَنَةً في ألبوم:

A Land of Pure Delight. William Billings Anthems and Fuging Tunes, performed by His Majestie's Clerks. conducted by Paul Hilliar, Harmonia Mundi, 1993.

٦. السؤال الأول في التعليم الألماني في القرن السابع عشر المكتوب للكنائس اللوثرية والمصلحة

هو: "ما عزاؤك الوحيد في الحياة وفي الموت؟" والإجابة هي: "أنّي لستُ لِذاتي، لكنّي أنتمي - بجسدي ونفسي، في الحياة وفي الموت- إلى فادّي الأمين، يسوع المسيح، فقد دفع بالكامل ثمن كلِّ خطاياي بدمه الغالي، وقد حرّرني من استبداد الشيطان، وهو أيضًا يلاحظني فلا تسقط شعرة من رأسي دون إرادة الأب السماويّ. ولا بدُّ أن كلَّ الأشياء تعملُ معًا من أجل خلاصي. ولأنّي أنتمي إليه، فالمسيح بروحه القدس يضمنُ لي حياةً أبديةً، ويجعلني من كلِّ قلبي راغبًا ومستعدًا كي أحياله من الآن فصاعدًا". لاحظ أنَّ الكلمات الأولى من هذا التعبير الكلاسيكيّ عن الهوية المسيحيّة يتناقضُ مع الرأي الحدائّي تناقضًا صريحًا، فأنا ضامنٌ حبِّ الأب بصورة لا تشوبها شائبة، وأمنٌ جدًّا في حبِّ الأب لأنّي "لستُ لذاتي" بل له. الترجمة الإنكليزيّة هي الترجمة التي تستخدمها الكنيسة المسيحيّة المصلحة، وهي موجودة في:

www.crcna.org/welcome/beliefs/confessions/heidelberg-catechism.

7. Eric T. Olsen, "Personal Identity," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 ed.), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/entries/identity-personal/> "UndPerQue.
8. Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (New York, Doubleday Anchor Books, 1959).

٩. الآية المستخدمة (في النسخة الإنكليزيّة من الكتاب) مأخوذة من ترجمة:

The New English Bible with the Apocrypha (Oxford and Cambridge: Oxford and Cambridge University Presses, 1961), p. 54.

10. C. S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: HarperCollins, 2001), pp. 226-227.

١١. مسح للفكر الحديث بخصوص هذا الموضوع، انظر:

Mark Currie, *Difference* (London: Routledge, 2004).

12. Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Cambridge: Polity, 1993).

"في الثنائيات المهمة لممارسة النظام الاجتماعي ولرؤيته، تُخفي القوّة المُفرّقة [وجودها] عمومًا خلف أحد أعضاء المعارضة. والعضو الثاني ليس سوى الآخر مقارنةً بالأوّل، فهو الجانب (المنحط، المقهور، المُبعد) المعارض للأوّل ولما يمثّله... فيعتمدُ الأوّل على الثاني لتأكيد ذاته" (ص. ٨).

13. Claude Lévi-Strauss, quoted in Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville, TN: Abingdon, 1996), p. 75.

١٤. يُلخّصُ فولف هذه الأشكال الأربعة من الاستبعاد في:

Exclusion and Embrace, pp. 74-78.

15. Vamik Volkan, quoted in Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 78.

١٦. انظر القائمة التي يُقدّمها باومان في:

Modernity and Ambivalence, pp. 8-9.

17. Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 20.
18. Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford: Blackwells, 1996), pp. 25-26.

١٩. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٦.
20. Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 21.
٢١. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٢-٢٥، انظر أيضًا مناقشة فولف للوسائل التي يؤدي بها الإيمان بالصليب إلى "كسر دورة العنف" (ص. ٢٩١-٢٩٥)، وانظر:
John Stott, "Self-Understanding and Self-Giving" and "Loving our Enemies," in *The Cross of Christ* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1986), pp. 274-310.
٢٢. المرجع السابق نفسه، ص. ٦٧.
٢٣. المرجع السابق نفسه، ص. ١٢٤.
٢٤. المرجع السابق نفسه.
25. Stott, *Cross of Christ*, pp. 278-281.
26. Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 71.
27. Donald B. Kraybill et al., *Amish Grace: How Forgiveness Transcended Tragedy* (San Francisco: Jossey-Bass, 2010); Mark Berman, "I Forgive You: Relatives of Charleston Church Shooting Victims Address Dylann Roof," *Washington Post*, June 19, 2015.
28. Kraybill et al., *Amish Grace*, pp. 114 and 138.
٢٩. هذه الأرقام هي أرقام بحسب المعدّل، وهي مأخوذة من:
Pew Research Center, "Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population," December 19, 2011, www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/; Center for the Study of Global Christianity.
للمزيد من الإحصائيات المفصلة عن التعداد المسيحيّ في العالم، انظر الموارد الموجودة في:
www.gordonconwell.edu/resources/csgc-resources.cfm; and Todd M. Johnson et al., *The World's Religions in Figures: An Introduction to International Religious Demography* (Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2013).
30. Richard Bauckham, *Bible and Mission: Christian Mission in a Postmodern World* (Grand Rapids, MI: Baker, 2003), p. 9.
دعوة بوكام بخصوص "سردية كبرى غير حدائيتية" (ص. ٨٣-٨٩) هي دعوة متعلّقة بنقاشنا، فما يقصده بوكام هو أنّه دون "سردية كبرى" ما، فإنك ستنزلق إلى النسبية الناعمة والفرديّة، ويهدّد هذا الطريق للقهر والظلم. لكنّ السردية "الحدائيتية" في تحليل بوكام- هي سردية تُستخدَم في قهر الآخرين، ويرى أنّ إنجيل يسوع المسيح يُقدّم حقيقة مُطلقة غير قاهرة للآخرين- حقيقة تُقدّم عرفًا خارج أنفسنا وهذا العرف طريق للهرب من النسبية والفرديّة الأنايتية. ورغم ذلك لا يمكن استخدامه في قهر الآخرين؛ لأنّ في قلب هذا العرف رجلاً يموت من أجل أعدائه ليغفر لهم. انظر الفصل العاشر للمزيد عن هذه الفكرة.
31. Lamin Sanneh, *Whose Religion Is Christianity?* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2003), p. 43.

٣٢. يرى بعض الدارسين أن الإسلام هو "هوية مفترطة" تُبعد المسلمين عن الثقافات المحليّة بسبب تركيزه على الخلاص بواسطة الطاعة. انظر:

Christopher Caldwell, *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam, and the West* (New York: Anchor Books, 2009), pp. 129-131.

الفصل الثامن: رجاء قادرٌ على مواجهة أيّ شيء

1. Sabrina Tavernise, "U.S. Suicide Rate Surges to 30-Year High," *New York Times*, April 22, 2016.
2. "Bookends: Which Subjects Are Underrepresented in Contemporary Fiction?" *New York Times Book Review*, April 12, 2016.

٣. لاستعراضٍ للتحوّل الحاصِل في ما يختصّ بالحديث بشأن نهاية العالم في الثقافة الشائعة المعاصرة، انظر:

Robert Joustra and Alissa Wilkinson, *How to Survive the Apocalypse: Zombies, Cylons, Faith, and Politics* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2016).

4. E. Tenney, J. Logg, and D. Moore, "(Too) Optimistic About Optimism: The Belief That Optimism Improves Performance," *Journal of Personality and Social Psychology*, 108, no. 3 (2015): 377-399.

٥. في كتابه "بعد الفضيلة" (*After Virtue*) يوضّح الأسدير ماكينتاير كيف أن القصص ضروريّة إن كنّا نريد إعطاء أهميّة لأيّ شيء، ويتخيّل أنّه واقفٌ على محطة الحافلات حين يأتي إليه شابٌ لم يلتقيه من قبل ويقولُ له: "اسمُ البطة البرّيّة هو (Histrionicus histrionicus histrionicus)"، فكيف يمكنه فهم هذا الحدث منطقيّاً؟ حتّى لو أنّه يعرف ما توصّله جملة الشاب حرفيّاً، لكنّه لا يقدر أن يفهمها دون وضعها في رواية، وإحدى القصص الممكنة هي أنّ الشابّ للأسف مريضٌ ذهنيّاً، وتلك القصة الخريزة ستفسّر الأمر كلّ. وقصة أخرى ممكنة هي أنّ الشابّ أخطأ ظانّاً أنّه شخصٌ آخر كان قد تحدّث إليه في اليوم السابق، ويعتقد أنّه يكمل المناقشة لكنّه، لا يدرك أنّه لم يلتق هذا الرجل قطّ. وقصة أخرى أكثر إثارةً وشرّاً، وهي أنّ الشابّ جاسوسٌ أجنبيٌّ "ينتظرُ موعداً مُتفقاً عليه، وينطبق بالجملة السريّة، والتي يبدو أنّ الذي اختارها ذو ذوق سيئٍ - ليقدّم نفسه إلى من سيلتقيه". والفكرة هي أنّه إن لم تكن هناك قصة، فليست هناك وسيلة لفهم أهميّة ما حدث.

Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), p. 210.

6. Andrew Delbanco, *The Real American Dream: A Meditation on Hope* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), p. 1.

٧. المرجع السابق نفسه، ص. ٤. يقتبس ديلبانكو (Delbanco) من مايكل أوكشوت (Michael Oakeshott) الذي يصرّ على أنّ الرجاء يعتمد على إيجاد "غاية يُسعى إليها، أكثر اتساعاً من مجرد الرغبة اللحظيّة".

٨. انظر:

N. T. Wright, "Stories, Worldviews and Knowledge," *The New Testament and the People of God* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992), pp. 38-80.

٩. المرجع السابق نفسه، ص. ١-٢.

10. Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1980).
11. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), p. 716-717.
12. Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* (New York and London: W. W. Norton, 1991), p. 530.
13. Eric Uslaner, "The Real Reason Why Millennials Don't Trust Others," *Washington Post*, March 17, 2014.
14. Adam Davidson, "Why Are Corporations Hoarding Trillions?" *New Yorker*, January 20, 2016.
15. Lasch, *True and Only Heaven*, p. 78.
16. Robert Bellah et al., *The Good Society* (New York: Random House, 1991), p. 180.

١٧. المرجع السابق نفسه، ص. ٨٠.

18. Eric Kaufmann, *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twenty-First Century* (London: Profile Books, 2010), p. 260.
19. Lasch, *The True and Only Heaven*, p. 530.

٢٠. المرجع السابق نفسه، ص. ٨١.

٢١. المرجع السابق نفسه.

22. Howard Thurman, *A Strange Freedom: The Best of Howard Thurman on Religious Experience and Public Life*, Walter Earl Fluker, ed. (New York: Beacon, 1991). See "The Negro Spiritual Speaks of Life and Death," pp. 55-79.

٢٣. المرجع السابق نفسه، ص. ٧٧.

٢٤. المرجع السابق نفسه، ص. ٧١.

25. Delbanco, *Real American Dream*, p. 89.

٢٦. المرجع السابق نفسه، ص. ٤-٦.

27. Julian Barnes, *Nothing to Be Frightened Of* (London, Jonathan Cape, 2008).

٢٨. رأي إبيقور مُلخَّصٌ في:

Luc Ferry, *A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living*, trans. Theo Cuffe (New York: Harper Perennial, 2011), p. 4.

29. Diana Athill, "It's Silly to Be Frightened of Being Dead," *Guardian*, September 23, 2014.

30. Diana Athill, *Alive, Alive Oh! And Other Things That Matter* (London: W. W. Norton, 2016), p. 159.

٣١. انظر:

www.lionking.org/scripts/Script.txt.

٣٢. تحكى القصة بواسطة:

- Peter Kreeft in *Love Is Stronger than Death* (San Francisco: Ignatius, 1979), pp. 2-3.
33. Peter Kreeft, *Christianity for Modern Pagans: Pascal's Pensées Edited, Outlined, and Explained* (San Francisco: Ignatius, 1993), p. 141.
34. James Boswell, *Life of Samuel Johnson* (London: Penguin Classics, 2008), p. 665.
35. Osborn Segerberg, *The Immortality Factor* (New York: Dutton, 1974), pp. 9-13, cited in Boswell, *Life of Samuel Johnson*, p. 3.

٣٦. المرجع السابق نفسه.

٣٧. من:

Dylan Thomas, *In Country Sleep, and Other Poems* (London: Dent, 1952).

متاح أيضًا في:

www.poets.org/poetsorg/poem/do-not-go-gentle-good-night.

