بول ريكور

مكتبة الفكر الجديد

الحب والعدالة

paul ricœur
amour et justice

ترجمة وتقديم وتعليق
حسن الطالب

مراجعة وتقديم
د. جورج زيناتي

الحب والعدالة

بول ريكور

الحب والعدالة

ترجمة وتقديم وتعليق

حسن الطالب

مراجعة وتقديم

د. جورج زيناتي

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title: Amour et Justice
by **Paul Ricœur**
Copyright © Éditions Points, octobre 2008

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2013

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاقد مع دار سوي - فرنسا

الطبعة الأولى
آذار/مارس 2013

موضوع الكتاب فلسفة الأخلاق
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 13.5 × 21 سم
التجليد برش مع ردّه

ردمك ISBN 978-9959-29-594-1
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2012/169

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/**بريد إلكتروني** szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 34 07 21 218 + **نقال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

الإهداء

إلى قُرّة عيني بُنيّتي ملاك

إلى أمها نجاة... رفيقة دربي نحو الأمل...

سرنا فيه خطوة خطوة...

فبذرناه معاً... وحصدناه معاً

تقديم

د. جورج زيناتي

كيف يمكن لفيلسوف أن يتكلم عن الحب أي أن يحيله إلى مفهوم قابل للمرور عبر التحليل، من أجل جلاء معناه الأخير؟ هذا السؤال يصطدم أولاً بصعوبات عدة ليس أقلها الوقوع في خطاب يتوجه إلى العاطفة، مع كل ما يستتبع ذلك من خروج على العقلانية المحض، كما هو الحال في مفهوم العدالة البيّن الجلي والمتجسد في المؤسسات التي تقيمها الدولة كي يستطيع كل مظلوم أن يستعيد حقه، أي أن يعود إلى امتلاك ما كان يشكل حصته من الخير، والمحاكم المتنوعة المنبثقة عن الدولة ترعى مبدئياً هذا الأمر. ومن دون مثل هذه المؤسسات المستقلة ليست هناك دولة القانون، بل يكون هناك التعسف ويسود الحكم المطلق. للعدالة إذن مهمة مهددة والمجتمع ينيط بالقضاة والمحامين أن يعملوا كي يستمر الوضع السياسي محافظاً على الأمن والاستقرار، عن طريق تطبيق القوانين المرعية الإجراء والتي يمكن أن تتغير عن طريق إرادة شعبية منبثقة عن حوار مستمر بين مختلف مُكوّنات الأمة، الحُجّة الشرعية هنا تجابه بحُجّة شرعية أخرى أي بإقامة حوار بعيد عن كل تعسف وعنف، أي بديمقراطية صفتها الأولى عدم اللجوء إلى العنف عند

انعدام الاتفاق بين فرد وآخر أو بين فرد ومجموعة، أو بين مجموعة وأخرى. ليس هناك من دولة قانون خارج مفهوم الإنصاف أي وجود آلية واضحة راسخة جاءت نتيجة تطور ديمقراطي للمجتمع يستطيع كل مواطن أن يلجأ إليها كلما شعر أنه مظلوم وقد سُلب حقاً. العدالة تعيد المناصفة أي المساواة بين كل مكوّنات الشعب. ولكن ماذا عن الحب؟

نحن هنا نبتعد تماماً عن كل مناصفة وإنصاف وقانون مكتوب وقرارات تشريعية مدوَّنة، أي إننا هنا نبتعد تماماً عن كل حساب، وعن كل معادلات دقيقة تعيد التوازن الاجتماعي.

الحب هو أقرب إلى الشّعر، ولا يُحاسِب بل يريد دوماً الذهاب إلى الأبعد والعطاء بدون حساب، فهل تستطيع الدولة القائمة أن تأخذ بالحسبان مثل هذا الأمر الذي يبدو أقرب إلى الغرابة والخيال، والحب هو كذلك، إنه ينتمي إلى الحلم وإلى إرادة الذهاب إلى أبعد من كل مُحاججة قانونية وإلى ما هو وراء الواقع القائم.

إن كانت العدالة، بوصفها توزيع حصص للثروة الوطنية بين المواطنين، وردع كل ظلم يلحق بفرد من أفراد المجتمع، يشكل الأساس الأصلب للدولة وللأمن الاجتماعي، غير أنها تظل عدالة في الحاضر الراهن، في حين أن الحب يشكل الانتقال من النظر العقلي الفلسفي إلى تلبية نداء أبعد من الحاضر، إنه النداء الآتي من اللاهوت، وقد حاول ريكور دوماً ألا يخلط بين هذين المضمارين، مضمار الفلسفة المستند أساساً إلى تحليل المفاهيم، ومضمار اللاهوت المستند إلى العقيدة والإيمان وهو هنا يعود إلى

محاولة الخروج من الحدود الفاصلة بين العقلاني البارد والقلب الذي يلبّي، يسمع نداءً يدعوه إلى الذهاب إلى ما هو أبعد من كل عدالة حالية. الحب هنا يخرق الحواجز ولا يقبل أن يتجمد العدل عند ما هو عليه في معنى معين. الحب هو المستقبل الذي يسمع أنين كل المهمشين والمعذبين والذين تركتهم حسابات السياسيين خارج أي اهتمام. الحب هو صرخة كل الذين يرزحون تحت خط الفقر ويطلبون من العدالة أن تكون أرحم حين تسمع نداءهم فتحاول أن تستجيب له، ولو بمقدار.

ليست هناك من عدالة مطلقة، ومهما كانت هناك من نظريات اقتصادية متباينة، ومن هنا كان لا بد لهذه العدالة أن تكون منفتحة دوماً على أفق التغيير الذي يأتيها من الحب الذي هو عطية مجانية، وبالتالي لا تخضع لأي حساب.

في دولة القانون العدالةُ أساسُ وجودها وعاصمُها من التقهقر إلى البربرية، غير أن الحب يلاحق هذا القانون القائم ويلح عليه بأن يظل على علاقة ديالكتيكية متمكنة أن يسمع من وقت لآخر، الصوت الآتي من بعيد، من شوق الإنسان لأخوَّة بلا حدود. إن الأمر صعب ولكنه ضروري لأن الكائن البشري يطمح دوماً إلى الأفضل وهذا ما يجعل العدالة كتاباً مفتوحاً يُسطّر فيه الحب كل يوم كلمة جديدة هي بمثابة قصيدة جميلة في كتاب الإنسانية.

في هذا الكتاب يتصالح الفيلسوف مع اللاهوتي ويفتح الباب اللامتناهي أمام العقلاني ليجعل من الوجود الإنساني مسيرة طويلة في سعيه إلى ملء الوجود، الحاضر مطلق، مع علمه أنه لن يصل إلى نهاية قريبة، وإنه أمام عبء يتجدد مع تجدد الحياة.

مقدمة المترجم للطبعة العربية

تُشكِّل الفصول التي يَضمُّها هذا الكتاب إحدى المحاولات الرائدة في الفكر الغربي الحديث التي ساءلت من منظور هيرمينوطيقي صِرْف -كان ولا يزال نقطة الجذب المركزية في أعمال بول ريكور (Paul Ricoeur) كلها- جوانب من تجلّيات دلالة مفهومَي الحُب والعدالة، كما تبدّت في بعضٍ مِنَ النصوص المسيحية والعبرانية، وكما تناولَتْها بالدرس والتحليل بعض المحاولات الحديثة التي تُعد على رؤوس الأصابع، تغيّت استقصاء دلالاتهما وأبعادهما الأخلاقية والفلسفية، في ضوء نظريات التحليل النفسي والهرمينوطيقا والمنهج النقدي التاريخي. وقد دأب ريكور طوال حياته وبعزيمة مَضّاء على اجتراح منهج هيرمينوطيقي جديد في مقاربة أكثر القضايا الفلسفية حساسية في معظم مُنْجزه العلمي الذي كرَّسه لإعادة النظر في قراءة وتأويل كُبريات المفاهيم والقضايا وأبعدها تأثيراً في الفكر الغربي الحديث (الإرادة - الذات - الهوية - الحقيقة - القصدية - الذاكرة - التاريخ... إلخ)، ناهيك عن شَقِّه لآفاق جديدة من البحث طالت حقولاً مُتنوعة منه، بدءاً، على سبيل المثال لا الحصر، من كتابه **فلسفة الإرادة: الإرادي واللاإرادي** (1950) ومُروراً بروائعه الأُخرى **صراع التأويلات**

(1969) **والاستعارة الحية** (1975) ورائعة ثلاثية **الزمان والسرد** (ج1) (1983)، ج2 (1984)، ج3 (1985)، **والذات عينها كآخر** (1990)، **والتفكير في الكتاب المُقدَّس** (1998)، **وهيرمينوطيقا الكتاب المُقَدَّس** (2000) وانتهاء بكتابه الذي صدر عاماً قبل وفاته **سيرة الاعتراف**، وغيرها من الأعمال المرجعية والغزيرة لهذا الفيلسوف المتميِّز، مما آذن، منذ الأربعينيات بالتحديد، بولادة صَرْح اتِّجاه تأويلي في النصف الثاني في القرن العشرين لا يقل عن الصُّروح الفلسفية الكبرى التي شيدها هيغل (Hegel) وكانط (Kant) وماركس (Marx) في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وعن صروح فرويد ونيتشه وسارتر في القرن العشرين. في هذا الكتاب نجد ريكور يطرق موضوعاً طريفاً كل الطرافة؛ فالأمر لا يتعلَّق بمجرَّد استعراض فَجّ ومبسَّط لتجليات مفهومَي الحب والعدالة اللذين ارتبطا بقوة بمراحل وفترات من تاريخ الفكر الغربي، بل بمحاولة قراءتهما قراءة جديدة في ضوء الهيرمينوطيقا/التأويلية، واستناداً إلى إحقاقات التحليل النقدي/التاريخي. من ثم يتجاوز ريكور مُجْمَل التبسيطات والشروح التي أُضْفِيَتْ على مفهومَي الحب والعدالة ليرتاد بهما، ومن خلالهما، فضاءات تأويلية يتحدّد فيها معناهما العميق، وذلك رغم صعوبة الربط بينهما للوهلة الأولى واستشكال طبيعة الجمع بين دلالتيهما في سياق محدَّد كما يؤكد ريكور على ذلك نفسه في مقدمة الكتاب. وباستثناء بعض المحاولات القليلة في الفكر الأوروبي الحديث فإن الدراسات التي تناولت الربط بين هذين المفهومَين من منظور هيرمينوطيقي/تأويلي/جدلي تكاد تُعَدّ على رؤوس الأصابع خصوصاً في تتبُّع أبعادهما

الدلالية العميقة في التراثَين اليهودي والمسيحي الذي أتاح تصورات خصبة وغنية لكن متباينة من حيث طُرق التعامل معها على مستوى التَّلقّي، مما استوجب خلق جدلية وتوتُّر بين المفهومين لضبط اشتغالهما الدلالي. إن اقتناص الأبعاد العميقة لفلسفة الحب والعدالة بوصفهما مفهومَين طَبَعا التراث المسيحي والعبراني مثلما تنطق به العديد من النصوص (التراتيل، المزامير، الحِكَم والمواعظ... إلخ)، في الكتاب المُقدس بخاصة، هي محاولة تتجاوز مختلف التفاسير والشروح البسيطة المعيارية التي وقفت عند المعاني البسيطة والظاهرة للمفهومَين. ذلك أن العلاقة بين الحب والعدالة تمّ تناوُلها أفقياً لا عمودياً حسب ريكور، ومن ثم انبثقت الحاجة إلى قراءة عمودية/جدلية تستكْنِه أبعاد المعاني العميقة لجدليتهما، رغم انتصاب العوائق بينهما ورغم الروابط العابرة والهَشّة التي تجمعهما.

يسائل ريكور مفهومَي الحب والعدالة فيلسوفاً لا لاهوتياً. وهنا موضع الاختلاف مقارنة ببعض اللاهوتيين الكبار في القرن العشرين من أمثال بول تيليش (Paul Tillich) في كتابه الشهير "**الحب والسلطة والعدالة**" Amour, Pouvoir et Justice. ينطلق ريكور من مقطع وَرَدَ في إنجيل لوقا (6، 27 - 31) يتضمن منطقَيْن بلاغِيَّيْن متعارضَين يذكّر في البداية بتعارُضهما طارحاً سؤالاً مركزياً ارتآه مدخلاً للبحث عن نقاط التلاقي والتقاطع بينهما: كيف يمكن التنسيق والربط بين وصية الحب التي تقول: "أحبوا أعداءكم، باركوا لاعِنِيكم، أحسنوا إلى مُبغضيكم، وصلُّوا لأجل الذين يُسيئون إليكم ويطردونكم" (لوقا، 6-27) وبين القاعدة الذهبية

القاضية بأن "نصنع للآخر ما نُحب أن يَصنعه بنا" (لوقا 6-27). وقبل أن يصل ريكور إلى استنتاج الحاجة إلى التفكير والعيش في نطاق الجماعة الإنسانية الواحدة نجده يطوِّر مفهومَين آخرَين مرتبطَين بالأبعاد الدلالية لمفهومَي الحب والعدالة وهما: منطق العطاء الفائض logique du don surabondant ومنطق التعادُل الدقيق exacte equivalence وهو المقصد الذي لا يتأتَّى، من جِهة أُولى، إلا من خلال شرح مُوسَّع لا يقبل التبسيط لخصائص كل من الحب والعدالة على حِده، ومن جهة أخرى خَلْق جدلية بينهما ومَدّ جسور للتقريب بين دلالتيهما الشيء الذي يتطلب استنطاق النصوص من منظور تأويلي تَتَصادَى فيه الدلالات بين المفهومَين. إن الجدلية الخصبة بين الحب والعدالة تتيح في نظر ريكور تشكيلة من المعاني والتمائلات غير المتوقعة. فالحب في أعمق دلالته يتجاوز التسطيح والاختزال المُخلّ بدلالته التي تُختزَلُ في مجرَّد الإحساس بشعور مُعيَّن تجاه الآخر وبمجرَّد النظر إلى الشيء المحبوب، كما نجد في "نشيد الأنشاد" Cantique des Cantiques. إنه يستبطن دلالة أمرية تُلقي الضوء على جانب آخر من دلالته كما نجد في صيغة الأمر: "أحببني" حيث يتحول الحب إلى توجيه دعوة مستخدمة في قالب شعري يعود إلى قوة الترميز التي تميز تعابير الحب عموماً وقد تصل إلى الحب الإيروسي عندما تكتسي طابع المبالغة والغُلو extravagance حيث تتستر وراءه دلالة المفهوم الأصلية فاسحة المجال للتخييل، مِمّا يُعرِّضها بالتالي للتشويه. ومن المفيد جداً الإشارة إلى أن "الاستعارة الحية" وجميع العمليات المرتبطة بتعدد المعنى الرمزي والمبالغة أو الزيادة في المعنى، والتي يوليها ريكور

أهمية بالغة في كل أعماله الكبرى، فضلاً عن الاستعارات التي يَحتفي بها كأحد الأوجه الأكثر تدلالاً في نصوص الحب والعدالة، تتطابق مع بلاغة الحب هذه التي يحاول ريكور إماطة اللثام عن بعض مظاهرها في هذا الكتاب، وقادته، كما قلنا، إلى استخلاص منطق الفَيض الذي يحكمها عبر وقوفه عند تحليل الحِكَم والأمثال والمواعظ المتصلة بالموضوع في أمثلة من النصوص التوراتية وفي الإنجيل.

وتنتصب بلاغة العدالة بلاغةَ حِجَاج. إنها بمثابة عَرض في إطار فضاء تواصلي مفتوح في الوقت ذاته على المُتلقّي الكَوْني والمتلقّي المنغلق داخل مؤسسات معيَّنة (منظومة العدالة التي تمتلك سلطة رمزية مُعترف بها وتَحتكر الإكراهات الشرعية) في لحظة معيَّنة (لحظة المحاكمة)، وتفرض حُججاً منطقية وتُقرُّ إجراءات تكون مقبولة من طرف جميع الفرقاء داخل المجتمع. تشتغل العدالة، ههنا، بوصفها نظاماً يؤمِّن توزيع الحقوق والواجبات وتوزيع المهام والمسؤوليات بطريقة تَسمح بحصول كل واحد في المجتمع على حقوقه. غير أن منظومة العدالة منظومة معقَّدة، ويظل الإنصاف رِهاناً من رهاناتها الكُبرى. فالعدل والإنصاف وتوزيع الحقوق والحرص على تساوي الحصص والقسمات بين الأفراد داخل المجتمع هو المساواة بعينها كما يذهب إلى ذلك جون رولز (John Rawls) الذي يستشهد ريكور بتخريجاته التي ضمَّها كتابه - المَعْلَمة **نظرية في العدالة**. إن المجتمع يتعرف على ذاته من خلال تحقيق المساواة بين كل الأفراد، وهو مطمح أخلاقي يُحدد التوازن والقِيَم الأخلاقية والنزوع إلى تحقيق مبدأ المعاملة بالمثل. وإن كلّاً من

الحب والعدالة والبذل تجسيد واقعي لهذه القِيَم الحقيقية والمؤمَّلة التي يصبو إليها كل مجتمع عادل، يفسح المجال إلى العيش المشترك في إطار التضحية والحب والإيثار والمُواطَنة الحَقَّة، بعيداً عن قِيَم الابتزاز (أعطِني لأنني أعطيتُك) أو (أعطني بالمقابل...). إن الحب، بكلمة واحدة، حارس للعدالة عندما يوقظ انتباهها ويدفعها إلى التحوُّط وأخذ الحذر من الانزلاق في مظاهر التعسُّف والقسر والإكراه والحَيْف والظُّلم، بينما العدالة تزوِّد الحب بوساطات تتيح له الانصهار، خطوة خطوة، في عمق العلاقات الإنسانية.

المترجم

أغادير 15/ 11/ 2012

عن هذه الطبعة

كتاب **الحب والعدالة** هو، بادئ ذي بدء، موضوع محاضرة ألقاها بول ريكور (Paul Ricoeur) أثناء حفل تسليم جائزة ليوبولد لوكاس (Léopold Lucas) عام 1989 وهي جائزة تُمنح لمكافأة «الأعمال الرفيعة وإصدار منشورات في ميدان اللاهوت والعلوم الإنسانية والتاريخ والفلسفة». كان ليوبولد لوكاس، المولود عام 1872، عالماً طبَّقت شُهرته الآفاق بفضل أعماله التاريخية التي تمحورت حول العلاقات بين اليهود والمسيحيين طوال القرون الأُولى من تقويمنا الميلادي، وأسس سنة 1902 «جمعية تشجيع العِلْم اليهودي» التي لعبت دوراً هاماً في الحياة الفكرية اليهودية خلال العُقود الأُولى من القرن العشرين. كما كان لوكاس حاخاماً للجماعة اليهودية في غلوكو (Glogau) بسيلسي (Silsie) لمدة شارفت على الأربعين عاماً. وعندما تلقى دعوة من ليو بايك (Leo Baek) عام 1941 إلى كلية العلوم اليهودية ببرلين (من أجل إلقاء دروس حول «الكتاب المُقدس والتاريخ») اعتُقل مع زوجته دوروثيا (Dorothea) عام 1942 بمدينة تيريزينشتات (Theresienstadt) التي مات بها في السنة التالية (أما دوروثيا فقد اعتُقِلت ثم اغْتِيلت في أوشفتز (Auschwitz) عام 1944).

وكان فرانز لوكاس (Franz Lucas)، نجلُ لوكاس، هو الذي استَحْدَث جائزة ليوبولد لوكاس عام 1972 احتفاءً منه بالذكرى المئوية لميلاد والده. وقد عَهِد الابن بإدارة الجائزة لكلية اللاهوت البروتستانتي التابعة لجامعة توبنغن (Tübingen) وهي تحتفي بذكرى العلّامة ليوبولد لوكاس وتهدف إلى التذكير بمسؤولية المُفكّرين في نشر السلام وتعميمه بين البشر والشعوب.

تَسلَّم بول ريكور، إذن، هذه الجائزة وألقى بهذه المناسبة محاضرة تحت عنوان **الحب والعدالة**؛ مُحاضرة تحتفي، استناداً إلى الصرامة المعهودة في فيلسوفنا، بذكرى شخصية وأعمال ليوبولد لوكاس قدر احتفائها بروح الجائزة التي استحدثها نجلُه. وقد تولّى أوزفالد بايير (Oswald Bayer) نشر النص في البداية في طبعة ثُنائية اللغة bilingue عام 1990 لدى الناشر الألماني ج.س.ب مور (J.C.B Mohr).

ذُيِّلت هذه المحاضرة بنصَّين: الأول يُنشر كاملاً والثاني جزئياً. فـ «الذات في مرآة الكتاب المُقدَّس» و«الذات المُنتدَبة» هما في الأصل المُحاضرتان الأخيرتان (IX و X) اللتان أُلقِيتا ضِمْنَ مُحاضرات غيفورد *Gifford Lectures*، وأُلقيتا بجامعة إديمبورغ (Édimbourg) عامي 1985-1986[1]. فما الداعي إلى ضَمِّ هاتين

(1) العنوانان بالإنكليزية «*The Self in the Mirror of Scriptures* et *The Commissioned Self: On my Prophetic Soul!*». وكانت محاضرة «الذات المُنتدَبة» قد نُشرت جزئياً في مجلة المعهد الكاثوليكي بباريس (Revue de l'institut catholique de Paris)، 1988، ع2 تحت عنوان «Le sujet convoqué. Á l'école des récits de vocation prophétique». ونقدم هنا النص كاملاً مع العنوان الأصلي.

المحاضرتين إلى المُحاضرة الأولى التي أُلقيت ثلاث سنوات بعد ذلك؟ في الحقيقة هناك خيط ضِمْني، بَيْدَ أنه جَليّ جداً عند القراءة، يسري من جهة بين **الحُب والعدالة** الذي ظهر عام 1990 في ألمانيا ومُحاضرات غيفورد *Gifford Lectures* وبين **الذات عينها كآخر**[i] (Soi-même comme un autre) المطبوع أيضاً ضمن منشورات سوي (Seuil) عام 1990. وثمَّة رسائل مُتبادلة بين عامَي 1988-1989 بين بول ريكور وناشره فرانسوا فال (François Wahl) تَشهَد على هذه العلاقات. لكن لدينا أيضاً إشارات بول ريكور نفسه في أحد هوامش دراسته «**التجربة واللغة في الخطاب الديني**»[2]. وبما أنها إشارات تخصّ، في الوقت نفسه، العلاقة الموجودة بين النصوص المختلفة وبين التوجُّه الفكري الذي تشترك فيه فإننا نوردها هنا كاملة. يقول ريكور: «أود أن أُدلي بكلمات في ما يتعلق بالعلاقة الموجودة بين نَصَّيْ مُحاضرات غيفورد *Gifford Lectures* وبين **الذات عينُها كآخَر**. تتمّ هذه العلاقة على صعيد أسميه أُنطولوجيا الفعل. إن بناء ذاتٍ ما عَبْرَ وساطة **الكتابات المقدَّسة** (*Ecritures*) وجَعْلُ الذات تمتثل للأوجه المتعددة في تسمية اللّه ليَحدُثُ على مستوى أكثرِ قُدراتنا أساسيةً في [ممارسة] الفعل. إن المُساءَل والمشيَّد هنا هو **الإنسان القادر** (*l'homo capax*). هكذا أعتقد أنني أستعيد ذلك الحَدْس المركزي لكانط (Kant) في كتابه

(i) صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب تحت عنوان **الذات عينها كآخر** ضمن منشورات المنظمة العربية للترجمة عام 2005 على يد د. جورج زيناتي.

(2) أعيد نشره في كتاب (تحت إشراف جان غريش) **بول ريكور. الهيرمينوطيقا في مدرسة الظاهراتية** (Paul Ricœur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*)، باريس، Beauchesne، 1995.

الدِّين ضمن حدود العقل المجرَّد (*La Religion dans les limites de la simple raison*) كما أعدت، على الأقل، بناءه في دراستي المُدمَجة ضمن كتاب أُهْدِيَ إلى ذكرى الأب جيفري (Geffré)[3]. إن مُهمة الدِّين، تبعاً لكانط، هي أن يؤسِّس، في النفس الفاضلة، قدرتها على [ممارسة] الفعل وِفقاً للواجب (devoir). تتم إعادة إحياء النفس قيد الطرح هنا في فلسفة الدِّين هذه على صعيد الاستعداد الأساسي (disposition fondamentale) أي على صعيد ما أسمِّيه هنا الذات المُقْتدرة (soi capable). والحال أنَّ تشييد الذات المُقتدرة وإحياءها وبعثها أمر في علاقة وثيقة مع اقتصاد الهِبة[i] (économie du don) الذي أَحْتَفِي به في دراسة «الحب والعدالة»؛ وأؤكِّد أن الحب في هذه المحاضرة هو حارس العدالة ضمن حدود كون العدالة والمعاملة بالمِثْل والمساواة مهددة دائمة بالسقوط، رغماً عنها، في مستوى معاملة المنفعة (calcul interéssé) وفي [معنى] «أُعطي لكي تُعطي». فالحب يحمي العدالة من تلك العادة السَّيِّئة التي تتم عبر الجَهْر بمقُولة: «أُعطيكَ لأنك أعطيتَني». هكذا، إذن، أنظرُ إلى العلاقة بين المحبة والعدالة باعتبارها شكلاً

(3) أُعيدَ نَشْر مساهمة بول ريكور في هذا التكريم وهي تحمل عنوان *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*، منشورات Cerf 1992 في كتاب *Lectures* (**قراءات 3**) منشورات سوي «Points essais»، 2006، ص19-40، تحت عنوان **نحو تأويل فلسفي للدِّين: كانط**.

(i) اقتصاد الهِبة: مفهوم فلسفي مرتبط بالفعل action. وهو يطلق على حركة ومُنظمات اجتماعية يقوم فيها الأفراد ببذل عطايا وهِبات دون انتظار مُقابل ما هو آتٍ أو مستقبليّ وقد أصبح المفهوم منتشراً في الأدبيات الاقتصادية وغدا فرعاً من العلوم الاقتصادية ينصبُّ على دراسة الهِبة وتأثيره في العلاقات الاقتصادية. [المترجم].

ملموساً للعلاقة بين اللاهوتي والفلسفي. وضمن هذا المنظور ذاته أقترح، كما أشرت إلى ذلك سلفاً، إعادة التفكير في العلاقة بين اللاهوتي والسياسي، أي التفكير في الغاية التي ترومها علاقة سياسية-لاهوتية مُعيَّنة مُؤسسة على العلاقة الأفقية: هيمنة/تبعية دون سواها. إن لاهوتيةً سياسيةً مُوجَّهةً وجهة مختلفة ينبغي أن تَكفَّ عن التّشكُّل بوصفها لاهوتية للهيمنة حتى تَتأسَّس في ضوء تبرير القُدرة على العيش معاً داخل مؤسَّسات عادلة.

هذه الدراسة إذن انبثقت عن المحاضرة ما قبل الأخيرة من المُحاضرات المُلْقاة في إطار مُحاضرات غيفورد *Gifford Lectures* وذُيِّلت بالدراسة المنشورة في مجلة المعهد الكاثوليكي بباريس [انظر الهامش السابق]. وقد تَمَّ فصل المحاضرتين عن الكتاب الذي أفضَتْ إعادة نَشْره إلى نَشْر كتابي **الذات عينها كآخر**. وإني لآمل، في المستقبل القريب، أن أجمَع بين الدراستين في كتاب واحد حيث يُعاد، على إثر هذه النصوص، نَشْر النصّ المطبوع في توبنغن تحت عنوان **الحب والعدالة** (*Liebe und Gerechtigkeit*). إن الهدف من مجموع هذه النصوص هو «التفكير حول اللاهوتي-السياسي في مواجهة مع إشكالية «خيبة أمل العالَم»[4].

(4) «التجربة واللغة في الخطاب» المنشور في كتاب **الهيرمينوطيقا في محك علم اللاهوت**، مرجع مذكور، ص179. وفي هامش من مستهل هذا النص لبول ريكور يشير ناشر الكتاب جان غريش (Jean Greisch) إلى أن «محاضرة بول ريكور التي سنقرأ نصها هنا تقترن بسياق أوسع شكّل موضوع محاضرات *Gifford Lectures*. وفي هذه الدروس الكبرى شرع الكاتب في عرض كل تَبعات نظرية الذات ونتائجها التي بسطها في ثنايا كتابه **الزمان والسرد**، ج3. وقد أُعيد نشر مجموع هذا البحث في كتاب

إن نشر نص «الحب والعدالة» مع المحاضرتين الأخيرتين من محاضرات *Gifford Lectures* يُحقق إذن أمنية من أمنيات بول ريكور نفسه التي لم تتحقق، للأسف، في حينها، دون التفكير المُعلن حول اللاهوتي-السياسي. وهكذا، ولاعتبارات عدة، يُشكِّل كتاب **الحب والعدالة** صحبة محاضرتَي *Gifford Lectures* محطة أساسية في أحد المسارات الهامّة في فكر هذا الفيلسوف، وأعني بها الربط بين النص وبين الفعل[5].

جان-لوي شليغل

= **الذات عينها كآخر** (1990). وفي وسع القارئ العودة إلى هذا الكتاب لتعميق التفكير الذي ليست هذه المحاضرة إلا محطة من محطاته».
وبالنظر إلى غياب هذا التفكير حول اللاهوتي ـ السياسي فقد رأينا من الصواب تصدير محاضرتَيْ *Gifford Lectures* بمحاضرة: الحب والعدالة».

(5) أود أن أتوجه بشكري إلى كاترين غولدنشتاين (Catherine Goldenstein) خاصة، التي وضعت ميراث ريكور وأصوله تحت إشارتي وتصرفي وكذلك المعلومات العديدة التي أتاحتها لي حول أصول وظروف النصوص المتضمَّنة في هذا الكتاب، فضلاً عن الروابط التي تجمع بينها.

I

الحب والعدالة

الحديث عن الحب أمر سهل جداً أو قُل إنه صعب جداً. كيف يمكن الحديث عن الحب من دون الوقوع في المَدْح أو في الابتذالات العاطفية؟ إن إحدى الطرق في شَقّ مَنْفذ بين هذين الحدَّين تكمن في الاسترشاد، عبر فكرٍ تأملي، بالجدلية القائمة بين الحب والعدالة. إنني أقصد بالجدلية هنا ذلك الاعتراف أولاً بالتباين بين الكلمتين، والبحث، عن وساطات عملية بين الحب والعدالة من جهة أُخرى. إن الوساطات هنا، ولنصرِّح بذلك فوراً، هي دوماً وساطات هَشّة وعابرة.

يبدو لي أن خُصوبة التفكير الذي تعِدُنا به هذه المقاربة الجدلية مُقنَّع بمنهج للتحليل المفهومي يسعى إلى أن يستخلص الثيماتَ الأكثر تواتراً بشكل منتظم انطلاقاً من مجموعة مُنتخبة من نصوص الأخلاقيين أو اللاهوتيين التي تناولت الحب. إنها المقاربة التي تَبنّاها عدد من زملائنا الفلاسفة واللاهوتيين الذين تكوّنوا في إطار مذهب الفلسفة التحليلية. ولن أستحضر، في هذه المحاضرة، سوى الكتاب الرائع لجِين أوتكا (Gene Outka) *Agapê* [i] الذي

(i) أشمل وأدق دراسة تحليلية عن الحب كما تجلّى في النصوص اليهودية والمسيحية القديمة خاصة في التوراة والإنجيل؛ وجين أوتكا من أبرز =

يشي عُنوانه الفرعي عن توجُّهه: **تحليل أخلاقي** *An Ethical Analysis*. يتعلق الأمر في هذا الكتاب بعزل «المعايير الأساسية» التي قيل إنَّ الحُب المسيحي أو *Agapé* [الحب في اللغة اليونانية] «امتلكها دونما اعتبار للسياقات». لكن وِفقاً لأي منهج؟ الإجابة المُقدَّمة هي الإجابة التي تروم مُقاربتي وضعَها موضعَ تساؤل: «بحث كهذا هو أشبه ما يكون، قطعاً، بالأبحاث التي قادها الفلاسفة في مناقشاتهم مثلاً للنزعة النفعية (utilitarisme) بوصفها نماذج (مِعيار *standard*) مِعيارية نهائية، وبوصفها مقاييس أو مبادئ خاصة بأحكام القِيمة والالتزامات»؛ وهنا بيت القصيد في المسألة: هل للحب في خطابنا الأخلاقي وضع مِعياري قابل للمقارَنة بوضع النفعية أو بوضع الأمر الكانطي[1]؟

= الأخلاقيين المتخصصين في علم الأخلاق المسيحي وهو أستاذ مُبرز بجامعة يال ورئيس شعبة الدراسات الدينية بها وله مساهمات قيِّمة في تخصصه أهمها: **المعيار والسياق في علم الأخلاق المسيحي** (1968) **ومنظورات في سبيل علم أخلاق مشترك** (منشورات جامعة برنستون 1993). [المترجم].

(1) أترك مؤقتاً جانباً السِّمات الثلاث الأساسية التي يعتبرها أوتكا أكثر الثيمات تواتراً بشكل منتظم. وبعيداً عن تجاهلها سوف أعرض لها في قسم من أقسام دراستي المخصصة إلى الوساطات العملية القائمة بين الحب والعدالة المرتبطة بممارسة الحكم الأخلاقي الأقرب إلى الواقع. وسأكتفي بذكر الثيمات دون التعليق عليها لكي أعطي فكرة عن الخُلاصة النهائية لبحثي. «تقدير ثابت (equal regard) أعني تقدير للقريب المستقل جوهرياً وغير قابل للتغير» «التضحية بالذات، أعني السِّمة التي بفضلها لا يتنازل بها الحب *Apage* من أجل المصلحة الخاصة» ـ وأخيراً «التبادل وهو خاصية للأفعال التي تؤسس أو تُشيد بتبادل معيَّن بين الفرقاء موسعين بذلك معنىً ما للجماعة وربما للصداقة» وليس في وسعنا أن نؤاخذ أوتكا بعدم ملاحظته للاختلالات المفهومية التي يكشف عنها هذا النمط من التصنيف. فكل سِمة مُؤسسة على حساب التنويعات وعدم التوافقات والتشوشات التي =

I

أَوَدُّ أن أضع القسم الأول من دراستي المخصَّصة لهذا التبايُن (*disproportion*) بين الحُب وبين العدالة تحت شعار قول لباسكال: «كل الأجساد مُجتمعة، وكل العقول مُجتمعة، وكل ما ينتج عنها لا يُساوي أدنى حركة عَطاء. فهذا ينتمي إلى مُستوى أكثر سُموّاً. فمن بين كل الأجسام جميعاً لن نعرف كيف نستخلص منها ولو فكرة بسيطة. فهذا مُستحيل ومن مُستوى آخر. وبين كل الأجساد وكل العقول لن نعرف كيف نستنبط منها حركة مَحَبّة حقيقية هذا مستحيل ومن مستوى آخر خارق»[2]. لا أُخفي أن هذا الحُكم الفَظّ لباسكال سوف يعقِّد لاحقاً جداً من البحث عن الوساطات التي يتطلَّبها الحُكم الأخلاقي القائم الذي يفرضه السؤال التالي: ما الذي وجب عليَّ هنا والآن؟ سوف نصادف هذه الصعوبة لاحقاً. أما الآن فإن السؤال المطروح هنا هو التالي: إذا بدأنا أولاً بطرح سؤال التبايُن فكيف لا نسقط مرة أُخرى في أحد الخَطَرَيْن اللذين افتتحنا بهما حديثنا وهما: السقوط في الحماسة أو في التسطيح، وبعبارة أُخرى ألا نسقط في النزعة العاطفية (sentimentalité) التي لا تفسح مجالاً للفكر؟

= لا يَني الكاتب يتأسَّف عليها على امتداد كتابه. أكثر من هذا، إن السِّمة الثالثة التي تبدو له الأكثر حسماً هي الأشد تبايناً مع السِّمة الثانية. إن خيبات الأمل هذه المنتصبة في طريق تحليل أخلاقي محكوم عليه بأن يصبح «المضمون المعياري الأساسي» هي في نظري مُؤشر على كون هذا المنهج المباشر منهجاً غير مُناسب وأنه يجب بالأحرَى الانطلاق مما يصمد في موضوعة *topos* الحب أمام هذا التناول للحب باعتباره «نموذجاً مِعيارياً نهائياً، ومقياساً أو مبدأ للقيمة أو للواجب» تبعاً للتعبير المذكور أعلاه.

(2) **الأفكار**، طبعة برونشفيغ (Brunschvicg)، المقطع 12.

لقد بدا لي أن ثمة طريقاً للحَلّ يتمثل في تعداد أشكال الخطاب - مُحْكَمَة الصياغة أحياناً- التي تصمد أمام التسطيح الذي يَدين به نَمَط التحليل المفهومي الذي يعتمده التحليليون. ذلك أن الحب يتكلَّم، بَيْدَ أن كلامه يتحقَّق بنوع من اللغة تختلف عن لغة العدالة كما سأوضح في نهاية هذا القسم الأول.

لقد استخلصت هنا ثلاث سِمات تميِّز ما سوف أسمِّيه غَرابةَ (*étrangeté*) أو شُذُوذَ (*the oddities*) خطابِ الحُبّ.

استخلصتُ، بادئ ذي بدء، تلك العلاقة القائمة بين الحب والمَدْح (*louange*). إن خطاب الحُب هو، أولاً وقبل كل شيء، خطاب مَدْحٍ. ففي أثناء المَدْح يبتهج الإنسان برؤية هذا الذي يعلو فوق كل شيء سِواه. وبهذه الصيغة المُختصرة فإن المُكوِّنات الثلاثة - الابتهاج والنظر والإعلاء من شأن [المحبوب] - هي مُكوِّنات تتمتّع أيضاً بقدر مُتساوٍ من الأهمية. إن الذي يغمُر المرءَ بالفرح هو تثمينه للمحبوب باعتباره أسمى الأشياء، بفضل نوع من أنواع النظر لا الإرادة. فهل نَسقُط، بناءً عليه، مرة أُخرى في الشعورية؟ كلا، شرط أن ننتبه إلى السِّمات الأصلية التي يتكوَّن منها المَدْح التي تتطابق مع صِيَغ لغوية لافتة للنظر بصفة خاصة، كما هو الشأن في الترتيل (*hymne*)[i]. وهكذا فإن تمجيد القديس بولس (Saint-Paul) للحب في الرسالة الأُولى إلى أهل كورنثوس *I Corinthiens 13* [ii]

(i) أناشيد دينية تحتفي بشخص أو بإله في التراث الإغريقي والقُروُسطي [المترجم].

(ii) كتاب من كُتُب العهد الجديد [المترجم].

شبيه بـ «أناشيد المَدِيح» تِبْعاً لعنوان **المَزامير العِبْرانية نفسها** تهاليل «tehillim»[i]. ينبغي، إجمالاً، تقريب خطاب البَرَكة من الترتيل: «طُوبَى للإنسان الذي لا يَسْلك بمشورة الشِّرِّيرين... إنه مثل شجرة مَغْرُوسة عند مجرى المياه...» (**مزمور** 1، 1. 3) وكذلك «**يَهْوه صَباؤُوت** (**رَبّ القوّات**) (Yahwé Sabaot)، طُوبَى لمن تَوكَّل عليك» (**مزمور** 84، 13).

هنا يجد المَرْء نفسه وكأنه أمام الشكل الأدبي لمذهب المَكاريزم (macarisme)[ii] المألوف لدى قُرّاء التطويبات[iii] (béatitudes) «طُوبَى للمساكين في الرُّوح لأنَّ لهم ملكوتَ السَّموات» (مَتَّى Matthieu 5، 1). هكذا يُشكِّل النشيد والبَرَكة والمَكاريزم حُزمة من التعابير الأدبية التي يُمكن تجميعها حول المَدْح. وينتمي المَدْح، بدوره، إلى حقلٍ أعمَّ قام شِعرُ الكتاب المُقدّس بتحديد أطره تحديداً مُحكَماً؛ شِعرٌ يذكِّرنا روبير ألتير، (Robert Alter) في كتابه **فَنّ شِعْرية الكتاب المُقدَّس** *The Art of Biblical Poetry*[iv]، باشتغاله الشاذ قياساً إلى قواعد خِطاب يسعى إلى وَحْدة المَعْنى على صعيد المبادئ: ففي الشعر

(i) تَهِلْيم من الجذر السامي (العِبْري) هلَّلَ، كما تترجم المزامير أيضاً بـ "التسابيح". [المترجم].

(ii) مذهب المديح عند الإغريق [المترجم].

(iii) هي مجموع النصوص التي غالباً ما تُستهلّ بكلمة "طُوبى لـ" وألقاها المسيح على الجبل.

(iv) انظر الطبعة الفرنسية لهذا الكتاب الصادرة عن دار Dessius عام 2003. وروبير ألتير أستاذ للأدب المقارَن والأدب العِبْري بجامعة كاليفورنيا، بيركلي، من مؤلّفاته في الموضوع باللغة الفرنسية «**فن السَّرْد في الكتاب المقدس**» [المترجم].

تتعرّض الكلمات-المفاتيح إلى توسيعات في المَعْنى وإلى تشبيهات غير مُتَوَقَّعة وترابُطات غير مَسْبُوقة[3].

تلكم هي المُقاومة الأولى التي يقابل بها الحُب «التحليل الأخلاقي» بالمعنى العميق للتحليل، وأعني بذلك الوضوح المفهومي.

الغرابة الثانية لخِطاب الحُب تتعلّق بالاستعمال الغامض لصيغة **الأمر** (*impérative*) في التعبيرات المشهورة من قَبِيل: «أَحْبِب الرَّب إلٰهك... وأحبب قريبك كنفسك». وإذا ما أخذنا الأمر بالمعنى الشائع للواجب والذي قَدَّم عنه عِلْم الأخلاق الكانطي

(3) ينبغي، على سبيل المثال، القيام بتحليل مُفَصَّل للإستراتيجيات البلاغية الواحدة تِلْو الأخرى المُستعملة في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس *13 Corinthiens I* [كتاب من العهد الجديد]. فالمقطع الشعري الأول يُشيد بِسُمُوّ الحب من خلال نَمَط من المبالغة السلبية التي تُصَرِّح بتدمير كل ما ليس حباً: «لو تكلمت لغة الناس والملائكة، وليس لي محبة فأنا نُحاس يطنّ أو صَنْج يَرِنّ، إلخ» وبعد أربع تكرارات أو خمس تعود الصيغة: «لو يكون لي... إذا لم يكن لدي حب... فأنا لا أساوي شيئاً».. ويعمل المقطع الشعري الثاني على توسيع رؤية سُمُوّ الحب استناداً إلى الصيغة الدلالية كما لو أن كل شيء قد اسْتُنْفِذ: «فالمحبة تصبر وتخدم، والمحبة لا تعرف الحسد. ولا التفاخُر ولا الكبرياء ولا تسيء التصرف ولا تطلب منفعتها، ولا تحتد ولا تظن السوء ولا تفرح بالظلم بل فرحتها حيث توجد الحقيقة... إنها تصفح عن كل شيء وتصدق كل شيء وترجو كل شيء «هكذا نكون قد لاحظنا لعبة التناوُب بين الإثبات والنفي، وكذا لعبة المترادفات التي تماثل بين الفضائل المميّزة في وجه انشغالنا المشروع بعزل الدلالات. وأخيراً تكون الغلبة في المقطع الثالث لِتَوَجُّهٍ مُتعالٍ متجاوز لكل الحدود: «الرحمة لا تزول أبداً. وماذا عن النبوءات؟ إنها ستزول. والألسنة؟ ستصمت وماذا عن العلم؟ سيزول. «خلاصة القول أن الإيمان والرجاء والمحبّة ثلاثة لا تزول أبداً لكن أعظمها جميعاً هي المحبة».

حُججاً قوية فمن الفضيحة إحالة أمر الوصية إلى الحب، أعني إلى شعور ما[4].

لا يتعلّق الأمر، عند هذه النقطة من تفكيرنا، بوضع الحُب ضمن إمبراطورية حالات التأثُّر (التي سأتحدَّث عنها فيما بعد) بل بوضع الوصية أي وصية الحُب (commandement d'aimer). فهل لهذه الوصية، على صعيد أفعال الخِطاب، القُوة الخَطابية ذاتها التي تستدعيها، باقي الوصايا من أجل الإذعان لها؟ وهل من المُمْكن، على الصعيد الأخلاقي، مُقارنتها بالمبادئ الأخلاقية، أعني بالقضايا الأولى المُتَحكِّمة في القواعد المَعْمُول بها، مثلما قد يكون عليه الشأن في المبدأ النفعي أو في الأمر القاطع الكانطي؟

لقد وجدتُ ضالَّتي غير المتوقَّعة في كتاب **نجمة الخلاص**[i] (*l'Etoile de Rédemption*) لفرانز روزنتسفايغ (Franz Rosenzweig)[5].

(4) يَستبعد كانط هذه الصعوبة عبر تمييزه بين الحب «العملي» الذي لا يعدو أن يكون احتراماً للأشخاص بوصفهم غايات في حد ذاتهم، وبين الحب «المَرَضي» الذي لا مكانة له في دائرة الأخلاق. أما فرويد فيذهب من حدّ الشَّجْب إلى الغضب عندما يقول بشكل أكثر صراحة: «إذا كان ما نسمّيه الحب الروحي ليس إلا حُبّاً إيروسيّاً مُتسامياً، فإن وصية الحبّ لا تعدو أن تكون تعبيراً عن استبداد الأنا-الأعلى بحلقة الحالات الشعورية.

(i) ظهر هذا الكتاب عام 1921 ولم يترجم إلى اللغة الفرنسية إلا في عام 1981 والكتاب يقف شامخاً كأحد أمّهات الأعمال في حقل الفلسفة في القرن 20 وهو يقع بين الحدود المُتاخمة لعلم اللاهوت والفلسفة مقابلاً الإرث الفلسفي العقلاني بالكتابات المقدّسة اليهودية والمسيحية بصفة خاصة. وفرانز روزنتسفايغ (1887-1923) أحد أبرز من كتبوا في علم اللاهوت المسيحي واليهودي. والكتاب، إجمالاً، ثمرة تأملات لشهور قضاها روزنتسفايغ في خنادق الحرب العالمية الأولى [المترجم].

(5) فرانز روزنتسفايغ، **نجمة الخلاص**، باريس، منشورات سوي، 1982، =

ونتذكَّر أن هذا الكتاب، الذي كان أيضاً كتاباً استثنائياً في بابه، قُسم إلى ثلاثة أقسام تتطابق على التوالي مع فكرة الخلق - أو مع فكرة **الما قَبْل** (*avant*)- الأبدي- ومع فكرة الوحي (révélation) - أو مع **الحاضر** (*Présent*) الأبدي للالتقاء - وأخيراً مع فكرة **الخلاص** (*Rédemption*) - أو مع فكرة **ليس بَعْد** (*pas encore*) الأبدية للانتظار المَسِيحاني (l'attente messianique)[i]. عندما نفتح القسم الثاني - الوحي- نكون على استعداد لتلقِّي أخبار عن التوراة. تلك هي الحالة بمعنى واحد. بيد أن التوراة في هذا المستوى من تأمل روزنتسفايغ لم تكن قد استوت بعدُ مجموعةً من القواعد، أو بالأحرى يمكن أن تكون كذلك، لأنها مَسْبُوقة بفعل احتفالي استهلالي لمجموع التجربة الإنسانية في اللغة النموذجية للكتابة المقدَّسة. فما هو الرمز الأقرب من فرض اللغة الأصلية هذه في محيط التواصل الإنساني؟ (إنها وصية الحُب، لكن وخلافاً لتوقُّعنا لم تكن الصيغة بصيغة **سِفر الخروج** (*L'exode*) أو صيغة اللاويين (Lévitique) أو تثنية الاشتراع (Deutéronome) بل بصيغة نشيد الأنشاد (Cantique des cantique) الذي يُحتفى بقراءته دائماً في عيد الفصح تِبْعاً للطَّقْس اليهودي. فالحب ـ يقول النشيد ـ قوي كالموت). ولماذا تمَّت الإشارة إلى نشيد الأنشاد في هذا الموضع؟ وبأي دلالة إيحائية حَتْمية؟ في بداية المقطع المُعَنْوَن بـ: وَحْي Révélation لا يَعْتدُّ روزنتسفايغ إلا بالتوحُّد

= طبعة جديدة، 2007. (الترجمة الفرنسية على يد أ. ديرزانسكي وج.ل. شليغل).

(i) في التصوُّر المسيحي يُشير الانتظار المسيحاني إلى عودة المسيح في نهاية الزمان. [المترجم].

القائم بين اللّه ونفس واحدة، قبل أن يتدخل «طرف ثالث» في المقطع الخاصّ بالخلاص[6].

تكمن الفكرة العبقرية، إذن، في إظهار وصية الحُب وهي تنبع من علاقة الحُب تلك بين اللّه ونفس منفردة âme solitaire. ذلك أن الوصية التي تتقدَّم على كل قانون هي الكلام الذي يوجهه المُحِبّ إلى المَحْبُوب: أحببني. هذا التمييز اللامتوقَّع بين الوصية وبين القانون ليس له من مَعْنًى إذا ما سلَّمنا بأن وصية الحُب هي الحُب ذاته وقد احتمى بنفسه كما لو أن حالة المُضاف إليه المتضمَّن في الوصية هو، في الوقت نفسه، مُضافٌ إليه موضوعياً ومضافٌ إليه ذاتياً. فالحب موضوعُ وذاتُ الوصية في آنٍ واحد. بعبارة أُخرى إنه وصية تَتضمّن شروط إذعانه الخاصة بفضل رِقّة إلْحاحِه المتضمَّنة في: أحببني!

وأما عن المعترِض الذي يُشكِّك في صِحّة التمييز الدقيق جداً لدى روزنتسفايغ بين الوصية والقانون فسوف أجيب بالقول بضرورة الربط بين الاستعمال الخارج من الأمر وأشكال الخِطاب المُتَحدِّث

(6) تمكن الإجابة عمن يتساءل مستغرباً من الإحالة على القريب في الصنف الثالث أي مقولة الخلاص، بالقول إن الأصناف الثلاثة يعاصر بعضها الآخر وأن المقولة الثالثة تُوَسِّع من الثاني أي أن البُعْد التاريخي يمتد إلى ما وراء التوحُّد الفردي. ثمة مُذَّاكَ قوانينُ لا وصيّةٌ فحسب: أحببني! مع وجود طرف ثالث في الوقت نفسه. بعبارة أُخرى فإن الوصية الثانية الكبرى تنبثق من الوصية الأولى بالمعنى الذي يجعل من المستقبل المحاذي دوماً لتاريخ فكرة الخلاص، مع كل تبعاته التاريخية والجماعية، ينبثق عن حاضر وصية الحب. عندها لا يعود ثَمّة فقط مُحِبٌ ومَحْبُوبٌ بل ذاتٌ وذاتٌ مختلفة عن الذات: أي قريبٌ.

عنها أعلاه: المَدْح louange، والنشيد، والبَرَكة والتطويبات، وبالتالي إمكانية الحديث عن توظيف شِعْري لصيغة الأمر. ولهذا الاستعمال أيضاً إيحاءاته الدلالية ضمن التشكيلة الواسعة للتعبيرات المُمْتَدة من الدعوة إلى الحُب وانتهاءً بالوصية الفَظّة المَصْحُوبة بالتهديد بالعِقاب[7]، مروراً بالتَّوسُّل المِلْحاح والمُناشَدة. فبموجب القرابة الموجودة بين وصية الحب: أحببني! وبين نشيد المديح يتكشَّف لنا غِنًى غير قابل للاختزال في حُمولته الأخلاقية التي وضعها كانط Kant في مقام أَمْر الواجب من خلال الإحالة إلى مُقاوَمة الأهواء البشرية.

انطلاقاً من هذه المسافة بين ما أسميتُه للتَّوّ التوظيفَ الشعري للوصية والوصية بالمَعْنى الأخلاقي الخالص للكلمة ستنطلق مُحاولتي الجَدَلية المُتَمَحْوِرة في القسم الثاني حول موضوعة اقتصاد الهِبة *économie du don*.

لكن وقبل التَّصَدِّي لهذه الجَدَلية أودُّ إضافة سِمة ثالثة في تعدادنا للتعابير الغريبة والشاذّة عن الحُبّ. وأقصد بها تلك التعابير التي لها علاقة بالحُبّ بوصفه شُعُوراً؛ وقد اطَّرحتُ هذه الاعتبارات جانباً، حتى الآن، كي لا أستسلم لغِواية الشُّعُورية. وفي وِسْعنا مَوْضَعَةُ هذه السِّمة الثالثة تحت شعار شِعْرِية النشيد وشِعْرِية الوَصيّة وهي السِّمة التي أُلَخِّصها في كلمة واحدة: قوة الاستعارية

(7) ثمة هنا حَقْل دلالي شاسع يستدعي افتتاحه ومرونته حِذْقَ أوستين Austin آخر! (التلميح هنا إلى جون.ل.أوستين John L.Austin وجيل لاين Gilles Lane، إنما القولُ الفعلُ *Quand dire c'est faire*، سلسلة «Points Essais» Seuil,1991-N.d.E).

métaphorisation المرتبطة بتعابير الحُب. ويمكن تدارك هذه الثيمة الجديدة انطلاقاً من الثيمة السابقة: حيث يُضفي النداء المُلِحّ - أحببني! -، الذي يتوجَّه به المُحِب إلى المَحْبوب، على الحُب تلك الدينامية التي بفضلها يُصبح قادراً على حَشْد تشكيلة مُنوّعة من المشاعر التي نُحددها من خلال حالاتها النهائية: اللذة مقابل الألم؛ الرضا مقابل السُّخْط؛ الابتهاج مقابل البُؤس؛ السعادة مقابل السَّوْداوية... فالحُب لا ينحصر في تأثيث الفضاء من حوله بكل هذه التشكيلة من المشاعر المُتنوّعة على غرار حقل واسع للجاذبية، وإنما يخلق بينها حركةً لولبية متصاعدة ومنحدرة تقطعها في كِلا الاتجاهين.

إن ما وصفناه للتَّوّ من زاوية سيكولوجية الدينامية له ما يُقابله لسانيّاً في إنتاج حقل واسع من **التماثُلات** (*analogies*) بين الصِّيَغ الشُّعُورية للحُب التي بفضلها يستطيع كُلٌّ منها أن يَدُلَّ على الآخر بشكل مُتبادَل. إن لُعبة التماثُلات هذه بين المشاعر لا تُقصي اختلافاتهما، وبكلمة واحدة، فهي تَفترِض تلك الاختلافات سلفاً. ولا نستطيع في هذا الصدد إغفال إسهام ماكس شيلر Max Scheler(i)

(i) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني (1874-1928) درّس في أعرق الجامعات الألمانية مثل جامعة يينا Yéna وميونيخ وتأثر في أعماله الأولى بنيتشه وفلسفته في القِيَم خصوصاً ما اتصل بمفهوم الضغينة الذي بسط خطوطه العريضة في كتاب **جينالوجيا الأخلاق**. كما تأثر شيلر بالفيلسوف إدموند هوسرل الذي التقى به عام 1902 وتَمَثَّل كتابه **الفينومينولوجيا**. وعلى العموم يُعتبر ماكس شيلر أحد أعمدة الفكر الفينومينولوجي في بداية القرن الماضي، ولعبت أعماله دوراً كبيراً في تطوير سوسيولوجيا المعرفة مما كان له أثر بالغ في إعادة النظر في الكثير من القضايا الفلسفية والأخلاقية المتصلة بالفكر المسيحي.

في كتابه: **من أجل ظاهراتية لمشاعر التعاطُف والحُب والكَراهية** *Pour une phénoménologie des sentiments de sympathie, d'amour, et de haine* (1913)[8]. فما يستجيب على صعيد اللُّغة لحقل

(8) من الأهمية بمكان ملاحظة أن هذا العمل كان موجَّهاً لأن يكون أوّل جزء من سلسلة من الأجزاء المخَّصصة لمَعْنى الحياة الشعورية للقوانين «die Sinngesetze des emotionalen Lebens»: الخِزْي، الشَّرف، الخَوَف الإجلال... إلخ وهو الكتاب الذي لم يُنشر منه إلا دراسة مُوجزَة حول الخِزْي والشعور به. وتحت تأثير مفهوم هوسرل حول القصدية أراد ماكس شيلر أن يقدّم لـ «منطق القلب logique du coeur» عند هرمان لوتزي Herman Lotze دَعْمَ ظاهراتية للمُحْتوى «الموضوعي» للأفعال والوظائف «العاطفية السامِيَة» بوصفها وظائفُ متميّزة عن المشاعر العاطفية العادية. وأذكُر هنا بثلاثة موضوعات تلعب دوراً ما في القسم الثاني:
(6-1) لا يُختزل الحُب إلى التعاطف sympathie (*Mitgefühl*) رغم أن هذا الأخير نفسه لا يُختزل إلى الانصهار الشعوري وإلى فقدان المساحة البَيْنذاتية. فالتعاطف تفاعُلي réactive تبعاً للمعنى الذي يقدمه نيتشه لهذا المصطلح، بينما الحب فعل تلقائي وعفوي؛ إنه لا يعمي المرء بل يحوّله إلى مُبْصِر وَمَضاته تتسلل من خلال القُشور التي تُخفي الذات الحقيقية.
(6-2) للحُب بُعد تقييمي: بُعد مرتبط بتداخل [مفهوم] «القيمة» في ظاهراتية الحُب وهو تداخُل تمَّ توضيحُه وبَسْطُه في كتاب **الشكلانية في حقل الأخلاقيات وأخلاقية القِيَم** *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. ولأن الكتاب كُتِب في الفترة ذاتها (1913-1915) فقد كان لِزاماً على هذه الدراسة حول الحب والتعاطف أن ترتبط بنظرية القيمة مُدرَكة بمعنى شبه أفلاطوني باعتبارها تراتبية للكيانات: قِيَم اللذة والحيوية والقِيَم الروحية أو الثقافية والقِيَم المُقدّسة وقِيَمَ القَداسة. هذا وقد أمكن لشيلر عبر ربطه الحُب بالقيمة وبحاملي القِيَم أنْ يحتفظ للحُب بحقل أوسع من الأنا أو الغَيْر، بينما يرتبط التعاطُف ضرورة بسياق اجتماعي.
(6-3) المسألة الأساسية هي كالتالي: الحُب فعل إيجابي بمعنى أنه «حركة تنتقل من قيمة أدنى إلى قيمة أسمَى تتفتّق من خلالها القيمة الأسمَى للموضوع أو للشخص بشكل مُفاجئ من فوقنا، بينما تسير الكراهية في الاتجاه المعاكس» =

الجاذبية ولِلَوْلَبٍ صاعد ونازل هو هذا الذي أشرتُ إليه للتَّوّ بوصفه عملية استعارية. فبفضل هذه العملية أصبح الحُب الإيروسي قادراً على أن يَدُلّ أكثر من ذاته وأن يستهدف بشكل غير مباشر مزايا أُخرى للحُب. هذا التماثُل بين المشاعر، وبين العملية الاستعارية التي تُعبر عنه، هو ما قَلَّل من شأنه نيغرين Nygren واقتفى أثره في ذلك كل أولئك الذين بَنَوا تحليلاتهم على أساس الثنائية القائمة بين **الإيروس** *êros* **والحُب** *agapê*[9].

= أو أيضاً «إن الحُب هو هذه الحركة القَصْدية التي بفضلها تكون قيمته، وهي تنطلق من قيمة معيَّنة للموضوع، قيمةً باديةً للعِيان visualisé. فعلى هذا النحو ليس الحب مُجرَّد رد فعل على قيمة مختبرة سلفاً، بل إنه تمجيدٌ وإعلاء من شأن القيمة. فالحُب يُبدِع، فيما الكراهية تُدمِّر. الحُب يُنمّي قيمة الشيء الذي يُدركه؛ إنه يُساعد على موضوعه كيما يُصبح موضوعاً أسمى مما هو عليه من منظور القيمة. إنه «يُتيح الظهور المتواصل لقِيَم تكون دوماً أسمى وأنبل في الشيء [موضوع الحُب] - تماماً كما لو أنه يَشِعُّ من الموضوع من تلقاء نفسه دونما شكل من أشكال الإكراه أو الضغط (حتى لو تعلَّق الأمر بإكراه التمنّي) من قبل المُحب» والتعبير المناسب هو «تمجيد القِيَم». ولا يُقصي هذا التمجيد كون الحُب يتوجّه نحو الأشياء مثلما هي، لأن الأشياء صائرة إلى ما هي عليه والحُب يُصاحب هذه الصيرورة. ولنختتم بهذا الاستشهاد «الحب هو هذه الحركة التي يصل فيها كل موضوع فردي ملموس له قيمة إلى القيمة الأسمَى من كُل القِيَم، تلك القيمة المُتلائمة مع طبيعته ومع مُيوله وقناعاته الخاصة حَيث يصل داخلها إلى الحالة المُثلى للقيمة الجوهرية لطبيعته» والنتيجة الطبيعية هي أن «الحُب ينطبق عموماً على مجموع الأشياء كلها في مجال القِيَم» وهذه النتيجة تُقرِّبنا من مشكلتنا الخاصة بالعلاقة التماثلية بين الأحاسيس المتمايزة.

(9) تجب الإشارة إلى أن التعارض بين الإيروس *êros* و *agapê* الحُب يفتقد إلى أساس تأويلي. فإذا كانت كلمة *êros* قد تمّ تَجنُّبها باطراد في الترجمة العبرانية السبعينية للتوراة *Septante* [أنجزها سَبْعُون مترجماً] فذلك لأسباب لا علاقة لها بالتعارُض بين ما نسمّيه الحُب الإيروسي والحب الروحي. =

إن التماثُل على صعيد المشاعر والترميز على صعيد التعابير اللغوية يشكّلان نفس الظاهرة الواحدة، وهو ما يقتضي أن يكون الترميز على مُستوى الاستعارة هنا أكثر من مُجرد مجاز، أي مُجرد مُحسّن بلاغي، أو إذا شئنا قلنا إن المجاز يُعبّر عما يُمكن تسميته مجازية اسمية tropologie substantive[i] للحب، أعني أنه يُمثّل، في الوقت ذاته، التماثُل الحقيقي بين المشاعر وبين سلطة الإيروس êros في الدلالة على الحُب *agapê* والبوح به.

II

سوف أشير في القسم الثاني الآن إلى خصائص خِطاب العدالة التي تتعارض بشكل أكثر وضوحاً مع خصائص خِطاب الحُب. وسأتناول على التوالي العدالة على مستوى الممارسة

= وعلى العكس من ذلك فإن كلمة *agapê* تُستخدم بانتظام للإشارة إلى جميع أشكال الحب، وهي الكلمة التي تَفرِض نفسها في نشيد الأنشاد *Cantique des Cantiques*. وحتى إذا لم يكن لمحرّر نشيد الأنشاد مقصدية سوى كتابة قصيدة لتمجيد الحُب الجنسي فيكفي أن تنصرف أجيال من القراء إلى تأويل هذا النص، خصوصاً كبار المُتَصوفين، بوصفه مجازاً للحب الروحي. هذه القراءة جعلت من نشيد الأنشاد نموذجاً مجازياً للحب الإيروسي وهنا موضع التذكير أن دلالة نص من النصوص هي جِماعٌ من التاريخ الكلي لتلقيه. [يُلمِح هنا بول ريكور إلى الكتاب الشهير لـ أندرس نيغرين Anders Nygren *Êros et Agapê*، باريس، منشورات Aubier-Montaigne, 1962. N.d.E].

(i) يعني المفهوم كل ما لا يُفسَّر ونُدرك مغزاهُ إلا من خلال استعمال مجازي، فالماء مثلاً يُحيل إلى الطُهر وهو ما يُفسر استخدام الماء كعنصر أساسي في الطقوس المسيحية داخل الكنيسة. وهنا تتحقّق هذه المجازية على صعيد التماثل بين الحب في دلالته الحقيقية وبين دلالته الشاذة والغريبة في السياق الإيروسي.