38. H. P. Lovell Cocks, quoted in Stuart Barton Babbage, *The Mark of Cain: Studied in Literature and Theology* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1966), p. 80.
39. C. G. Jung, *Memories, Dreams and Reflections* (New York: Vintage, 1965), p. 314, quoted in John W. de Gruchy, *Led into Mystery: Faith Seeking Answers in Life and Death* (London: SCM Press, 2013), pp. 178-179.

٤٠. مقتبس في:

Stuart Barton Babbage, *The Mark of Cain: Studied in Literature and Theology* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1966), p. 90.

41. William Shakespeare, *Hamlet*, act III, scene 1.
42. John Dryden, *Aureng-Zebe*, IV, I, quoted in Babbage, *Mark of Cain*, p. 91.
43. Babbage, *Mark of Cain*, p. 90.
44. T. S. Eliot, *Murder in the Cathedral*, in *The Complete Plays of T. S. Eliot* (New York: Harcourt, Brace, and World, 1935), p. 43.

٤٥. الكلمة اليونانية هي "إمبريماوماي" (Embrimaomai)، وهي كلمة يمكن أن تُشيرَ في اللغة اليونانية خارج سياق الكتاب المقدس - إلى سهيل الخيل، وحين تنطبق على البشر، فهي دائمًا ما تعني الغضب. كان غضبُ يسوع على "الخطيئة والموت" اللذين رأهما حوله.

D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Leicester, UK: Inter-Varsity, 1991), p. 416.

٤٦. أضيفت كلمة "تصير" أو "بطل" (Champion) للكلمتين "رائد" أو "رئيس" اللتين يُستخدمان

في ترجمة "أركيغوس" (Archegos)، وهنا أتبع ترجمة وتفسير:

William L. Lane, *Hebrews 1-8*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word Books, 1991), p. 56.

"تعرض لغة الآيتين الموجودتين في رسالة العبرانيين ٢: ١٠، ١٨ شبهًا قريبًا للأوصاف والإطراء المُقدّم إلى بعض الشخصيات الأشهر في العالم الهلنستي: «البطل الإلهي» الذي يهبط من السماء إلى الأرض لإنقاذ البشر. ورغم أن ليسوع أصل إلهي، فهو يقبل طبيعة بشرية، ويمكّنه بها أن يخدم البشرية، ويختبر التجربة، وفي النهاية يلاقي الموت. وبموته وقيامته يكتمل ويفوز برفقته إلى السماء، ويمتخ اسمًا جديدًا أو لقبًا علامةً لإيجازه في ما يتعلق بالفداء... والمستمعون المطلعون على المخزون الشائع من الأفكار في العالم الهلنستي كانوا يعرفون أن البطل الأسطوري هرقل كان يُلقب "بالبطل" (αρχηγός)، و"بالمخلص" (σωτήρ)... فكانوا بالتأكيد سيُفسرون التعبير الأوّل في العدد العاشر في ضوء الإشارة إلى يسوع بأنه البطل الذي جاء إلى نصرّة الشعب المهزور في الأعداد ١٤-١٦... وكان هذا الوصف التصويري لإيجاز يسوع مدرّوسًا ومقصودًا ليستحضر إلى الذهن أحد أشهر أعمال هرقل، وهو مصارعته مع "الموت" - "ربّ الموتى المتشبح بالسواد".

Euripides, *Alcestis*, ll. 843, 844

وانظر تاليًا الآيتين ١٤-١٥. إن تلقيب يسوع بالبطل (αρχηγός) يقترح أن الكاتب كان يقصد أن يُقدّم يسوع إلى سامعيه بلغة تقبّس بحريّة من تقليد هرقل في الهلنستية الشائعة. (قارن بما يلي: W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*: ١٠٣-١٠٤، وانظر التعليق على العدد ١٢: ٢). وتكون ترجمة التعبير (αρχηγός) ترجمة تراعي التفاصيل الثقافية الدقيقة للهلنستية، وتناسب السياق الأدبي في الآية في العبرانيين ٢: ١٠ هي كلمة "بطل" (Champion). فيسوع هو "البطل" الذي ضمن خلاص شعبه بواسطة آلامه التي احتملها في اتحادهم، لا سيّما في موته" (ص. ٥٦-٥٧).

47. Christian F. Gellert, "Jesus Lives, and So Shall I," 1757, translated by John Dunmore Lang (1826). Available at www.hymnary.org/text/jesus_lives_and_so_shall_i.
48. George Herbert, "Time" (1633), in *The English Poems of George Herbert*, ed. Helen Wilcock (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 432.
49. John Updike, *Self-Consciousness: Memoirs* (London and New York: Penguin Books, 1990), p. 204.

٥٠. انظر:

- David Skeel, "Is Heaven a Cosmic Bribe?" in David Skeel, *True Paradox: How Christianity Makes Sense of Our Complex World* (Downers Grove, IL: IVP Books, 2014), pp. 140-144.
51. C. S. Lewis, "The Weight of Glory," *Theology* 43 (November 1941): 263-74, available at www.verber.com/mark/xian/weight-of-glory.pdf.
 52. Updike, *Self-Consciousness*, p. 204.

53. Jonathan Edwards, "Heaven Is a World of Love," in *The Sermons of Jonathan Edwards: A Reader*, ed. Wilson H. Kimnach, Kenneth P. Minkema, Douglas Sweeney (New Haven, CT, and London: Yale University Press, 1999), pp. 242-272.
٥٤. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٤٥.
٥٥. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٤٨.
٥٦. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٤٥.
٥٧. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٥٤.
٥٨. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٥٢.
٥٩. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٥٤-٢٥٣.
٦٠. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٥٣-٢٥٢.
٦١. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٤٩.
٦٢. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٥٢.
٦٣. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٥٨-٢٥٧.
٦٤. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٦١-٢٦٠.
65. Updike, *Self-Consciousness*, pp. 216 and 239.
٦٦. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٠٦.
67. Vinoth Ramachandra, *The Scandal of Jesus* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001), p. 24.
68. Edgar Allan Poe, *The Complete Poetry of Edgar Allan Poe*, Signet Classic (New York: Penguin, 1996), pp. 92-99.
٦٩. للاستفاضة في هذا الحُجَّة، انظر:
- Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville, TN: Abingdon, 1996), pp. 303-304.
70. J. R. R. Tolkien, "On Fairy-Stories," in *Tree and Leaf* (New York: HarperCollins, 2001), p. 13.
٧١. المرجع السابق نفسه، ص. ١٣ و٦٨.
٧٢. المرجع السابق نفسه، ص. ١٥ و٦٦.
٧٣. المرجع السابق نفسه، ص. ٥٦-٦٩.
٧٤. المرجع السابق نفسه، ص. ٧٢.

٧٥. المرجع السابق نفسه.
٧٦. المرجع السابق نفسه.
٧٧. المرجع السابق نفسه، ص. ٦٩.
٧٨. المرجع السابق نفسه، ص. ٧٣.
79. Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1994), pp. 343-63; N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress, 2003).
80. Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (London: Fontana, 1960), p. 163.
81. William R. Moody, *The Life of Dwight L. Moody* (Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1900), unnumbered page, second after title page.

الفصل التاسع: إشكالية الأخلاق

1. A. N. Wilson, *Against Religion: Why We Should Try to Live Without It* (London: Chatto and Windus, 1991).
2. A. N. Wilson, "Why I Believe Again," *New Statesman*, April 2, 2009.
٣. الاقتباس الأول مأخوذ من:
A. N. Wilson, "Religion of Hatred: Why We Should No Longer Be Cowed by the Chattering Classes Ruling Britain Who Sneer at Christianity," *Daily Mail*, April 10, 2009.
- والاقتباس الثاني مأخوذ من:
A. N. Wilson, "It's the Gospel Truth—So Take It or Leave It," *Telegraph*, December 25, 2013, www.telegraph.co.uk/news/religion/10537285/Its-the-Gospel-truth-so-take-it-or-leave-it.html.
٤. المرجع السابق نفسه.
5. Wilson, "Why I Believe Again."
6. Fyodor Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1990), p. 589.
٧. انظر:
Jonathan Haidt, "Religion Is a Team Sport," in *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion* (New York: Pantheon, 2012), pp. 246-273.
- يُشيرُ جوناثان هايت وعلماءُ اجتماع آخرون إلى دراساتٍ تُظهرُ النتيجةَ المتوقَّعةَ أنَّ المعتقداتِ الدينيةَ القويَّةَ الموجودةَ في جماعةٍ ما تُنشئُ مجتمعًا تكون فيه الأنايَّةُ الفرديَّةُ أقلَّ كثيرًا، وتُنشئُ فيه تماسكًا (انسجامًا) اجتماعيًا و"رأس مالٍ اجتماعيًا" أكثرَ كثيرًا من العلمانيَّةِ. ويُشيرُ

- إلى البحث الذي يُشار إليه كثيراً والذي يُظهر أنه كلما كان الشخص يحضر اجتماعات دينية أكثر، يكون أكثر كرمًا وإحسانًا على نحو شامل (ص. ٢٦٧). ويمكن استخدام هذا البحث - وهو بالفعل يُستخدم كثيرًا في ذلك - للوصول إلى استنتاج أن الدّين حيويٌّ من أجل أداء المجتمع الصحيّ لدوره بنجاح، لكنّه لا يثبت أن الأفراد العلمانيّين أقلُّ أمانةً أو أخلاقيّةً من الأفراد المتديّنين.
8. Julian Baggini, "Yes, Life Without God Can Be Bleak. Atheism Is About Facing Up to That," *Guardian*, March 9, 2012, www.theguardian.com/commentisfree/2012/mar/09/life-without-god-bleak-atheism.
9. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), p. 695-696.
١٠. المرجع السابق نفسه، ص. ٥٨٨.
١١. المرجع السابق نفسه، ص. ٥٨١. "كان البشرُ في السابق يأخذون أعرافهم وصلاتهم ومعاييرهم للقيمة السامية من سلطان خارج ذواتهم: من الله أو الألهة أو طبيعة «الكيان» أو الكون، لكنهم وصلوا إلى رؤية أن هذه السلطات الأعلى كانت من خيالاتهم هم، وأدركوا أن عليهم أن يؤسسوا أعرافهم وقيمهم بأنفسهم، بناءً على سلطتهم الخاصة... فيملون القيم السامية التي بها يعيشون" (ص. ٥٨٠).
12. Mari Ruti, *The Call of Character: Living a Life Worth Living* (New York: Columbia University Press, 2014), p. 36.
13. Charles Taylor, *The Malaise of Modernity* (Concord, ON: Anansi, 1991), p. 18.
١٤. في التفكير الأكاديمي المعاصر عن الأخلاقيات، يشيع هذا النوع من الخطاب المناقض لذاته، وفي مقدّمة لما بعد البنيويّة (Poststructuralism) وعمل جاك ديريدا، يظهر السؤال: هل هناك أيّ أساس للأخلاقيات، أيّ وسيلة للكلام بشأن "التصرّف الصحيح في عالم بلا حقائق أساسية تُشكّل أساسًا للاختيار"؟
- Catherine Belsey, *Poststructuralism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 90.
- وبعد الإقرار بأننا لا نستطيع بعد أن نوصّل الأخلاق في "حقيقة مطلقة... شاملة ونهائية" مشابهة مثلًا "لإرادة الله... أو الناموس الأخلاقي"، أو... نواميس الطبيعة"، يبقى السؤال: هل الأخلاقيات ممكنة؟ الإجابة: "تحظى القيم تاريخ فقط، بل هي تختلف في ما بينها. ومن ثمّ قد تتغير في المستقبل. وإن لم يكن هذا التغيير في ضوء فكرة ثابتة (أو "فكرة سامية") للصلاح، فعلى الأقلّ على رجاء أن ما بقي من بديل محفور فيها قد يُدرّك يومًا ما. ويُسمّى ديريدا هذه الطريقة في التفكير "المسيانية"، وهي ليست الوعد بمسيّا محدّد سيحقق كلمة مقدّسة فردية... لكنّها الرجاء في مستقبل مختلف «لبعض الناس»... ومن ثمّ، فليست التفكيكية (Decon- struction) متنافرة مع الاختيار... الأخلاقي" (ص. ٩٠-٩١). ويبدو أن هذا ينادي بأننا إذ

نعرف الآن بأن كل القيم متغيرة وليست مُطلقة أو نهائية، فنحن إذا أحرارًا لنغيرها إلى الأفضل. ولكن كيف لنا أن نعرف ما الأفضل؟ ما الذي يقع وراء كل الأعراف الأخلاقية المتغيرة المبنية اجتماعيًا وقد يجعلنا نعرف ما إذا كنا نتحرك نحو أمر أفضل مما كان لنا قبلاً؟ الوسيلة الوحيدة للمعرفة هي لو كان هناك "أخلاقي" وراء الأخلاقيات، وهو ما لا يوجد بحسب فكر ما بعد البنيوية.

١٥. انظر:

Christian Smith, "Morality Adrift," in *Lost in Transition: The Dark Side of Emerging Adulthood* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2011), pp.19-69.

تقول نتائج سميث إن نحو ٣٠٪ من البالغين الأصغر سنًا نسبياً على نحو قوي (ص. ٢٧)، ويقول أغلبهم إنهم يؤمنون بالأخلاقية، لكنهم يعرفونها بوصفها سلوكاً يجعل الناس يزدرون ويسعدون (ص. ٥١).

١٦. المرجع السابق نفسه، ص. ٥٢.

١٧. مثل آخر عن هذا العجز عن الإفصاح هو بريان بالمر (Brian Palmer)، وهو أحد أربعة أشخاص قدمهم روبرت بيلا في الفصل الأول من كتابه "عادات القلب" بوصفه مثلاً عن توجه ثقافتنا من نحو الأخلاقيات والمجتمع. فبعد أن قادته العمل الزائد إلى إنهاء زواجه الأول، اختار بريان مصدرًا جديدًا للمعنى والرضى في الحياة- ولم يكن هذا المصدر النجاح الوظيفي أو المال، بل كان الزواج العاطفي والأسرة التي يميزها الحب المتبادل والأمانة الكاملة والانخراط في حياة أطفالها (ص. ٦٠). ولا يسوغ بريان هذا التحول- من العيش من أجل عمله إلى العيش من أجل أسرته- بأنه أمرٌ صحيح أو بأنه اعترافٌ "بأي إطارٍ أوسع للغرض أو الإيمان" (ص. ٦٠)، بل وجد ببساطة أن العمل لم يكن مُرضياً شخصياً بنفس درجة التركيز لأسرته، وحين سُئل بشأن منظومة قيمه، أخفق إخفاقاً مستمراً في تقديم أي شرح لها. فمثلاً، حين سُئل لماذا يظن أن الكذب خطأ، يقول: "لا أعرف، هو فقط كذلك... هذا جزءٌ مني"، ثم يقول (في ما يبدو أنه عدم أنساق): "لا أعتقد أنني سأعظ هنا... من أجل تأسيس قيمٍ للبشرية عموماً... [لكن] لو عاش باقي العالم بمنظومة قيمتي أنا، لكان مكاناً أفضل" (ص. ٧). ويستنتج بيلا أن بريان تنقصه اللغة اللازمة لشرح تعهدات حياته، ولذلك هي "متزعزعة" (ص. ٨)، فمن الممكن أن تتحول وتغير بسهولة إذا بدت له أنها لا "تؤدي دورها بنجاح" عنده.

١٨. خبرة صديقتي وإحباطها مشروحة شرحاً جيداً في:

James D. Hunter, *The Death of Character: Moral Education in an Age Without Good and Evil* (New York: Basic Books, 2001).

19. Philip Gorski, "Where Do Morals Come From?" *Public Books*, February 15, 2016, www.publicbooks.org/nonfiction/where-do-morals-come-from.

٢٠. المرجع السابق نفسه.

21. David Bentley Hart, *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*, (New Haven, CT: Yale University Press, 2013), p. 252.

انظر أيضًا تقييم إيفانز للمجهود لتأصيل الالتزام الأخلاقي في الصفات التطورية في :

C. Stephen Evans, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 116-121.

٢٢. تنادي نظرية "العقد الاجتماعي" بأن الحدس الأخلاقي المبني ثقافيًا يجب أن يُحسب ذا سلطة، ونادي توماس هوبز (Thomas Hobbes) في كتابه "لويathan" (*Leviathan*) بأنه لو عاش البشر بحسب قوانين الغابة، والبقاء للأصلح، فسنكون دائمًا في حربٍ أحدهنا مع الآخر وستكون الحياة "منعزلة، وفقيرة، وكريهة، ووحشية وقصيرة".

Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 89.

مقتبس في :

Evans, *Natural Signs and Knowledge of God*, p. 121.

من المفيد للكُل أن يلتزم الجميع في المجتمع الأعراف الأخلاقية التي تضم الأمانة والسلام وضبط النفس والعمل الجاد واحترام حقوق الإنسان وما إلى ذلك. وهذا "العقد الاجتماعي" من القيم الأخلاقية مهم جدًا ومُتفق عليه اتفاقًا واسعًا حتى إنَّ التزامه يجب أن يحسب التزامًا أخلاقيًا، وواجبًا مُلزمًا. ورغم ذلك، فلهذا الرأي الضعف القاتل ذاته الموجود في المجهود الساعي إلى إيجاد الالتزام الأخلاقي في الصفات التطورية. فلو كان سبب هذه القيم الأخلاقية هو أنَّها تخدم اهتماماتي الشخصية، فما الذي يولِّد واجبي للقيام بها حين لا أشعر بأنَّها تخدم اهتماماتي؟ لماذا لا يمكنني تنحية أعراف المجتمع جانبيًا في أي وقت يناسبني؟ قد يعترض أحدهم قائلاً: "لو فعل الكل ذلك، أين ستكون أنت؟"، لكن ليس ذلك أيضًا سوى مناشدة لمصالح الذات، أي أن الأمر خطأ لأنه يجرحني، حسنًا إذا، إذا كان ذلك هو ما يجعل تصرفًا ما خطأ، يمكنني إذاً أن أفعل أي أمر لا يجرحني - أي أمر يمكنني الإفلات به. إنَّ مشكلة نظرية العقد الاجتماعي هي أن الالتزام الأخلاقي الذي هو خيرة شائعة للجنس البشري لا يعمل هكذا، فحين نشعر بواجب أخلاقي، يكون الأمر أننا نتصرف تصرفًا ما حتى وإن لم يكن مفيدًا لنا على الإطلاق، لذلك لا يمكن أيضًا أن تولِّد فكرة العقد الاجتماعي التزامًا أخلاقيًا. انظر تقييم إيفانز للمجهود لتأصيل الالتزام الأخلاقي في العقد الاجتماعي وفي "التشريع الذاتي" في :

Natural Signs and Knowledge of God, pp. 121-130.

23. Gorski, "Where Do Morals Come From?"

٢٤. ولترستورف مُقتبس في :

Ronald J. Sider and Ben Lowe, *The Future of Our Faith: An Intergenerational Conversation on Critical Issues Facing the Church* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2016), p. 44.

25. Gorski, "Where Do Morals Come From?"

26. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 2nd ed. (New York: Basic Books, 2013). p. xix.

لناقشة ليف، انظر:

Arthur Leff, "Unspeakable Ethics, Unnatural Law," *Duke Law Journal*, vol. 1979, no. 6 (December 1979).

27. G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33, no. 124 (January 1958), Available at www.pitt.edu/~mthomps/ readings/mmp.pdf.

٢٨. هناك إجابة مُنطَية تُسمِّيها أنسكوم "العواقبية"، إذ يقولُ بعضُ الناس إنَّ أمرًا ما خطأٌ أخلاقياً ليس لأنَّه ينتهكُ معياراً مُطلقاً ما، لكنَّ لأنَّ عواقبه تُضرُّ الناسَ عملياً، وتَسألُ أنسكوم: لكن كيف لك أن تعرف ما يجرِّحُ الناسَ ما لم تستطع أن تُعرِّفَ ماهيةَ الحياة البشرية الصالحة والمزدهرة قبل أن تُقيِّمَ العواقب؟ ومن أين يأتي ذلك التعريف ما دام يتلجُّ بأحكام القِيم قبل أن تختبِرَ العواقب؟ وأخيراً، يفترضُ هذا التناوُل أن من غير الأخلاقيِّ الإصرار بأيِّ شخص، لكنَّ الكثير من الثقافات كانوا يعتقدون أن من المسموح الإصرار ببعض أنواع الناس، ومن ثمَّ فمبدأ "عدم الضرر" ليس بديهياً، فما الذي يؤسِّسُ لذلك الافتراض؟ وهذا كلُّه تفكير دائريٌّ يسير في دائرة مغلقة بصورة شديدة.

"العواقبية" هي تعبيرٌ واسع لعددٍ من المناهج أشهرها النفعية: "الخير الأعظم للعدد الأكبر"، وانتقاد أنسكوم للعواقبية ينجح أيضاً مع النفعية. لنقدٍ شاملٍ للعواقبية عموماً وللنفعية خصوصاً، انظر:

Bernard Williams, "A Critique of Utilitarianism," in J.J.C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp. 75-150.

٢٩. "هذه الكلمة "يجب"- ما دامت صارت كلمة بقوة ساحرة- لا يمكنها، في امتلاكها لتلك القوة، أن تستنبط من أي شيء... فهناك احتياج لصياغة حقيقية، ليس فقط لكلمة لا تتضمنُ أية فكرة واضحة: كلمة تحتفظ باقتراح القوة، قادرة أن يكون لها تأثيرٌ نفسي قوي، لكنها لا تُشيرُ بعدُ إلى فكرة حقيقية بتاتاً؛ لأنَّ ما تقترحه كلمة "يجب"، وتُشيرُ إلى عمله، هو اقتراح أشبه بإصدار الحكم على تصرُّفي- وفقاً للاتفاق أو الاختلاف ما بين تصرُّفي وما يوصفُ في الجملة التي تتضمنُ تلك الكلمة. وحيث لا يظنُّ المرء أن هناك قاضياً أو قانوناً، فقد تحتفظُ فكرة إصدار الحكم بتأثيرها النفسي، لكن لا تحتفظ بمعناها" (المرجع السابق نفسه، ص. ٦-٧).

٣٠. المرجع السابق نفسه. لم تكن إليزابيث أنسكوم قد قرأت أو كتبت كثيراً في الفلسفة الأخلاقية قبل منتصف الخمسينيات، لكنها استشاطت غضباً بقرار جامعة أكسفورد لمنح الدكتوراه الفخرية للرئيس الأميركي الأسبق هاري ترومان (Harry Truman) الذي سبق أن ألقى قبائل ذرية على اليابان، وحرَّكها غضبها إلى البداية في القراءة في الفلسفة الأخلاقية الحديثة، وكان ثمرُ ذلك سلسلة من الكتابات القصيرة الكاشفة المؤثرة عن المدى الذي وصل إليه المنطق الأخلاقي الحديث من ذاتية وضعف. للرباط ما بين دكتوراه ترومان وكتابتها، انظر:

Duncan Richter, "E. E. M. Anscombe (1919-2001)," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, no date, www.iep.utm.edu/anscombe/.

٣١. يُقرُّ ماكينتاير بفضل أنسكوم في:

After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), p. 53.

٣٢. المرجع السابق نفسه، ص. ٥٤.

٣٣. المرجع السابق نفسه، ص. ٥٥.

٣٤. انظر الفصل الأول "اقترح مُرْعَجٌ" (A Disquieting Suggestion) في المرجع السابق نفسه، ص. ٥١-٥٠.

٣٥. انظر الفصل الخامس "لماذا كان فشل مشروع التنوير محتوماً في تسويغ الأخلاقية" (Why the Enlightenment Project of Justifying Morality Had to Fail) والفصل السادس "بعض عواقب فشل مشروع التنوير" (Some Consequences of the Failure of the Enlightenment Project) في المرجع السابق نفسه، ص. ٥١-٧٨.

٣٦. المرجع السابق نفسه، ص. ٥٧-٥٨.

٣٧. المرجع السابق نفسه، ص. ٥٩.

٣٨. إذا كان ردُّ الشخص العلماني هو أنَّ للبشر غايةً أو غرضاً- أن يبقوا على قيد الحياة ويُمرِّروا كودهم الجيني (الشفرة الوراثية)- فلن يساعد هذا في اكتشاف أساس الأخلاقيات، فلو كان غرضنا الوحيد هو "البقاء للأقوى"، يكون سلوكنا الذي ساعدنا لنبقى على قيد الحياة إذا- مهما كان قاسياً- سلوكاً "جيداً".

39. Smith, *Lost in Transition*, p. 27.

٤٠. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٨.

41. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, quoted in Smith, *Lost in Transition*, p. 110.

42. Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ*, cited in Smith, *Lost in Transition*, p. 111.

43. Terry Eagleton, *Culture and the Death of God* (New Haven, CT: Yale University Press, 2014), p. 163.

كان مؤيدٌ آخر من مؤيدي رأي نيتشه المبكرين هو ماركيز دي ساد (Marquis de Sade) في روايته "جوليتت" (*Juliette*). "ليس للعدالة وجود حقيقي...فلنتخلَّ عن معتقدنا في هذا الخيال، فهي غير موجودة تماماً مثل أنَّ الله غير موجود، الإله الذي يعتقد الجهال أنَّ تلك العدالة هي صورة له؛ فليس هناك إله في هذا العالم، ولا فضيلة، ولا عدالة...مصلحة الذات...هي القاعدة الوحيدة لتعريف العادل والظالم".

Marquis de Sade, *Juliette* (New York: Grove, 1968), pp. 605 and 607,

مقتبس في :

James D. Hunter. *Culture Wars: The Struggle to Define America* (New York: Basic Books. 1991), p. 313.

44. J. L. Mackie. *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: Penguin Books, 1990).

انظر أيضاً فصله المعنون "الحُجَّة من زاوية الغرابة" (The Argument from Queerness)، ص. ٣٨-٤٢، حيث يقول إنَّ الكيانات الأخلاقية-الالتزامات الموضوعية وحقائق الموضوعية-ستكون "غريبة" جداً، وليست مثل أي شيء آخر يمكن أن يؤكدُه العِلم. وبسبب عدم وجود حقائق أخلاقية لا يمكن أن تكون هناك التزامات أخلاقية.

٤٥. المرجع السابق نفسه، ص. ٣٠-٣٣.

46. Ronald Dworkin, "What Is a Good Life?" *New York Review of Books*, February 10, 2011, quoted in C. Stephen Evans, *Why Christian Faith Still Makes Sense: A Response to Contemporary Challenges* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), p. 50.

٤٧. المرجع السابق نفسه.

48. Hart, *The Experience of God*, p. 257.

٤٩. انظر :

George Mavrodes, "Religion and the Queerness of Morality," in Robert Audi and William Wainwright, *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986), pp. 213-26; Robert Adams, "Moral Arguments for Theistic Belief," in *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1987), pp. 144-63; Mark D. Linville, "The Moral Argument," in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig and J. P. Moreland (Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2012), pp. 391-448; C. Stephen Evans, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp.107-148.

انظر أيضاً:

C. Stephen Evans, *God and Moral Obligation* (Oxford: Oxford University Press, 2013)

وهو العملُ المُخصَّص لتقديم الدليل بشأن الفرضية الأولى، وهي أنَّ الالتزام الأخلاقي لا يعتمدُ بالضرورة على الإيمان بالله بل على وجود الله.

50. Evans, *Natural Signs and Knowledge of God*, p. 109.

في هذا القسم، أتبعُ عرضَ إيفانز للحُجَّة الأخلاقية (ص. ١٠٧-١٤٨).

51. Mavrodes, "Religion and the Queerness of Morality," pp. 213-226.

٥٢. على الأقل، إذا أمنا بأن "بعض المثل الأخلاقية ملزمة موضوعياً...بعض النظر عما نشعرُ به أو

نظنته، يكون حينها الإيمان بالله وبما يفوق الطبيعة أكثر منطقيّةً لعالمنا أكثر من المنظور العلمانيّ.

Evans, *Natural Signs and the Knowledge of God*, p. 113

٥٣. أعتقد أنه من الممكن أن نجد ما يشهدُ عمّا يقوله مافردز وسي. ستيفن إيفانز في كتاب توماس

نيغل "العقل والكون" (*Mind and Cosmos*) والذي يحملُ العنوان الفرعيّ: "سبب أنّ الفهم المادّيّ الداروينيّ الحديث للطبيعة هو فهمٌ خاطئٌ بتأكيد يكاد يكون قاطعاً" (Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False).

يوافق نيغل على أنّ القيمة الأخلاقية موجودة فعلاً، وفي حين يواصلُ مشدداً على إحداه، يصل إلى استنتاج أنّ النظرة المختزلة للعالم والسائدة جداً الآن - القائلة إنّ الحياة لا تتكوّن سوى من موادّ بيولوجية كيميائية فيزيائية - لا يمكنها تفسير الوعي البشريّ وصلاحيّة المنطق أو القيمة الأخلاقية، ويعترفُ اعترافاً أميناً رائعاً بأنّ ليست لديه إجابات جيّدة عن الكثير من الأسئلة التي يثيرها هذا الأمر. ولكنّه يستنتج أنّه بسبب الحقيقة الأخلاقية، لا بدّ أنّ هناك عمقاً أكبر في ما يخصّ الكون، وأمرًا خلفه أكثر ممّا يمكننا رؤيته الآن. وهو ينكرُ المنظور الحاليّ للمذهب الطبيعيّ بشأن العالم (المنظور الخاصّ ببرتراند رسل أيضاً). انظر:

Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 97-126.

54. Wilson, "It's the Gospel Truth."

الفصل العاشر: عدالة لا تثني ظالمين جُددًا

1. David O'Reilly, "A Study Asks: What's a Church's Economic Worth?" *Philadelphia Inquirer*, February 1, 2011.

٢. عن هذا الموضوع المهمّ جدًّا، انظر:

Robert Putnam's *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2001), and Robert Bellah, "The House Divided: Preface to the 1996 Edition," in Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, pp. xxii-xxviii.

٣. انظر:

Jeffrey Stout, *Blessed Are the Organized: Grassroots Democracy in America* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010).

ولا سيّما الفصل السادس عشر "رعاة ورعية" (Pastors and Flocks)، ص. ١٩٦-٢٠٩. يشرحُ ستاوت أنّ تنظيم الجماعة يسعى إلى تحريك الجماعات التي لديها احتياجات ضدّ مصالح القوّة للحكومة والأعمال، ويتطلّب هذا تواصلًا وتنظيمًا ليس فقط للأفراد الفقراء، بل أيضًا للمؤسّسات والهيئات في الجماعات المحتاجة، والغالبية الغامرة من هذه الهيئات، والتي يُنشيئها ويديروها الفقراء أنفسهم، هي كنائس. ويلاحظُ ستاوت أنّ انحدار الكنيسة في مجتمعنا

يعني انحدار تنظيم الجماعة والديمقراطية الشعبوية، ويعني ذلك ظلمًا متناميًا، والمزيد من القوة المتزايدة الذاهبة نحو الحكومة والمؤسسات التجارية الكبيرة.

4. Nicholas Kristof, "A Little Respect for Dr. Foster," *New York Times*, March 28, 2015.
5. Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008) pp. 4-6.

٦. الوثيقة موجودة على:

www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/eng.pdf.

7. Michael Ignatieff et al., *Human Rights as Politics and Idolatry*, ed. Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).
8. Charles Taylor. *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge, MA: Belknap, 2011), p. 123.

٩. المرجع السابق نفسه.

10. Nicholas Wolterstorff, *Journey Toward Justice: Personal Encounters in the Global South* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013), p. 131.

١١. المرجع السابق نفسه، ص. ١٣٢. حُجَّةٌ أكثر شمولاً بشأن أن حقوق الإنسان لا يمكن أن تتأصلَ في "المقدِّرات"، انظر:

Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*, chapter 15, "Is a Secular Grounding of Human Rights Possible?" and chapter 16, "A Theistic Grounding of Human Rights," pp. 323-361.

انظر أيضًا:

N. Wolterstorff, "On Secular and Theistic Groundings of Human Rights," in *Understanding Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 177-200.

انظر أيضًا:

Christian Smith, "Does Naturalism Warrant a Moral Belief in Universal Benevolence and Human Rights?" in *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. J. Schloss and M. Murray (Oxford, UK: Oxford University Press, 2009), pp. 292-317.

12. Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*, chapters 2-5, pp. 44-132.

انظر:

Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625* (Atlanta: Scholars Press for Emory University, 1997).

يُشيرُ تيرني إلى بدايات القرن الرابع عشر حين ظهرَ نزاعٌ ما بين الفرنسيين والبابا يوحنا الثاني والعشرين بخصوص عهد الرهينة بالتزام الفقر والحقِّ في استخدام الممتلكات. ونادى وليم الأوكامي (William of Ockham) بأنَّ للفرنسيين حقًا في استخدام الممتلكات في

أزمة الحاجة الشديدة، وأن هذا الحق ليس ببساطة "حقًا إيجابيًا" (أوجده الحكام والمؤسسات وأنعموا به) بل هو "حق طبيعي"، لأن حقًا طبيعيًا كهذا في المعيشة الأساسية لا يمكن التنازل عنه وهو غير قابل للإلغاء. انظر:

Tierney, *Idea of Natural Rights* 2, p. 122;

وهو مقتبس أيضًا في:

Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs* pp. 46-47.

فكرة الحقوق الطبيعية هذه، والتي كان تيرني يقول إنها لم تكن موجودة في التشريع الروماني، كانت بالفعل جلية في عمل بعض آباء الكنيسة الأوائل، وبنى وليم الأوكامي حُججه على لغة "المرسوم" الذي وضعه جراسيانو (Gratian's Decretum)، وهو ملخص لكتابات قانونية تشريعية جمعها فقهاء تشريعيون، وكان المرسوم يتكوّن في قدر كبير منه من اقتباسات من آباء الكنيسة الأوائل، وأحد الأمثلة هو القديس باسيليوس الكبير (St. Basil the Great)، أسقف قيصرية (من عام ٣٢٩-٣٧٩م) والذي كان يعظ شعبه بالآتي: "إنه خبز الجياح الذي تمسكه، ورداء العريان الذي تحتفظ به في خزانتك، وحذاء حافي القدمين الذي يتعفن في خزانتك، وكنز الفقراء المدفون الذي تجلس عليه!". مقتبس في:

G. Barrois, "On Mediaeval Charities," in *Service in Christ: Essays Presented to Karl Barth on his 80th Birthday*, ed. J. I. McCord and T. H. L. Parker (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1966), p. 73.

وقد تكلم بنعمة مشابهة واعظُ الكنيسة الشرقية العظيم يوحنا فم الذهب (John Chrysostom)، الذي كان يعظ في عام ٣٨٨م أو ٣٨٩م في مدينة أنطاكية حيث تحدّى مستمعيه قائلاً: "هذه أيضاً سرقة ألا يشارك المرء ممتلكاته...فإن تحرم يعني أن تأخذ ما هو ملك للآخر، ويُسمى حرماناً حين نأخذ ونحتفظ بما هو لآخرين...وأترضُّ إليكم أن تتذكروا هذا دون إخفاق، فألاً تشارك غناك مع الفقراء هو سرقة للفقراء وحرمانهم من وسائل العيش، فلسنا نملك ثروتنا بل ثروتهم". مقتبس في:

Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs* pp. 60-61.

كان آباء الكنيسة الأوائل يخبرون المستمعين باستمرار أن الإخفاق في الإعطاء للفقراء ليس فقط نقصاً للإحسان بل هو سرقة، لأن الوسائل الأساسية للمعيشة هي ملك للفقراء. وبالإستعانة بالكتاب المقدس والاعتماد عليه، كانوا يعظون بأن بعضاً من ثروة شعبيهم مدينون به للمحتاجين بوصف ذلك التزاماً واجباً.

ورغم أن فم الذهب وباسيليوس لم يستخدموا لغة "الحقوق"، إلا أنه كان من الطبيعي لفقهاء التشريع لـ "المرسوم" الذي وضعه جراسيانو، ولوليم الأوكامي أن يدركوا فكرة التفسير المسيحي المبكر للكتاب المقدس. ويخبر تيرني قصة أخرى مثيرة في فصله "أرسطو والهنود الأميركيون" (Aristotle and the American Indians)، في كتاب "فكرة الحقوق الطبيعية" (*The Idea of Natural Right*)، ص. ٢٥٥. وقد أدى الاكتشاف الأوروبي لأميركا إلى أن

تتحرك- بصورة مفاجئة- المناقشة المجردة نسبياً بشأن حقوق الإنسان إلى أرض جديدة. فقد بدأ جدلٌ في إسبانيا بشأن وضع (مكانة) الشعوب الأصلية التي وجدها هناك- "الهنود" الأميركيين- فهل كان هؤلاء الناس العبيد الطبيعيين الذين تكلم عنهم أرسطو؟ (كان أرسطو يشتهر بأنه يعلم بأن بعض الناس قد صنعوا من أجل أن يخدموا). فعلى أية حال، كانوا عبدة أوثان وأكلي لحوم بشر، فهل يمكن أن يكون المفهوم المتنامي لحقوق الإنسان عالمياً حقاً؟ هل تنطبق هذه الحقوق عليهم؟ كان بارتولومي دي لاس كاساس (Bartolomé de las Casas) يرى أن "كل أجناس البشريّة هم واحد"، ومن هذه الفرضيّة كان ينادي بأنّ للهنود الأميركيين الحقّ في الحرّيّة والتملك والدفاع عن النفس، ولهم الحقّ في حكومتهم. انظر:

Brian Tierney. "The Idea of Natural Rights: Origins and Persistence," *North-western Journal of International Human Rights* (Spring 2004): 10-11.