الاجتماعية حيث تتماهى مع **منظومة العدالة** لمجتمع ما، وبناءً عليه، تُميِّز دولة القانون État de droit، ثم على مستوى مبادئ العدالة التي تُنظِّم استعمالنا هنا للمحمول «العادل» المطبَّق على بعض المُؤسسات. وبتناولنا للعدالة، بوصفها ممارسة اجتماعية سوف أُذكِّر بإيجاز بماهيّة حالات العدالة أو مناسباتها وبقنواتها وأخيراً حُجَجها arguments في نهاية المطاف. أما فيما يتعلَّق بحالات العدالةَ، مُدْرَكة بوصفها ممارسة قضائية، فليس يغيب عن أذهاننا أنها جزء لا يتجزأ من النشاط التواصلي: فنحن نكون أمام العدالة حينما تكون هيئة عُليا مدعوة إلى الحسم بين **ادعاءات** (*claims*) أطراف ذوي مصالح أو ذوي حُقوق متعارضة. أما عن قنوات العدالة فالأمر يتعلق بجهاز القضاء ذاته الذي يتضمن عدة أمور: مُدَوَّنةً من القوانين المكتوبة، ومحاكمَ أو مؤسساتٍ قضائية، ومكلّفين بالنطق بالحُكم، وقضاةً، أي أفراداً مثلنا معروفين باستقلاليتهم ومكلفين بالنطق بحُكم عادل في سياق خاص، من دون أن ننسى إضافة احتكار الإكراه أعني سلطة تنفيذ قرار العدالة عبر استخدام القوة العمومية. وكما نرى فإن حالات العدالة وقنواتها تختلف اختلافاً كلياً عن ظروف الحب وقنواته، ناهيك عن اختلاف حُجَج العدالة عن حُجَج الحُب. وإذا أخذنا النشيد الموجود في رسالة بولس إلى أهل **كورنثوس** *1 Corintheins 13* نموذجاً نجد أن الحُب في الحقيقة لا يُحاجِج، فيما أن العدالة تميل إلى الحِجَاج بصورة أخص عبر المقابلة بين البراهين المؤيدة أو المُضادة، التي يُفترض أن تكون براهين منطقية وقابلة للتبليغ وجديرة بأن تكون موضوع مناقشة من قبل الطرف الآخر. فالقول، كما ألمحتُ إلى ذلك أعلاه، إنّ العدالة جُزء لا يتجزأ من النشاط

التواصلي يأخذ هنا معناه الكامل: إذ إن مقابلة الحُجَج فيما بينها أمام محكمة هي مِثال رائع في التوظيف الحِواري للغة، بل إن لهذه الممارسة التواصلية مبادئها الأخلاقية: **السماع إلى الطرف الآخر** *audi alteram partem*[10]. وثمة سِمة خاصّة بالبُنية الحِجَاجية للعدالة لا ينبغي أن تغيب عن بالنا ضمن منظور المقارنة بين العدالة والحُب: فالهجوم الذي تُمارسه الحُجَج هو، بِمَعْنًى من المعاني، هجوم لا حدود له، على اعتبار أن هناك دائماً وجوداً لـ «لكن...»، مثال ذلك الطُعون واللجوء إلى مؤسسات عُليا. وفي اتجاه آخر، يكون نهائياً عندما يرسو صراع الحُجَج على قرار ما. وهكذا فإن ممارسة العدالة ليست حالة حِجَاجية فحسب وإنما اتخاذ قرار. وهنا تكمن المسؤولية الثقيلة للقاضي بوصفه آخر حَلقة من حَلقات المُرافعة القضائية، مهما يكن مستواها. وحينما يكون النُّطق الأخير للقاضي نُطقاً بالإدانة فإنه يُذكِّرنا بنفسه كونه ليس حاملاً لميزان العدالة فحسب وإنما حاملاً لسيفها أيضاً.

إن كل هذه المُميزات الخاصة بالمُمارسة القضائية إذا ما نظرنا إليها في مجموعها تسمح للوهلة الأولى بتحديد **شَكْلانية** *formalisme* للعدالة، لا بوصفها ضَعْفاً، وإنما، على العكس من ذلك، بوصفها علامة من علامات القوة.

(10) في حالة قانون الجريمة والنطق بحُكم إدانة يَطعن فيه المتهم يظل العقاب، مع ذلك، شكلاً من أشكال اللغة المتواصَل بها. وكما قال أحد الكُتاب: «يترجم العقاب استخفاف المجتمع بنسق قِيَم الفرد صعب المراس» (ج.ر.لوكاس J. R. Lucas، **في العدالة**، *On Justice*، أوكسفورد، منشورات جامعة أوكسفورد، 1980، ص234).

لا أريد رُكوب المَرْكب السهل عبر اختزال العدالة في الجهاز القضائي الذي يشكّل، في الواقع، جزءاً لا يتجزأ من المُمارسة الاجتماعية. وعلينا أن نأخذ إجمالاً في الاعتبار فكرةَ العدالة أو مَثَلَها الأعلى، التي يَصعُب رَسْمُ حُدودِها مع الحُب. ومع ذلك، وحتى إذا نظرنا إلى العدالة ضمن هذا المُستوى التفكري، إلى حدٍّ ما من المُمارسة الاجتماعية، فإن العدالة تتعارض مع الحُب من خلال خصائص بارزة جداً، من شأنها أن تقودنا إلى عَتبة قِسمنا الثاني الذي سنخصّصه إلى جدلية الحُب والعدالة. تترتب هذه السِّمات المميّزة عن المُماهاة شبه الكاملة للعدالة مع العدالة التوزيعية. ذلكم هو الحال بَدءاً من أرسطو في كتابه **الأخلاق إلى نيقوماخوس** *Éthique à Nicomaque* [i] إلى جون رولز في كتابه **نظرية في العدالة**[ii] وعلينا الآن التفكير في مَعْنى هذا التماهي تحديداً. تفترض هذه المُماهاة أن الناس يُضفون على فكرة التوزيع مدىً

(i) أحد كتب أرسطو التي تناول فيها الأخلاق من منظور فلسفي ويكتسي هذا الكتاب أهمية بالغة لطابعه العملي وسعيه إلى توجيه الإنسان توجيها عملياً لبلوغ السعادة من خلال السلوك السَّوي للمُواطن. [المترجم].

(ii) هناك ترجمة عربية مُتاحة لمعظم أفكار هذا الكتاب الذائع الصيت وصدرت عن منشورات المنظمة العربية للترجمة تحت عنوان **العدالة كإنصاف: إعادة صِياغة** (2009) بترجمة حيدر حاج إسماعيل. ومعلوم أن كتاب **نظرية في العدالة** صدر عام 1971 واعتبر منذ ذلك التاريخ أحد أشهر الكتب التي صدرت في القرن العشرين كله لما احتواه الكتاب من تحليل معمّق للفلسفة السياسية لمفهوم العدالة وانتقاده للتصور اللبيرالي الذي قام عليه المفهوم في المجتمع الأميركي الرأسمالي. وقد رفع الكتاب صاحبه جون رولز (1921-2001) إلى مصاف أكثر الفلاسفة السياسيين شهرة في القرن الماضي. (هناك ترجمة عربية متاحة لهذا الكتاب ستصدر عن دار الكتاب الجديد المتحدة قريباً). [المترجم]

يتجاوز مجال الاقتصاد. فالمجتمع بأكمله، مَنْظوراً إليه من زاوية العدالة، هو الذي يبدو توزيعاً للأدوار والمَهامّ والحُقوق والواجبات والامتيازات والإجحافات والمنافع والمسؤوليات. تتمثل قوة هذا التمثيل للمجتمع، بوصفه نَسَقاً للتوزيع، في كَوْنه يتفادى الصعوبة المُزدوجة للنزعة الشُّمولية holisme التي تجعل من المجتمع كياناً واحداً مُتمايزاً من الأفراد الذين يُشكِّلونه، ومن النزعات الفردانية التي تجعل من المجتمع مجموعة من الأفراد وتفاعلاتهم. ضمن هذا التصوُّر التوزيعي لا يمكن للمجتمع أن يوجد دون الأفراد الذين تُوزّع فيما بينهم **الحِصَص ويُشاركون**، بناءً عليه، في المجموع : بَيْدَ أن الأفراد لا يستقيم لهم وجود اجتماعي دونما قاعدة للتوزيع تمنحهم مكانةً داخل المجتمع. وهنا تتدخل العدالة بوصفها فضيلة للمُؤسسات المُشرفة على جميع عمليات التوزيع. أن **يَتسلَّم كل فرد على حِدة حقَّه** - *Suum cuique tribuere*-، ضمن حالة مُعَيَّنة من حالات التوزيع فتلك هي المُعادلة الأكثر انتشاراً للعدالة. والآن أين تتمثَّل الفضيلة هنا؟ يُطرح مع هذا السؤال سؤال عن حالة محمول «الإنصاف» في خطابنا الأخلاقي بِرُمَّته. والحال أن الأخلاقيين، منذ أرسطو، قد بحثوا عن الجواب داخل العلاقة التي تربط **الإنصاف** بـ **المُساواة**. من السهل على المستوى القضائي سلفاً تبريرُ هذه المعادلة: حيث إن معالجة الحالات المتشابهة بنفس الطريقة هو المبدأ نفسه لتساوي الجميع أمام القانون.

لكن ماذا عن التوزيعات اللامتساوية بشكل مفضوح في جانب الإيرادات والمِلْكيات والسلطة والمسؤولية وفي التشريفات أخيراً؟. لقد كان أرسطو أول من واجه هذه المُعْضِلة أثناء تمييزه بين

المُساواة التناسُبية وبين المُساواة الحِسابية. ذلك أن تقسيماً ما يكون عادلاً إذا كان متناسباً مع الإسهام المُجتمعي للشركاء. وفي الطَّرَف الآخر من تاريخ الإشكال نصطدم بالمحاولة ذاتها عند جون رولز بهدف إنقاذ المُعادلة بين العدالة والمُساواة ضمن التوزيعات المُتفاوتة، عبر اللجوء إلى أن استعاضة نُمُوّ امتياز الأوفَر حظّاً بتقليص تَعَثُّر الأكثر حِرْماناً. ذلكم هو المبدأ الثاني للعدالة حسب رولز الذي يُكمِّل مبدأ المساواة أمام القانون[11]. هكذا نكون قد ميَّزنا مرة أخرى **الشكلانية** المشروعة للعدالة، لا بوصفها فقط ممارسة للعدالة وإنما بوصفها مثلاً أعلى في توزيع متساوٍ للحقوق والمنافع بما يُرضي مصلحة كل واحد.

ما الذي يترتَّب عن ذلك بخصوص إشكالنا؟ لنتوقف عند مفهومَي التوزيع والمساواة اللذين يشكِّلان دعامتين لفكرة العدالة. ذلك أن مفهوم التوزيع، في امتداده الأوسع، يَمدُّ الممارسة الاجتماعية للعدالة بقاعدة أخلاقية، مثلما وصفناها أعلاه، بوصفها ضبطاً وتنظيماً للصراعات. إذ يُنظر إلى المجتمع داخل هذه الصراعات باعتباره ساحة للمواجهات والصراع بين الفُرقاء

(11) أتغاضى هنا كلياً عن إطار منظومة حُجَج رولز أي الطريقة التي تحدَّث بها عن التقليد التعاقدي وحكايته عن غطاء الجهل في مجتمع أصلي محدد بوصفه مُجتمعاً منصفاً *fair* لأن جميع المتعاقدين فيه متساوون على نحو من الصرامة. والأهم بالنسبة لما تبقّى من المناقشة هو مدى معنى المحمول المنصف *fair* الخاص بالوضعية الأصلية المتساوية حقا، مع التوزيع المحكوم عليه بأنه الأقل تفاوتاً في نهاية العَدّ الخاص الذي بناه رولز والمعروف باسم قاعدة: الرفع من الحِصّة الأقل maximiser la part minimale.

المتنافسين. إن فكرة العدالة التوزيعية تُغطي جميع عمليات النظام القضائي من خلال تحديد غايتها في الحفاظ على مطالب كل واحد ضمن حدود معيَّنة كقولنا مثلاً إن حرية شخص ما لا ينبغي أن تتطاول على حرية شخص آخر. أما عن المُساواة، والمُساواة العددية في الحقوق والمُساواة النسبية في الامتيازات والمسؤوليات ضمن توزيع غير متكافئ، فإنها مُساواة تُومِئ، في الوقت نفسه، إلى قوة فكرة العدالة الأسمى ذاتها وحدودها. والواقع أن المُساواة في الحُقوق، إذا ما اكتملت بالمُساواة في الحُظوظ، هي، بالتأكيد، مصدر من مصادر التماسُك الاجتماعي. وما كان يأمله رولز من وضع مبادئه في العدالة هو دعمها للتكافُل الاجتماعي. لكن ما هو الرابط، تبعاً لذلك، بين الشركاء الاجتماعيين؟ مُقْتَرَحِي هنا هو أن الغاية الأسمَى التي يرنو إليها المَثَل الأعلى للعدالة هي مجتمع يكون فيها الشعور بالتبعية المتبادلة - بل والشعور باستدانة متبادلة - شعوراً خاضعاً لشعور مُتبادل بالترفُّع عن المقابل. وفي هذا الصدد نلاحظ تلك الصيغة المدهشة لرولز المتمثِّلة في المنفعة **المنزَّهة عن الغرض** *l'intérêt désintéressé* التي يصف بها الموقف الأساسي للمُتعاقدين في الوضعية الافتراضية للعقد الأصلي. من المؤكَّد أن فكرة التبادُل حاضرة في هذه العبارة؛ بيد أن تجاور المنافع يَعُوق فكرة العدالة عن السُّمو إلى مستوى اعتراف حقيقي وتكافُل كأن يحاول كل واحد أن يصبح مديناً للآخر. وسوف نوضح في القسم الأخير أن أفكار الاعتراف والتكافُل والاستدانة المتبادلة يمكن أن يُنظر إليها فقط باعتبارها نقطة للتوازن المُختلّ في منظور الجدلية القائمة بين الحب والعدالة.

III

أريد، في القسم الأخير من محاضرتي هذه، أن أمد جسراً بين شِعرية الحُب ونَثْر العدالة أي بين الترنيمة l'hymne والقاعدة الشكلية. ولم يكن من المُمكن تفادي هذه المواجهة بمُجرد ما أن يقوما هما معاً بإثارة مطلب مرتبط بالممارسة الفردية والاجتماعية. ففي الترنيمة لم تكن العلاقة بالممارسة تحظى باعتبارٍ ما. فقد كان الحب مُمتَدَحاً لذاته ولتساميه وجماله الأخلاقي. وفي قاعدة العدالة لا وجودَ لمرجعية واضحة تُحيل إلى الحب؛ على اعتبار أن هذه الكلمة كان يُحال بها على مَجال المتغيِّرات (mobiles) التي لا تستقرّ على حال. ومع ذلك فإن الحُب والعدالة يتوجَّهان إلى الفعل، كل واحد منا يُجسده على طريقته، ذلك الفعل الذي يطالب به كل واحد. وينبغي على الجدلية الآن استكمال تأمل عُنْوانَي الحب والعدالة، كلٌ على حِده.

لقد بدا لي أنه يوجد طريق ثالث صعب كان يتعيَّن استكشافه ما بين الغموض والثنائية البسيطة، وهو طريق في وسع التوتُّر القائم بين المطلبين المُتمايزين والمُتعارضين أحياناً أن يكون فرصة لاختراع سُلُوكات مَسْؤولة. فأنَّى نجد نموذجاً لتوتُّر حيٍّ كهذا ؟ يبدو لي أنه يمكن البحث في مقطع من المَوْعظة التي ألقاها المسيح على الجبل والتي نجدها في إنجيل متّى وتلك التي نجدها في إنجيل لوقا Luc، حيث نكتشف، داخل السياق الواحد نفسه، أن الوصية الجديدة، مُمَثلةً في وصية حُب الأعداء ووصية القاعدة الذهبية، ووصيتين مُتجاورتين ضمن تقارب نَصّي كبير : «لكن أقول لكم أيها

السامعون، أحبوا أعداءكم وأحسنوا إلى مُبْغِضيكم، باركوا لاعِنيكم وصَلُّوا لأجل الذين يُسيئون إليكم» (لوقا 6، 27). وفي موضع آخر «وكما تريدون أن يفعله الناس بكم، افعلوا أنتم بهم أيضاً ما فعلوهُ بكم» (المصدر نفسه، 6، 31). وقبل البَرْهنة عن هذا التقارُب لنطرح سؤالين قَبْلِيَّين: كيف ترتبط، من جهة أولى، وصية حُب المرء لأعدائه بترنيمة الحُب؟ وكيف تعلن القاعدة الذهبية عن قاعدة العدالة من جهة ثانية؟

يحيلنا السؤال الأول إلى التساؤل عن كيفية تحوُّل القيمة الشِّعْرية للترنيمة إلى واجب obligation. ما قُلناه أعلاه عن وصيّة أَحْبِبْني! عند روزنتسفايغ نُوضَع على طريق الإجابة: فوصيّة حُب المرء أعدائه لا يكفي في حدِّ ذاته. إنها عبارة فوق أخلاقية *supra-éthique* لاقتصاد الهِبة الذي يتوفَّر على صِيَغ أُخرى من التعابير المختلفة عن مُطالبة المرء هذه بإنجاز الفعل. إن اقتصاد الهِبة يَغْمُرُ الأخلاق من كل حَدْب وصَوْب. وعند الحدِّ الأدنى نكتشف من هذه التشكيلة من الدلالات النزعةَ الرمزية التي تُعتبر هي أيضاً توجُّهاً مُعقَّداً، ناهيك عن مسألة الخلق بالمعنى الجوهري للهِبة الأصلية للوجود. ويرتبط بهذه النزعة الرمزية التوظيف الأول لمحمول «حَسَن» bon المُطَبَّق في سِفْر التكوين 1 على كل المَخْلوقات: «ورأى اللّه كل ما عمله فإذا هو حَسَنٌ جِدّاً» (1، 31). وتجدرُ الإشارة إلى البُعْد فوق - أخلاقي لهذا المحمول «حسن» المُنْطَبِق على كل خَلْقٍ على حِدة. يترتب عن ذلك أن الإنسان لم يكن ليجد لنفسه موضع مساءلة ما لم يكن هو أيضاً مخلوقاً كسائر المخلوقات: ذلك أن مَعْنى الخُضوع الأصلي في

حُدود ارتباطه برمزية الخَلْق لا يترك الإنسان وجهاً لوجه مع اللّه، وإنما يضعه في قلب طبيعةٍ منظورٍ إليها هي ذاتها لا كمَسار ينبغي استكشافه بل كموضوع للعناية والتقدير والإعجاب مثلما نجد في نشيد الشمس *Canto del sole* للقديس فرانسوا الأسيزي François d'Assise. إن حُب القريب في صورته القُصوى لحُب الأعداء يجد في الشعور فوق - الأخلاقي لتبعية الإنسان - المَخْلُوق علاقته الأولى مع اقتصاد الهِبة. وهو الاقتصاد ذاته الذي يقرِّر في شأن علاقة الإنسان بالقانون وبالتبرير justification. هاتان العلاقتان تشكِّلان مَرْكز نظام اقتصاد الهِبة. من جهة يُعتبر القانونُ هِبةً باعتبار ارتباطه بتاريخ تحريرٍ ما مثلما تمَّ التذكير بذلك في **سِفْر الخُروج** *(Exode 2,20)* [i] «أنا يَهْوه إلٰهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية». من جِهة أُخرى يُعَدُّ التبرير هِبة على اعتبار أنه مَغْفِرة مجانية. وفي الطرف الأقصى من تشكيلة الدلالات هذه التي تُمَفْصِل اقتصاد الهِبة نَجد رمزية شبيهة برمزية الخَلْق التي ليست المقاصد النهائية أقل تعقيداً منها، حيث يظهر الله بوصفه مصدراً للإمكانات **المجهولة** *inconnues*. وهكذا فإن إلٰه الرجاء وإلٰه الخَلْق هما اللّه نفسه عند حَدَّي اقتصاد الهِبة. وفي الوقت ذاته فإن العلاقة بالقانون وبالخلاص يستمدان علامة انتمائهما المُتبادَل لهذا الاقتصاد القاضي بالتَّمَوْضُع «بين» الخَلْق وبين الآخرة eschatologie. وتستمدّ الوصية «الجديدة» دلالتها من إحالتها إلى اقتصاد الهِبة ذاته، وهي الدلالة التي وَصَفْناها بـ الفوق-أخلاقية. لماذا فوق-أخلاقية؟ هي

(i) الخروج هو الكتاب الثاني من الكتاب المقدس (العهد القديم). ويروي خروج العبرانيين من مصر بقيادة النبي موسى، ونزول الوصايا العشر عليه بالجبل. [المترجم].

أخلاقية بسبب الصيغة الأمرية impérative القريبة من تلك التي تناولناها في القسم الأول من وصية أَحْبِبْني!. بَيْدَ أن الوصية هنا تتم بصورة أكثر حَزْماً، أعني في النطاق الذي تصطدم فيه ببنية المُمارسة praxis، أعني التمييز بين الأصدقاء والأعداء وهو التمييز الذي تُقِرُّ الوصية الجديدة ببطلانه. هو تمييز أخلاقي إذن - ومع ذلك فالوصية الجديدة هي وصية فوق - أخلاقية بالنظر إلى أنها تُشكِّل نوعاً من الإسقاط الأخلاقي الأقرب مما يتجاوز الأخلاقي أي اقتصاد الهِبة. هكذا يقترح تقريب أخلاقي معيَّن لاقتصاد الهِبة في وسعه أن يُلَخَّص في عبارة: ما دام قد أُعطيتَ، فأعطِ أنت أيضاً. وتبعاً لهذه القاعدة ومن خلال قوة جُملة الشرط ما دام «puisque» تتضح الهِبة كونها مصدراً للواجب.

بيد أن هذا التقريب لا يستقيم دون مُفارقة: فبدخولنا داخل حقل المُمارسة يُطَوِّر اقتصاد الهِبة منطقاً فائضياً *logique de surabondance* يَتعارَض، في مرحلة أولى على الأقل، مع منطق التَّكافؤ *logique d'équivalence* الذي يُهيمن على الأخلاق اليومية[12].

(12) يجد منطق الفائض هذا في كتاب العهد الجديد تنوعاً كبيراً في التعبيرات ويتحكم في التراكيب الجملية الغريبة extravagantes لعدد من الأمثال الوعظية للسيد المسيح مثلما يتضح في الأمثال المُسَمّاة أمثال النُّمُوّ paraboles dites de croissance: حَبّة تنتج ثلاثين وستين ومائة. حبة من خردل تصبح شجرة حيث يمكن للعصافير أن تبني أعشاشها... إلخ. وفي سياق آخر يقوم بُولس بتأويل تاريخ الخلاص كلّه حسب قانون الفائض ذاته: وكما أن الخطيئة دخلت إلى العالم على يد إنسان واحد فكم بالأحرى أن تفيض بكثرة النعمة وموهبة العدل على جماعة كبيرة بفضل إنسان واحد هو السيد المسيح» (رسالة إلى أهل رومية 5، 17). فالغرابة

وإذا نظرنا الآن إلى الطَّرَف الآخر من التعارُض فيبدو أن القاعدة الذهبية مرتبطة بمنطق التكافؤ الذي عارضناه للتوّ بمنطق الفائض المتعلّق بالوصية «الجديدة»، وهي القاعدة التي تعمل المَوْعظة، أو بالأخص المَوْعظة المُلقاة على الجبل [التطويبات]، على تقريبها داخل تجاور سياقي من وصية حُبِّ المرءِ لأعدائه. فأن ترتبط القاعدة الذهبية بمنطق التكافؤ فتلك خاصية للمعاملة بالمثل أو الانعكاسية التي تعمل هذه القاعدة على تشييدها بين ما يصنعه أحدهم وما صُنع بالآخر، بين الفعل agir والتلقّي subir. ومن خلال علاقة تضمنية بين الفاعل agent والمفعول به patient، اللذين وإن كانا لا يقبل أحدُهما أن يَحِلَّ مَحَلّ الآخر فإنه من الممكن أن يُستعاض بأحدهما عن الآخر. إن المصالحة بين منطق التكافؤ الذي أوضحَتْه القاعدة الذهبية وبين منطق الفَيْض الذي تُجسده الوصية الجديدة يبدو وكأنه مصالحة شبه مستحيلة إذا ما قرّبنا، حسب بعض عُلماء التأويل من أمثال ألبريشت دِيله Albrecht Dihle[i] في كتابه

= في الأمثال الوعظية والمبالغة في مُعْجم تقلُّب الدهر والأحوال ومنطق الفيض في الأخلاق كلها تعابير متعددة ومتنوعة لمنطق الفيض.

(i) عالم فيلولوجي ألماني ولد عام 1923 بمدينة كاسل. درس بجامعة غوتنغن وبمعهد الفيلولوجيا الكلاسيكية بجامعة فرايبورغ. في عام 1944 حاز شهادة الدكتوراه من غوتنغن وعلى شهادة التأهيل عام 1950. حيث أُلحق بها أستاذاً مساعداً وفي عام 1958 أصبح أستاذاً مُبَرْزاً بجامعة كولونيا. درّس بأرقى الجامعات العالمية مثل كمبريدج وستانفورد وبرنستون وبيركلي وسيدني وديربورن. وقد أثار كتابه **القاعدة الذهبية: مقدمة لتاريخ الأخلاق المسيحية القديمة** «جدلاً كبيراً في الأوساط المسيحية ومن أشهر باقي أعماله الكثيرة» «مفهوم الإرادة في العالم القديم» (1985) و«فلسفة الحياة والفن» (1990) [المترجم].

القاعدة الذهبية *Die Goldene Regel*، مِنْ قانون القِصاص (*Jus talionis*) الذي يُعد التعبير الأكثر بدائية لمنطق التكافؤ ونتيجته الطبيعية أي قاعدة التبادُلية. ويبدو أن عدم التطابق بين المنطقين قد تم الإقرار به من خلال كلام السيد المسيح الذي يقول في إنجيل لوقا 6، 32 - 34 عقب استئنافه الحديث عن القاعدة الذهبية: «وإن أحببتم الذين يُحبُّونكم فأي فضل لكم، فإن الخُطاة أيضاً يحبُّون الذين يحبُّونهم، وإذا أحسنتم إلى الذين يُحسنون إليكم، فأي فضل لكم، فإن الخُطاة أيضاً يفعلون ذلك. وإن أقرضتم الذين تَرجُون أن تستردوا منهم فأي فضل لكم فإن الخُطاة أيضا يقرضون الخُطاة لكي يستردوا منهم بالمثل، بل أحبّوا أعداءكم وأحسنوا وأقرضوا وأنتم لا ترجون شيئاً في المقابل». ألم يُتنَصَّل هنا من القاعدة الذهبية بفعل هذه الكلمات القاسية؟

إن هذه الإدانة الصريحة للقاعدة الذهبية تدعونا إلى الدهشة، على اعتبار أن قاعدة العدالة يُمكن أن تُفهم على أساس أنها إعادة صياغة من زاوية شكلية للقاعدة الذهبية؟[13].

هذه الصَّورنة ظاهرةٌ في العدالة منظوراً إليها بوصفها ممارسة اجتماعية كما تشهد على ذلك القاعدة التي تقول بالسّماع إلى الطَرَف الآخر *audi alteram partem* أو حتى القاعدة التي تقول: عالجوا الحالات المُتشابهة بالطريقة نفسها. فالصَّورنة حاضرة في

(13) الحق يُقال إنَ ثمّة مَنْحىً صورياً يتضح في القاعدة الذهبية: إذ لم يُصَرّح **بما** يُحِبّه المرء أو **ما يكرهه مما** يُصنع به. ومع ذلك فإن هذا المنحى الصوري ناقص في حدود استدعاء مستمر إلى الأحاسيس كالحُبّ والكُرْه اللذين يصنّفهما كانط إلى جانب الرغبة «المَرَضية».

مبادئ العدالة المذكورة أعلاه حسب جون رولز؛ وهي صَوْرَنة لا تَحُول دون التعرُّف على ذهنية القاعدة الذهبية في شكل صورة شبه جَبْرية algébrique للمبدأ الثاني من مبادئ العدالة لدى رولز: تكثير الحِصّة القليلة maximiser la part minimale. عبارة تعادل في الواقع المُساواة بين الحِصَص بقدر ما تسمح به التفاوتات التي تفرضها الفعالية الاقتصادية والاجتماعية. من المشروع إذن توسيع الرَّيْب الذي لحق للتوّ بالقاعدة الذهبية كي يشمل الممارسة الاجتماعية للعدالة ومبادئ العدالة ذاتها، وذلك باسم منطق الفَيْض الضمني للوصية الفوق-أخلاقية المُتمثلة في حُبّ المرء لأعدائه. ذلك أن قاعدة العدالة، باعتبارها قاعدة لمنطق التكافؤ والمعاملة بالمثل بامتياز، تبدو وهي تقتفي مصير القاعدة الذهبية الموضوعة تحت حكم الوصية الجديدة.

لكن هل ينبغي الوقوف عند هذه المُلاحظة المتعلّقة بالتعارُض incompatibilité؟ فلنعد إلى أُنموذجنا المُتمثّل في الموعظة الملقاة عند الجبل. فلئن كان الاختلاف بين المنطقين هو ذاك الاختلاف الذي أتينا على توصيفه فكيف نفسّر، في السياق نفسه، وجود وصية حُبّ المرء لأعْدائه ووجود القاعدة الذهبية؟ هناك تأويل آخر ممكن ويذهب إلى حد القول إن وصية الحُب لا تُقوّض مبدأ القاعدة الذهبية لكنه يُعيد تأويلها بمعنى السَّخاء، مما يجعل منها، بالتالي، قناة لا مُمكنة فحسب، بل ضرورية لوصية لا تصل، بفعل وضعها الفوق-أخلاقي إلى نطاق الأخلاق إلا على حساب السُّلُوكات المُتناقضة والمُتطرِّفة: وهي التصرُّفات المُوصَى باتِّباعها في الوصية الجديدة: «أحبوا أعداءكم وأحسنوا إلى مبغضيكم، باركوا لاعنيكم وصلُّوا من أجل الذين يُسِيئون إليكم. «من ضربك على خَدّك

فأعْرِض له الآخر ومن أخذ رداءك فلا تمنعه من أخْذ ثوبك أيضاً وكل من سألك فأعطِه ومن أخذ الذي لك فلا تطالِبْه به» (لوقا، 6، 27- 30). هي إذن التزامات فردية مُغالية. اضطلع بتحمُّلها كلٌّ مِنَ القديس فرانسوا (الأسيزي) Saint François وغاندي Gandhi ومارتن لوثر كينغ Martin Luther King. ومع ذلك فأيُّ قانون جزائي وأي قاعدة للعدالة، عموماً، يمكن استخلاصها من قاعدة مأثورة للعمل تجعل من اللاتكافؤ قاعدة عامة؟ وأي توزيع للمهامّ والأدوار والامتيازات والمسؤوليات هذه التي يُمكن تشييدها في ذهنية العدالة التوزيعية إذا ما تمَّ تحويل القاعدة المأثورة «أن تُعطي دون انتظار المقابل» إلى قاعدة كونية؟ فإذا كان على الأخلاق- الفوقية ألا تتحوَّل إلى لا أخلاق، بل إلى ما هو منافٍ للأخلاق immoral -الجُبْن مثلاً- فإن عليها المرور عبر مبدأ الأخلاقية المُخْتَزَل في القاعدة الذهبية والمُصاغة شكلياً في قاعدة العدالة.

بيد أن المُعادَلة بالمثل ليست مُعادَلة أقلّ صِحّة: ففي علاقة التوتُّر الفعّال بين مَنْطق الفَيْض ومنطق التكافؤ يَستمَد المنطقُ الأخير، من تقابُله مع المَنْطق الأول، القُدرةَ على التسامي فوق التأويلات المُنْحرِفة. فبدون العبارة الأخلاقية لوصية الحُب، فإن القاعدة الذهبية في الواقع، ستُستخلص باستمرار من مَعْنَى قاعدة أخلاقية مأثورة نَفْعية تكون صيغتها *do ut des* أُعطي كي تُعطي je donne *pour que* tu donnes. فالقاعدة: أَعْطِ لأنّك أُعْطِيتَ تُصَحِّح مِنْ عِبارة donne *parce qu'*il t'a été donné من أجل *afin que* الخاصة بالمأثورة النفعية مُخلِّصة، بالتالي، القاعدة الذهبية من تأويل مُنحرف يكون دائماً ممكناً. وبهذا المعنى يكون من الممكن تأويل حُضُور كلمات قاسية للوقا (6، 32-34) مباشرة بعد إعادة

تأكيد القاعدة الذهبية في الآية 6، 31 ومباشرة قبل إعادة تأكيد الوصية الجديدة في الآية 6، 35. ففي هذه الآيات الوسيطة نلاحظ أن سِهام نَقْد مَنْطق الفيض مُوَجَّهة إلى التأويل المُنْحَرِف أكثر مما هي موجَّهة نحو مَنْطِق التكافؤ. والقاعدة نفسها تبدو قابلة لقراءتين ولتأويلين، إحداهما ذات مصلحة intéressée والأُخرى مُنَزَّهة عن الغَرَض désintéressée. ووَحْدَها الوصية في وِسْعها الحسم لصالح الثانية ضد الأُولى.

بناء على السالف ذكره أليس في وُسْعنا أن نُعمم على قاعدة العدالة الإجراء ذاته الخاص بالاختبار وإعادة التأويل النقديين؟ جدير بالتذكير أننا آثرنا للمرة الأولى في القسم الثاني مسألة الغُمُوض المتضمَّن في قاعدة العدالة. لقد رأينا قاعدة العدالة تَتَأَرْجح بين المَنْفعة مَنْزوعة العلاقة للشركاء المَهْمومين بتنمية امتيازهم بقدر ما تسمح به القاعدة المَقْبُولة للتقاسُم وشعور حقيقي بالتكافُل يذهب إلى حدّ الاعتراف المُتبادَل بأن كلّ طَرَف مَدِينٌ للآخر. وكما أن القاعدة الذهبية في حَدّ ذاتها تنزل إلى مصاف القاعدة النفعية كذلك فإن قاعدة العدالة في حدّ ذاتها تَنْزع نحو إخضاع التكافُل إلى المنافسة أو بالأَحْرى أن يُنتظر من التوازُن الوحيد للمنافع المُتنافسة صورة وهمية مُعيَّنة للتكافُل.

لئن كان هذا هو نُزُوعَنا التلقائي في فهمنا لمعنى العدالة أفلا ينبغي الاعتراف بأن هذا المعنى سوف يَؤول إلى تنويع مُتَسام بِدَقّة للنزعة النفعية ما لم يلحقه أيُّ تغيير وظلَّت شِعْرية الحُب محتفظةً به حتى في طبيعته الأكثر تجريداً. وحتى وِجْهة نظر رولز في الحِصّة الأعلى ألا يُجازفُ، في نهاية المطاف، بأن يظهر شكلاً متخفِّياً

لتقدير نفعي؟[14]. إن ما يخلّص هذا المبدأ الثاني من عدالة رولز من السُّقوط مرة أُخرى في مَطَبّ هذه النزعة النفعية الغامضة هو في نهاية المطاف قرابته الخفيّة من وصية الحُب، على اعتبار أن هذا الأخير مُوَجّه ضد الوقوع في عملية الإضرار processus de victimisation التي تُقرها النزعة النفعية تحديداً من خلال حَصْر المَثَل الأعلى من رفع قيمة الامتياز المتوسط لأكبر عدد ممكن على حساب تضحية عدد قليل ينبغي أن يظل هذا المطب الكارثي للنفعية شيئاً خفياً بالنسبة إليه. هذا التقارب بين المبدأ الثاني للعدالة ووصية الحب هو، في نهاية المطاف، أحد الافتراضات المسبقة المضمرة للعبارة الشهيرة **التوازُن المعقول** *équilibre réfléchi* التي تستند إليها نظرية رولز في العدالة في نهاية المطاف أعني بين النظرية المجردة وبين قناعاتنا الأكثر أهميةً (*our well-considered convictions: Théorie de la justice*) (**نظرية في العدالة**، الفقرة الرابعة).

هذا التوتر الذي أتينا على حصره عوض التناقض الجوهري لا يُعادل إلغاء التعارض بين المنطقين. ذلك أنه يجعل، مع ذلك، من العدالة ذاك الوسيط الضروري للحُب. تحديداً، لأن الحُب هو حُب فوق أخلاقي، وهو لا يَلِجُ دائرة المُمارسة والأخلاق إلا تحت مَظَلّة العدالة. وكما قِيل أحياناً عن الأمثال والحِكَم التي تُعيد توجيه الإنسان من خلال تضليله فإن هذا الفعل لا يتمّ بلوغه على

(14) حساب رولز مُفاده: وماذا لو أنه بمجرد كشف نِقاب الجهل وكانت القسمة الأسوأ من نصيبي ألا يكون من الأفضل أن أختار، باسم جهل قاعدة القسمة التي ستحرمني دون ريب من أرباح أكثر قيمة من تلك التي سأنتظرها من قسمة تكون اقل إنصافاً، لكنها قسمة تضعني في مأمن من إجحافات أكبر في شكل من أشكال القسمة؟

المُستوى الأخلاقي إلّا من خلال الربط بين الوصية الجديدة وبين القاعدة الذهبية. وعلى نحو أعمّ عبر الفعل التعاضُدي للحُب والعدالة. فتعديل وِجْهة المَسار من دون التوجيه، هو حسب كلام كيركيغارد إلغاء للأخلاق إذ لا يُعاد توجيه مسارِ الأخلاق إلّا على حساب إعادة قاعدة العدالة وتصحيحها ضد مَيْلها النفعي.

اسمحوا لي في الأخير أن أقول على سبيل الاستنتاج إن العبارات المُصَرَّح بها لدى الفلاسفة التحليليين المُهتمّين، شأن أوتكا، باستخلاص «المضمُون المعياري» للحب يصفون صوراً للحب سبق للعدالة أن سوَّقتها إعلامياً ضمن قراءة يطبعها الإرث اليهودي والإغريقي والمسيحي. وهكذا نعثر على التعريفات الثلاثة التي استعرضها أوتكا: «النظرة المُتساوية» *«equal regard»* و«التضحية بالنفس» *«self-sacrifice»* و «المعاملة بالمثل» *«mutuality»*.

تقع على الفلسفة وعِلْم اللاهُوت مُهمة تمييز التنافُر الخفي بين منطق الفيض ومنطق التكافؤ في ظلّ التوازن المُفَكَّر فيه والمُعَبَّر عنه في العبارات التوفيقية بين المَنْطقين. وتقع عليهما أيضاً مُهمة القول بأن هذا التوازن غير المُستقر لا يمكن تأسيسه وحمايته إلا داخل الحكم الأخلاقي القائم. آنئذٍ في وسعنا أن نُؤكِّد بصدق وعن وَعْي تامّ أن مشروع الإفصاح عن هذا التوازن في الحياة اليومية على الصعيد الفردي والقانوني والاجتماعي والسياسي قابلٌ للمُمارسة. بل أستطيع القول إن الإدماج الثابت، رُويداً رُويداً، لدرجة إضافية من الرأفة والسَّخاء في جميع قوانيننا ـ القانون الجِنائي ـ قانون العدالة الاجتماعية ـ يشكل مُهمة معقولة تماماً، رغم كونها مُهمة صعبة ولا حدود لها.

II

الذات في مرآة الكتابات[1]

(1) هذا النص مأخوذ عن محاضرات غيفورد *Gifford Lectures*. (المحاضرة التاسعة).

مُقدمة

تُشكِّل هاتان المحاضرتان الأخيرتان وحدة غير قابلة للفصل: ففيهما نوضح، من جهة أُولى، كيف أن الميراث الديني الموروث عن الكتاب المُقَدَّس اليهودي والمسيحي يُثقِّف *instruit* الذات ويُعلِّمها، ومن جهة أُخرى يُطرح التساؤل عن طبيعة المصادر الحميمة ressources intimes التي تستجيب *répont* بها الذات إلى ذلك التثقيف الذي يُحددها في صورة دعوة اختيارية. من ثمَّ فإن العلاقة بين الدعوة وبين الاستجابة هو الرابط القوي الذي يجمع بين هاتين الدراستين. وعلى العموم فهذه العلاقة، نفسها، هي التي تُحدِث بين هاتين المحاضرتين الأخيرتين نوعاً من الفَجْوة يتعيَّن في البداية توضيحها، حتى ولو كان من المُمكن- كما سنُصَرِّح بذلك في نهاية هذه الدراسات- في وسع التحديدات المرتبطة بالذات التي وقفنا عندها طوال المحاضرات الثمانية السابقة، أن نأخذها مَرّة أُخرى بعين الاعتبار كيما نجعلها، في الوقت نفسه، تحديدات مُنَقَّحة ومُطوَّرة في هذه المراجعة ومن خلالها.

اسمحوا لي أن أُلحَّ إلى حدٍّ ما على هذه الفجوة الأصلية؛ إني أحرص، في الواقع، على استبعاد خطأ تأويلي، يتأتَّى، على ما

يبدو، من مُصطلح الاستجابة *réponse* المذكور أعلاه. والواقع أنه من المُمكن فهم هذا المُصطلح على النحو التالي : أن يكون المرء يهوديّاً أو مسيحيّاً يعني امتلاك **الإجابة** عن **الأسئلة** التي تطرحها الفلسفة وتُركت دون تقديم جواب عنها. فالفلسفة، هنا، تطرح أسئلة بينما اللاهوت يُجيب. والحال أنني لا أتشوَّف البتّة إلى مثل هذه الخُطاطة: بدايةً، إني لا أضع الإجابة إزاء السؤال وإنما أضعها إزاء النداء l'appel. وهذا يغيِّر من منظور مُقاربتي كلها: فمن جهة أُولى الأمر متعلّق بالإجابة عن سؤال، أي إيجاد حلّ لمشكل مطروح؛ ومن جهة أخرى متعلّق بالاستجابة إلى نداء، أي الارتكان والانضمام إلى فهم للوجود الذي يدعو إليه. ثم إن هذا النداء لا يصدر عن الفلسفة وإنما ينشأ عن الكلمة Parole المبثوثة في الكتابات المُقَدَّسة والمُتوارثة عبر التراث والتقاليد المنحدرة منها. في نهاية المطاف فإن الإجابة التي أرنو إليها ليست هي إجابة اللاهوت باعتباره خطاباً مُنَظّماً إلى حَدٍّ ما، وإنما هي إجابة الذات التي تنتقل من كونها ذاتاً مُنادى عليها إلى ذات مستجيبة *soi répondant*[2]. أما عن العلاقة بين الفلسفة والإيمان، إذا ما أردنا أن نستمر في الإستخدام المؤقَّت لهذه المَقُولات التي تُعتبر في حدّ ذاتها مَقُولات إشكالية، فإنها علاقة غير محددة بالعلاقة بين السؤال والجواب، وذلك رغم تماثلها الظاهر مع علاقة النداء والاستجابة. بادئ ذي بدء ليس في مقدورنا أن نُطبّق خُطاطة سؤال/جواب إلّا

(2) أتبنّى هنا عبارة *responsive-self* التي جعل منها هـ. ريتشارد نيبور H.Richard Niebuhr مفهوماً محورياً لكتابه *The Responsive Self*، Evanson et Londres، NewYork، منشورات Harper and Row، 1963.

داخل حَقْل مُسبق للتفاهم، وهو ما يُعتبر تحديداً، في حالة تعلّق الأمر بالعلاقة بين الفلسفة والإيمان، موضوعا للتساؤل. ثم إننا إذا سَلَّمنا بوجود حَقْل مُسبق للتفاهم فسرعان ما تظهر الفلسفة هي أيضاً، في أحيان كثيرة، مُجيبة بطريقة تختلف عن الذات المُؤمنة، أي بمعنى حلٍّ للمشكلات التي تطرحها هي ذاتها على الصعيد التأمُّلي الخاص به. أما الإيمان فيمكن أن يتحوَّل إلى طَرَف مُتسائل، سواء تجاه الألغاز التي يرفض تحويلها إلى مُشكلات يتعيَّن حَلُّها، أو تجاه الحلول التي يُثيرها التأمُّل الفلسفي في غُلُوّه *hybris* المُؤسسي والشُّمولي وباختصار فإن الردّ عند الفيلسوف يعني حلّاً لمُشكلٍ ما، أما الردّ في مواجهة كلمة الكتابات المُقَدَّسة فيعني التطابق مع قضايا المعنى الناتجة عن فحوى الكتاب المُقدس. وينتج عما سلف أن العلاقة بين طريقتَي الإجابة تتبدَّى أنها تنطوي على تعقيد كبير تُعْجز خُطاطة السؤال والجواب عن الإحاطة به.

ولكي نُقَدِّم، ولو على سبيل الإيجاز، فكرة عن هذه العلاقة - وليس هذا مقصدي هنا - سأكتفي بإثارة تأكيدين يُثير تكامُلهما ذاتُه إشكالاً. من جهة أُولى إن النداء الذي بموجبه يستجيب الإيمان بطرق مختلفة، كما سنؤكِّد بذلك فيما بعد، يظهر في محيط التجربة واللغة الإنسانية مع بِنيات خاصة سوف أَعْكف في هذه المحاضرة على تَبيان تماسُكها الداخلي على المُستوى الرمزي الخاص؛ من جهة أُخرى فإن تلك البِنْيات الأصلية للتجربة واللغة لم تحافظ على استمرارها إلى أيامنا إلاّ على حساب سَيْرورة متصلة من التواتر والتأويل الذي عمل على تسريب وساطات تصورية غريبة عن التعابير الأصلية لإيمان شعب إسرائيل القديم والكنيسة المسيحية

البدائية. إنها الوساطات المفهومية التي ساهمت فيها على التوالي الفلسفات الهيلّينستية والأفلاطونية الجديدة والسكولائية والديكارتية وما بعد الديكارتية والكانطية والهيغلية وما بعد الهيغلية. يترتب عن السالف ذكره أنه لا اليهودية ولا المسيحية استطاعتا التفكير وحدهما، بل كانتا على علاقة مع ما تبقّى من الثقافة النظرية والعملية. لا يتعلّق الأمر هنا بعدوى يُرثى لها ولا بفساد ما، بل بمصير تاريخي لا مَهْرَب منه. إنهما التأكيدان اللذان أضعهما في بداية هذه المرحلة الأخيرة من مسارنا - تأكيدان لا أبحث بينهما عن توافق سهل، وإنما على العكس من ذلك تماماً؛ ذلك أن التوترات التي تترتّب عن هذه العلاقة بين اللغة الخاصة للإيمان وبين الوساطات المفهومية المُقْترضة من الثقافة المحيطة والمركزية قد غذّت قسماً كبيراً من النقاشات الداخلية للفكر الغربي سواء تقبّلت ميراث الكتاب المُقدّس أم لَفَظته.

وإذا كنت في هذه المحاضرة قد شدّدت على خصوصية إنسان الكتاب المقدس وعلى تماسك لغته على الصعيد الرمزي الخاص به فإنني، مع ذلك، لا أضرب صفحاً عن تلك الوساطات الثقافية والمفهومية التي تكاد تكون مُعاصرة لظهور هذه التجربة ولغتها. أضِفْ إلى ذلك أن التعرف على الوضع المتفرد لهذه التجربة ولتلك اللغة، يُعد إحدى الخُصُوصيات المُميِّزة للعصر التأويلي في العقل الغربي ذاته[3]. وتكشف إعادة البِناء هذه، في الواقع، عن طريقة في

(3) انظر جان غريش Jean Greisch، **العصر التأويلي للعقل** *L'Âge herméneutique de la raison*، باريس منشورات Cerf، 1985.

التساؤل بالمَقْلُوب - *Rückfrage* - على غِرار حديث هوسرل وهو يبحث عن عالم الحياة *Lebenswelt* لا يطمح بتاتاً إلى إعادة بِناء المُباشرية الهَمَجية *immédiateté sauvage* لتجربة أصلية ولِلُغتها. وما يكشف عنه ذاك التساؤل بالمَقْلُوب هو التأويلات البِدائية وحدها التي تُدمج مُحتواها التأويلي في النص الأقدم الذي لا يكشف عن نفسه إلّا في إطار النقد الذاتي للعقل الحديث. إنَّ إعادة بناء التعابير المَنْظُور إليها كأكثر التعابير أصالة عن الإيمان في الكتاب المُقدَّس هي، بهذا المعنى ذاتها، ظاهرة حديثة ما تزال تُشكل جُزءاً لا يتجزَّأ من تاريخ التأويل. ذلك أن اللجوء إلى المنهج التاريخي-النقدي وإلى التحليل البِنْيوي والنقد الأدبي، بل وإلى أكثر من ذلك جميعاً، نظرية الرمزية، يكشف عن الوضع الحديث لإعادة البناء المُشار إليها. ولن أقول أكثر في محاضرتي هذه عن **الترابط الصِّراعي** *conjonction conflictuelle* بين مضمون الكتاب المُقدَّس من حيث التجربة واللغة وبين الوساطات الثقافية والفلسفية التي ظهرت منها الفلسفة. ولئن كنت قد اعتقدتُ أن باستطاعتي غَضَّ النظر عن هذه الوساطات -مع إبدائي للتحفُّظات الهامّة التي أتيتُ على ذكرها للتوّ- فلأنني لا أعالج هنا اللاهوت بالمعنى الحَصْري. ذلك أن هذا الأخير يتمثَّل في خطاب ذي مُستوى مَفْهوميّ له قواعده الخاصّة وطريقته الخاصّة في دمج المَفْهومية الفلسفية. إنني أهتم بمعايير الإيمان في الكتاب المُقَدَّس كما كانت في بدئيتها أكثر مما أهتم باللاهوتيات المُشَيَّدة أي إني أهتمُّ في وجهة النظر الدقيقة في مقدرة تلك المعايير على بناء نوع من الذات المستجيبة التي أسعى إلى وصفها وصفاً ظاهراتيّاً في المحاضرة الأخيرة.

يُفسِّر هذا الاختيار السبب الذي من أجله أُشدد كثيراً، وبصفة خاصة، على خصوصية تجربة الكتاب المُقَدّس واللغة التي تضفي عليه تعبيراً، بَدَلَ تشديدي على الوساطات الثقافية والفلسفية حيث تنزع تلك الخصوصية نحو التلاشي في ثنايا خطابات الحلول الوسطية. موقفي هذا يُفسِّر شكوكي من خُطاطة سؤال/ جواب المُطبّق على العلاقة بين الإيمان والفلسفة، بل وعلى الرفض الذي طال كل موقف دفاعي سواء كان بأسلوب تمجيدي أو بأسلوب دفاعي مرتبط بالإيمان اليهودي أو المسيحي. ذلك أنني أعلم حقَّ العلم أن انتمائي إلى هذا الحقل **المتفرّد** *singulier* من التجربة واللغة هو، أولاً وقبل كل شيء، صُدفة بيولوجية وجغرافية وثقافية؛ لكنني أعتقد أنه انتماءٌ ما يمكن أن يتحول إلى مصير يتقَّلده بحرية كل من شَقَّ طريق الرهان والخطر. الخطر هنا هو خطر الاستجابة إيجابيّاً، على هذا النحو أو ذاك، إلى الدعوة غير المُلْزِمة الناتجة عن الحقل الرمزي الذي تحدده شريعة الكتاب المُقَدَّس، يهوديّاً كان أم مسيحيّاً، مفضلاً إيّاها على أي شريعة تنتمي إلى نصوص كلاسيكية أُخرى[4].

إن الرِّهان الذي يكشف عنه هذا الخطر هو أن التخلّي عن الذات الذي تتطلبه الأوُجه المختلفة للذات المُستجيبة التي سنصفها لاحقا سيُعوَّض بمائة ضعف من خلال وَفْرة زائدة في فهم الذات وفهم الآخر. لكنني لا أَرُوم من هذا الرهان التباهي ولا الاعتذار عن هذا الخطر، وإنما عليَّ أن أدركه **إدراكاً واعياً** (*Logon*

(4) انظر دافيد تراسي David Tracy، *The Analogical Imagination*، نيويورك، منشورات Crossroad، 1981، القسم الأول، الفصل III و IV: «The Classic» و «Interpreting the Religious Classic».

didonai). لكن إدراكه إدراكاً واعياً مسألة أُخرى تختلف عن الاقتصار بتقديم جُملة تبريرات: إنه القبول بمقابلة المرء لاختياره الخاصّ باختيار آخر لرُفقائه في الحياة، وفي الفكر في خِضَمّ «الصراع الحُبي» للحقيقة، إذا ما استشهدت مَرة أُخرى بتعبير أدقّ لكارل ياسبرز Karl Jaspers.

سوف أُعرّج الآن على مُصطلح مُحاضرتي ما قبل الأخيرة وعنوانها «الذات في مرآة الكتابات المُقدَّسة». ولكي أشرح لكم هذا العُنوان سوف أُوَظّف مُدَوَّنة الاصطلاحات التي هَيْمنت على كتابي **الزمان والسرد**[i]: إنني أعني بمصطلح التشكيل configuration ذلك التنظيم الداخلي لطبيعة الخِطاب قَيْدِ الدرس -وهو السرد في حالتنا هذه-، أما **إعادة التشكيل** *refiguration* فأعني به وقع الاكتشاف والتحوُّل الذي يمارسه الخِطاب على مستمعه أو على قارئه خلال عملية تلقّي النصّ. ما سأتناوله هنا هو علاقة مُشابهة تقوم بين التشكيل وإعادة التشكيل: والمُشكل الذي أطرحه هو معرفة كيف يستطيع التشكُّل الأصلي تماماً في الكتابات المُقَدَّسة أن **يُعيد تشكيل الذات** *refigurer le soi* منظوراً إليها برفقة كُل التحديدات التي أقرَّتها لها دراساتنا السابقة. وفي هذا العنوان الذي اخترتُه وضعت هذه العلاقة تحت كَنَف استعارة تتحدَّث عن التأويلية المسيحية: أي استعارة الكتاب **المُقَدَّس والمرآة** *Liber* et *Speculum*. كيف تُدرك الذات وهي تتأمَّل ذاتها في المِرآة التي يَعْرضها أمامها الكتابُ المُقَدَّس؟ ذلك أن حضور المرآة لا يكون أبداً حضوراً

(i) الترجمة الكاملة لهذا الكتاب بأجزائه الثلاثة صدرت باللغة العربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة عام 2006 [المترجم].

صُدفوياً: إنها تُعرِض عن طريق يَدٍ خَفِيّة. إن كتاباً، من جهته، يظلّ دوماً كتابة مَيِّتة ما لم يتحوَّل قُرّاءه، بفضله، إلى قُرّاء لذواتهم تبعاً لعبارة بروست في كتابه **الزمن المُستعاد**.

سوف أتحدَّث اليوم عن ماهيّة الدينامية الداخلية التي تدفع الكتاب المُقَدَّس، مُمَثَّلاً في كتاب العهد القديم وفي كتاب العهد الجديد المسيحي، إلى أن يصير مرآة لذات تستجيب إلى الدعوة المِلحاحة للكتاب المُقَدَّس.

وسوف أتطرَّق إلى الموضوع عَبْر مراحل عدة.

في المرحلة الأُولى التي ما تزال تحتفظ بخاصية أوَّلية سوف أكشف بأي مَعْنًى من المعاني يستدعي الإيمان المسيحي وساطة **لُغوية** *langagière* عموماً ومرتبطة بصفة أخصّ **بالكتابات المُقَدَّسة** *scripturaire*. وفي مرحلة ثانية سأستند على تحليل أدبيّ صِرْف للكتاب المُقَدَّس مُمثَّلٍ هنا في تحليل نورثروب فراي Northrop Frye، الناقد الأدبي الكندي الكبير في كتابه **المُدَوَّنة الكبرى** *The Great Code*[5](i) كي أشدِّد في الوقت نفسه على الأصالة

(5) **المُدَوَّنة الكبرى: الكتاب المُقَدَّس والأدب**، نيويورك، لندن، منشورات Harcourt Brace Jovanovich 1982-1981، الترجمة الفرنسية *Le Grand Code: La Bible et la Littérature*، تقديم تزيفتان تودوروف، باريس، منشورات سوي 1984.

(i) تجدر الإشارة إلى أن ترجمة عربية لهذا الكتاب صدرت عام 2009 على يد المترجم العراقي سعيد الغانمي عن دار الجمل. والكتاب من أهم المحاولات التي رصدت العلاقة بين الأدب والكتاب المُقَدَّس من منظور النقد الأدبي من خلال التركيز على دور اللغة الشعرية في بناء نظام معرفي يتحكَّم في توليد الدلالات والمعاني بناء على تقنيات بلاغية واستعارية ومجازية وكنائية وهو مقصد لا يتأتّى من دون النظر إلى الكتاب المُقَدَّس =

والانسجام الداخلي على صعيد التخيُّل اللغوي لتلك الكتابات المُقَدّسة التي يُسمّيها الكاتب **السَّنَن العظيم** متأثراً بوليم بليك William Blake. يترتَّب عما سلف مُقاربة أُولى للعلاقة بين الكتاب المُقَدَّس وبين المرآة Miroir، أو إذا رَضِيتم مُصطلحاتي، بين التشكيل وإعادة التشكيل، مُقاربة تكون خارجية تماماً أو بَرّانية تماماً. وفي مرحلة ثالثة، موسومة هي أيضاً بالتأويل التاريخي-النقدي لكنها موجَّهة، على الأقل، نحو لاهوت الكتاب المُقَدَّس، سأروم توضيح كيف أن **التيولوغومينا** *theologoumena* (الموضوعات اللاهوتية) المُرتبطة بالأنواع الأدبية المُختلفة للكتاب المُقَدَّس تتضمن إجابة بشرية تُشكل جُزءاً لا يتجَزَّأ من معاني الدوافع اللاهوتية motifs théologiques باعتبارها كذلك. وأخيراً في مرحلة رابعة، وهي تأويلية بشكل صريح، سأكشف كيف أن الجدلية بين

= بوصفه لغة تعتمد التكثيف الشعري والإيحائي مع إيلاء أهمية بالغة إلى الترجمة ودورها في صياغة دلالات وتأويلات علماً أن الشروح المسيحية المتأخّرة اعتمدت اعتماداً كبيراً على **الترجمة السبعينية** *La septante* التي حظيت باهتمام كبير بين العبرانيين أنفسهم. وثمة تحفُّظ يُثار بشأن العنوان الذي اختاره الغانمي ترجمة لهذا الكتاب فكلمة المُدَوَّنة لا تشير لا من قريب أو بعيد إلى المعنى المتضمَّن في كلمة Code التي تدل لدى فراي على معنى اللُغز والأُشْفرة التي تبحث عن تفكيك معناها. انظر: **المُدَوَّنة الكبرى: الكتاب المُقَدَّس والأدب**، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل، 2010. [المترجم].

جدير بالذكر أيضاً أن عدداً من كتب فراي قد تُرجمت إلى اللغة العربية ومن أهمّها **تشريح النقد** تُرجِم مرتين: الأُولى محمد عصفور: **محاولات أربع**، منشورات الجامعة الأردنية 1991. والثانية على يد محيي الدين صبحي: ترجمة وتقديم، 1992، كما ترجمت له هيفاء هاشم كتاب **الماهية والخرافة** 1992. [المترجم].

تجلّي manifestation الاسم وبين احتجابه يؤثّر بشكل حاسم في بِناء ذاتٍ ما وهي مُجبرة على التجمّع والتلاشي في الوقت ذاته.

1. الوساطة اللُّغوية والقُدسية للإيمان في الكتاب المُقَدَّس

قد يلاحظ المرء أنني ما فتئتُ أقول في ملاحظاتي التقديمية بالتجربة الدينية ولُغتها، مُفترضاً، بالتالي، وجود وحدة حميمية عميقة بينهما. وينبغي الآن تبرير صِحّة هذا التشابك. فمن جهة أُولى أُسلِّم، طواعية، بوجود شيء ما بوصفه «تجربة دينية» كان قد سبق لِـ وليم جيمس William James أن حلَّل «تنويعاتها» في محاضراته الشهيرة المُسمّاة محاضرات غيفورد *Gifford Lectures*. وبالنسبة لي فإنَّ أقرب التعابير إليَّ وأكثرها شيوعاً هي: شعور بـ «خضوع مُطلَق» لعملية خلق سابقة عليَّ، و «انهمام أخير له» في أفقُ كل انشغالاتي الأُخرى، و«ثقة غير مشروطة» مُفعمة بالأمل والرجاء رغم كل... شيء. تلك هي بعض المُترادفات لِما سُمِّي في الحقبة المعاصرة بالإيمان. وكل الصيغ التعبيرية التي يُمكن إضفاؤها تشهد على أنَّ الإيمان، بما هو إيمان، فعل يتأبَّى عن الاختزال إلى أيّ كلام وفي أيّ لُغة من اللُّغات. وبناءً عليه فإنه يدلّ على حُدود كل هيرمينوطيقا، لأنه أصل كل تأويل.

بيد أنَّ الحيرة، الظَّاهرة سلفاً، والقاضية بتسمية (*nommer*) أصل التأويل ذاك تَفضح ضرورة تقديم ما يُقابل التأكيد على أنَّ الإيمان هو أكثر بدائية من أي كلام آخر. وإذا كانت فَرْضية المَوْعظة المسيحية تقوم، في الإيمان، على أن كُل شيء ليس لُغة، فمن الصحيح، أيضاً، أنَّ تَمَفْصُل التجربة الدينية لا يتأتَّى، دائماً،

إلّا ضِمْن لُغة تُفهم في إطار معنًى إدراكيّ أو عمليّ أو عاطفي. لقد اعتُبرت، سَلَفاً، تلك الصِّيَغ التعبيرية المُقدَّمة أعلاه عن الإيمان في وضوحها السَّافر بمثابة ظواهر لُغوية، أو كما يُحب علمُ لاهوتِ ما بعد كارل بارت Karl Barth أن يُسمِّيها «وقائع كلامية» événements de parole. والرِّهان الذي تُراهِن عليه تلك الصِّيَغ، في الواقع، هو إمكانية **تسمية اللّه**. إنّ هذه التسمية، مهما تكن إشكالية، كما سنُسرع في الإقرار بذلك، تُشكل البِنْية اللُّغوية الأصلية للإيمان مع أننا نقول عن هذا الأخير أنه مَعِيش *vécue*. لكن ليس هذا كل شيء فقط : ذلك أن ما يُميِّز الإيمان **بالكتاب المُقَدَّس** بين كل التمظهُرات اللُّغوية للتجربة الدينية هو وساطة **الكتابة المُقَدَّسة** *scripturaire* التي اتخذت شبكةً لتأويل التجربة الدينية المُرتبطة بأعضاء الجماعات اليهودية والمسيحية.

في هذه الجماعات تمرُّ تسميةُ اللّه عبر قناة الكتابات المُقَدَّسة Écritures bibliques. فمن خلال تلك الكتابات لا تُفْضي التجربة الدينية إلى التعبير وإلى التَّمَفْصُل اللُّغوي فحسب، وإنما إلى تشكيل نوعيّ configuration spécifique للخِطاب المُسيَّج بتوضيحات، قد تزيد وقد تَقلّ، بواسطة النصوص المُقَدَّسة المُعتمدة، اليهودية ثم المسيحية. وحتى إذا كان الإيمان بالكتاب المُقَدَّس تجربة دينية فإنه إيمان **تثقيفي** *instruite* -بمعنى التكوين، والتنوير والتربية - ضمن شبكة النصوص التي يرتقي بها الوعظ كُلَّ مَرّة إلى الكلام الحيّ. ويتقدَّم هذا الافتراض المُسبق، وهو ليس لغوياً فقط، بل نَصّيٌّ أيضاً في الإيمان الكتابي، على كلّ ما يُمكن أن يُقال لاحقاً عن العلاقة بين **الكتاب** (المُقَدَّس) وبين المِرْآة. فالذات، وقد تبلّغت الكتابات المُقَدَّسة، قد تصبح، كما قلنا، ذاتاً مستجيبة لأن النصوص سابقة،

على نحوٍ ما، على الحياة. فإذا تمكنتُ من تسمية اللّه، مهما تكن تسميتي قاصرةً، فذلك لأن النصوص التي بُلِّغتُها قد سمَّته مُسْبقاً. ولكي أستعمل لُغة أُخرى سبق ذِكرها نقول إن الإيمان بالكتاب المُقَدَّس له «كلاسيكياته» التي تُميِّزه في الاختيار الثقافي عن باقي الكلاسيكيات. وينطوي هذا الاختلاف على أهمّية في بحثنا هذا حول الذات، على اعتبار أن «كلاسيكيات» الديانتين اليهودية والمسيحية تختلفان في نُقْطة جَوْهرية عن باقي الكلاسيكيات منذ الإغريق حتى العصور الحديثة: فبينما كانت هذه الأخيرة تصل إلى القُرّاء، واحدة تِلْوَ الأُخرى، ومن دون سُلطة غير السُّلطة التي كانت هذه الكلاسيكيات تريد إضفاءَها عليها، كانت «الكلاسيكيات» التي تُبلِّغ الإيمان اليهودي والمسيحي تصنع ذلك من خلال السُّلطة التي تمارسها على الجماعات التي كانت تضع نفسها تحت قاعدة -قانون- تلك النصوص. على هذا النحو تُؤسِّس هذه النصوص هُوية الجماعات التي تتلقّاها وتؤوّلها. وعلى أساس هذه الهُوية يُمكن لهُوية مُستجيبة أن تنفصل تبعاً للطرائق التي سنذكرها في المُحاضرة الأخيرة.