وعارّضه خوان جينيس دي سيبولفيدا (Juan Ginés de Sepúlveda) الذي اتخذ موقف أرسطو وسمى السكّان الأصليين عبيداً بالطبيعة وهمجاً، وكتب لاس كاساس ما ميلاً رفاً كملاً من الكتب دافعاً عن الهنود. ورغم أنّ الأساس الأسمى لاقناعه كان معتقداته الدينيّة ("فهّم [أي الهنود] إخواننا والمسيح مات من أجلهم")، إلا أنه كان يؤصّل حجّته تأصيلاً حريصاً في التقليد العدليّ للحقوق الطبيعيّة التي كانت تنمو وقتها لقرون طويلة في ظلّ المسيحيّة. واعتمد على "المرسوم" الذي وضعه جراسيانو وقال: "الحرّيّة هي حقّ مغروس في الإنسان منذ البداية" (المرجع السابق نفسه). ويشير تيرني إلى أنه رغم أن لاس كاساس وحلفاءه فازوا بالجدل فكرياً، فقد خسروا الجدل سياسياً، فلم يُقدّم الإسبان الذين دافعوا عن "الهنود" قدراً كبيراً من المساعدة للناس على أرض الواقع، لأنّ السلطات الحاكمة كانت تدعم الفاتحين. ورغم ذلك، فقد أعطى هذا الجدل في إسبانيا حياةً جديدةً لفكرة الحقوق الطبيعيّة. وفي موضع آخر، يتعبّ تيرني كيف وصلت فكرة الحقوق الطبيعيّة والتي كانت فكرةً في العصور الوسطى مبنيةً على اللاهوت المسيحيّ، إلى العالم الحديث.

١٣. انظر:

John Rawls, *A Theory of Justice*, revised ed. (Cambridge, MA: Belknap Press, 1999), pp. 118-123.

14. Michael Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2009), pp. 248 and 261.

١٥. يطرح ساندل ثلاثة آراء حاليّة للعدالة، ويُطلق عليها "تحقيق أقصى قدر من الرفاهة"، "احترام الحرّيّة"، و"تعزيز الفضيلة". وبحسب الرأي الأوّل- والذي يتبع النفعيّة- أكثر التصرفات عدلاً هو التصرف الذي يجلب أعظم خيرٍ لأكبر عددٍ من الناس. وبحسب الرأي الثاني- والذي يتبع إيمانويل كانت أكثر التصرفات عدلاً هو التصرف الذي يحترم الحرّيّة والحقوق لكل فردٍ ليعيش كيفما يختار. وبحسب الرأي الأخير- والذي يتبع أرسطو- تُجرى العدالة حين يتصرف الناس كيفما يجب أن يتصرفوا، بحسب الأخلاقيّات والفضيلة. (المرجع السابق نفسه، ص. ٦٠).

١٦. هناك إشكالية أخرى في منهج رولز وهي إشكالية يُشار إليها كثيراً، فهو يرى أن انتهاك حقوق الإنسان لا يمكن وصفه بأنه غير أخلاقي (لأنه في هذه الحالة سيكون هذا أشبه بجلب القِيم الدينية/الأخلاقية إلى النقاش). ولكنه يقول إن انتهاك حقوق الإنسان هو أمر غير عقلائي. لماذا؟ يقول إنه غير عقلائي لأنك إذا وقفت خلف "حجاب الجهل" فستريد أن تدعم حقوق الإنسان، لأنك لا تعلم، فقد تنتهي بك الحال واحداً من الضعفاء المغلوبين على أمرهم في المجتمع، وقد تحتاج إلى تأكيد تلك الحقوق من أجل نفسك. لكن حين يقول رولز إن المنطق سيقودنا إلى دعم حقوق الإنسان، هو يقصد أننا سننشئ هذه الحقوق لأنها تخدم مصالحنا. فيجب أن نؤمن مصالح الآخرين لأنها أفضل طريقة لتأمين مصالحنا نحن. غير أن هذا في الحقيقة مناشدة للأنانية. فهو يعتقد أننا يجب أن نتعامل مع الآخرين وكأن لهم حقوقاً ليس لأننا نحت التزم أخلاقياً لاحترام قيمتهم، وليس لأن من الخطأ أن نعمل عكس ذلك، ولكن لأن هذا سيفيدنا نحن. فيجب أن نتصرف هكذا ليس لأننا نؤمن الآخرين لذواتهم، بل لأننا نؤمن أنفسنا. ولكن إذا كان هذا هو السبب الوحيد لاحترام حقوق الإنسان- أن هذا الاحترام يخدم مصالحنا- فلماذا لا نسحق حقوق شخص ما إذا كنا نعلم أن بإمكاننا الإفلات بفعلتنا تلك؟ ومن ثم، فهذا المجهود الساعي إلى خلق أساس راسخ مُنفع لحقوق الإنسان- دون أي تأسيس ديني- هو مجهود فاشل.

١٧. قدّم العظة مارتن لوثر كينغ الابن في كنيسة إبنيزر المعمدانية في أتلانتا، جورجيا (Ebenezer Baptist Church, Atlanta, Georgia) في ٤ تموز/يوليو من عام ١٩٦٥م، وهي متاحة على: http://kingencyclopedia.stanford.edu/encyclopedia/documentsentry/doc_the_american_dream/

كثير من المفكرين المسيحيين- مثل مارتن لوثر كينغ الابن- يؤصلون لحقوق الإنسان في فكرة صورة الله (*Imago Dei*). ويُقدّم ولترستورف حجة مثيرة للانتباه ومتفردة بأن هناك أمرين يعطيان للبشر قيمتهم الفريدة. انظر:

Wolterstorff, *Journey Toward Justice*, pp. 136-139.

أولهما هو حقيقة أن الله يريد أن يكون على علاقة بنا، وهو قد صنعنا كئنا قادرين أن نكون في تلك العلاقة بشخصه. وقد تكون صورة الله جزءاً مما يجعل البشر قادرين أن يكونوا في علاقة كهذه، لكنّ ولترستورف مهمتهم بتجنب تحويل "صورة الله" إلى مجرد مجموعة أخرى من "المقدّرات (التي يمتلكها الشخص)" (مثل العقلانية والشخصية والأخلاقية... الخ). فلا يكون لصغير السنّ جداً أو كبير السنّ جداً أو الجريح جداً الصورة الكاملة (إذا كانوا لا يمتلكون هذه المقدرات لبناء العلاقة). وثانياً، يسوع المسيح- ابن الله وثاني أبنوم في الثالث- اتخذ طبيعتنا في "التجسّد". ليست هناك كرامة أعظم من ذلك لكلّ منا، فتعذيب إنسان هو تعذيب مخلوق (رجل أو سيّدة) يشترك في طبيعته مع الأبنوم الثاني في الثالث" (ص. ١٣٩).

18. Martin Luther King Jr., "I Have a Dream."

هذه الخطبة متاحة في أماكن كثيرة على الإنترنت. انظر:

<http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkIhaveadream.htm>.

19. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (New York: Seabury, 1973).
20. Stephen E. Bonner, *Critical Theory: A Very Short Introduction* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2011), pp. 6-7.
21. Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. xxiv.
22. Richard Bauckham, "Reading Scripture as a Coherent Story," in *The Art of Reading Scripture*, ed. Richard B. Hays and Ellen F. Davis (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2003), p. 45.
23. Catherine Belsey, *Poststructuralism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 99.

٢٤. انظر بالكامل:

Hedgehog Review 17, no. 2 (Summer 2015).

بعنوان: "The Body in Question".

25. Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford: Blackwells, 1996), p. 41.

٢٦. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٦.

٢٧. المرجع السابق نفسه.

٢٨. المرجع السابق نفسه، ص. ٤١.

29. Peter Wood, "The Architecture of Intellectual Freedom," National Association of Scholars, January 26, 2016, www.nas.org/articles/the_architecture_of_intellectual_freedom.
30. Edward Docx, "Postmodernism Is Dead," *Prospect*, July 20, 2011, www.prospectmagazine.co.uk/features/postmodernism-is-dead-va-exhibition-age-of-authenticism.

٣١. المرجع السابق نفسه. الاقتباس الكامل: "لفترة ما حين بدأت الشيوعية في الانهيار، بدت أفضل الوسائل لتحدي سيادة الرأسمالية الغربية وتفوقها هي تحريك ما بعد الحداثة ونشر تكتيكاتها. لكن على مدار الوقت، خلقت صعوبة جديدة: فلأن ما بعد الحداثة تُهاجم كل شيء، بدأ مناخ من التشوش وعدم اليقين في النمو والازدهار إلى أن صار واسع الانتشار في السنين الأخيرة... ومن ثم... في غياب الموصفات الجمالية، صار من المفيد أكثر وأكثر أن تُقيّم قيمة الأعمال بحسب الأرباح التي تُدرّها... وبانتزاع كل الموصفات، لم يبق لنا سوى السوق، وهو عكس ما كان في نيّة ما بعد الحداثة في الأصل".

٣٢. المرجع السابق نفسه. يُقدّم ريتشارد بوكام نقدًا ماثلاً: "تبدو [ما بعد الحداثة] مُحَرَّرة في تميمها لاختيارات أسلوب حياة المُستهلك لكنها قاهرة بالمفهوم الأكثر واقعية، وهو المفهوم الذي يميل المفكرون الأغنياء تابعو ما بعد الحداثة إلى إهماله: فهي تُغني الأغنياء بينما تترك الفقراء في فقرهم، وتدمّر البيئة"، وبذلك هي تواصل نوع القهر الذي أجازته دائماً سرديات التقدم الحداثيّة.

Bauckham, "Reading Scripture as a Coherent Story," p. 46.

٣٣. المرجع السابق نفسه.
34. Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology* (London: Verso Books, 2012).
٣٥. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٤.
٣٦. المرجع السابق نفسه، ص. ٨.
٣٧. يتحدث كريتشلي مرارًا وتكرارًا بشأن "المطالبة الأخلاقية اللانهائية" في كتاب "إيمان من لا إيمان لهم" (*The Faith of the Faithless*). انظر ص. ٧ و ١٧ حيث يُقدّم الفكرة، لكن انظر بعدها ص. ١٤٦، ٢٢٠ و ٢٢٧. يُعلّق تيري إيغلتن قائلاً إن كتاب كريتشلي يصف "تبارًا كاملاً من الفكر اليساريّ الحديث" في أنه "يرى محدوديات أيّ منظور علمانيّ بالكامل" من أجل سياسة للعدالة الاجتماعية، ويلاحظ كم هو مدهش أن عددًا من مفكرّي اليسار البارزين "من باديو (Badiou) وأغامبين (Agamben)، وديبريه (Debray) إلى ديريدا (Der-rida)، هابيرماس (Habermas) وجيجك (Žižek) قد تحوّلوا إلى «أسئلة في اللاهوت»، والآن "يتحدّثون بتعبيراتٍ پروتستانتيةٍ عويصة عن «تصريحات لما لانهاية»، و«تلبية الدعوة» و«المسؤولية اللانهائية» وما شابه".
- Terry Eagleton, *Culture and the Death of God* (New Haven, CT: Yale University Press, 2014), pp. 203-204.
38. Bauckham, "Reading Scripture as a Coherent Story," p. 46.
٣٩. المرجع السابق نفسه، ص. ٤٧.
٤٠. المرجع السابق نفسه، ص. ٤٩-٥٠.
٤١. المرجع السابق نفسه، ص. ٤٧-٤٨.
٤٢. المرجع السابق نفسه.
٤٣. المرجع السابق نفسه، ص. ٥٢.
44. Robert Alter, *Genesis: Translation and Commentary* (New York: W. W. Norton, 1996), p. 128.
45. Walter Brueggemann, *Genesis* (Atlanta: John Knox, 1982), p. 215.
٤٦. الآية في مزمور ١٣٨: ٦ في النسخة الإنكليزية من هذا الكتاب مأخوذ من ترجمة "الملك جيمس" (King James Version). اشتهر أنبياء العهد القديم باستنكارهم للقهر داخل الجماعة المؤمنة وخارجها أيضًا، وكان دانيال - أحد أكثر الشخصيات جاذبية في العهد القديم - يتحدث بالحق إلى من هم في مركز السلطة، مُخبرًا إمبراطورًا غير مؤمن، حاملًا رسالة في اسم الله، أن عليه التوقف عن الحكم ظلمًا (دانيال ٤: ٢٧). وفي عاموس ١، يستنكر الله عمل الأمم الوثنية المحيطة بالشعب العبرانيّ بسبب عبودية البشر (عاموس ١: ٦، ٩)، ومن أجل جرائم حرب في ذبح أناس أبرياء لا يحملون السلاح (عاموس ١: ١١)، ومن أجل السياسة الخارجيّة

الاستعماريَّة (عاموس ١: ١٣). ثُمَّ يَتَحَوَّلُ إِلَى الأُمَّة العبريَّة، جماعة الإيمان، لكنَّهُ لا يتساهلُ معها: "الَّذِينَ يَتَهَمُّونَ تُرَابَ الأَرْضِ عَلَى رُؤُوسِ المَسَاكِينِ وَيَصُدُّونَ سَبِيلَ البَائِسِينَ..." (عاموس ٢: ٧).