2. «الوحدة التخييلية» للكتاب المُقَدَّس

لنتوغَّل الآن أكثر في تشكيل configuration هذه [الكتابات المُقَدَّسة] -وهو التشكُّل الذي ينظِّم قدرتها على إعادة التشكيل refiguration. ونصنع ذلك في البداية مُقتفين خُطى نورثروب فراي في كتابه **المُدَوَّنة الكبرى**، مستعينين فقط بمصادر النقد الأدبي المُطبَّقة على الكتاب المُقَدَّس باعتباره «أدباً». ودون أن نتجاهل مُكتسبات المنهج التاريخي-النقدي وبعد أن نهمل المسائل المتعلّقة بالمؤلّف والمصادر وتاريخ التدوين والوفاء للواقع التاريخي على

النحو الذي نحاول اليوم بِناءَه، سوف نتساءل فقط كيف يقوم هذا النص بإنتاج دلالاته على أساس بِنْياته النَّصّيّة الداخلية. إن السبب الذي يكمنُ وراء اهتمامي بهذه القراءة الغريبة عن الاتجاهات الأساسية للتفسير هو كونها تَضَعُ النص في مأمن من ادعاءات أي ذات للتَحكُّم في معناه عبر التشديد من جِهة أُولى على غرابة اللُّغة بالقياس إلى اللُّغة التي نتحدّث بها اليوم، والتشديد، من جِهة أُخرى، على الانسجام الداخلي لتشكُّله في ضوء معاييره الخاصة في إنتاج المَعْنَى. ولهاتين السِّمَتَيْن فضيلةٌ أساسية تتمثَّل في **عدم التمركُز** *décentrement* قياساً إلى أي مغامرة بناء ذاتية لـ **للأنا** *l'ego*.

يشير نوثروب فراي، في البداية، إلى أنَّ لُغة الكتاب المُقَدَّس لُغة تنطوي على غرابة كلية قياساً إلى لغتنا؛ هذا يعني أنه يتعيَّن علينا، كي نرقى إليها، القيام بتتبُّع مسارات اللُّغة التي انتقلت من لُغة مجازية في زمن هوميروس ومؤلِّفي المآسي الإغريقية إلى لُغة حِجَاجية مع اللاهوتيين الأفلاطونيين المحدثين وخاصّة مع البراهين المؤيِّدة لوجود اللّه (بدءاً من السكولائيين إلى هيغل) لتصبح لُغة بُرهانية مع الرياضيات والعلوم التجريبية الحديثة. ووحدَه الشِّعر ما يزال يشهد اليوم، وسط لغتنا، التي هي من النوع الثالث، على قُوة اللُّغة المجازية التي كانت للنوع الأوَّل. فهذه اللُّغة في الواقع لم تَعُدْ تقول: «هذا الشيء أشبه بذاك» بل «إنَّ هذا الشيء هو ذاك». فمن خلال قَناة الشِّعر وحدها في وُسعنا الاقتراب من لُغة كيريغماتيّة kérygmatique [تبليغية][i]

(i) في معناه الحَرْفي يدلّ المُصطلح على المَعْنَى التبشيري الحامل للأخبار السارّة (البِشارة) في الكتاب المُقَدَّس وفي الدراسات المُرتبطة بالعهد =

للكتاب المُقَدَّس حينما يخاطب بصورة مجازية: «الرَّبُّ صَخْرتي وحِصْني»، «أنا هو الطريق والحقّ والحياة»، «هذا هو جسدي»... إلخ. والمصدر الوحيد هو أنْ نُسَمِّي هذه اللُّغة لُغة كيريغماتية لتأكيد كونها مَجازية على الأقلّ، أي لُغة قبل أو فوق مَجازية إذا جاز التعبير. وباختصار فإنَّ هذه اللُّغة تنطوي على انسجام داخلي تامّ؛ بيد أنَّه، بالتحديد، انسجام يرتبط بلُغة أقرب ما تكون إلى اللُّغة المَجازية؛ إنها في المقام الأوَّل حصيلة كثافة شديدة لتشكيلة صُوَرية *imagerie* خاصة بالكتاب المُقَدَّس يُوزِّعها نورثروب فراي إلى جَدْولين: أحدهما فِرْدَوْسِي paradisiaque أو رُؤْيَوي [أو قِيامي apocalyptique (نهاية العالم أو يوم القيامة)] (لكننا سنلاحظ فيما بعد أنهما صِفتان مُترادفتان من الناحية النَّمْذَجية)، والآخر شيطاني démonique. في وسعنا إذن قطعُ المَسار المُزدوج الذي تتوزَّع عليه القُوى السماوية والأبطال والناس والحيوانات والنبات والمعادن من الأعلى إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى. إن الذي يضمن الوحدة التخييلية (لا الخيالية ولنشدِّد على ذلك) للكتاب المُقَدَّس بشكل أكثر حَسْماً هو الاشتغال النَّمْذَجي لدلالات الكتاب المُقَدَّس على كُلّ الأطراف: فـ نورثروب فراي يرى في الكتاب المُقَدَّس شَبَكَةً واسعة مُتَشَعِّبة من التطابُقات بين **النماذج** types **والنماذج المُضادّة** antitypes، إذا ما استعملنا لُغة القديس بولس - وهي التطابُقات التي تجعل التداخُل الدلالي مثلاً بين خُرُوج العبرانيين وبَعْث المسيح، وكذلك

= الجديد يشير المُصطلح إلى مَعْنًى محدود مرتبط بِنَواة المَعْنَى أو الدلالة أو بالمَغْزَى الأساسي من رسالة المسيح الأولى [المترجم].

بين شريعةِ سيناء وشريعةِ عِظَةِ الجَبَل، وبين الخلق من مَنْظُور سِفْر **التكوين** *Genèse* وخاتمة **إنجيل يوحنا** بَلْ وحتَّى بين صورتَيْ يَشُوع ويسُوع المسيح.

والحال أن التأويل النَّمْذَجي typologique لا يتمّ بين العَهْد القديم والعَهْد الجديد فحسب، بل يتمّ داخل الكتاب المُقَدَّس العِبْراني نفسه الذي يضع نفسه موضع تطابُق مع سِلْسلة مواثيق اللّه مع أنبيائه نُوح وإبراهيم وموسى وداود... إلخ. ويرى جيمس بار James Barr شيئاً قريباً من هذا من دون أن ينسب إلى الانسجام النَّمْذَجي لَعِبَ أي دَوْر كبير وذلك عندما يُؤكِّد أن الأحداث والشخصيات والمُؤَسَّسات لا تتعاقَب، في الكتاب المُقَدَّس، بناء على صُورة خَطّية حيث يحلّ اللاحق فقط مَحَلَّ السابق، بل إنها تتراكم على بعضها الآخر وتتعاضد فيما بينها. ومن المُؤكَّد أن هناك قرابة كبيرة بين إجراء التراكُم الذي يتمّ أساساً على الصعيد السردي وبين الإجراء النَّمْذَجي الذي يخصّ بالأفضلية اللُّغةَ المجازيةَ والتشكيلة الصُّورية imagerie الأساسية للكتاب المُقَدَّس. ويكتشف نورثروب فراي هذا التقارُب وهو ينطلق تحديداً من الإجراء النَّمْذَجي بمجرَّد ما قد يُعرَض على الخَطّ المَقْطَعي والدياكْروني (التطوري الزمني) الذي ينطلق من **سِفْر التكوين** إلى **يوم القيامة**. من ثمّ يرى فراي إلى مَسار الكتاب المُقَدَّس بوصفه مُتوالية من الصُّوَر في شكل [الحرف] U، بمظاهره العُلْيا والسُّفْلى، بقِمَمه وسُفُوحه، الموصوفة، دوريّاً، داخل المُصطلحات المَجازيّة الكُبْرى ليوم القيامة أو للشيطان، والمُترابطة تبعاً للقاعدة النَّمْذَجية التي تضمن له خاصّيَّته التراكُمية. وهكذا يضع فراي على صعيد القِمَم صُوَر جَنّة عَدْن ثمّ صُوَر الأرض المَوْعُودة، ثم صُوَر مَنْح الشَّريعة ثم صُوَر

صَهْيُون Sion ثم صُوَر الهيكل الثاني[i] ثم صُوَر المَمْلكة التي نادى بها المسيح ثم صُوَر المَسيح (المسيا) المُنتظَر من قِبَل اليهود أو العودة الثانية ليسُوع المنتظَرة من قِبَل المسيحيين. وفي سِلْسِلة الهاوية يضع جَنّة عَدْن المَفْقُودة وقابيل والعُبُودية في مصر، والفلسطينيين وبابل وتدنيس الهَيْكَل الثاني وروما ونيرون... إلخ. هكذا تمتد المطابقة النَّمَذْجية لتطال حَلقة زمنية دون قطع الصِّلة الحميمية بين جَنّة عَدْن والأرض الموعودة والقُدس وجَبَل صهيون ومملكة اللّه ونهاية العالم في سِفْر الرؤيا.

ولئن كنتُ قد أفردتُ لكتاب **المُدَوَّنة الكبرى** لنورثروب فراي مكانةً هامّة في بحثي هذا فذلك لكي أُؤَشِّر على تماسُك حقل رمزي تحكمه قوانين تنظيمية وتفصيلية داخلية صِرْف : أي ما يصفه فراي بالبِنْية **الجابذة (المندفعة نحو المركز)** *centripète* التي يتقاسمها الكتاب المُقَدَّس مع كُلّ النصوص الشعرية الكُبْرى. والحال أن هذا التأسُّسَ والاكتفاء الذاتيين للكتاب المُقَدَّس يُشكِّلان دليلاً كبيراً في تصوُّر الذات من منظوره. وحتى إذا ما تمّ وضع التمثيل المُتوقَّع للأحداث التاريخية بين قوسين وبصحبته تلك الحركة المُبتعدة عن المركز والمرجعية للنص، التي تميِّز اللُّغة الحِجَاجية واللُّغة البُرْهانية اللتين أطبقتا على اللُّغة المَجازية وكَبَحَتا جَماحها، فإن العلاقة

(i) مَعْبد أُسِّس عام (515 ق.م) وهو المَعْبد الثاني الذي شُيِّد بعد تدمير الهيكل الأول هيكل سليمان. وهو مَهْد العبادات اليهودية ومركز روحي وثقافي وحضاري ومكان لتقديم القرابين والأضاحي. وقد شُرع في بناء المعبد الثاني عام 535 ق.م ودُشِّن عام 515 ق.م بأمر من قورش الكبير كما جاء في سِفْر عِزْرا. تَعرَّض المَعْبد لدمار كبير على يد الرومان سنة 70 ميلادية بعد الثورة اليهودية التي بدأت في عام 66 ميلادية [المترجم].

الوحيدة مع الواقع التي تنطوي على أهمية في نص شِعْري لا تكمن لا في الطبيعة، كما هو الشأن في كتاب الكوسمولوجيا (علم الكون)، ولا في التَّسَلْسُل الواقعي للأحداث كما هو الحال في كتاب حول التاريخ[6]، بل في قدرتها على أن تثير لدى السامع والقارئ رغبة في فهم نفسه بذاته في ضوء **المُدَوَّنة الكبرى**. ولأن النص لا يهدف إلى ما هو خارج عنه فليس أمامه من خارج آخر سِوانا نحن الذين نتماهى معه إذ نتلقّاه ونجعل منه مرآة Miroir. وعندئذٍ تصبح اللغة، تلك اللغة الشعرية في حد ذاتها، لُغة تبليغية kérygme بالنسبة لنا[7].

3. الكتاب المُقَدَّس، نصّ متعدِّد الأصوات polyphonique

لا أريد، في المرحلة الثالثة من هذا البحث، مقابلة النصوص بعضها ببعض، وإنما أن أُضيفَ، بمقصدية تصحيحية واضحة، رُؤية أُخرى للنص المُقَدَّس تترتَّب عنها نتائج لافتة للنظر فيما يتعلّق

(6) حول هذه النقطة أعتقد أن نورثروب فراي على صواب عندما أشار إلى أن الأناجيل في حد ذاتها كانت أكثر انصرافاً إلى مطابقة الأحداث التي ترويها مع نبوءات العهد القديم، من انصرافها إلى شَقّ الطريق نحو التحقُّق من تلك الأحداث من خلال المناهج الخارجية عن النص: وفي هذا الصدد يبدو أن الكُتّاب قد صرفوا عنايتهم نحو سدّ المنافذ المرجعية للنص إلى درجة التمكين لشهادة المسيح المَنْسُوبة إليه في النص. (المرجع نفسه، ص42).

(7) «الكيريغما kérigma هي نوع من أنواع البلاغةً رغم أنها بلاغة من نوع خاصّ. وهذه (البلاغة)، شأنها شأن كلّ البلاغات، هي مزيج من البلاغة الاستعارية والبلاغة «الوجودية» أو مهتمة بكل أشكال البلاغة ولكنها عملياً لا تشبه أيّها. وهي ليست حُجّةً مُتدثّرة بمَجاز. إنها وسيلة ما يُسمّى تقليدياً الوحي، وهي كلمة أستعملها لأنها تقليدية ولا أستطيع أن أجد واحدة أفضل منها» (المرجع نفسه، ص29).

بالمُرُور من التشكيل الداخلي للنصّ إلى تأثيره في إعادة تشكيل الذات. إنها رُؤيةٌ للنصّ أقربُ ما تكون إلى التحليل الأدبي، بحُكْم أنها رُؤية تُشدِّد على الأنواع المُتعلِّقة بالمُدَوَّنة الشِّعرية الكُبْرى للكتاب المُقَدَّس: الخِطاب السَّرْدي والخِطاب الأمْري والخِطاب النَّبوي والخِطاب الوَعْظي والخِطاب الإنْشادي والرسائل والحِكَم... إلخ وتتميَّز هذه المُقاربة عن سابقتها في نُقْطتين هامَّتَيْن: بادئ ذي بَدْء سوف يُشَدَّد التركيز الأساسي على تنوُّع *variété* أنواع الخطاب بدل التشديد على الوحدة التخييلية للكتاب المُقَدَّس مثلما هو الشأن في قراءة نَمْذَجية. ودون الذهاب إلى حدّ تفكيك النص المُقَدَّس سوف نستهلّ عَمَلنا باحترام البِنْية الثُلاثية للمُدَوَّنة العِبرانية - التوراة، الأنبياء، الكتابات (الكُتُب المُقَدَّسة) - حيث يتمّ التشديد، مع جيمس بار James Barr وكلاوس ڤيسترمان Claus Westermann، على غياب المِحْوَر اللاهوتي للكتاب المُقَدَّس العبراني، في مقابل تنسيق systématisation لا يُستهان به شأنه في ذَلْك شأن نَسَقِيّة لاهُوت العَهْد theologie de l'Alliance ناهيك عن نَسَقِية تاريخ الخَلاص *Heilgeschichte*. ولئن أمكن التعرُّف على وَحدة مُعَيِّنة في الكتاب المُقَدَّس، فهي بالأحرى لا تعدو أن تكون ذات طبيعة تعدُّد-صوتية منها نَمْذَجية.

السِّمة الثانية التي تُميِّز مقاربتي هذه عن سابقتها هي تَبيانُها كيف أنها لا يمكن أن تكون في تعارُض معها. فبينما نجد في الواقع أنَّ الوحدة النَّمْذَجية مُتماسِكة على مُستوى المَجازية المُفْرِطة أو ما قبلها نجد، في المقابل، أنّ التَّمَفْصُلات عَبْر «الأنواع» قد تم الرفع من شأنها إلى مَصاف ثيولوغومينا (موضوعات لاهوتية) *theologoumena* من خلال ترابُط مُوفَّق بين التأويل ذي الطبيعة التاريخية-النقدية وبين

لاهوت الكتاب المُقَدَّس. وقد يقول نورثروب فراي إن هذه الطريقة في مَفْصَلةِ حقل الكتاب المُقَدَّس تَخُون الأسلوب المَجازي للكتاب. وهذا صحيح. لكن، وكما قيل في المُقَدِّمة، فإنَّنا نسعى، في كُلّ الأحوال، وانطلاقاً من محيط حداثتنا ومن اللغة التي اختُصَّت بها هذه الحداثة جاهدين إلى استعادة جزء من **دلالية** *signifiance* أدب الكتاب المُقَدَّس. إن هذه الدلالية، مهما تكن بعيدةً عن المركز قياساً إلى الخطابات المُلائمة لعصرنا، تظلُّ دلاليّة خاصةً بنا، أي إنها مُعاصرة. والحال أن البحث عن **ثيولوغومينا** مُتناسبة مع النوع الأدبي للكتاب المُقَدَّس قد تمَّ هو أيضاً تحويله وإبعاده عن المركز بالقياس إلى البناءات الثيولوجية للماضي التي تفرض على الكتاب المُقَدَّس طُرُقَنا الخاصة في طرح التساؤلات، سواء على الصعيد الأنثروبولوجي والكوسمولوجي وكذلك الثيولوجي. ولا غَرْوَ أن الأمر يتعلق بثيولوغومينات (موضوعات لاهوتية) سوف نقوم بمَفْصَلتها، بيد أنها محكومة بأدوار لُغوية مختلفة تماماً عن أدوارنا نحن حتى وإن كانت تحمل أسماء مألوفة من قَبِيل السَّردي والأمري.. إلخ. هذه الثيولوغومنيات (الموضوعات اللاهوتية) لا تُشبه في شيء إذن التأملات التخمينية للخِطاب اللاهوتي الذي يتوسَّل بالحِجَاج، بل وبالبُرهان مثل: اللّه موجود، هو القادر على كل شيء، الخيّرَ بإطلاق (الخَيْر المَحْض)؛ هو العِلّة الأُولى والنهاية الأخيرة... إلخ[8].

(8) قد لا يكون نورثروب فراي معادياً لهذه المُقاربة حيث كان أوَّل من أشار إلى كم أنَّ «الكتاب المُقَدَّس مهما كان مُوَخداً، فهو يعرض كذلك عدم اهتمام بوحدته، ليس لأنه فشل في تحقيقها، ولكن لأنه مَرّ عَبْرَها إلى مَنظور آخر، على الجانب الآخر منها» (مرجع سابق، ص27).

تَكمُن الفائدةَ الأساسية التي سيجنيها بَحْثُنا من هذه المُقاربة الجديدة عن الذات التي صاغتها الكتابات المُقَدَّسة في أنها تعود بالوحدة المُمكنة لمُدَوَّنة الكتاب المُقَدَّس إلى ما وراء ما أسميناه للتَّوّ وحدَتَه التخييلية. وسوف تكون هذه الوحدة بالأحرى وَحدة مُتعدِّدة الأصوات؛ هذا النَّمَط من تعدُّد المَعْنَى سينعكس حُضُورُه أيضاً في إنتاجِ متعدِّدِ المَعْنَى لأوْجهِ الذات المستجيبة. بَيْدَ أنّ هذه التعدُّدية الأصواتية للثيولوغومينا المُتَّصِلة بمختلف الأنواع الأدبية تُعَبِّر عن نفسها، بدايةً، وقبل أن تجد صَداها على صعيد استجابة الذات في العمل المُنْصَرِف إلى تسمية اللّه. وتُعَدُّ وحدةُ هذه التسمية أول وحدة يحال بها إلى السر وإلى الصمت، وذلك من خلال عدم وقوفنا على الاسم le Nom في أي نوع من الأنواع الأدبية التي تمَّ فحصُها واحدة تِلْو أُخرى.

وضِمْن مَنْظُور سَرْدي صِرْف يُعَدّ اللّه ميتا-بطل méta-héros لميتا-تاريخ méta-histoire يشمل أساطير الخَلْق mythes de la création وأساطير البطاركة وملحمةً عن التحرُّر وعن الترحُّل والغزو وشبه تاريخانية عن المُلوك والمَمالك. ونُسب الكلام إلى اللّه هنا بضمير الغائب، بمعنى أقرب إلى فاعل-فائق super agent (المُحاضرة الثانية) أو شخصية-خارقة (المُحاضرة الخامسة). وتثير هذه الإشارة إلى السردية للّه ما كان أسماه فون راد Rad بـ «لاهوت التقاليد» التي كان يُعارضها عُموماً بـ «لاهوت النَّبوئيات». فاللّه لم يُسَمَّ فيها إلا مُوارَبة عبر الأحداث التأسيسية التي تجد فيها جماعة المُؤولين نفسها مُتجذِّرة ومُؤسَّسة وقائمة على أُسُس مَتينة. وهي الأحداث نفسها التي تُسمِّي اللّه. وفي هذا الصدد

فإن تسمية اللّه في قِصَص قيامة المسيح في كتاب العَهْد الجديد هي في تطابُق مع تسمية اللّه في قِصَص الخلاص في العَهْد القديم: فاللّه هو ذاك الذي أقام المسيح من بين الأموات. وهو هنا أيضاً مُشار إليه من خلال تعالي الأحداث المؤسّسة قياساً إلى السير العادي للتاريخ.

وفي المُقابل يُشار إلى اللّه، في الكتابات النَّبوية المُقَدَّسة، بوصفه صوتَ الآخر l'Autre وراء صوت النَّبي. فهو (اللّه) يُقدِّم نفسه في صيغة المُتَكلِّم باعتباره الذي يتوجَّه بالخِطاب إلى النَّبي الذي يتحدَّث هو نفسه بصيغة المُتكلِّم. وسأعود إلى هذا الموضوع في محاضرتي الأخيرة من منظور بِنْية الإرسال التي تجد نفسها مُتضمَّنة هنا. وسأكتفي اليوم بالإشارة إلى جانب آخر من الوضعية وأعني بها وضعية كَوْن تسمية اللّه تَمَّت بصيغة مُتَكلِّم مُزدوجة بوصفها كلاماً للآخر داخل كلام النَّبي. وهذا النموذج هو الذي تَحوَّل إلى تقديس خاطئ في عدد من اللاهوتيات المسيحية التي طابقت بين الإلهام والوحي على أساس نَمُوذج الصوت المُزْدوج للنُّبوئية. وهكذا نفتقد الجَدَلية الأساسية بين «الهُوَ» السَّردي وبين «الأنا» النَّبوي. وضمن هذه الجَدَلية يحدث تبادل مُستمر لمواقع الضمائر: من جهة أُولى لا يتردَّد القَصَّاصون في أن يضعوا على لِسان اللّه كلاماً يُعتبر مُعادِلاً للأفكار. إنها «استشهادات» تُعادِل كلاماً نَبَويّاً. وفي المقابل يكون للأنبياء علاقة بالأحداث، لكن بصورة مُختلفة عن القَصّاصين الجَمّاعين للتُّراث. إنهم على اتصال مُباشر مع قرب حُصُول الأحداث الكارثية التي تُهدِّد بقاء الجماعة ذاتها. والأَدْهى من ذلك أنَّ الإفصاح عن تلك الأحداث يُلغم من

الداخل ذلك الأمان المُزَيَّف المُتَرتِّب عن سَرْد الماضي. إن التوتُّر بين السَّرْد وبين النُّبوئية يُفْسح المَجال لذكاء مُفارِق للتاريخ باعتباره تاريخاً مؤسَّساً داخل إعادة التذكُّر والمهدِّد بالتَّنبُّئية.

أودّ لو أُتيحَ لي وَقْت كافٍ لكي أُعرّج على توتُّرات وجدليات أُخرى قائمة بين تعاليم التوراة من جهة أولى وثنائية السَّرد والنُّبوئية من جِهة ثانية؛ وكلاهما مَهْمُومان بأحداث الماضي والمستقبل. ولنلاحظ فقط بأن مَوْهبة الشريعة هي على طريقتها حَدَثٌ مَرْويّ، بينما، في المقابل، تُضفي الشريعة على جميع القصص صبغة أخلاقية على اعتبار أنها قصص طاعة أو عِصيان. وبالقياس إلى النُّبوئية فالشريعة متضمَّنة قَبْلِياً عبر كلام الحِكَم. بيد أنَّ الأمر يتعلَّق بشريعة جديدة مُودَعة في القلوب يقوم أنبياء العودة بالصَّدْع بها مُحدِثين بذلك توتُّراً بين أخلاقية من مَنْظُور النُّبوئية وأخلاقية من مَنْظُور التعاليم التقليدية.

لن أقول هنا أيَّ شيء عمّا تُساهم به كتابات الحِكْمة، والمَزامير بالخُصُوص، في هذا الانتشار للأنواع الأدبية. وستُتاح لي الفرصة للحديث عن ذلك في رُكْن استجابة إنسان الكتاب المُقَدَّس للنِّداء المُنْبَعِث من قِصَص الخلاص والإقامة ونُبُوءات الشَّر والتحرُّر والتشريعات المُتعددّة المُنضوية تحت الاسم الشعاري للنبي موسى. وأريدُ، بالأحْرى، أن أشدِّد أكثر على التعدُّد الصوتي الناتج عن تقاطُع الأنواع الأدبية المتعدِّدة وتشابكها. وهذه الخاصية تُكمِّل، من دون أن نقوم بمُعارضتها، شكل الوحدة التَّخيلية التي يَضمَنُها التنوُّع المُدهش للكتابات المُقَدَّسة التي تجعل من الكتاب المُقَدَّس خِزانة أكثر مِمّا تجعل مِنه مُجرَّد قصيدة - مثلما هي عليه ملحمة **الإلياذة** أو

الأوديسة، أو إن شِئْنا البساطة أكثر، مثل التراجيديا الإغريقية. إن ما يجعل من هذه الوحدة المُتناثرة تعدُّدية صوتية هو تسمية اللّه وحدها التي تنتقل من نَصّ إلى آخر وتَدُور بين أشكال الخِطاب التي أَتَيْنا على ذِكر أكثر اختلافاتها الظاهرة في بِنياتها الأدبية.

من نافل القول أن اللّه قد سُمِّي بطرق مختلفة في القِصَص التي تتحدَّث عنه وفي النُّبوءات المُتحدِّثة باسمه وفي التعليمات التي تُشير إليه بوصفه مصدراً في توجيه الأمر، وفي الحكمة التي تبحث عنه بوصفه مَعْنَى المَعْنَى، وأخيراً في الترتيل الذي يُحيل عليه بصيغة المُخاطَب. ومن هنا لا سبيل إلى فهم كلمة اللّه بوصفها مفهوماً فلسفياً أي كوجود Être بالمَعْنَى الذي تذهب إليه فلسفة القُرُون الوسطى أو بالمعنى الذي يذهب إليه هيدغر. إن كلمة اللّه تقول أكثر ممّا تقوله كلمة الوجود لأنها تفترض السِّياق الكُلّي للقصص والنُّبوءات والشرائع والكِتابات الحِكَمِية والمَزامير... إلخ. ماذا يعني إذن أن ينطوي ذلك على أهمّية بالنسبة لإشكالية الذات؟ ثَمّة أهمّيتان فيما يبدو لي: من جِهة أُولى يُستهدف اللّه مَرْجِعاً من خلال تضافُر وتقارُب جميع هذه الخِطابات الجُزئية في حدود تعبيره عن دوران المَعْنَى بين كل أشكال الخِطاب التي سُمِّي فيها اللّه. من جِهة أُخرى يُعتبر المُحالُ عليه، اللّه، علامة على عدم اكتمال جميع الخِطابات الإيمانية المَوْسُومة بمحدُودية الفَهْم البشري. بذلك يكون اللّه الهدفَ المُشْتَرَكَ بين كُلّ هذه الخطابات ونُقطة التقاطع الخارجية لكلٍّ منها مُفردة ومُجتمعة. وضِمْن المَنْظُور الأول في وسع تعدِّديةٍ لأَوْجهِ الذات أن تُجيب على تعددية صوتية للأنواع، وضِمْن المنظور الثاني يتعلَّق الأمر بوحدة مُؤَجَّلة دوماً مُتطابقة مع اسم تتعذّر تَسْميتُه.

لِنَقْتفِ أَوَلاً أثر أُولى هذه الطُرَق لكي نستخلص المَرْحلة التالية من بحثنا المُتَمَحْوِر حول البِنية الصوتية المتعدِّدة للكتاب المُقَدَّس، تِبْعاً للتحليل من زاوية الأنواع الأدبية.

إن المُرور من التعدُّدية الصوتية للأنواع الأدبية إلى التعدُّدية الصوتية المُمْكنة لأوْجهِ الذات سيكون أسهل إذا ما عَدلنا عن التشديد على الأنواع الأدبية باعتبارها أنواعاً أدبية إلى **الثيولوغومينا** التي يُمكن أن تستخلصها لاهوتياً للكتاب المُقَدَّس تظلّ، على خلافِ لاهوتٍ نَسَقيّ أو دوغمائيّ، مُصغية إلى البِنْيات الداخلية للنص المُقَدَّس. في الواقع إنّ ما يُميِّز **الثيولوغومينات** (المَوْضُوعات اللاهوتية) التي سنأتي على ذِكرها هو تَضمُّنها جميعاً، في دلالاتها الداخلية، نَمَطاً من **استجابة** الإنسان، بل هَهُنا يكمن اختلاف لافِت للنظر مع التحليل الأدبي السابق، حيثُ يَفْرض انغلاق النصّ على ذاته نوعاً من النُّزُوع الخارجي extrinsécisme في علاقة مُحاكاتية تنطلق من البِنْيات الداخلية للنصّ نحو استعدادات المُتَلَقيّ للامتثال إلى تعاليمه ومعارفه.

وعلى المُستوى الذي نَتَمَوْضع فيه الآن فإن **الثيولوغومينات** قَيْدَ الدرس ما تَفْتأ تُقدم هنا بِنْية حِوارية في حدود مُجابهة كل منها للكلام والأفعال الإلٰهية التي تنتظرها من الإنسان. وتُعتبر هذه البِنْية الحِوارية في النهاية الخَيْطَ الرئيسي الوحيد المُوَجِّه للوحدة في تأويل يرفض فكرة مركز لاهوتي (وهو ما يُعَدّ ربّما قُصُوراً في التعاطُف مع الوحدة التخيلية التي تستخلصها القراءة النَّمْذَجِية).

هكذا نجد كلاوس ڤيسترمان Claus Westermann في كُتيِّبه

ماذا يقول العَهْد القديم عن اللّه؟[9] *What Does the Old Testament Say About God?* ينكَبُّ على تجميع مُختلف التعبيرات الرَّمْزية المُتَّصلة باللّه حول أربع ثيمات أو خُطاطات مُهَيْمِنة كُلٌّ منها يستدعي مُقابلها الإنساني، ليس مُقابلها الخارج عن النصّ كما هو الحال قبل قليل وإنّما ذاك المُقابل المُتضمَّن حتى في دلالة ما يُقال عن اللّه. والثيمات الأربع هي كالآتي: اللّه المُنقذ أي المُخلِّص من الخَطَر الخارجي (وهي الثيمة التي تأسَّست عليها ثيمة تاريخ الخلاص *Heilgeschichte* على حساب الخُطاطات الأُخرى)- ثم اللّه الذي يُبارك أيْ المُتمتِّع بنعمة الخَلْق، إلٰه الخُصُوبة وأرض المِيعاد وإلٰه وُجُود مليء بالمَعْنَى - ثم اللّه الذي يُعاقب أي الذي يعلن أنه ضد أولئك الذين خَرَقوا وصاياه العامّة والشرائع الخاصة بشعب إسرائيل-، وأخيراً اللّه الرحمان الرحيم الذي يتألَّم من غضبه الخاصّ ويندم فَيَغْفِر.

تقدِّم كلّ واحدة من هذه الثيمات بِنْية حِوارية مثلما يمكن التحقُّق من ذلك إذا اهتدينا بالمَقُولات الأدبية الكُبرى المُوضَّحة في الفِقْرات السابقة. وتقوم ثيمة أو أُخرى من الثيمات السالف ذِكْرُها بالهَيْمنة على تلك المَقُولات، لكنها سُرْعان ما تفقد تلك الهَيْمنة ليحدث توازنٌ بينها وبين باقي الثيمات من خلال استجابة خاصّة من جانب الإنسان، سواء تعلَّق الأمر بالفرد أو بالشعب المُختار أو بالبشرية في مجموعها.

وهكذا يندرج ضمنَ القِصَص الكُبْرى المُتَمَحْوِرة حول الخروج

(9) Atlanta Knox Press, 1979.

Exode والمُثَمِّنة لصورة اللّه المُنْقذ اعترافٌ مَدْيحَيّ كما نرى في النَّص النَّواة لـ سِفر التثنية *Deutéronome* 26، 5-11 الذي يضعه فون راد في قلب تاريخ الخلاص العِبْراني والذي ينتهي باعتراف تَقْدِمة في صورة مَدِيح. وفضلاً عن ذلك وحتى داخل قِصّة الخلاص الكبير، الذي يَحتفل به فعلُ إيمان سِفْر التثنية الشهير، جاء فيه إن اللّه رأى شقاء الشعب العِبْراني وأَصْغى إلى صُراخه، وأنه أمام هذه الشكوى استجاب له من خلال سلسلة من الأفعال المخلِّصة. وفي قِصَص الاحتلال والإقامة التي تلي من حيث التَّسَلْسُل الزمني الأحداثَ السابقة، وفي التعاليم المُوَجَّهة إلى شعب مُتجذِّر في الأرض المَوْعُودة والمُعطاة فإن صورة اللّه المُبارِك هي المُهَيْمِنة. وهي صورة تتطابق معها نفس هي نفسها تُبارك تبعاً للمَعْنَى المُزدوج للكلمة العبرانية *berek* - أي تقديم الحَمْد للواهب الخَلّاق. ونجد في المجموع السردي الذي أَسَّسته الوثائق التاريخية لسِفْر تثنية الاشتراع صورة اللّه الحَكَم الدَّيّان هي الصورة المُهَيْمِنة: يقابلها بما يخصّ الإنسان مَوْقفٌ كُليّ في التوبة والتكفير عن الذنب: حيث يجد السَّرْد نفسه وقد أُشبع كُليّاً، بناءً على ذلك، بصكّ اتهام تظلّ بِنْيته الحِوارية مهما كان نوعها بِنْية مُفترَضة. وهنا تفعل قراءة التاريخ فعلها على صورة تَنْبِيه ونداء.

أمّا بخُصُوص النصوص التي تدخل في جنس النوع الأمْريّ فهي إمّا نصوصُ وصايا (أي تحريمات عادية من قبيل: لا يكن لك

يَتَّصل اتصالاً بالاستجابة إلى الامتثال أو العِصْيان المُضفى عليه.

وحُكْم الإدانة بدوره الذي يُصدره الأنبياء هو إجابة من اللّه على إنكار استجابة الإنسان مُمَثَّلاً في جُحُوده وإنكاره (المُمْتزج منذ البداية بقصة الخلاص مثلما نلاحظ في حكاية العِجْل الذهبي التي استنكرها أنبياء القِصاص والمصائب من عاموس Amos وهوشع Osée إلى أشعيا وحِزْقِيال وإرْميا). بَيْدَ أنّ الكلام النَّبوي نفسه يستدعي إجابة سواء عندما يُعلن عن حُكْم أو يُعطي وعداً: إجابة عن التَّوبة بخصوص الحُكْم الذي يُدين وإجابة ثقة وأمل موجَّهة نحو المُستقبل الجديد المفتوح على ما وراء المُصيبة والمأساة بفضل وعد الغُفْران والخَلْق الجديد وهي الإجابة التي تُبارِك إلٰهاً يُبارِك من جديد بعد أن كان قد أنقذ وعاقب.

إن استجابة الإنسان العِبْراني هي بِناء على ما سلف استجابة مُتنوِّعة بشكل مدهش. وبذلك تكون المزاميز بمثابة الوثيقة التي يُعثر فيها على عدد لا يُحصى من الفُرَيْقات الدلالية، وقد صُبَّت في قالب لُغوي - أي بكلام يُصلّى به - تلك الإجابةُ متعدِّدة الأشكال مُتمفْصِلة بحسب الأشكال القانونية formes canoniques. وبتَمَفْصُل فَضاء المَعْنَى على هذا النحو فإن انتشاره يكون بين طَرَفَي الشَّكوى والحَمْد. حَمْد الإنسان المخلَّص. وحمد الإنسان المغفور له، وحمد الإنسان المُمَجَّد لكونه خُلق حَيّاً ومُتمتعاً بالوجود المشترك وبومضات الفرح والسعادة التي تتخلَّل نسيجاً مُتَّصلاً من الأوضاع المأساوية على العُموم. إنها شكوى الإنسان الموجود في خطر أمام الإلٰه الذي يُخَلِّص، شكوى الرجل الخاطئ في مواجهة الإلٰه الذي يَدين.

إنها شكوى الإنسان المُثْخَن بجراح المآسي التي تستدعي خلاص الرّب ورحمته. ولربما كان من المفروض أن نُضيف الذاكرة إلى ثنائية الحَمْد والشَّكْوى تلك ـ أي تلك العبارة الشهيرة الواردة في سِفْر التثنية "تذكّر" souviens-toi التي هي بمثابة رَدّ على "نِسيان" حيثُ يُحدّد الأنبياء، في آن، عِلّة الجُحُود وتأثيره، أي ذلك الخطر الداخلي الأكثر مَكْراً من جميع الأخطار الخارجية (الوقوع في الأسر في مصر، ومَنْفَى بابل) التي يستجيب لها الرَّب المُنْقِذ. إن نسيان الرَّبّ يكشف عن بِنْية حِوارية للخطيئة ذاتها التي تظلّ حتى في البُعْد بمثابة تجربة مع الرَّبّ.

4. التعبيرات – الأقصى

بقي لي في هذه المرحلة الأخيرة من استكشافنا للعلاقات القائمة بين الكتاب المُقَدَّس وبين المرآة البَرْهنة على المَنْظُور الثاني الذي افتتحه تعدُّد أصوات الأنواع الأدبية حول تسمية اللّه. ذلك أن المُحال عليه، "اللّه"، كما قُلنا، ليس فقط مُجَرَّد مَسْرَد للانتماء المُتبادَل إلى الأشكال الأصلية لخِطاب الإيمان، بل أيضاً دلالة عن عدم اكتمالها.

إن ما يَعُوق، في الواقع، تحويل تسمية اللّه إلى معرفة هو أن الإشارة إلى اللّه تَمَّت، في آنٍ واحد، باعتباره اللّه الذي يتكلّم ويحفظ. وفي هذا الصدد فإن مَشْهَد **العَوْسَج المُلْتهب** buisson ardent (**سِفْر الخروج** 3، 13–15) يكتسي دلالة لا غِنَى عنها. وقد سمَّى التُراث العِبْراني بشكل أدقّ هذا المشهد: تجلّي الاسم الإلٰهي (révélation du Nom divin). والحال أن هذا الاسم هو تحديداً

اسم لا يُمكن تَسْميته. في حين أنّ معرفة اسم الإله خارج إسرائيل يعني امتلاك قُدْرة تُهيمن عليه، ذلك أن الاسم الذي أُسِرَّ به إلى مُوسى هو الاسم الذي يعجز الإنسان حقّاً عن الإفصاح عنه، أعني أنه اسم يخضعُ لسلطان اللُّغة التي يتكلَّم بها. فقد سأل موسى اللّه قائلاً: "لكن إذا قالوا لي (أي أبناء إسرائيل) ما اسمه؟ (أي إله آبائكم) فماذا أقول لهم؟ فأجابه اللّه: "قل لهم هو مَن هو". ثم أضاف قائلاً: "كذا تقول لبني إسرائيل، أنا هو الذي أرسلني إليكم" وبالتالي فإن المُنَادى عليه يَهْوَه Yahwé - الذي هو "il est" ليس اسماً يُحدّد هُوَيّةً ما، بل الاسم الذي يُؤَشّر على مَلَحمة الخلاص. ومع ذلك يواصل النص مساره من خلال الكلمات التالية" "وقال اللّه لموسى ثانية: "كذا تقول لبني إسرائيل: الرَّبّ إله آبائكم وإله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب أرسلني إليكم. هذا اسمي إلى الأبد وهذا ذِكري من جيل إلى جيل". وبعيداً عن أن يسمح التصريح بالاسم: "أنا الذي أنا هو" بأُنطولوجيا إيجابية قادرة على تتويج التسمية السَّرْدية وباقي التسميات الأُخرى، فإنه يَصُون سِرّ الذات الإلٰهية؛ هذا السِّرّ بدوره يُحيل الإنسان على التسمية السَّردية المدلول عليها بأسماء كلّ من النبي إبراهيم وإسحاق ويعقوب وبباقي التسميات الأقرب منها فالأقرب.

لقد ترك سِفْر الخروج بصماته في كتاب العَهْد الجديد. ويقول نورثروب فراي أن التصريح بالاسم: "أنا الذي أنا هو" نَمُوْذج يَجِد نَمُوذجه النقيض (antitype) في عِبارة يربطها الإنجيليون بالوعظ والتبشير لدى المسيح: أي بعبارة "مَمْلكة اللّه". فنحن هنا أمام التعبير الأقصى لحقيقة تَنْفلت من كلّ وَصف. ذلك أنه تَمَّ التدليل

على المَمْلكة فقط من خلال طريقة الخَرْق اللساني الذي نلاحظ وجوده في الوَعْظ والحِكَم، وفي بعض الأمثال وبعض مُفارقات خِطاب الأُخرويات discours eschatologique. وهذه الخاصية غير المُباشرة لتسمية اللّه لافتة للنظر بشكل خاص في ضرب الأمثال. فهذه الأمثال، بما هي حكايات، عِبارة عن قِصَص قصيرة ذات طابع مَجازي: "إن مَمْلكة اللّه أشبه بـ . . ." لكن لا وجود لمَثَلٍ لا يُدمِج في حِبْكته سِمَة غير معقولة، ومُخالفة للمألوف وعديمة التناسُق، بل ومُشِينة: حَبّة قَمْح تُعطي مائة ضعف وحَبّة الخردل التي تعطي شجرة كبيرة جداً؛ وعامل اللحظة الأخيرة الذي يتقاضى أجراً مساوياً لأجر الذي عمل طول النهار؛ والمدعوّ المَطْرُود لأنه لا يرتدي لباس العُرْس إلخ. ومن خلال هذه **الغَرابة** extravagance ينحو المعنى الأدبي للسَّرْد نحو المَعْنَى المجازي الذي تتعذَّر الإحاطة به. ذلك أن العجيب يخترق المَألوف ويجنح نحو ما وراء السَّرْد. وهذا الخَرْق للمَعْنَى نفسه يُلاحَظ في الكلام عن الآخرة حيث لا يَتَبَنَّى المسيح الصيغة الشائعة في زمانه حول خطاب الأمور الأخيرة إلّا لقَلْب الحساب: "لا يأتي مَلَكُوت اللّه على وجهٍ يُراقَب. ولن يُقال ها هُو ذا هنا، أو ها هُوذا هناك، فها إنَّ ملكوت اللّه بينكم". والخَرْق ذاته يُؤثِّر في الكلام العادي للمَثَل الذي يقضي بتوجيه الحياة نحو الظروف المألوفة والمُعتادة. فالمفارقات والمُبالغات لم يكونا لِيَصْرفا المُتلقي عن صِياغة مشروع مُتماسِك وليجعلا من وجوده الخاص كُلّاً مُتصل الحَلقات. تكمن المفارقة في: "من سعى ليوفِّر حياته سيفقدها ومن فقدها سيحافظ عليها". وأما المُبالغة فنُمثّل لها بـ: "إذا ما صَفَعَك أحدٌ على خدّك الأيمن

فحوّلْ له خَدَّك الأيسر؛ ومن طلب منك ثوبك فأعطِه رداءك، ومن طلب منك أن تمشي معه ميلاً فامشِ معه مِيلين". وبنفس الطريقة التي تفسح للمَثَل، الخاضع لقانون الغرابة، المجال لظهور العجيب داخل المألوف، فإن القول المأثور، الخاضع لقانون المُفارقة والمُبالغة، لا يقوم بإعادة التوجيه إلا لكي يَحْرُف مَسار التوجيه.

وإذا قرَّبنا الآن بين ما قيل وبين الاسم غير القابل للتسمية الذي تمَّ التدليل عليه في **العَوْسَج المُلْتهب**، فضلاً عن هذا النوع من الخَرْق للأشكال المألوفة للحِكَم والأمثال والإعلان الأخروي من خلال الاستعمال المُكثَّف للمُبالغة والمُفارقة فسيرتسم أمامنا صِنف خَطابي جديد هو صِنف **التعبيرات الأقصى** expression-limites. والأمر لا يتعلَّق بشكل خَطابي إضافي، رغم أن المَثَل بما هو كذلك يُشكِّل تماماً صيغة مُستقلة في التعبير عن الإيمان. الأمر يتعلَّق بالأحرى بعلامة وبتعديل في وِسْعه، بلا شكّ، التأثير في جميع أشكال الخِطاب من خلال نوعٌ من العبور إلى الحد الأقصى. وإذا كان المثال نموذجياً فلأنه يجمع بين البِنْية السَّرْدية والإجراء المَجازي والتعبير الأقصى وهو بذلك يشكل مختصراً في تسمية اللّه؛ ومن خلال البِنْية السَّرْدية تَذكُر هذه الحالة التجذُّرَ الأوَّل لِلُغة الإيمان في السَّرْد. ومن خلال الإجراء المَجازي تعمل على إبراز الطابع الشِّعري (بالمعنى الذي أشَرنا إليه أعلاه) لِلُغة الإيمان في مجموعه. وأخيراً ومن خلال جمعها بين المَجاز والتعبير - الأقصى فإنها تُوفِّر رَحِمَ اللُّغة اللاهُوتية ذاتها، على اعتبار أن هذه اللُّغة تَقْرن بين المُماثلة والنفي في صوت الذات الرَّبانية (اللّه مِثْل... اللّه ليس...).

تقودنا هذه المُلاحظة الأخيرة إلى الكشف عن تحفُّظ بشأن استعمال تعبير **الآخر المُختلف تماماً** لتسمية اللّه. فقد اتُّخِذ هذا التعبير شعاراً لما يُسمَّى "اللاهُوت الجَدَلي"؛ غير أنه، في الواقع، ليس ديالكتيكياً بما فيه الكفاية، بمعنى أنه غير مُدرِك للتذبذُب بين تمظهُرات الاسم Nom بفضل تعدُّد أصوات الخِطابات وعبرها (القِصَص، الشرائع، النبوءات. إلخ) وبين تواري retrait الاسم خارج اللُّغة الذي يشهد عليه مَشْهد **العَوْسَج المُلْتهب** وغرابة الأمثال. ومن المُؤكَّد أن هذا التذبذُب يكتسي مَعْنىً مختلفاً في العهد القديم وفي العهد الجديد، لكن في غياب قطيعة حقيقية بين كلا العهدين. وهكذا فإن العهد القديم يقول شيئاً واحداً عن اللّه، أي إنه واحد. ومع ذلك، فإن هذا التأكيد له وَجْهان متقابلان: أحدهما غير قابل للتسمية: "أنا الأوَّل والآخِر" 5 إشعيا 44، 6)، والثاني وَجْهُ وحدة صوتية متعدِّدة بين جميع أسماء اللّه: اللّه هو عينه، سواء خَلّص أو بارك أو أدانَ أو رَحِمَ. هكذا تصبح الاستمرارية بين العَهْدَيْن، القديم والجديد، مَضْمُونة بهذا الصدد من خلال الرابط النَّمْذَجي typologique الذي يجمعهما. فمن جهة تَمَظْهُر اسم اللّه تَتصادى قِصة قيامة المسيح Resurrection مع جِهة الخروج Exode؛ ومن جِهة انسحاب اسم اللّه فإنّ التعبيرات الأقصى المُرتبطة بمملكة اللّه في أمثال المسيح تستجيب وتتطابق مع ما يمكن تسميته مَرّة أُخرى بالتعبيرات الأقصى لِحَلقة شَجَرة **العَوْسَج المُلْتهب**. إن "جِدَّة" العهد الجديد مسألة غير قابلة للإنكار بالتأكيد: فهي تتلخَّص في وظيفة **المَرْكز** التي تضفيها قصيدة المسيح على قصيدة اللّه. بَيْدَ أن الانجذاب نحو المركز يتمثَّل، في منظور قراءة مسيحية، في ما ينشِّط من الداخل "الوحدة التخييلية "للكتاب المُقَدَّس. ونجد أن

كتاب العَهْد الجديد يُماهي هذا المَرْكز مع شخص المسيح[10].

ولا تعمل مُماهاة المَرْكز المذكور على إبطال جَدَلية تَمَظْهُر الاسم وتَواريه، بل بالأحرى تُعزِّز منه في حدود كون "المَمْلكة" التي يُبشِّر بها المسيح هي مَمْلكة اللّه، حيثُ قيامةُ المسيح عَمَلٌ من اللّه، وحيثُ أنَ مسيح التاريخ - بقدر ما نعرفه من خلال مَسِيح الإيمان- تَمّ تأويلُه من خلال الجماعة المُقِرَّة بعقيدتها بوصفه "الإنسان الذي حسم أمر وجوده من خلال اللّه الذي يدعو إليه" تِبْعاً لقول اللاهوتي باننبرغ Pannenberg. وهذه الإحالة من المسيح إلى اللّه هي التي تُعزِّز دون إبطال الجدلية القائمة بين تمظهُر الاسم وتَواريه.

فما الذي يترتَّب عن هذه الجَدَلية بالنسبة لتأسيس الذات المُستجيبة؟ إن قارئ الكتاب المُقَدَّس، ولنكرِّر ذلك مَرّة أُخرى مع نورثروب فراي، مدعوٌّ في نهاية المَطاف إلى التماهي مع الكتاب المُقَدَّس[11] الذي ينطلق من التَّماهي المجازي بين كلام اللّه وشخص المسيح. كما أن هذا القارئ مدعوٌّ من خلال هذا التَماهي ذي الدرجة الثانية إلى "تَكرار" - بالمعنى الكيركيغاردي[i] لكلمة "التكرار" - التذبذُب القائم بين تواري الاسم والبحث عن المَرْكز. فإزاء وَحدة اللّه في تَواري الاسم يستجيب من جانب الذات اختفاء الأنا وسَلْخ الذّات ("من يسعى للحفاظ على حياته أضاعها ومن أضاعها يجدها"). أما البحث عن مركز شخصي فلا يمكنه سوى أن يعكس "وحدة تخييلية" تكون مُؤجَّلة دوماً من خلال تَوَاري الاسم.

---

(10) Frye, *op.cit.*, p.76-77, 137-138.

(11) *Ibid.*, p.137-138.

(i) نسبة للفيلسوف كيركيغارد [المترجم].

III

الذات «مُنتدبَة»
يا روحي النبوية[1]

(1) هذا النص مأخوذ من محاضرات غيفورد (المحاضرة العاشرة).

ينبغي أن تُفْهَم هذه المُحاضرة وتُقرأ بوصفها نقيض المُحاضرة السابقة[2]. ففي هذه المُحاضرة الأخيرة حاولت الكشف عن طبيعة **الشَّبكة الرَّمزية** -بما في ذلك البُعْد السَّردي- التي من خلالها تَفهَم الذات ذاتها في التُّراثَيْن اليهودي والمسيحي.

وسأحاول اليوم الكشف عن أيّ ذات تَفهم ذاتها على هذا النحو. من ثمّ لن أضع علامة نهائية وإنما علامات وَقْف في السِّلْسِلة الكاملة لبحثي هذا. ولهذا الغرض وقع اختياري على سِلْسِلة متقطِّعة من **صُوَر الذات** *figures de soi* مُرْتبطة بسياقات ثقافية مختلفة للتأويل لا يجمع بينها سوى المُماثلة (فيتغنشتاين Wittgenstein) التي من المُمكن وصفها إجمالاً بمصطلح: «الذات المستجيبة» (*«responsive self»*). إن الذَّات هنا تُؤسَّس وتَتحَدَّد من خلال موقعها بصفتها مُستجيبة لقضايا المَعْنَى المُنحدرة من الشبكة الرمزية الموصوفة أعلاه. وقبل تقديم أي تفسير أو تأويل للذّات نشير إلى أن هذا المصطلح يتعارض كُلياً مع **الغُلُوّ** *l'hybris* الفلسفي للذات الذي فَرض نفسه فرضاً. ومع ذلك فهذا المصطلح الأخير لا يَحِلّ، في السياق

(2) انظر أعلاه: «بصدد هذه الطبعة»، ص17، هامش 4.

الواحد، مَحَلّ الأوَّل، بمعنى أن الذات التي تستجيب هي ذات في **علاقة** وليست ذاتاً **مُطلقة** *absolu*. وبمَعْنًى آخر إنّها ذات خارج العلاقة وبالتالي فهي أساس كُلّ علاقة. من جهة أُخرى فإن مُصطلح «الذات المُنْتَدبَة» هذا مصطلح يُفْسِح المجال لنوع من أنواع التطابق مع الذات الموصوفة في تأويلنا لـ **أنا موجود** *je suis* التي كانت في خُطُوطها الكُبْرى **ذاتاً في علاقة** وبِناءً عليه ذاتاً في موقع المُستجيب. ومع ذلك لا أريد التلميح إلى أن الذات، المُشكَّلة والمُتطابقة مع نماذج الكتاب المُقَدَّس، ذاتٌ تحتفل بالذات في مذهبنا التأويلي الفلسفي. وقد يكون هذا خيانة صريحة لما سَبَق أن صَرَّحنا به من أن نَمَط الحياة المسيحية هي رِهان ومصير، وأنّ من يتقبّل هذه الحياة ليس مؤهَّلاً بانتمائه الديني لا للتموضُع في موقع دفاعي، ولا ادعاء تَفوّق بالقياس إلى كُلّ أنواع الحياة الأُخرى، وذلك لغياب معايير للمُقارَنة، خليقة بأن تَحْسم بين المزاعم المُتصارعة. إن الذات التي تستجيب هنا تستجيب تحديداً لـ هذا المجموع الرمزي المُسيَّج دلالياً من خلال تعليمات الكتاب المُقَدَّس والمَشْرُوح من قبل تقليد من التقاليد التاريخية التي تتراكم فوق الكتابات المُقَدَّسة التي تنتسب إليها تلك التقاليد.

1. النِّداء النبويّ

لقد اخترتُ هنا الصورة التي تُصَوِّرها القِصَص المُسَمّاة **الدعوة النُّبوئية** *vocation prophétique* في العَهْد القديم كأوّل صورة للذات المُستجيبة. وتُضفي هذه الصورة الأولى على مفهوم الذات المُستجيبة تحديداً نوعيّاً يُعبِّر عن نفسه من خلال العُنوان نفسه الذي

عَنْوَنتُ به هذه المُحاضرة: «الذات المُنتدَبة» والواقع أن جميع الصُّوَر الأُخرى تُحيل على هذه الصورة، لا عن طريق المُحاكاة التكرارية وإنَّما عن طريق التوسيع développement الذي، مهما كان مُتقطِّعاً، فإنه لا يقطع الحَبل الذي يربط الصُّوَر اللاحقة بالصورة الأصلية.

من البديهي القول إن اختيار هذه القِصَص لا يستتبع، بأيّ حال من الأحوال، التراجُع عن رفضنا السابق إضفاء مركز *centre* لاهوتي على العَهْد القديم أو حتى السُّقُوط في مَطَبّ تفسير العَهْد القديم ولاهوته الذي يُقابل بين النُّبُوءة prophétisme وبين الشَّرعية légalisme. وحَسْبُنا أن تكون لقِصَص دعوة الأنبياء علاقة تماثُل أقصى *homologie paroxystique* مع البِنْية الحِوارية التي تقابل كلمات اللّه وأفعاله بالإجابة التي يقدمها لها البشر.

فكيف ترتبط قِصَص دَعْوة الأنبياء التي سننظر فيها الآن بهذه البِنْية الحِوارية عُموماً؟ إنها تُشَكِّل مَقاطعَ سَرْدية مُحدّدة بإحكام ومُهَيْكَلة، كما سنرى، بطريقة نَمْذَجية داخل قِصَص أوسع يُسمِّيها كلاوس ڤيسترمان[3] «قِصصُ الوُسطاء»: سواء تعلَّق الأمر بوُسطاء دِينيين -الكَهَنَة- أو بأبطال عادلين وغُزاة -القُضاة- أو أخيراً بأنبياء من ذوي الرأي، مثل أولئك الذين سنتحدَّث عنهم. فهؤلاء الأنبياء، وبخلاف الأوائل، هم وُسَطاء التاريخ، أي تاريخ يَسيرُ ويتحَرَّك وتاريخ وشيك الحُدوث «يَرَوْنه» قادماً (بول بوشان Paul Beauchamp[4] ويُؤوِّلونه لأقوامهم بوصفه تمرين حُكمٍ مُوَجَّه

(3) انظر أعلاه ص16-17.

(4) انظر: Paul Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testaments. Essai de lecture*, t.I, chap. 2: «Les prophètes», p.47-105.

ضِدّهم. وهذه المُهمة هي التي تجعل منهم وُسَطاءَ، لا وُسَطاءَ غُزاة وإنما **متألمون** *souffrants* يندرج فيهم كلام الألم في مَسار النَّحِيب مثلما نلاحظ لدى إرميا Jérémie. ولهذا فإن مصيرهم نفسه يُفصح عن مصير خادم مُعانٍ قام سِفْر تَثْنية الاشْتِراع وسِفْر أشعيا بجمع أناشيده المُثيرة للشَّفَقة chants pathétiques. وكما في حالة هذا الخادم المُجَرَّد من **الاسم** فإن المُعاناة قد حلَّت محلَّ الفعل (كلاوس ڤيسترمان).

ولئن كانت قِصَص الدعوة التي تفتتح المصير المُؤلم للنبي تتطلَّب أن تُفصلَ فَصْلاً عن سِياقها بطريقة تتيح تزويدنا بالنموذج الأوَّل من الذات المستجيبة فذلك، في المقام الأول، لأن جواب النبي هو جواب شخصيّ بالتحديد. فنحن لم نَعُد نَجِدُ فيه تناوباً بين **الأنا** والـ **نحن** كما هو الشأن في المزامير. فلم يَعْد الفردُ هنا فقط عضواً من أعضاء جماعة الشعب، رغم أنه يظل كذلك في الحَدّ الأقصى كما سنكشف عن ذلك لاحقاً. إنه **الاستثناء** على حد تعبير كارل ياسبرز المُنْتَزع من وضعه ومن موقعه ومن رغبته. وعلى العموم يصبح الوجه الذاتي من استجابته موضوع قِصَص مُمَيَّز يأتي في صيغة اعتراف بصيغة المُتكلِّم. وعندما يأتي الاعتراف المذكور في صيغة الغائب فإن الأفكار والرغبات والانفعالات تُختزل في صورة أقرب إلى «المونولوغ المُستَشْهَد به» أو «المَرْوِيّ» الذي يجاور بين القِصَص بصيغة الغائب وبين صيغة المتكلِّم المُستخدَم في السيرة الذاتية[5].

(5) أوضح روبرت آلتر Robert Alter في كتابه **فنّ السَّرد في الكتاب المُقَدَّس** *The Art of Biblical Narrative* المكانة الهامة التي ينسجها كل من الاستشهاد (المونولوغ «المنقول») وسَرْد الأفكار (المونولوغ المَرْوِيّ) سردية الكتاب =

وثَمَّة سَبَبٌ أخير يُضفي على هذه القِصَص نِهاية خاصّة: فبتدوين الكَتَبة اللاحقين لهذه القِصَص شِبْه السِّيريّة الذاتية كتابةً، عَقِبَ الأنبياء أنفسهم الذين اشتهروا بكونهم عَهِدوا بكلامهم إلى الكتابة، أفْضَت هذه المُدَوَّنات إلى تخليد أدبي لتلك الكلمات المُتناسبة فعليّاً مع مُقتضى المقام. فمكانَ الحَيّ المعيش *Sitz im Leben* حَلَّ المُدوَّنُ المَكْتُوب *Zit im Wort* على حِساب الأَسْلَبة الدرامية stylisation dramatique التي سيتمّ التصريح بها، لكن لفائدة «نَمُوذج» ترنو إليه تلك القصص المُتَفرِّدة[6]. فَتحْتَ هذا الشرط الأخير للأَسْلَبة أمْكَن لتلك القصص أن تُفْسح المجال لما يُشكِّل بالنسبة لاستقصاءِ للذات المُستجيبة، أُنْمُوذَجاً أصلياً بشكلٍ مُطْلَق نُطْلِق عليه اسم «الذات المُتَدَبة».

= المُقَدَّس. وضِمْن مَعْنىً قريبٍ من هذا أستخدمُ ـ مقتفياً أثر أ. أنسكومب E.Anscombe صيغة الكتاب المُقَدَّس: «يقول الله في نفسه: سأصنع...» لتبيان تعيين صيغة الغائب التي لها القدرة على أن تُحَدِّد نفسها من تلقاء ذاتها.

(6) هنا، دون شك، يكمن السبب الذي من أجله عمدت النُّسخ، بعد سبي الشعب اليهودي إلى بابل، إلى الحِفاظ على تلك الكلمات المُرَوْعة في كثير من الأحيان والمُدينة condamnatoires رغم وجود مفارقة نُبوئية ومُتقبّلة بوصفها **حدثاً بَعْدِيّاً** *post eventum*. ويلاحظ غيرهارد فون راد Gerhard von Rad: «أليس من الواجب علينا [...] أن نتذكّر أن نُبوءة من النُّبوءات عندما تسقط في أيدي الذين يتواترونها فإنما يدلّ ذلك على أن الفترة التي تمّ فيها تَلَقّي تلك النُّبوءة، بالمَعْنَى الحَرْفي والدقيق الذي وسمها عند الإعلان عنها أصلاً، هي نُبوءةٌ مُندرجة ضمن نُبوءات الماضي سلفاً» **لاهوت العهد القديم**، ج2، الترجمة الإنكليزية، ص49 (الترجمة الفرنسية ظهرت بجنيف منشورات لابور وفيدز Labor et Fides، 1985). وقد أصاب فون راد عندما أشار إلى أهمية وضخامة المشكل الهيرمينوطيقي المطروح هنا، لكن ليس هذا مجال مناقشته بل وحتى الإشارة إلى أن فعل الكتابة يُحوّل **الاستثناء** إلى أُنْمُوذج *paradigme*.

وعلينا الآن أن نَقُول بأيّ مَعْنىً تدفعنا هذه الذات المُستحضَرة، والمُنْتدَبة، والمُنَظّمة، إلى جعلنا نجازف باستدعاء علاقة التماثُل القوية مع البِنْية العامّة الحِوارية للعلاقة التي تجمع بين الكلام الفَعّال للّه وبين الاستجابة العنيدة للبشر. وسأتخذ البِنْية الكُبرى *Gattungsstruktur*، وإن نَوَّعتُ فيها شيئاً ما، التي استخلصَها بعضُ عُلماء التأويل من خلال المُقارنة بين بعض القِصَص المُؤَسْلَبة من الدعوات النُّبوئية[7].