أكثر الأمور الثاقبة هو استخدام العهد القديم للعدالة الاجتماعيَّة بوصفها مقياسًا لإيمان القلب الحقيقي للشخص بالله، فحين يواجهُ أيُّوب المتألِّمُ أصدقاءً متشكِّكين بشأن محبته لله وإخلاصه له، يشيرُ هو إلى غيرته من نحو رفع المساكين. ويقولُ مثلًا إِنَّ الأمر سيكون خطيئة بشعة إن ظنَّ أَنَّ كُلَّ ما له هو له وحده، فلو لم يكن قد شارك حَبْرَه وما يملك مع الفقير والأرملة (أيُّوب ٣١: ١٧، ١٩)، لكان ذلك انتهاكًا لعدالة الله (أيُّوب ٣١: ٢٣، ٢٨). ولو كان أخفق في مساعدة اليتيم للحصول على العدالة في القضاء لكان ذلك شرًّا عظيمًا (أيُّوب ٣١: ٢١-٢٢). وفي كلام مباشر بصورة أوضح من ذلك، يقولُ النبي إشعياء إِنَّ الله لن ينظرَ إلى صلوات أكثر المتدينين والأخلاقين: "فحين تبسطون أيديكم أستر عيني عنكم... أيديكم ملآنة دمًا... تعلموا فِعْلَ الخير. اطلبوا الحقَّ. انصفوا المظلوم. افضوا لليتيم. حاموا عن الأرملة" (إشعياء ١: ١٥-١٧). وحين يُشيرُ بعضُ الناس إلى أنَّهم قد صلُّوا وصاموا ملتزمين، يقولُ الله: "أَلَيْسَ هَذَا صَوْمًا أَحْتَارُهُ: حَلَّ قُبُودِ الشَّرِّ. فَكُ عَقْدَ النَّيْرِ وإِطْلَاقَ المَشْحُوقِينَ أَحْرَارًا وَقَطَعَ كُلَّ نَبْرٍ. أَلَيْسَ أَنْ تَكْسِرَ لِلجَانِعِ حُبْرَكَ وَأَنْ تُدْخِلَ المَسَاكِينَ التَّائِهِينَ إِلَى بَيْتِكَ؟" (إشعياء ٥٨: ٦-٧).

ويواصلُ يسوعُ ويوسعُ تركيز العهد القديم على العدالة، ففي مرقس ١٢: ٤٠ ولوقا ٢٠: ٤٧ يستنكرُ ما يفعله القادة الدينيون الذين "يأكلون بيوت الأرمال" ويقهرون المساكين. ومعنى ذلك أنه مع كلِّ تدنيهم، همُ غرباء عن نعمة الله وعن قلبه أيضًا، فلو كانوا حقًا يرون أنفسهم مُفلسين رويحًا وفي احتياج إلى غنى نعمة الله المجاني، لكانوا كرماء وعادلين مع أولئك الذين همُ دون قوَّة أو موارد (يعقوب ٢: ١٤-١٧؛ ٢ كورنثوس ٨: ٨-٩). فبحسب الكتاب المقدَّس، الحياة المنسكبة في أعمال من الرحمة والعدالة من أجل المساكين هي العلامة الحتمية لقب غيرته نعمة الله بالإيمان بالمسيح.

وعندما تتأمل في أحد أسفار العهد الجديد- وهو إنجيل لوقا- ندهش من تركيزه على العدالة من أجل الضعفاء والمساكين؛ إذ يُظهرُ محبة يسوع واهتمامه بالمتبوذين اجتماعيًا وعرقياً مثل المرأة الخاطئة (لوقا ٧: ٣٧)، والمتعاونين مع الرومان، من العشَّارين أو جباة الضرائب (لوقا ١٩: ١-٩)، والمرأة السامريَّة المزدري بها (لوقا ١٠: ٣٧-٢٥)، ويُشيرُ يسوعُ غضب حشيد إلى حدِّ العنف (لوقا ٤: ٢٨) بإخبارهم بأنَّ الله يحبُّ الأعراق الأخرى (لوقا ٤: ٢٥-٢٧)، ويقولُ إنه أت ليُبشِّرَ "المساكين" (لوقا ٤: ١٨). ويُسجِّلُ لوقا الكثير من الأمثال عن أهميَّة إعطاء المرء ماله واهتمامه إلى أولئك الذين همُ في احتياج (لوقا ١٤: ١٥-٢٣). ويُلخِّصُ عالمُ الكتاب المقدَّس جول غرين (Joel Green) قدرًا كبيرًا من تعليم إنجيل لوقا قائلاً: "مكانة تمتلكك الشخص تدلُّ على مكانة قلبه".

Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans,

1997), p. 471.

إذا كان قلبك قد تغيّر بالنعمة، وإذا كانت هويتك هي في المسيح، فالمال والمكانة ليسا بعد من أمور الفخر ولا الأمن.

47. Bauckham, "Reading Scripture as a Coherent Story," p. 52.

٤٨. المرجع السابق نفسه.

٤٩. المرجع السابق نفسه. يُقدّم مقال بوكام الذي يُبَيِّر البصيرة استنتاجاتٍ أكثر تتعلّق بالكيفية التي تُقَوِّضُ بها السردية الكبرى للكتاب المقدّس من الميل إلى السيادة، فأتباع ما بعد الحدائث يقولون إنَّ السردية الكبرى أو التصريح بامتلاك "الحقيقة يقهّر (الآخرين)، لأنّه ينفي شرعية الاختلاف (في الآراء)" (ص. ٥٢). لكنّ بوكام يُشيرُ إلى كيف أنّ القصة الكتابية لا تقهّر الأصوات المتنوعة ولا الاختلاف. فمثلاً، الكلمة المقدّسة العبرية (العهد القديم) تُقدّم أكثر من منظور متنوعٍ عن التاريخ نفسه. فمثلاً يسجّل لنا سفر أخبار الأيام الأول وسفر أخبار الأيام الثاني الأحداث التاريخية عن الفترة الزمنية نفسها من التكوين إلى عهد الملوك في سفر الملوك الثاني، مقدّمةً وجهات نظرٍ وتفسيراتٍ للأحداث تختلف اختلافاً كبيرة. وعلاوة على ذلك، هناك ثلاث قصص قصيرة في العهد القديم - راعوث وإستير ويونا - تُقدّم زوايا مختلفة للأحداث وآراء عن تاريخ الأمة العبرانية تختلف اختلافاً كبيرة عن تلك التي تقدّمها الأسفار الأخرى التي تتناول الفترات التاريخية ذاتها. ولا حظ أنّ اثنين من هذه الأسفار يُقدّمان منظور المرأة. يُعلّم سفر الأمثال أنّ العيش الصحيح يُنتج عموماً حياةً صالحة، لكنّ سفر أيّوب يتحدّث عن ألم بريء غامض ويُقدّم صورةً متباينة. وكذلك في العهد الجديد نجد أنّ حياة يسوع متناوئة أربع مرّات بأربعة كتّاب، ويُقدّم نقاط تركيز مختلفة وتفسيرات مختلفة لحياة الرجل نفسه، فضلاً عن بولس الذي يُقدّم أحياناً تعليقه على أقوالٍ وأحداثٍ في تاريخ يسوع. ويقدم بوكام حُججته الفعالة أنّه رغم كلّ التنوع فهناك وحدة، وهناك خطّ قصصي واحد، وتأثير الأصوات والأساليب والآراء المختلفة لكتّاب الكتاب المقدّس ليس في النهاية متعارضاً، رغم أنّه مُدهشٌ ويُقدّم تحدّياً وفي النهاية يُقدّم غنى لا نهاية له من الأفكار الثاقبة والفهم. ولذلك، فشخصية الكتاب المقدّس نفسها في صورتها الأدبية تجعل من "السردية الكبرى للكتاب المقدّس... قصة متفرّدة في كونها غير مناسبة في استخدامها وسيلةً للفهر" (ص. ٥٢).

50. Eagleton, *Culture and the Death of God*, pp. 201-208.

الفصل الحادي عشر: هل من المنطقي الإيمان بالله؟

١. انظر:

David Bentley Hart, *The Experience of God*, pp. 1-86.

2. C. Stephen Evans, *Why Christian Faith Still Makes Sense: A Response to Contemporary Challenges* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), p.

23.

انظر الورقة الأكاديمية غير المنشورة لريتشارد سوينبيرن (Richard Swinburne) "وجود الله" (The Existence of God) المتاحة على الموقع الإلكتروني للمُستخدِمِينَ في جامعة أكسفورد على:

http://users.ox.ac.uk/~orie0087/pdf_files/General%20untechnical%20papers/The%20Existence%20of%20God.pdf.

ويكتبُ أن نظريَّات الفيزياء مُحسَّب راسخةٌ بناءً على قُوَّتها التفسيرية - أي إذا فسَّرت ما نراه. "ستكون الحجَّة الاستقرائية - التي تقودنا من الظواهر إلى المُسبَّب - أقوى كُلِّما تحقَّقت أربع مواصفات: (١) كُلِّما كان من الأرجح أن تحدث الظواهر لو حدث المُسبَّب المُفترَض، (٢) كُلِّما كان من غير المرجَّح أن تحدث الظواهر إذا لم يحدث المُسبَّب المُفترَض، (٣) كُلِّما كان المُسبَّب المُفترَض أبسط، و(٤) كُلِّما كان التفسير المُقدَّم مُتناسبًا مع المعرفة التي لدينا والتي تمثِّل الخلفيَّة لنا. وكُلِّما تحقَّقت هذه المواصفات بصورة أفضل كان من الأرجح أن التفسير المُفترَح صحيح". وهذه هي الكيفيَّة التي بها يمكن استنباط مُسبَّبٍ ما دُيَّ استنباطًا استقرائيًا وعقلانيًا من البيانات. وبالطريقة نفسها، يمكن مقارنة فكرة وجود الله - بوصفها نظرية تُفحص بمنهج علمي - بالتفسيرات الأخرى المحتملة للحقيقة.

٤. للاطلاع على عرضٍ شاملٍ تفصيليٍّ لهذه الحجَّة، انظر:

Hart, *Experience of God*, pp. 87-151.

انظر أيضًا:

William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (London: Macmillan, 1979); William Lane Craig and James D. Sinclair, "The *Kalam* Cosmological Argument," in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig and J. P. Moreland, pp. 101-201; C. Stephen Evans, *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 47-73; Alvin Plantinga, *God and Other Minds: Study of the Rational Justification of Belief in God* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968), pp. 3-25; William C. Davis, "Theistic Arguments," in *Reason for the Hope Within*, ed. Michael J. Murray (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1997), pp. 20-46; Robert J. Spitzer, *New Proofs for the Existence of God: Contributions of Contemporary Physics and Philosophy* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2010), pp. 105-143.

٥. يشيرُ إيقانز إلى كامو على هذا النحو في:

Why Christian Faith Still Makes Sense, pp. 41-42.

٦. للاطلاع على عرضٍ شاملٍ تفصيليٍّ لهذه الحجَّة، انظر:

Roger White, "Fine-Tuning and Multiple Universes," *Noûs* 34, no. 2 (2000): 260-276; William Lane Craig, "Design and the Anthropic Fine-Tuning of the Universe," in *God and Design: The Teleological Argument and Modern*

- Science, ed. Neil Manson (London: Routledge, 2003); Richard Swinburne, "Argument from the Fine-tuning of the Universe," in *Physical Cosmology and Philosophy*, ed. John Leslie (New York: Macmillan, 1990); Richard Swinburne, "The Argument to God from Fine-tuning Reassessed," in Manson, *God and Design*; Robin Collins, "A Scientific Argument for the Existence of God: The Fine-tuning Design Argument," in Murray, *Reason for the Hope Within*; Robin Collins, "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-tuning of the Universe," in Craig and Moreland, *Blackwell Companion to Natural Theology*, pp. 101-201; Evans, *Natural Signs and Knowledge of God*, pp. 74-106; Plantinga, *God and Other Minds*, pp. 95-114; Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 193-306; John C. Lennox, *God's Undertaker: Has Science Buried God?* (Oxford: Lion Hudson, 2009), pp. 57-97; Spitzer, *New Proofs for the Existence of God*, pp. 13-104.
7. Alan Lightman, "The Accidental Universe: Science's Crisis of Faith," *Harpers's Magazine*, December 2011, <http://harpers.org/archive/2011/12/the-accidental-universe/>.
 8. Lewis Thomas, "On the Uncertainty of Science," *Key Reporter* 46 (Autumn 1980), quoted in Evans, *Natural Signs and Knowledge of God*, p. 99.
 9. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. William Kemp Smith (London: Macmillan and Co., 1929), pp. 30-31. The quote is taken from Kant's preface to the second edition, B xxxii-xxxiii, and is also quoted in Evans, *Natural Signs and Knowledge of God*, p. 101.

١٠. للاطلاع على عرضٍ شاملٍ تفصيليٍّ لهذه الحُجَّة، انظر:

- Linville, "The Moral Argument," pp. 391-448; Evans, *Natural Signs and Knowledge of God*, pp. 107-48; William C. Davis, "Theistic Arguments," in Murray, *Reason for the Hope Within*, pp. 20-46; Hart, *The Experience of God*, pp. 251-276; George Mavrodes, "Religion and the Queerness of Morality," in *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, ed. Robert Audi and William Wainwright (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986), pp. 213-226; Robert Adams, "Moral Arguments for Theistic Belief," in *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1987), pp. 144-163.
11. Evans, *Why Christian Faith Still Makes Sense*, p. 47.
 12. Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 110.

١٣. المرجع السابق نفسه.

١٤. المرجع السابق نفسه، ص. ٣٥.

15. Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?" in *Mortal Questions, Canto Classics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 166.
16. Hart, *Experience of God*, pp. 172-201.

17. Plantinga, "IV: Mathematics," in *Where the Conflict Really Lies*, pp. 284-291. الفصل التاسع بالكامل الذي كتبه بلاتينغا "توافقٌ عميقٌ: الإيمان بوجود الإله من المنظور المسيحيّ وجذور العلم العميقة" (Deep Concord: Christian Theism and Deep Roots of Science) يناقش عددًا من الحجج تتعلّق بالكيفيّة التي بها يُقدّم وجودُ الله تفسيرًا أفضل للقدرة البشريّة على ممارسة العلم والرياضيّات، وعلى التعلّم من الخبرة، وعلى التفكير المُجرّد، وعلى إدراك الجمال والبساطة. انظر ص. ٢٦٥-٣٠٦.
18. Steven Pinker, *How the Mind Works* (New York: Norton, 1997), pp. 521 and 525, quoted in David Skeel, *True Paradox: How Christianity Makes Sense of Our Complex World* (Downers Grove, IL: IVP Books, 2014), p. 40.
19. Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul* (New York: Simon & Schuster, 1994), p. 3.
20. Skeel, *True Paradox*, p. 44.

٢١. انظر أيضًا:

David Bentley Hart, "Consciousness," in *Experience of God*, pp. 238-292; Thomas Nagel, "Consciousness," in *Mind and Cosmos*, pp. 35-70; David Skeel, "Ideas and Idea-making," in *True Paradox*, pp. 37-62; J. P. Moreland, "The Argument from Consciousness," in Craig and Moreland, *Blackwell Companion to Natural Theology*, pp. 282-343; Robert C. Koons and George Bealer, eds., *The Waning of Materialism* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

٢٢. النسخة الأخيرة المنشورة لبلاتينغا لهذه الحجّة تُسمّى "الحجّة التطوّريّة ضدّ المذهب الطبيعيّ" في:

Where the Conflict Really Lies, pp. 307-350.

انظر أيضًا:

Victor Reppert, "The Argument from Reason," in Craig and Moreland, *Blackwell Companion to Natural Theology*, pp. 344-390.

٢٣. مُقتبسٌ في:

Plantinga, *Where the Conflict Really Lies*, p. 315.

24. Nagel, *Mind and Cosmos*, p. 27.
25. Skeel, *True Paradox*, p. 65.

٢٦. المرجع السابق نفسه، ص. ٦٧.

27. Hart, *Experience of God*, p. 281.

يُصِفُ هارت (Hart) عملَ داتون (Dutton).

٢٨. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٨٣.

٢٩. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٧٩-٢٨٠.

30. Skeel, *True Paradox*, p. 76.
 31. Luc Ferry, *A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living*, trans. Theo Cuffe (New York: Harper Perennial, 2011), pp. 236-237.

الفصل الثاني عشر: هل من المنطقي الإيمان بالمسيحية؟

1. C. Stephen Evans, *Why Christian Faith Still Makes Sense: A Response to Contemporary Challenges* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), p. 27.
٢. المرجع السابق نفسه، ص. ٧٥.
٣. انظر:
- Pew Research Center, "The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2015," April 2, 2015, www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/.
4. Richard Bauckham, *Jesus: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 1.
٥. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٠.
٦. هذه الفقرة مبنية على المادة المقدّمة في:
- Bauckham, *Jesus*, p. 3.
7. James Allan Francis, *The Real Jesus and Other Sermons* (Philadelphia: Judson, 1926), p. 124.
٨. حتّى بارت إيرمان (Bart Ehrman)، وهو متشكك جدًّا في الإيمان المسيحيّ القويم وفي التفسيرات المسيحية التقليديّة للكتاب المقدّس، كتّب "هل يسوع شخصيّة تاريخيّة حقيقة؟ الحجّة التاريخيّة ليسوع الناصريّ"
- Does Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth* (New York: HarperOne, 2013).
- "الرأي القائل بأنّ يسوع كان شخصيّة تاريخيّة حقيقة هو رأي يعتنقه تقريبًا كلُّ خبير [تاريخي] على الكوكب" (ص. ٤). ويُقدّم إيرمان في الكتاب حُجّة قويّة ومفعمة بالحويّة بأنّ الدليل على تاريخيّة يسوع هو دليل قاطع، وهو أيضًا يُبدي امتعاضه بشأن الرأي القائل إنّ يسوع هو أسطورة لأنّه رأي مُضادّ للدليل تضادًا مقلّقًا. ولأنّه هو نفسه لا أدريّ أو ملحد، يعلم أنّ أولئك الذين يعتقدون تلك الآراء سيجدون الأمر مريبًا لهم أن يصفوا النظر عن يسوع بوصفه مجرد شخصيّة أسطوريّة. ولكنّه يصرّ أنّ ذلك مستحيل (ص. ٦).
٩. انظر:
- Craig Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, 2nd ed. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2007); Paul R. Eddy and Gregory A. Boyd, *The Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus*

Tradition (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007); Paul Barnett, *Finding the Historical Christ* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2009); Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2006).

هناك نظرة عامة قصيرة جداً لكنّها مفيدة عن تفنيد النقد الشكليّ (Form Criticism) في:

Bauckham, *Jesus*, pp. 6-17.

10. Bauckham, *Jesus*, p. 13.

١١. المرجع السابق نفسه.

١٢. المرجع السابق نفسه. انظر أيضاً:

Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, pp. 240-289.

13. Bauckham, *Jesus*, p. 14.

١٤. المرجع السابق نفسه، ص. ١٤.

١٥. المرجع السابق نفسه.

16. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, pp. 39-92.

17. Eddy and Boyd, *Jesus Legend*, p. 452.

١٨. المرجع السابق نفسه.

19. Jonathan Edwards, "The Excellency of Jesus Christ," in *The Works of Jonathan Edwards: Sermons and Discourses 1734-1738*, vol. 19, ed. M. X. Lesser (New Haven CT: Yale University Press, 2001), p. 565.

باقي أفكار هذه الفقرة مأخوذٌ من هذه العظة العظيمة لإدواردز.

٢٠. من المعروف أنّ قصة يسوع والمرأة التي أمسكت في زنا (يوحنا ٨: ١-١١) غير موجودة في أقدم مخطوطات العهد الجديد، ولذلك يعتقد معظم العلماء بأنّها لم تكن في الأصل جزءاً من إنجيل يوحنا لكنّها قصة قديمة جداً، من مصدر آخر، وأصبح مرتبطاً وألحقت بإنجيل يوحنا. أيضاً لا تتماشى المفردات والبنية النحويّة اليونانيّة للقصة تماشيًا متلائماً مع باقي سفر يوحنا. ورغم ذلك "ليس هناك سبب كبير للشكّ في أنّ الحدث الموصوف هنا قد حدث فعلاً" وحفظ حَفْظًا دَقِيقًا.

D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Leicester, UK: Inter-Varsity, 1991), p. 333.

وهي قصة متناسقة مع شهادة باقي الأناجيل عن شخصيّة يسوع.

٢١. انظر:

Craig Blomberg, *Contagious Holiness: Jesus' Meals with Sinners* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005).

22. Michael Green, *Who Is This Jesus?* (Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1990), p. 14.

من جهة الأفكار الموجودة في هذه الفقرة، أنا مدينٌ لغرين وكتابه ص. ١٣-١٤.

23. Spufford, *Unapologetic*, p. 109.

24. Huston Smith, *The World's Religions*, 50th anniversary ed. (New York: HarperOne, 2009), p. 83.

٢٥. المرجع السابق نفسه.

٢٦. أنا مدينٌ بالمادّة المُقدّمة في هاتين الفقرتين عن تصريحات يسوع للكاتب:

John Stott, "The Claims of Christ," in *Basic Christianity* (London: InterVarsity Press, 1958), pp. 21-34.

27. C. S. Lewis, "What Are We to Make of Jesus Christ?" in *God in the Dock* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1970), p. 168.

٢٨. مقتبسٌ في:

Michael F. Bird et al., *How God Became Jesus: The Real Origins of Belief in Jesus' Divine Nature* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014), p. 14. See also Martin Hengel, "Christology and New Testament Chronology: A Problem in the History of Earliest Christianity" in *Between Jesus and Paul* (London: SCM, 1983), and *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion* (London: SCM, 1975).

29. Bird, et al., *How God Became Jesus*, pp. 13-16. See also Larry Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 2nd ed. (London: T& T Clark, 1998); and Richard Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Carlisle, UK: Paternoster, 1998).

٣٠. انظر العملين المشار إليهما سابقًا لهورتادو وبوكام عن الكريستولوجيا (Christology)، وأيضًا:

N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress, 2003).

31. Wright, *Resurrection of the Son of God*.

انظر أيضًا العملَ الأحدث:

Michael R. Licona, *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2010).

لنظرة عامّة على هذه الحجّة الموجزة في الفقرات التالية، انظر:

Bauckham, "Death and a New Beginning," in *Jesus*, pp. 104-109.

٣٢. سيلسوس (Celsus)، وهو ناقد للمسيحيّة من القرن الثاني، مُشارٌ إليه في:

Bauckham, *Jesus*, p. 105.

٣٣. المرجع السابق نفسه، ص. ١٠٩.

٣٤. مُقتبسٌ في:

Bauckham, *Jesus*, p. 108.

٣٥. عن الشرِّ والألم، انظر تلخيصي للإجابات المسيحيّة في "التحدّي الذي يواجهه العلمانيّ"

: في (The Problem of Evil) و"إشكاليّة الشرّ" (The Challenge of the Secular)

Walking with God Through Pain and Suffering (New York: Riverhead Books, 2013), pp. 64-111.