المَرْحلة الأُولى من هذه البِنْية التكوينية السالفة الذِّكْر هي **مواجهة** *confrontation* اللّه. وهي تكتسب في بعض القصص أهمية كُبْرى. تتمثَّل المُقابلة عند موسى في **العَوْسَج المُلْتهب** وعند أشعيا

(7) ن. هابل N. Habel **الشكل والدلالة في القِصَص الدَّعَوِيّة** «The Form and Signifiance of the Call Narratives» ضمن **مجلة عُلُوم العَهْد القديم** *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*، 1965، ص297-329. وقد قام الكاتب باختيار خَمْس أو ستّ قِصَص مُؤَسْلَبَة: استجابة جدعون في **سِفْر القُضاة** 6، 11-17 واستجابة موسى في **سِفْر الخروج** 3، 1-12، واستجابة إرميا في **سِفْر إرميا** 1، 4-10 واستجابة أشعيا في **سِفْر أشعيا** 6، 1-13. واستجابة حَزْقيال في **سِفْر حَزْقيال** 1، 1 إلى 3، 15. ويستخلص ن. هابل **بِنْية تكوينية** *Gattungsstruktur* مُكَوَّنة من ست مشاهد: مُقابَلة اللّه، وكلام التمهيد، والتكليف بحصر المَعْنَى، واعتراض الرسول، إعادة التأكيد مع أداء القَسَم، تقديم علامة. وهذا التمثيل الصارم جداً قام ف. زيميرلي W.Zimmerli بالتخفيف من حِدّته في شرحه الكبير لـ **كتاب إرميا في مقطع** «Zur *Form* und Traditionsgeschichte der prophetischen Berufungserzählungen» **في كتاب شروح على العهد القديم** XIII، 1، ص16-21. وهناك نَمْذجة بتنويعات أربعة اقترحها ف. فوغلز: W. Vogels «قِصَص دعوات الأنبياء» **في المجلة اللاهوتية الجديدة**، ع95، 1973، ص3-24.

في التجلّي الإلٰهي في المَعْبَد وعند حَزْقيال في رؤية «عَرَبة يَهْوَه» ثم في الكتاب المُقدَّم لأجل الْتِهامه -بالمَعْنَى الحَرْفي للكلمة-. ويكشف هذا الاهتمام الذي خُصَّ به مشهد مقابلة اللّه عن بِنْية غير مُتناظرة dissymétrique تماماً للعلاقة الحِوارية بين أنا *je* النَّبي وأنا الإلٰه الذي يُرسله. وهذا التبايُن الجوهري مُؤَشَّر عليه من خلال نَمَط من الانقطاع الذي يُحدثه النداء في مَسار حياة النبّي. فالأنا النّبوي هنا يصل إلى حَدّ إزاحته جَذْرِيّاً من المَرْكز ليُقتلع أولاً وقبل كُلّ شيء من مَوْقعه الأول. فقد أُخِذ عاموس من وراء قطيعه شأنه في ذلك شأن موسى «الذي كان يرعى خِراف يِثْروَ».

يلي ذلك كلام التمهيد الذي يُعلن عن نفسه كلاماً مُوغِلاً في القِدَم وسابقاً على كلام النبي وقادراً على تعيين ذاته بنفسه بصيغة المُتكلِّم باعتباره مصدراً للتأسيس والتصديق للأنا النَّبوية. واللّه ذاته يُعلن عن نفسه قبل أن يَصْدر عنه أيّ كلام : «أنا إلٰه آبائكم، إلٰه إبراهيم وإلٰه إسحٰق وإلٰه يعقوب» (سِفْر الخروج، 3، 6). وفي سِفْر الخروج يستعرض التمثيل الذاتي للرّبّ بشكل مُفَصَّل في مقطع خاص هو مَقْطع الكَشْف عن الاسم : «أنا هو الذي هو» وهي العبارة التي لا يجب فصلها عن العبارة التالية حيث إنَّ «أنا» تصبح اسماً أي «أنا» هو الذي أرسلني إليكم». وقد عكف الشُّرّاح على دراسة الصِّيَغ المُتعدّدة للتمثيل الذاتي الذي تكشف نواته عن نفسها كالتالي: «أنا»، «اللّه معك» وهي العبارة التي أُعيد تَبنِّيها مَرَّةً أُخرى وبقُوَّة في مرحلة إعادة التأكيد[8].

(8) صحيح أن مَعْنَى التعالي الإلٰهي يُفضي إلى تعويض هذا التمثيل الذاتي للرّبّ من خلال وساطة رسول من الرسل أو من خلال مَحْو ذات الفعل كما هو شأن =

المرحلة الثالثة : هنا أمكن الجَهْر بالكلام القَطْعي: «**إني مُرْسِلُك**»، «اذهب وقُلْ لهم. . .». فهذا الكلام يؤسِّس المُرْسَل ذاته المُعَيَّن، في معظم الأحيان، باسمه، لكن المُشار إليه بصورة أخص.

بَيْد أن هذه الهُوية تبدو، مُنْذ الوَهْلة الأولى، كياناً مُجزّءاً بين جَسامة المُهِمة وضآلة المُرْسَل. إنّها المرحلة الرابعة من البِنْية الكُبْرى *Gattungstruktur* والمُسمّاة مَرْحلة «الاعتراض»: «من أكون حتى أذهب. . .» يقول مُوسى الذي كان قد رَدّ: «ها أنذا» مثلما صنع إبراهيم تِبْعاً لسِفْر التكوين (22، 1). وهو مُوسى نفسه الذي سيصاب بالخَرَس، بعد أن أبدى اعتراضه مُجَدّداً: «أنا عَبْدٌ ثقيل الفَم واللِّسان». كما أن أشعيا أجاب الرَّبُّ قائلاً: «ها أنذا، أَرْسِلْني» لكنه وتحت عِبْءٍ لا يُحْتَمل لكلام من الشُّؤم والإدانة يشتكي: «إلى متى أيها الرّب؟»، فيما يصرخ إرميا وقد تفتّت قلبه: «لستُ إلّا طفلاً»، وأما حزقيال فلم يعترض لأن كلام الرَّبّ قد غَمَرَهُ. ومع ذلك نَقْرأ في آخر السِّلْسِلة ما يلي: «فَحَمَلَنِي الرُّوحُ وَأَخَذَنِي، فَذَهَبْتُ مُرّاً فِي حَرَارَةِ رُوحِي، وَيَدُ الرَّبِّ كَانَتْ شَدِيدَةً عَلَيّ» (3، 14).

إنّ البِنْية الحِوارية - وهي حِوارية رُغْمَ أنَّها غير مُتناسقة - للمُرسِل مُخْتَتَمَة بكلام يُفيد «إعادة التأكيد»: «الحقَ أنا أكون معك»، «اذهب فأنا مَعَك»، «سأحلُّ عقدة لسانك». وهنا نجد أن

= النبي حَزْقيال الذي سحقته الرؤية: «سمعتُ صَوْتَ متكلّم» (1، 28)؛ ثم: «فإذا بيَدٍ قد مُدّت إليَّ وإذا بِسِفْرٍ فيها» (2، 9). ومع ذلك أمكن للنبي حَزْقيال أن يقول في مستهل قصته: «هنا كانت يَدُ الرَّبّ عَلَيّ».

النبي «يُثبِّت» و «يُنصِّب»، لكن عليه أن يستمر في الإصغاء كي يتكلَّم[9].

تِلْكُم هي خُطاطة «الأنا النَّبوية» كما عمِل النداء والاستجابة، بل وحتى المُعانَدة على تفريدها وتمييزها على نحو رائع[10]. وعلى خلاف الأنا - وعلى نحو أدقّ أنا - **النحن** - المُتضمِّنة للشكوى آو للمديح في المزامير - فإن الأنا النُّبوئية يؤسِّسها الزوج النداء-الإرسال.

يعمل النِّداء على تمييز الأنا النُّبوئي عن جَماعة الشعب ويؤسِّسه على سبيل الاستثناء بالمَعْنَى المُشار إليه أعلاه حيث إن المُرْسِل يُعيد ربطه بالشعب: «اذهب وقل لهم...». إن النداء يَعزِل، فيما المُرسِل يَصِلُ. والواقع أنه ليس في وِسْع رابط الجماعة لدى المُرْسِل أن يُحجَب من قبل عُزْلة النِّداء. عندما يُوجِّه النداء إلى شَخْص واحد فإن الشعب بِرُمَّته هو المَعْنِيُّ والواقع أن الشعب لم يَكُفَّ أبداً عن تسييج الكلام.

تنبغي الإشارة أولاً إلى أن توجيه النِّداء إلى النبي يتمّ في مقام

---

(9) لن أناقش هنا مسألة العلاقة بين **الرؤية والإصغاء** التي احتدم حولها الجدال وخاصة في حالة حزقيال. وأميل مع زيمرلي Zimmerli إلى القول أن الرؤية لها وظيفة ارتحال وانتقال إلى ما وراء مطلق يُعيقان المَسار العادي لحياة المُرسَل.

(10) لقد كان ڤ. فوغلز W.Vogels، **مرجع مذكور**، على صواب في تعديله لنماذج متعدّدة مختلفة لخُطاطة *Berufunsgattung* حسب هابل Habel. هكذا يُمَيِّز بين نَمُوذج الضابط-الجُندي (يونس [يونان]، عاموس) ونموذج السيد-الخادم-الأمين المفوض (إرميا، حَزْقيال، الفصل 2) ونموذج الملك-المُستشار مع ثلاثة أنبياء ثانويين (ميخا، أشعيا، حَزْقيال 1)، ثُمّ نَمُوذج السيد-التلميذ (صموئيل).

مِحْنة: الأَسْر في مصر، التهديد بالدمار، والأَسْر في بابل. وهنا يُمثِّل النبي وَجْه الأزمة. ومن خلال الأزمة فهو ينتمي إلى الشعب الذي أُخذ وانتُزع منه لكي يُرسَل إليه. ثم إن كلامه يفترض، خُصوصاً حينما يحمل نُبوئية مُصيبة، تهذيباً مُعَيَّناً مُمَثَّلاً في تَوْراة انتُهِك ما جاءت به. والحال أنّ هذه التَوْراة وإن كانت من جانب عملاً من أعمال الحَلقات النَّبوية فهي تمثل شِرْعة ومنهاج شَعْب مُحَرَّر يقوم النبي بتذكيره بالدُّعاء الجَماعي إلى الرَّبّ. وفي الأخير تشهد الطريقة المُنمَّطة، إلى حَدّ ما، التي صِيغت بها قِصَص الدعوة كتابةً عن قُدرة النَّبي-الكاتب على أن ينخرط داخل تقليد نَبَوي بدءاً من النبي مُوسى حتى آخر نبي تَكَلَّم. ومهما كان تَفرُّد كل نداء على حِدة فإنه لا يبدأ إلا بقدر ما يكون تتمّة وحلقة مُتصلة. هكذا يكون من شأن جَوْهر الكلام النَّبوي أن يصِل، داخل الألم، **هوية ذاتية استثنائية** *ipséité exceptionnelle* **بجماعة تقليدية** *communauté traditionnelle*. وبفضل هذا الوَصْل «تُبْنَى» الأنا النَّبوية و«تُنَظَّم».

ومن أجل إنهاء تحليلي لهذا النوع الأوَّل أرى من جهتي في هذه الصورة «للذّات المُنتدَبة» أُنْمُوذجاً استطاعت الجماعة المسيحية، بعد الجماعة اليهودية، أخذه في الاعتبار من أجل تأويل ذاتها. وقد أمكن تحقيق هذا المَشْروع بسبب المُرور المُشار إليه أعلاه من **الحُلول في الحياة** *Sitz im Leben* **إلى الحُلول في الكلمة** *Sitz im Wort* للكلام النُّبوئي. ولأن الكلام الحَيّ أصبح كتابةً فإنه كان في الواقع مَفْتُوحاً في وجه تاريخ مُعيَّن للتأويل.

إن فهم الحَدَث **المسيحي** في ضَوْء الكلام النُّبوئي ينتمي من هذا المنظور إلى هذا التاريخ في تأويل الذات المُنتدَبة.

2. «التحوُّل إلى الصورة المسيحيّة»

وفي سِياق هذا المَسار التأويلي تظهر بدائل جديدة للذّات المُستجِيبة قابلة لشَرْح العلاقة الحوارية المُبَنْيَنَة لفضاء المَعْنَى الذي يُحدِّده قانون الكتاب المُقَدَّس. والبديل الأقرب من الذات المُنتدَبة للعهد القديم هو بديل المُطابقة مع الصورة المسيحية التي يبدو أنها ظهرت للمرة الأُولى بحسب الشهادة المُدَوَّنة من الكنيسة البدائية في **رسائل بولس**.

نحن على علم بالنصّ المُكَثَّف والساطع أيضاً المُتضمَّن في **الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس**: «نحن جميعاً نعكس مَجْدَ الرَّبّ بوجه مَكْشُوف [على عكس موسى الذي كان يُغَطّي وجهه] كما في مرآة ونتحوَّل إلى تلك الصُّورة عينها وهي تزداد مَجْداً على مَجْد بفضل الرَّبّ الذي هو الرُّوح» (2 كورنثوس 3، 18). ويتجلّى الوضوح الكامل لهذا النص حينما نُعيد مَوْضَعته في عُمْق التعارُض الفُسِيْفُسائي للصُّوَر، لا أعني صُوَر الآلهة المُزَيَّفة أو الأوثان فحسب، بل صُورة اللّه Yahwé نفسه. وهل يمكن الحديث عَن أيقونة لا تكون مَعْبُودة؟

وإذْ يبحث بولس عن سَنَد في التقليد العِبْراني نفسه فإنه لا يفعل ذلك من زاوية صُورة آدم الذي خُلق، مع ذلك، على «صورة» اللّه تِبْعاً لقِصّة سِفْر التكوين 1، 26 وإنَّما من زاوية موضوعةِ «المَجْد» - مَجْد اللّه التي يُختصر فيها تجلّي l'épiphanie العَظَمة والقداسة والإشراق النُّواراني الساطع للّه: «فَصَعِدَ مُوسَى إِلَى الْجَبَلِ، وَحَلَّ مَجْدُ الرَّبِّ عَلَى جَبَلِ سِينَاءَ. . .» (سِفْر الخروج 24، 15-16؛ انظر سِفر التَّثنية، 5، 22) لكن استعارة القُوّة في العَهْد

القديم كانت، مُسْبَقاً، تتبادَل الأدوار مع صُورة «الخادم المُتألّم» تبعاً لسِفْر أشعيا الثَّنَوِيّ سِفر أشعيا *Deutéro-Isaie*: شكل «لَا صورة له ولا بهاء فننظر إليه، وَلَا مَنظرَ فَنَشْتَهِيَه» (أشعيا 53، 2) ومع ذلك فهي الصورة التي ستعمل على إشهار وإشعاع المَجْد الرَّبّاني إلى أقاصي الأرض: «أَنْتَ عَبْدِي الَّذِي بِهِ أَتَمَجَّدُ» (49، 3). ومن خلال امتداد هذه الصورة الجديدة للمجد أَقْرَّت الكنيسة الحَياة والمَوْت، أي مَوْت يسوع المسيح وقيامته بوصفه تَجَلِّياً لِمَجْد اللّه.

والحال أنه من خلال إعادة التأويل تلك لِمَجْد اللّه مُصَوَّراً بشخص المسيح قام الرسول بولس بإضافة هذه المَوْضُوعة الرائعة لتَحَوُّل الإنسان المسيحي إلى هذه الصورة ذاتها.

هكذا يؤسِّس بولس الاستعارة المركزية للذّات المسيحية بوصفها صورة المسيح المُثْلَى *christomorphe* أي وفق صُورة الصُّورة بامتياز. إنها حَلْقة من حَلَقات المَجْد إنْ جاز التعبير - من المَجْد النازل، على نحو أدقّ- التي تتشكّل على النحو التالي: مَجْد اللّه، مَجْد يسوع، مَجْد كُلّ مُعْتَنِقٍ للمسيحية. وفي آخر الحَلْقة التي تَصْعد فيها الوساطة حتى تصل إلى مُبتدئها تكون صُورة المسيح المُثْلى، في الوقت نفسه، لاحقة ومتماسكة تماماً: فهي صورة «مُمَجَّدة دوماً» حسب الرسول بولس. وفي وسْعنا أن نتتبّع مصير هذه الاستعارة الأساسية في تُراث الكتب المُقَدَّسة التي تلعب فيها مُحاكاة المسيح *imitatio Christi* دور الخَلِيّة النَّغمية *cellule mélodique*(i) وقد فَضَّلت

(i) في علم الموسيقى تعني مقطعاً موسيقياً أصلياً تتشكّل حوله نغمات فرعية تابعة. [المترجم].

المُجازفة بخطر تحديد تَسَلْسُل خَفِيّ لصُورة المسيح المُتوارَثة هي أيضاً من الأنا النَّبوية «المُنتدَبة» في سِياقَيْن ثقافيَيْن محدَّدَيْن بوضوح ويبتعدان كل مرة عن السياق العبراني الخالص معتقداً أنني في وِسعي فَحْص إمكانية وقُدرة تجديد هذه الصورة الأصلية في الكتاب المُقَدَّس في إطار وفائها للأصل المُزْدوج في العهدين القديم والجديد.

3. صورة «المُعلِّم الباطني»

لئن كنتُ قد اخترتُ في هذه المرحلة من تحليلي صورة «المُعَلِّم الباطني»[ii] حسب القديس أوغسطين فلأنها تُشكِّلَ علامة دلالية بارزة للفكر الغربي في مَسار استدخال intériorisation علاقة المُطابقة بين الطَرَف الإلٰهي للنِّداء وبين الطرف الإنساني للاستجابة. وإذا كان من المؤكد أن الأفلاطونية والأفلاطونية المُحْدَثة قد لعبتا دوراً كبيراً في سيرورة الاستدخال تلك فمن المُؤكَّد، كذلك، أنّ المُكَوِّن العائد للكتاب المُقَدَّس للأفلاطونية المسيحية الجديدة ظل

(ii) عنوان كتاب شهير للقديس أوغسطين وهو يندرج ضمن تقليد إنساني مُمْتد بدأ مع أفلاطون إلى ماري مونتوسوري مروراً بحلقة بور رويال. وتبعاً لهذا التقليد لا علاقة للتواصل الملقّن بأي تحول في المعلومات التي يتم إيصالها إلى المتعلِّم بل لا علاقة للتواصل بأي شكل من أشكال حشو معلوماتي لأن التدريس حسب القديس أوغسطين وكما استلهمه من تعاليم المسيح يقوم على إيقاظ عملية تحول داخلي لدى المُتعلِّم تسمح له بالتوجُّه نحو الحقائق التي تسكنه أصلاً وتُتيح له في الوقت نفسه ما تحتويه تلك المعرفة من مضامين والأهداف من تعلُّمها وتمثُّلها على مُسْتَوى السلوك الفردي الذي يُحقّق الخلاص النفسي من الشرور والآثام. فكلام المعلِّم يظل مسألة ضرورية لكنه مع ذلك لا يُمَثِّل سوى إشارة أو علامة توجِّه نظر المتعلِّم وفكره نحو المعرفة الحقة.

مُهَيْمِناً وأن المُكَوِّن الإغريقي خضع لتحوُّل حاسم ليتحوَّل بالتالي إلى مُكَوِّن مُندمج في هذه الصورة الجديدة للذات «المُنتدَبة».

بِخُصُوص صُورة المسيح يشكِّل [كتاب] **المُعلِّم** *De Magistro* للقديس أوغسطين الوثيقةَ الأساس (المكتبة الأوغسطينية، ع6، 1 - سلسلة VI): ومهما يَكُن الإغراء الذي تُمارسه موضوعة **الإشراق** *l'illumination* (التي يتمّ بها تمييز فِكْر القديس أوغسطين بحق) فإن علاقة التَّلْقين، المؤسِّسة للعلاقة بين المعلم والتلميذ، لا تتحول إلى درجة أن تكون ملامُحها غيرَ معروفة، بل وعديمة الدلالة من خلال وُلُوج هذا الفضاء الجديد لمركز الجَذْب. وعلى العكس من ذلك تماماً فإن تلك العلاقة هي التي تَضْمَنُ الخصوصية المسيحية لمَوْضُوعة الإشراق النُّوراني ذاتها الأقرب، فضلاً عن ذلك، من فكرة التَّذكر réminiscence عند أفلاطون. وتظلّ علاقة المُعلِّم-التلميذ، مع ذلك، الخَيْط الرئيس المُوَجِّه لهذا الحِوار المثير بين أوغسطين وأديودات Adéodat («ابن خَطِيئَته» حسب العبارة المُتواضعة أكثر مِمّا هي تعبير عن عِقاب ذاتي للبلاغي الذي تحوَّل للمسيحية قبل فترة وجيزة) في كتابه **الاعترافات** *Confessions* (الكتاب 1، 9) وهو الحِوار الذي يُذكِّرنا بحِوار سُقْراط مع العبد الشاب مينون *Ménon*. وفي علاقة التَّخاطُب الخاصة بالتلقين/التعلُّم مثلما مُؤرست بالخصوص في المَدارس، حيث تكون اللُّغة هي نفسها موضوع الخطاب، ثَمّة سِمَتان لافِتتان للنظر. من جِهَة أُولى إن الأدوار بين المُتعلِّم والتلميذ أدوار غير قابلة للتبادُل: لأن أحدهما مُتفوِّق على الآخر. هذه السِّمة الأُولى سيُرفع من شأنها، لكنها لن تُلغى في صُورة المُعلِّم الداخلي. من جِهَة أُخرى يبدو المُعَلِّم خارجاً عن التلميذ: كُلّ تعليم مَرْهُون بالمتعلِّم. والواقع أن هذه السِّمة

الثانية ستُمحى عن قصد. فعملية الاستدخال تبدأ في الحقيقة من المعرفة الدُّنيوية وتصبح كاملة مع حقائق المَعْقُولات. لا أحد يتعلَّم من الخارج. بعبارة أفضل لا يتعلَّم المرء شيئاً أبداً (لا مكان للتعلُّم *nusquam igitur discere*) (الكتاب XII، 40). إن الإنسان الداخلي هو الذي يكشف في داخله عن الحقيقة، فيما المُعَلِّم ليس سوى مُساعد للوصول إليها. أمّا فيما يتصل بـ **علامات** *signes* اللُّغة المُتواتِرة من إنسان إلى آخر في علاقة التدريس فإنها تُفِيد فقط في «التَّنْبيه» عند اللحظة التي تخضع فيها لـ «للاستشارة»، بيد أن حقيقة الأشياء هي التي تحتلّ مَرْكز «الصدارة» وبالتالي «تتحكّم في الرُّوح ذاتها داخلياً»[11].

وها نحن، على الأرجح، في عُمْق الفلسفة الأفلاطونية ومُتَمَوْضعين مَرّة أُخرى في إطار جِيل ما بعد فكرة التذكُّر الأفلاطونية. إن القَرابة مع الكتاب X للاعترافات المُخَصَّص لـ **الذاكرة** *mémoire* يُقوّي لدينا هذا الانطباع[12]: ألا تبدو الذاكرة كتجميع للحقائق الخالدة أكثر مِمَّا تبدو كأثر تُخلِّفهُ أحداث ماضينا

(11) يكشف النص الجميل التالي عن العلاقة القائمة بين هذه المُصْطلحات: «فَحَصَ، «نَبَّهَ» و «رَأَسَ» و «حَكَمَ». «والآن بالنسبة لكل الأشياء التي نفهمها فإن ما نفحصه *(consulimus)* ليس كلاماً رَنّاناً بخصوص موضوعها وإنما الحقيقة التي تَحكم *(praesidentem)* الرُّوح ذاتها في الداخل ويمكن للكلمات أن تُنبهنا *(admoniti)* لأن نصنع ذلك (XI, 38).

(12) أخذت الذاكرة بعين الاعتبار في كتاب **المُعَلِّم** *De Magistro* في القسم XII, 39 لكن بوصفها قُدرة تنتمي إلى الماضي. ومع ذلك فليست أشياء الماضي هي ما نمسك به «في ثنايا ذاكرتنا»، كوثائق للأحاسيس السابقة، «وحين نتأملها ذهنياً» «وبِنِيَّةٍ حسنة» *(bona conscentia)*. إننا لا نكذب حينما نكف عن الكلام (XII, 39).

الخاص؟ لا شكَّ في ذلك. بَيْد أن نظرية التَّذَكُّر، مع أوغسطين، تجد نفسها مَفْصُولة عن نظرية الوجود السابق للنفس؛ ومن هذا المَنْظُور فهي تُفْسِح المَجال لمزيد من التَّغيُّر الذي مَصْدرُه مطابقةُ كُلّ حقيقة داخلية وعُلْوية مع المسيح، الذي ليس فقط في وِسْعه وحده أن يكون المُعلِّم الوحيد فقط، بل كما أكَّد ذلك القديس بولس في رسالته إلى أهل إفسُس 3، 16-17: «ذاك المُعَلِّم الذي يسكن داخل الإنسان الباطني» (الكتاب XI، 38)[13].

لا يُنكر أحد أنه جَرَى مُماهاة صُورة المسيح نفسها بصورة الحكمة الخالدة Sagesse éternelle تبعاً لتقليد مهما كان هيلِّينستياً فإنه امتزج بالكِتابات المُقَدَّسة بل امتزج أكثر بالكتابات العِبْرانية[14]. وهكذا يكون المسيح هو المُعَلِّم الباطني الذي «نستشيره» حينما نكتشف في دواخلنا الحقيقة ضمن النظام العقلي. ومُذّاك فإن «استشارة الحقيقة الداخلية» لا يعني أن «يُلقَّن المرء» بفضل الكلمات، كما لا يعني أن «يتعلَّم» من الخارج وإنما يعني المَعْرفة بفضل الاستغراق التأمُّلي contemplation «في هذا الضوء الداخلي الذي نُطلق عليه الإنسان الباطني المُتَّصِف بالصفاء والتلذُّذ» (XII، 40). هكذا تبدو مَوْضُوعة الإشراق النُّوراني وكأنها تستغرق

(13) ثمة استحضار لنص آخر من الكتابات المُقَدَّسة: ففي مَتّى 23، 8-10: «وأمّا أنتم فلا تدعوا سيدي لأن معلمكم واحد المسيح وأنتم جميعاً أخوة ولا تدعوا لكم أباً على الأرض لأن أباكم واحد الذي في السماوات» ويُلخِّص أوغسطين ذلك في قوله: «ليس هناك سوى مُعلِّم واحد، ذاك الذي في السماوات» (XIV, 46).

(14) **الأمثال**، *Proverbes*، 8، 22-31.

مَوْضُوعة التلقين إلى درجة إلغائها بالمَعْنَى الذي يجعل التفكُّر نفسه وقد تحرَّر من وساطة اللُّغة والكلمات. لكن ماذا لو كان هذا الاستغراق وذاك التحرُّر تامَّين كما في الأفلاطونية ألا تُصبح الإشارة إلى حقيقة المَعْقُولات والحِكْمة، بوصفها مُعَلِّماً باطنياً، مُجَرَّد حَشْو، بينما عبارة «تلميذ الحقيقة» (XII، 41) وحتى تخصيص العلوم المُلقّنة بوصفها معارف «disciplines» - وهو مصطلح مُشْتَقّ من تلميذ disciple - أفلا يُصبح حينذاك مُفَرَّغاً من أي دلالة تمييزية؟ وفي الواقع يظلّ الاستغراق التأملي تهذيباً لأن اكتشاف الحقيقة ليس قراءة في الذّات نفسها لأفكار فِطْرية، وبالتالي لأفكار موجودة منذ الأزل، بل هو اكتشاف باطني. هذا الاكتشاف جدير مَرّة أُخرى بأن يحمل اسم «التلقين الباطني» (XIV، 45). وعلى المُستوى ذاته فإن صورة المُعلِّم الباطني صُورة غير مُلْغاة وإنما مُمَجَّدة إزاء حالة نفسية تظلّ، لأنها مخلوقة، مُتبدّلة ومُتَحوِّلة حتى في تأمُّل المعقولات[15]. من ثَمّ فإن استعارة النُّور لا

(15) شدَّد الشُّرّاح على المسافة التي تفصل هنا بين أوغسطين وبين الأفلاطونيين المُحْدثين الذين تعجز النفس، باعتبار أنها في نظرهم من طبيعة رَبّانية، أن تتعلَّم شيئاً ولو بالمعنى المُتسامي الذي يُسلَّم به أوغسطين. وبخصوص هذه النقطة بالذات أنظر إيتيان غيلسون Étienne Gilson في كتابه: **مدخل إلى دراسة القديس أوغسطين** *Introduction à l'étude de Saint Augustin*، باريس، منشورات Vrin، 1949، ص88-103: «المُعلِّم الباطني». فتبعاً لهذا المُؤوّل الكبير فإن القطيعة مع الأفلاطونية المُحْدثة قد بدأ مع التمييز بين التذكُّر réminiscence وبين الوجود السابق préexistence وذلك بسبب أطروحة خلق النفس. من ثم تكون الذاكرة ذاكرة للحاضر وليس ذاكرة لماضي النفس. ثم إن الإشراق النُّوراني لمخلوق ميّزه الله لا يستثني الاكتشاف ولا التقدُّم. من ثم ليست نظرية الإشراق النوراني بهذا =

تستطيع أن تَحلّ مَحَلّ صُورة المُعَلِّم لسبب بسيط هو أن الضوء والكلمة هما الشيء نفسه.

4. شهادة الضمير

أريد أن أختتم هذه المُراجعة التي قُمْت بها بخصوص صُوَر الذات من زاوية استجابتها للبِنْية الرمزية في كتاب **المُدوَّنة الكبرى** بموضوعة الوعي/الضمير بمعنييها الألماني *Gewissen* (ضمير) والإنكليزي *Conscience* (ضمير). إنه بالتأكيد التعبير الأكثر استبطاناً للذات المُستجيبة إلى درجة تَشكُّلها ضمن سُلطة مُستقلّة *instance autonome* في الثقافة الأخلاقية المُتحدِّرة من الأنوار *Aufklarung*، خُصُوصاً في كتاب **نقد العقل العملي** *Critique de la raison pratique*[i] لدى كانط والمُمْتَدّة مع كتاب **فينومينولوجيا الروح** *Phénoménologie de l'esprit*[ii] مع هيغل. وبعيداً عن الدخول في سِجال ضِدٍّ لهذه الاستقلالية التي حازها الوعي أريد أن أوضح أنها تتيح إمكانيات جديدة للتأويل فيما يتَّصل بالبِنية الحِوارية للوجود المسيحي من دون القطيعة، مع ذلك، مع الخَيْط الذي يصل صُورة الذات المُستجيبة هذه بتلك الصُّورة التي أخذناها بعين

= المعنى نظرية فِطْرية. وهذه المسافة في نظري تتركُ فضاءً لصورة المُعَلِّم. فالمُعَلِّم ولو بصفته مُعلِّماً باطنياً وحتى لو كان باطنياً لذاتي أكثر مني أنا يظل دوماً الآخر للنفس.

(i) صدرت الترجمة العربية عن المنظمة العربية للترجمة بترجمة غانم هنا. عام 2008.

(ii) صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب عن المنظمة العربية للترجمة على يد ناجي العونلّي عام 2006.

الاعتبار، أعني بذلك صُورة الذات «المُنتَدَبة» لقِصَص الدعوة النَّبوية.

وقد عَمِلَ التحليل الفينومينولوجي الذي قَدَّمناه عن ظاهرة الوعي في نهاية المحاضرة 8 على ضمان هذه الإمكانيات الجديدة للتأويل. من ثم كان التأشير على سِمَتَيْن : بادئ ذي بَدء إن بِنْية النِّداء التي تجعل من الضمير صوتاً يوجِّهه الانهمام souci إلى نفسه. ثم إنّ أَوْلوية ظاهرة الشهادة على ظاهرة الاتهام: فمن خلال الضمير تُؤكِّد الذات قُدرتها على الكَيْنُونة pouvoir-être الأكثر خُصُوصية وذلك قَبْلَ وبُغْيَةَ قياسِ عدم التلاؤم القائم بين فِعْلها faire وكينونتها être الأعمق.