عن الحرب المقدّسة في الكتاب المقدّس، انظر:

Paul Copan and Matthew Flannagan, *Did God Really Command Genocide? Coming to Terms with the Justice of God* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2014); and Joshua Ryan Butler, *The Skeletons in God's Closet: The Mercy of Hell, The Surprise of Judgment, The Hope of Holy War* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2014).

عن سجلّ الكنيسة في التاريخ، انظر:

David Bentley Hart, *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009); and Karen Armstrong, *Fields of Blood: Religion and the History of Violence* (New York: Alfred A. Knopf, 2014).

ولمجموعة متنوّعة من الاعتراضات على المسيحيّة، انظر:

Jeffrey Burton Russell, *Exposing Myths About Christianity* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2012).

36. D. A. Carson, *Gospel According to John*, p. 226.

37. Lewis, *God in the Dock*, p. 171.

خاتمة: في الله وحدّه

1. Langdon Gilkey, *Shantung Compound: The Story of Men and Women Under Pressure* (New York: Harper and Row, 1966).

٢. المرجع السابق نفسه، ص. ٧.

٣. المرجع السابق نفسه، ص. ١٦.

٤. المرجع السابق نفسه، ص. ١٤.

٥. المرجع السابق نفسه، ص. ٧٥.

٦. المرجع السابق نفسه.

٧. المرجع السابق نفسه، ص. ٧٤.

٨. المرجع السابق نفسه.

٩. المرجع السابق نفسه، ص. ٦٨-٧٠.

١٠. المرجع السابق نفسه، ص. ٧٥.

١١. المرجع السابق نفسه.
١٢. المرجع السابق نفسه، ص. ٧٦.
١٣. المرجع السابق نفسه.
١٤. المرجع السابق نفسه، ص. ٧٧-٧٨.
١٥. المرجع السابق نفسه، ص. ١١٥.
١٦. المرجع السابق نفسه، ص. ٩٠.
١٧. المرجع السابق نفسه، ص. ١١٦.
١٨. المرجع السابق نفسه، ص. ٩٢.
١٩. المرجع السابق نفسه، ص. ٩١-٩٢.
٢٠. المرجع السابق نفسه، ص. ٩٣.
٢١. المرجع السابق نفسه، ص. ٢٤٢.
٢٢. المرجع السابق نفسه، ص. ١٩٢.
٢٣. المرجع السابق نفسه، ص. ١٩٧-١٩٨.

كتب أخرى بقلم

تيموثي كِلر

Timothy Keller



للمؤلف عدّة كتب منشورة، وقد تُرجمَ منها إلى العربيّة
من أوفير للطباعة والنشر:

“الإيمان في عصر التّشكيك”

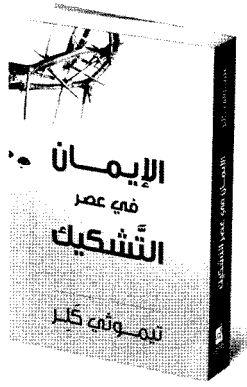
“مَثَلُ الابْنِ الضَّالِّينَ”

“حُرِّيَّةُ نَسِيانِ الذَّاتِ”

“لقاءاتُ شخصيّة مع يسوع”

“الصَّلاة”

للمزيد عن هذه الكتب، انظر الصفحات التالية.



الإيمان في عصر التشكيك (The Reason for God)

- لماذا يَسْمَحُ اللهُ بالألم؟
- كيف يُمكنُ اللهُ المحبُّ أن يُرسلَ أناسًا إلى جهنم؟
- هل يُعقلُ أن يكونَ هناك طريقٌ واحدٌ فقط إلى الله؟

هذه فقط بعضُ الأسئلةِ والشُّكوكِ التي تُساوِرُ ليس المشكِّكينَ فقط، بل أيضًا المؤمنينَ المتمكِّنينَ بشأنِ الدِّينِ. لقد جمعَ تيموثي كليرُ لائحةً بأكثرِ "الشُّكوكِ" شيوعًا، وفي هذا الكتابِ يُفكِّكُ ببراعةٍ كلاً منها مستخدمًا الأدبَ والفلسفةَ والمحادثاتِ الشخصيةَ والتَّحليلَ المنطقيَّ، ليبيِّنَ أنَّ الإيمانَ باللهِ يُمثِّلُ عقيدةً عقلانيَّةً وطيدةً، يعتنقُها مفكِّرونَ ذوو سلامَةٍ عقليَّةٍ ولهم حنوٌّ شديدٌ على أولئك الذين يُريدونَ حقًّا أن يعرفوا الحقيقةَ.



مَثَلُ الابْنِ الضَّالِّينَ

(The Prodigal God)

يستخدمُ كَلِمَ الأَسْلُوبِ العَقْلَانِيَّ الَّذِي عُرِفَ بِهِ لِفَهْمِ المَسِيحِيَّةِ، لِيُبَيِّنَ الرِّسَالَةَ الجَوْهَرِيَّةَ لِيَسُوعَ المَسِيحِ، المَخْبَأَةَ فِي مَثَلِهِ الأَشْهَرِ "الابن الضَّالِّ". فِي ذَلِكَ المَثَلِ يَكشِفُ يسوعُ عَن نِعْمَةِ اللهُ السَّخِيَّةِ مِن نَحْوِ أَوْلَئِكَ البَعِيدِينَ عَن اللهُ وَالمُتَدَيِّينَ الأَخْلَاقِيَّينَ الَّذِينِ يَعتَقِدُونَ أَنَّ التَّدْيُنَ هُوَ الطَّرِيقُ لِلوَصُولِ إِلَى اللهُ. إِنَّ هَذَا الكِتَابَ يَضَعُ التَّحَدِّيَّ سِوَاءَ أَمَامَ مَنْ اخْتَارُوا طَرِيقَ التَّدْيُنِ أَمْ أَوْلَئِكَ السَّالِكِينَ فِي طَرِيقِ التَّشَكِيكِ وَالبُعْدِ عَن اللهُ، وَيُعلنُ أَنَّ فِي المَسِيحِيَّةِ طَرِيقًا ثَالِثًا جَدِيدًا كَلِيًّا.



حرية نسيان الذات

(The Freedom of Self Forgetfulness)

في هذا الكتيب المؤثر، يُبين لنا تيموثي كلر (وهو أحد المؤلفين الأكثر رواجًا) أنَّ التواضع - بالمعنى الذي يُعلمه الكتاب المقدس - يعني أن تتوقَّف عن رَبْط كلِّ خبرةٍ حياتيةٍ أو مُحادثةٍ بذواتنا لكي نتحرَّرَ من إدانة أنفسنا. فالشخص المتواضع، وفقًا لمفهوم الكتاب المقدس، هو شخصٌ لا يكره نفسه وليس مُغرماً بنفسه، بل هو شخص غير مُنهمكٍ في نفسه.

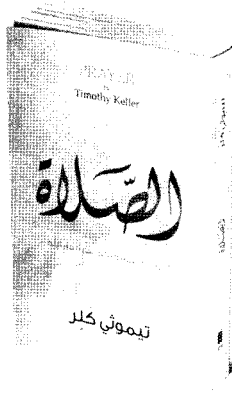
ويمكنك أنت أيضًا أن تنعم بهذه الحرية...



لقاءات شخصية مع يسوع (Encounters with Jesus)

يتناول هذا الكتاب لقاءات شخصية مع يسوع المسيح، وكيف تعامل يسوع مع تساؤلات أولئك الذين التقاهم. وتركز الفصول الخمسة الأولى على لقاءات مع شخصيات كالمراة السامرية المنبوذة، ونيقوديموس المقبول اجتماعيًا، وثنائيل المتشكك، ويستمر في فصوله الخمسة التالية في عرض أحداث مفصليّة في حياة يسوع المسيح.

يقدم إلينا الكتاب إجاباتٍ عن أسئلة الحياة الكبرى؛ فلن يبدأ التغيير الحقيقي في حياتنا إلا إذا غيرنا إجاباتنا عن بعض تلك الأسئلة. وبين الكتاب أيضًا كيف يمكننا اليوم أن نلتقي يسوع المسيح، ليتجاوز بنفسه مع وضعنا كما حدث في اللقاءات الشخصية التي نقرأ عنها هنا.



الصَّلَاة (Prayer)

يتعلّم كثيرون منّا أنّ الصلاةَ هي أقوى طريقة لاختبار العلاقة بالله، غير أنّ قليلين منّا يحصلون على إرشاد عن الكيفيّة التي نجعل بها من الصلاة أمرًا ذا معنى حقيقيًّا وأصيل في حياتهم.

في هذا الكتاب يدخل المؤلف في تفاصيل هذه الممارسة اليوميّة وأوجهها المتعدّدة. وبأسلوبه الذي يميّز بالحيويّة والأفكار الثاقبة، يقدّم إلينا إرشادًا بحسب الكتاب المقدّس عن الصلاة. كما يقدّم بعض الصلوات المقترحة للمواقف المختلفة مثل النوح وفقدان الأعزّاء والتعبير عن المحبّة والغفران. ويناقش كلّ أيضًا طرقًا يُمكنُ بها جعلُ الصلاة شخصيّةً وقويّةً أكثر، كما يقدّم اقتراحات للمساعدة على جعلِ الصلاة ممارسةً مُمكنةً للجميع على اختلاف أحوالِ حياتهم.



تيموثي كلر

وُلِدَ ونشأ في ولاية پنسلقانيا الأميركية، وحصل علومه في جامعة بكنل (Bucknell University) ومعهد وستمينستر اللاهوتي (Westminster Theological Seminary)، وكلية غوردون-كونويل اللاهوتية (Gordon-Conwell Theological Seminary).

هو راعي كنيسة الفادي المشيخية في منهاتن منذ عام ١٩٨٩م. ويحضر تلك الكنيسة اليوم جمهور منتظم يبلغ نحو ستة آلاف شخص، في خمس خدمات كل أسبوع، وقد ساعدت أيضا على تأسيس أكثر من مئتين وخمسين كنيسة في ثمان وأربعين مدينة حول العالم. حققت كتب كلر السابقة مبيعات ضخمة تتجاوز المليون نسخة. ونشر له من أوفير للطباعة والنشر الكتب التالية: "الإيمان في عصر التشكيك" (The Reason for God)، و"مثل الابن الضالين" (The Prodigal God)، و"حرية نسيان الذات" (Freedom of Self-forgetfulness)، و"لقاءات شخصية مع يسوع" (Encounters with Jesus)، و"الصلاة" (Prayer).

MAKING SENSE OF GOD

حاصل على جائزة التميز في فئة الدفاعيات المسيحية

لعام ٢٠١٧ من مجلة "Christianity Today"



إننا نعيشُ في مجتمعاتٍ ازدادَ فيها التشكيك والاستقطابُ بينَ مَنْ يرى الحاجةَ إلى وجودِ الدِّينِ والإيمانِ من جهة، ومَنْ لا يرى حاجةً إلى وجودِ الدِّينِ بل إلى التركيزِ على المنطقِ والتجريبِ من جهةٍ أخرى. وهكذا برزتْ في الأونة الأخيرة في مجتمعاتنا أسئلةٌ مثل: "لماذا ينبغي أن يتَّكَلَّ إنسانٌ على أمورٍ غيبيةٍ لا يمكنُ دَعْمُها بالأدلة التجريبية؟" و"هل هناك دورٌ فعليٌّ للدِّينِ يؤدِّيه في الحياة المعاصرة؟"

في هذا الكتاب، يستعرضُ تيموثي كلير مقارنةً بين سعي كلِّ من المسيحية والعلمانية اللادينية إلى تقديم وجهة نظر بشأن العديد من المسائل المهمة في الحياة - مثل معنى الحياة، والرُّضى، والحرية، والهوية، والعدالة، والرجاء - كما يقدم دعوةً مفتوحةً إلى قُطبي المعادلة لبحثها ومناقشتها، ويلقي أيضاً الضوء على أهمية المسيحية في عصرنا الحالي، وي طرحُ حجته بأنّها الأكثر منطقيةً على المستوى الوجداني والثقافي، والأقدر على تفسيرِ أمور الحياة مدارَ البحثِ بأوضح صورة.

ISBN 978-90-5950-255-0



9 789059 502550

www.ophir.com.jo

@ophirpub

ophirpub



ophir