هكذا إذن شدَّدْنا على الطابع المُحايِد لظاهرة الضمير في ضَوْء تأويله الدِّيني: ذلك أنّ الذّات هي التي **تستدعي** الذّات **وتختبر** قُدرتها على الكينونة الأخصّ بها. ويَحْسُن بها أن تكون كذلك. وإذا كان تأويلٌ لاهوتيٌّ للوعي/الضمير أمراً مُمْكِناً فإنه يفترض، تحديداً، هذه الحَمِيمية للذّات الخاصّة بالضمير. وعلى هذا الحوار مع الذّات نفسها تتغذّى استجابةُ الذّات النَّبوية والصُّورة المُثْلى للمسيح chrisomorphe. وضِمْن هذا التَّغَذّي يتمّ التَّعاوُض بين العُضْوَيْن الحَيَّيْن ليحلّ أحدهما في الآخر: من جِهة أُولى يتكثَّف استدعاءُ الذّات للذّات عَيْنها ويتحوَّل، من خلال الصُّورة التي تَصلحُ نَمُوذَجاً ومِعْياراً أمثل. ومن جِهة أُخرى يتمّ استبطان الصُّورة المُتَعالية عَبْرَ حركة تملك تحوُّلَها إلى صَوْتٍ داخلي.

لا رَيْبَ أن القديس بولس كان أوَّل من أدْرك هذا الترابُط بين ظاهرة دينية غير خاصّة (وفي كل الأحوال ظاهرة مسيحية غير

خاصة) يُسمّيها *suneidêsis* - مَعْرفة مُشتركة مع الذّات نفسها - وبين تبليغ kérygme المسيح الذي يُؤوِّله بعبارات «تَبْرير عَبْر الإيمان». ومن المُهم أن هذا «التبرير» الذي ليس مَصْدَرُه نَحْنُ يمكن أن يتلقَّى داخل حَمِيمية ضمير تُتيح، من تلقاء ذاتها سَلَفاً، بِنْية ثُنائية لصوت يُنادي وذات مُستجيبة وهي بِنْية تأسَّست بشكل مُسْبق بوصفها سُلطة شهادة وحُكْم. هكذا يكون الضمير الافتراض الأنثربولوجي المُسْبق الذي بدونه سيظل «التبرير عبر الإيمان» مُجَرّد حدث مَوْسُوم بنزعة خارجية extrinsécisme جَذْرية.

هكذا يُصبح الضمير ضِمْن منظُور يظلّ في العُمْق بولسياً [نسبة إلى الرسول بولس] العُضْوَ الذي يتلقَّى التبليغ المسيحي[16].

(16) لا يتردَّد رودولف بولتمان Rudolf Bultmann في كتابه **لاهوت العَهْد الجديد** *Théologie du nouveau testament* في مَوْضَعة هذا التبليغ في إطار كَوْكَبة من «المفاهيم الأنثروبولوجية» التي تُحدِّد البِنْيات الشكلية للوجود الإنساني والتي تصف بهذا الخُصُوص «إنساناً سابقاً على الإيمان»: الترجمة الإنكليزية، «Man Prior to Faith»، 1، 190-269 (حول «*suneidêsis*» مرجع مذكور، ص206-220). ذلكم هو وضع مفاهيم من قَبِيل الجسد (*sôma*) والنفس (*psukhè*) والروح (*nous*) والقلب (*kardia*) والجسد (*sarx*) والعالَم (*kosmos*) وحتى الناموس (*nomos*) (ومع المفهوم الأخير انطمست الحدود بين الأنثروبولوجيا وبين السوتورولوجيا sotériologie - علم العقيدة- لكنها لم تُتجاوز). وجميع هذه المفاهيم، ولنؤكّد ذلك، لا تُشير إلى تقسيمات أو قُدرات بل تشير إلى كُلّية الإنسان من منظور مُعَيَّن. من ثم يغدو الضَّمير *Gewissen* تلك المعرفة المُشْتركة مع الذات عَيْنها التي هي غير مُوَجَّهة، على خلاف **الرُّوح** *nous*، نحو فكر من الأفكار لكنه ضمير يُفكّر ويَفحص ويَحكم. هكذا يَسِم الضمير علاقة الإنسان بذاته لكن دائماً بالقياس إلى ضرورات مُعيَّنة مُميزة بالتمييز بين الخَيْر والشّر. ويمكن لهذه الضرورة أن تكون ضرورة حِسّيّة أو ضرورة أعم أو كونية تماماً. =

وبإيجاز فإنه بالنسبة لبولس نفسه كمُبَشِّر بالخلاص بالإيمان من دون الأعمال يصبح الضمير بِنْية للوجود لا يجوز المَساس بها: فمن حَقّ الإنسان، وثنياً كان أم لا، إغريقيّاً أو يهوديّاً، أن يكون له ضمير أعني مَعْرفةً بذاته تنطوي على سِمة عقلانية مُمَثّلة في العودة إلى سُلطات مخصوصة بالتمييز بين الخَيْر والشَّرّ.

ومع ذلك يَفرض لاهوتٌ للضمير إعادة تأويل مُتزامن لظاهرة الضمير وللتبليغ المسيحي على حد سواء. وقد وضعنا الخُطوط العريضة لتأويل من هذا القبيل في نهاية المحاضرة الثامنة(*) من خلال تبنٍّ نقدي للتحليل الهيدغري للضمير: إذ تمَّ فيه التخفيف من

= وأوّلَ مثال عن ذلك أن الضمير الخَيّر والضمير الشرير يُعَبّران عن قناعة في السلوك تكون تَوافُق أو عدم تَوافُق مع ما ينبغي عمله في موقف من المَواقف الخاصة. (وهكذا بالنسبة للمسيحي المَدْعُو من قِبل وَثَني فالمسألة مسألة أكل أم امتناع عن أكل اللحم المُتَقرَّب به إلى الأصنام. (الرسالة الأولى إلى **أهل كورنثوس** *Corinthiens* 8، 7، 12؛ 10، 25-30). المِثال الثاني: يُذْعِن المُواطن للسُّلطة لا «خوفاً من العِقاب فقط» وإنما «بدافع الضمير» **رسالة إلى أهل رومية** (*Lettre aux Romains* 13، 5). المِثال الثالث: يشير الضمير في العُمْق إلى الشهادة *témoignage* المرفوعة إلى الشريعة المدوّنة في القلوب كما نرى لدى الوثنيين الجاهلين لشريعة موسى: «والحقيقة أن الذين ليس عندهم الناموس، متى فعلوا بالطبيعة ما هو في الناموس، فهؤلاء إذ ليس لهم الناموسُ هم ناموسٌ لأنفسهم. فهم الذين يُظهرون عمل الناموس المكتوب في قلوبهم شاهداً على ضميرهم وعلى قناعاتهم الداخلية القَدْحِية أو المَدْحِية التي يحملونها عن بعضهم بعضاً» (رسالة إلى أهل رومية (2، 14-15) ويدافع بولس نفسه عن شهادة ليس لها علاقة بالمسيحية، عندما يؤكد جِدّية كلماته الخاصة أو نمط حياته في العيش (1، كورنثوس 4، 4؛ أهل رومية 9، 1؛ 2 كورنثوس 1، 12).

(*) انظر ما يلي بين ص117 و128 وقبل ذلك ص66-71.

حِدّة استقلالية الضمير الكانطي من خلال الإقرار بعدم تَحَكُّم المَرْء في ذاته الذي يُمَيِّز سُلطة *propre instance* **خاصة** جَذْرِيّاً تكون كلّ مَرّة من خاصيتي أنا حسب التعبير القوي لهيدغر. كما وضعنا خطوط تأويل جديد للتبليغ على امتداد محاضرتنا ما قبل الأخيرة(*): حيث بدا تعالي التبليغ فيها مُكَيَّفاً بشكل متناسق عبر إجراء متواصل لتأويل الفضاء الرمزي المَفْتُوح الذي يحدّده قانون الكتاب المُقَدَّس. وضمن هذا الفضاء الرمزي تندرج **المُدوَّنة الكبرى** - إذا ما استعرنا بعد نورثروب فراي[17] مصطلح و. بليك W.Blake الرائع - الذي يقوم بتأويلنا **نحن** في حُدُود قِيامنا بتأويله **هو**.

الحقيقة أن لاهوت الضمير عملٌ ما زال إلى حَدٍّ ما ينتظر الإنجاز بِرُمَّته. والواقع أن قليلاً من اللاهوتيين المُعاصرين من أكبَّ على إعادة تأويل ظاهرة الضمير/الوعي، رغم المكانة التي كانت تتمتَّع بها عند لوثر Luther. كما تنطوي «التأمُّلات اللاهوتية حول الضمير» للّاهوتي اللُّوثري غيرهارد إيبلينغ Gerhard Ebeling[18] على فوائد جمّة جدّاً. يقوم الكاتب بصياغة تأمُّلاته في إطار فكر لاهوتي تُهَيْمِن عليه فكرة الحَدَث الكلامي événement de

(*) راجع الهامش (*) في الصفحة السابقة.

(17) نورثروب فراي، مرجع سابق.

(18) غيرهارد إيبلينغ «Theologische Erwägungen über das Gewissen»، ضمن *Wort und Glaube*، Tübingen, Mohr, 1962, 1960 ص429-436، الترجمة الإنكليزية: «Thelogical Reflexions on Conscience» ضمن *Word and Faith*، منشورات SCM، لندن، ص407-423.

parole (*Wort-Ereignis, Word-Event*): إنَّ حَدَث الخلاص هو بكُلّ ما في الكلمة من مَعْنًى حَدَث كلاميّ. إذ يبدو أنَّ الضمير يُؤسس بهذا الخُصُوص مَوْضُوعة لاهوتية تنطوي على أهمّيّة باعتبار أنها، هي ذاتها، حَدَثٌ كلامي بمقتضى بِنْيتها النِّدائية. هكذا يُتيح الضمير فُرْصةً سانحة للإمساك بالصِّلة القائمة بين اللاهوت واللُّغة[19]. وهُنا يُشدِّد الكاتب على الطابع **غير المَشْرُوط** *inconditionnel* لحُكْم الضمير أكثر من تشديده على استقلاليته أو على انفراديته. والحال أن الإيمان هو، في حَدِّ ذاته، قَرارٌ أقصى وغير مشروط. من ثم فالإيمان باعتباره **انشغالاً أقصى** *ultimate concern* يلتقي بالضمير. بَيْد أنَّ هذا الطابع اللاشرطي المُشْترك بين الإيمان والضمير لا يَعْزل الفَرْد داخل قَرارة نفسه. ويرتبط المُقْتَرح الأكثر لَفْتاً للانتباه عند إيبلينغ بما يُسَمِّيه بالبِنْية الثلاثية للضمير. ففي داخل الضمير ثَمّة تقاطُع بين انهمام الذات، والاهتمام بالعالم والإصغاء إلى اللّه: **فقط أينما يُرى إلى اللّه كقضيّة ضمير فإن الإنسان والعالَم يُدرَكان كقضية ضمير**[20] *Only where god is encountered as a question of conscience are man and the world perceived to be a question of conscience*. وعلى العُمُوم فكل واحد من أقطاب هذا الإنجاز الثُّلاثي مُنفَتِحٌ على المستقبل. فاللّه ليس تحت تَصَرُّف الإنسان على

(19) *The Conscience could now be the point where the nature of man's linguistically comes to light* (trad. Angl. p.409).

الضمير يمكن أن يكون الآن النُّقطة التي فيها تظهر إلى الضوء طبيعة الإنسان اللُّغوية.

(20) المصدر نفسه، ص412.

اعتبار أنه اللّه الذي «يأتي» في الوعد. أما العالَم فالإدراك يصل إليه بصفته خَلْقاً تَنَفَّس الصُّعَداء بعد الخَلاص (**رسالة إلى أهل رومية** 8، 19). وأخيراً فإن الإنسان لم يُعْطَ لنفسه بل هو مُساءل، وبالتالي، فهو أيضاً «مُنْفَتِح» من خلال تَحدّي الاستجابة. ومن خلال كلّ هذه الخَصائص استجاب غ. إيبلينغ بنجاح للمُحاولة الهيدغرية القاضية بعدم قَصْر ظاهرة الضمير على صَعِيد الأخلاق. ذلك أن الضمير أساساً مبدأ للفَرْدَنَة individuation أكثَر مِمّا هو مَرْجعية للحُكْم أو الإدانة. ومع ذلك لا يذهب غ. إيبلينغ أبعد من هيدغر في تأويله لـ **لواجب** *Schuld* من منظُور الخَيْر والشّرّ إن جاز التعبير. فإيبلينغ يقترح بالأحرى مَوْضَعة هذه الظاهرة عند نُقطة تَمَفْصُل الدوغمائية (أي السيتورولوجيا عنده أساساً) وعلم الأخلاق، مُعتقداً بذلك مَرْضاة المَقْصدية الدلالية المُتَضَمَّنة في مُصطلح العَهْد الجديد *suneidêsis* [المَعرفة المُشتركة مع الذات، الضمير] الذي بحسبه تكون علاقة الذّات بالذّات، التي تُحَدِّد كَيْنونة الإنسان، علاقة **مَعْرفة مُشْتَركة** *joint cognizance*[21]. هكذا سعى ج. إيبلينغ إلى المصالحة بين تحليل بولس وتحليل هيدغر، بمعنى أن استدعاء الضمير/الوعي، عندهما معاً، هو استدعاء الذّات للذّات، حيث تنبثق الهُوية الخاصة بذاتية الكائن ipséité عن انشطار وعن **مسافة** *Distanz* أكثر ممّا تَنْبَثق عن **مَرْجِعية** *Instanz* تكون أكثر راديكالية من أي وَعْي «سيِّئ». ويكشف الضمير عن الطابع الإشكالي للهوية الشخصية حتى عندما يتمّ تذكيرها ثانية بظروف **انشغالها الأقصى**

(21) نفسه، ص417.

Ultimate concern. إن الضمير «السيِّئ» هو قبل كل شيء توصيف أخلاقي، ذاك الشعور الأليم باللاهُوية التي تنبثق عنها ذاتيةُ الكائن. في حين أنَّ الضمير «الجيد» هو فرحة التعبير عن الذات نفسها بِمَنأى عن **وَخزات الضمير** *pangs of conscience*.

وسوف أكون من جهتي حريصاً على تحديد الطابع الجَدَلي لـِ: في حَضْرة ذاته *coram seipso* وفي حَضْرة اللّه *coram Deo* اللذان يرى بينهما غ. إيبلينغ، فيما يبدو، استمرارية كُبْرى. ومن المؤكَّد أنه على صواب عندما يقول إنَّ المسيحي يشعر، **في الضمير الجَيِّد/ (المُرْتاح)** *bona conscientia*، بسعادة كَوْن الإنجيل بُلِّغ حقيقةً، بوصفه **كلمةً حَدَثاً** *word event* -أي أنّ الإنسان في الإنجيل بقدر ما هو في مأمن عن اليأس بقدر ما هو مُحذَّر من الادِّعاء - وأن في داخل هذا التصالُح تَكْمُنُ الذات الحقيقية (*True Self*) للمرء ذاتها. كما كان إيبلينغ صائباً عندما أكد أن التعارُض الحقيقي بين الإنجيل والقانون يتحقَّق داخل هذا التواصُل وهو التعارُض الذي كان يحظى بأهمية كبيرة لدى كُلٍّ من الرسول بولس ولوثر. ومع ذلك سينصبُّ اهتمامي الأساس خارج هذا الإطار. فإذا كان الخلاص كلمةً حَدَثاً فإن إبلاغ هذا الحَدَث الكلامي لا يستقيم دُون تأويل الشبكة الرمزية بِرُمَّتها مُمثلةً في مُحتوى الإنجيل. إنه تأويل تكون فيه الذات مؤوِّلةً ومؤوَّلةً في الوقت نفسه.

والحال أنه بالنسبة لنا نحن الذين أتينا بعد عصر الأنوار *Aufklärung* أصبح التوتُّر بين قطب الضمير «المستقلّ» وبين **طاعة** *obéissance* الإيمان داخل البِنْية الحِوارية توتُّراً حاداً. وهذا الطابع الحادّ داخل الذات المُستجيبة يُفسِّر المفارقة التالية: إن قدرة الذات على الحكم من تلقاء ذاتها عن طريق «الضمير» تكمن في قدرتها -

على الاستجابة على نحو مسؤول للكلمة التي تأتيها من الكتاب المُقَدَّس. فالإيمان المسيحي لا يرتكز على مُجَرّد القول إن اللّه هو المُتكلِّم في ضميرنا. إن هذه المُباشرية التي نَطَقَ بها روسو Rousseau في *Profession de foi du vicaire savoyard*[i]: «أيها الضمير! أيها الضمير! يا صوت اللّه...» ترفض وساطة التأويل بين استقلالية الضمير وبين طاعة الإيمان. وهذا يُعد سَلَفاً تأويلاً أَلْفيناه لدى القديس بولس عندما افتتح كلامه بعبارة «التبرير بالإيمان». فهو لا يَزعُم، في أي حال من الأحوال، أنه يريد أنَ يُماهي بينهما بَيْن الضمير المُشتَرَك بين جميع الناس والتبرير بالإيمان الذي يَمرُّ عبر عَقِيدة يسوع المسيح. ينبغي التفكير إذن حول هذا التَمفْصُل، أعني بين ضمير اكتشفنا فيه، تِبَعاً لروح الأنوار، الاستقلالية وبين عقيدة الإيمان التي اكتشفنا فيها، تِبَعاً للرُّوح التأويلية، البِنْية الوسيطة والرمزية. يُشكل هذا التمفْصُل بين استقلالية الضمير ورمزية الإيمان في رأيي الشرط الحديث لـ «الذات المُنتدَبة». فالمسيحي هو الذي يصل إلى إدراك «التطابق مع صورة المسيح» في نداء الضمير. ويُعَدّ هذا الإدراك تأويلاً. تأويل هو حصيلة نضال من أجل الصدق والنزاهة الفكريين.

ولم تُقدَّم «الخُلاصة» كلّها هنا، ولم تتمَّ أبداً بين حُكْم الضمير والصورة المسيحية للإيمان. إذ تظل الخُلاصة مُجازفة، ومُجازفة «جميلة» (أفلاطون). وبما أن القِراءة المسيحية لظاهرة الضمير أصبحت قَدَراً، عندئذٍ، أمكن للمسيحي أن يقول مع الرسول بولس

(i) جدير بالاشارة أن هذا الكتاب تُرجم مؤخّراً (2012) إلى اللغة العربية على يد المؤرخ والمفكر المغربي المعروف عبد الله العروي تحت عنوان **دين الفطرة أو عقيدة القسّ من جبل السافويار** وصدر عن منشورات المركز الثقافي العربي.

أنَّ هذا المسيحي، بضمير مرتاح، يضع حياته رِهاناً على هذه المُجازفة[22]. وعلى هذا النحو يُعيد المسيحي مَوْضَعة ذاته بعد رِحلة أُخرى طويلة ضمن نُزُول «الذات المُنتدَبة» للنَّبي؛ وفي وسعه بالتالي أن يصيح حتى في سياق العذابات التي تجعل له من صورة هاملت صورة أخوية، صادحاً: «آه يا نفسي النبوية!» *O my prophetic soul!*.

فيما يلي(*) لا أنوي بتاتاً تكرار التحليلات المَعْرُوفة حول استقلالية الحُكْم الأخلاقي لدى كانط ولا أن أتوقَّف طويلاً عند جدلية **الوعي/الضمير** *Gewissen* في كتاب **فينومينولوجيا الروح** لهيغل وإنما أُريد العودة إلى ما يُشكّل، حتى في داخل حكم يريد الفِكاك من أي سُلطة خارجية أو فوقية، نَواة حِوارية غير قابلة للاختزال مُعَبَّر عنها من قِبَل *sun* - من اليونانية *suneidesis* - و *cum* (مع)- من اللاتينية *conscientia* (اختفت السابقة préfixe من الألمانية *Gewissen*؛ هذا إذا لم تستقرّ في *Ge*) بيد أنه احتُفظ بها في اللُّغات التي ظلت مُتَّصلة فيما بينها بفضل الاشتقاق المُباشر مع العبارة اللاتينية) الإنسان حاكماً وقاضياً للإنسان، ذَلِكُم هو اللّغز الذي يجب فَكُّه. إنه لُغز، بمعنى أن الإنسان الذي يحكم jugeant ليس هو المحكوم عليه *jugé* رغم أن الهوية الذاتية تكون مؤسَّسة بِنيويّاً، مع ذلك، من خلال الهوية الأقوى المُتحدِّرة من هذه الثنائية

(22) الرسالة الثانية **لأهل كورنثوس**، ١، 12: «ما نفتخر به هو شهادة ضميرنا التي نهتدي بها في هذا العالم وخصوصاً بينكم، هي سيرة بساطة وتقوى تأتيان من اللّه، لا بحكمة البشر بل بنعمة اللّه».

(*) هذا الجزء أضيف في الطبعة الجديدة (N.d.E) [تنبيه من الناشر].

الداخلية التي هي مصدر الثنائية التي سيكتشفها هيغل داخلها قبل أن يستخلص منها نيتشه Nietzsche العناصر الأساسية[23]. هُويّة المُضاعفة (المُزْدَوج) وثُنائية البسيط ذاك ما يشغل بال الباحث ويثير اهتمامه.

ولإعطاء فكرة عامة عن ظاهرة الضمير/الوعي يبدو لي ضرورة الفِكاك من تأويلها الأخلاقي الخالص؛ رغم أن هذا التأويل الأخير لا يمكن طرحه ببساطة، وبالتالي ينبغي أن يُدرج في مكان يبقى أَمْرُ تحديده في تصور أوسع للوعي/الضمير مشروعاً منتظراً. وقد أوحت لنا الشهادة *témoignage* بهذا التصوُّر الأوسع وهي الشهادة التي تُعَدّ نتائجُها أكثر غِنًى من النتائج التي يمكن أن نصوغها من الصورة الأصلية الشرعية للمَحْكمة *tribunal* التي تحكم بالإدانة أو البراءة. إنني لا أُنكر هنا قُوَّة صورة المَحْكمة التي تفرض نفسها بمُجَرَّد ما يجعل الناس من واجب القانون الأخلاقي معياراً للالتزام الذي لا يعدو أن يكون الواجهة الذاتية للقانون الذي يرغم، في الواقع، القُدرة عند الإنسان. هكذا إذن تُختَزل البِنْية الحِوارية في العلاقة الحميمية بين القدرة المرتبطة تركيبياً بالقانون الأخلاقي وبين الإرادة الاعتباطية vouloir arbitraire المُوزَّعة بين جاذبية القانون وجاذبية الرغبة. ولست أُنكِر أن كانط قد ترك لنا في الصفحات الرائعة التي خصّصها في كتابه **نَقْد العَقْل العَمَلي** *Critique de la raison pratique* للاحترام وَصْفاً **لشعور** *sentiment* في غاية الدِّقّة رغم ضِيق مساحة عَرْضه. وبفضل هذا الشعور في الواقع فإن البِنْية الهَرَمية المُمَيّزة للعلاقة بين الإرادة *Wille* والحُرِّية *Willkür* تنتشر في منطقة

(23) والتي قدمنا عنها مثالاً في المحاضرة السابعة.

«الدوافع» أي مبادئ ذاتية للتحديد (*Bestimmungsgrund*) قابلة لأن تثير مشاعر القُدرة وأن تفتحها في وجه تأثير القانون. وتتبدَّى هذه البِنْية التراتبية في أنه، من جِهة أُولى، يتمُّ «الحَطّ» (*Herabsetzung*) من ادِّعاءات تقدير الذات إلى حَدّ الإذلال من هذا الحُبّ للذّات «التي في وُسْعها، إذا ما نَصبَّت نفسها كمُشَرِّعة وكمبدأ عملي غير مشروط، أن يطلق عليها ذاتاً مدعية (*Eigentükel*) - في حين نشعر من جِهة أُخرى في قرارة أنفسنا أننا «نتعالَى» من خلال وعينا بانتمائنا إلى نظام القانون الأخلاقي الذي يجعلنا أعلى مقاماً من كل الظواهر الطبيعية. إن جَدَلية الحَطّ والإعلاء تُجسد الإشارة داخل شُعُور تلك الحِوارية الأدنى بين الإرادة الأخلاقية والإرادة الاعتباطية.

ومع ذلك يبدو أن الضمير، بوصفه شهادة، ينطوي على أهمية تعملُ صورة المَحْكَمة على إضعافها على وجه التخصيص؛ وهي الأهمية التي حاول هيدغر استعادتها من أجل الوعي/الضمير على حساب ما أُسمِّيه «أخلاقية مُضادّة» قد بُولِغَ فيها كما سأشير اختتاماً لحديثي. لكن ينبغي ربما تخليص الضمير من ضيق فضاء النَّزْعة الأخلاقية moralisme لا لشيء سوى من أجل إنقادها من العنف النقدي عند نيتشه الذي لا يعترف، كما نعلم، سوى بالضمير «السيِّئ» (*schlechtes Gewissen*) حتى ولو حافظ على قوانين الضمير التي يستطيع بِمُوْجبها إنسان أن يُبَشِّر بهذه السلطة لكونه ينادي بـ «ذاكرة الإرادة». من ثم يجب استخلاص المَعْنَى من هذا الضمير الذي ليس هو ضميراً «سيئاً» ولا ضميراً «جَيّداً». ذلك أن في وِسْع فكرة شهادة الضمير أن تكون دليلاً لهذا الفَتْح الجديد في استخلاص المَعْنَى.

ما الذي يُقِرّه الضمير؟ إنه بالأساس «قُدرة الكَيْنونة على أن تكون الذاتُ عَيْنها» التي تُثْبِّت وضع الإنسان، باعتباره كائناً مَهْمُوماً. ومن المؤكَّد أن هيدغر لا يقول بـ إنسان بل يقول بوجود دازين *Dasein*، أي بمَعْنَى كائن هُنا. إني لا أجهل الخطأ الذي يمكن أن أقترفه في حَقّ فكر هيدغر في كتابه **الكينونة والزمان** *l'Être et le Temps*[i] إذا ما أسقطته على صعيد هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية التي يرى أنَّها انحرفت عن خط **الكوجيتو الديكارتي** مثلما أُشير إلى ذلك في مُحاضرة **الكوجيتو المُهَشَّم**[24]. ومع ذلك فإن التحليلات التي قُمْنا بها في المحاضرة الثامنة قد أوضحت أن الأنثروبولوجيا الفلسفية يمكن التفكير فيها على نحو يختلف عن المَسار التسلسلي الديكارتي. وذلك في ضوء نمط الفينومينولوجيا التأويلية المُفصّلة في كتاب **الكينونة والزمان**. والحال أن هذا التحليل للوعي/الضمير إنما تطوَّر داخل هذا الامتداد لتأويلية «أنا موجود» je suis الذي وَضَعْتُ خُطوطه العريضة في المُحاضرة الثامنة.

بأيّ مَعْنًى يختبر الضمير قدرة كَيْنُونة الذات على ذاتها؟ إنها تصنع ذلك بالمَعْنَى الذي يجعل الذّات، أوّلاً وقبل كل شيء، مُنتزَعة انتزاعاً، دَرْءاً للضَّياع في مَتاهة المجهول. بفضل الضمير تتعرَّف الذّات على الضِّدّ الذي ليس هو الآخر والغَيْر، بل هو المَرْء (البناء للمجهول) *on*. فإذا كان الحديث إذن يدور حول الانعزال، وحتى على تَوَحُّد الضمير، فليس لقطع العلاقة مع الغَيْر، بل، على

(24) المحاضرة السادسة.

(i) جدير بالإشارة أن كتاب **الكينونة والزمان** ترجمه عن الألمانية فتحي المسكيني وراجعه اسماعيل المصدق، وصدر عن منشورات دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012.

العكس من ذلك، لإعطاء الغَيْر ذلك المُقابل المُمَثَّل في أحَقِّيته في الانتظار، أي انتظار **الذات عينها**. لكن كيف تَستدرك (*zurückholen*) الذات نفسها خارج البناء للمجهول *on*. هناك سِمَةٌ أُخرى تُطرح هنا وتبدأ في تخصيص ظاهرة الضمير، وأعني بذلك طابع الصرخة (*Ruf*) والنداء (*Anruf*) اللذين بفضلهما تُختزل الذات إلى إمكانياتها الأنسب لها. وتُقدِّم فكرةُ النداء، المُتَّصلة حميمياً بفكرة الانشغال، عُمْقاً جديداً للحِوار الحميمي بين الذات والذات والذي أضفى عليه كانط طابَعاً أخلاقياً باختزاله في المواجهة بين الإرادة تبعاً للقانون وبين الإرادة الاعتباطية. يُمثِّل هذا الحوار الحَمِيمي إجمالاً، فضلاً عن طابعه الحِواري، ذاك اللاتناسُق العمودي بين الجِهَة المُنادية والذات المُنادَى عليها التي تُماهيها التجربة المشتركة مع صَوْتٍ من الأصوات، أي صَوْت الضمير. هذه التسمية أو التعيين ليس خاطئاً بمعنى أن النداء يدخل في فئة الكلام والخِطاب (*Rede*). لكننا إذا قصدنا بالخطاب تبليغ مَعْلُومة وإذا ما احتفظنا في أذهاننا بالطابع الثرثار (*Gerede*) للبناء للمجهول *on* فإن الإدراك يتجلَّى بهذا الخُصوص بوصفه نداءً صامتاً أي نداءً **يستوجب الصمت**. ولا يقول الضمير شيئاً فيما يتعلَّق بـ **مُحْتوى** السلوك اليومي في حدود كونه يتوجَّه بالنداء إلى **القُدرة على الكَيْنونة** *pouvoir-être* باعتبارها قُدرة. بهذا المَعْنَى يمدِّد هيدغر الشكلانية الكانطية التي تُفَرِّغ صورة الكونية من مُحتواها. فالضمير، إذا جاز التعبير، يَتمثَّل في صَوْرَنة formalisme للقُدْرة على الكَيْنونة. ولا شكَّ أنه من المُفيد لها أن تكون كذلك: ذلك أنَّ من اختصاص التجربة المشتركة للْبَشر فقط أن تقدِّم المَضامين الإمبيريقية المُناسبة لهذه القُدرة على الكينونة. والحال أن هذا الدور بالمَلء لم يَعُدْ مُرتبطاً بالفلسفة الأساسية التي

لا يزال البحث الحاضر مُنتمياً لها. وتُعَدّ السِّمة التالية السِّمة الأكثر حَسْماً: إذا سألنا من يُنادي فينبغي القول «في الضمير، الوجود (الكينونة) *Dasein* هو الذي ينادي نفسه»[25]. بعبارة أُخرى ليس نداءُ الضمير شيئاً آخرَ سوى نِداء الانهمام. ولا ينبغي هنا الاستنجاد بسرعة بالذاتية subjectivisme والنِّسبية relativisme والإلحاد athéisme. وما يقترحه هيدغر هو تحليل وجوداني يترك الأبواب مُشْرَعة أمام التأويلات الوجودية، الإيمانية والإلحادية على حدٍّ سواء. وبهذا المَعْنَى لا يتحدَّث هيدغر بطريق مختلفة عن حديث القديس بولس الذي بدأ قراءته اللاهوتية، كما نذكر، بحديثه عن «التبرير عن طريق الإيمان» وليس بفكرة «الضمير» التي يعتبرها مَقُولة كَوْنية للوجود الإنساني. وبرفض هيدغر للسُّلطة instance التي تُنادي من خارج الذات فإنه يُجْهِد نفسه في إلقاء الضَّوء على لُغز الضمير ذاته، أي إنَّ مصدر النِّداء ليس هو **الأنا** مِنِّي (*aus mir*) بل مَصدره **مِنْ فوقي أنا** (*über mich*). ومَرَدُّ الصُّعوبة كلّها هنا في عبارة «مِنْ فوقي أنا») غير المُنفصلة عن «انطلاقاً مني». وبالمُرور عبر هذا الاستعراض الضَّيِّق للُّغز يفضي التأمل الفلسفي إلى مَسار رئيسي آخر للضمير بمعنى أن الذات التي تُنادي، دون أن تكون قُوَّة خارجية، لا تتمتَّع بصفة التَّحَكُّم في نفسها. ذلك أن تجربةً في عدم التَّحَكُّم هي تجربة مَقْرُونة بقوّة بتجربة هذا المُتعالي الذي كان سُقْراط يُهوِّل منه في صورة «شيطان» يتلبَّسها بطريقةٍ ما من شخص إلى آخر.

في وسع تحليل الشهادة إذن أن يُدرج لصالح هذه السِّمَة المُميّزة للذات لكن على حساب تحوُّل عميق وأعني به تحوُّل في الشعور

(25) *L'Être et le Temps*, 274.

بالخطأ – *Schuld* – المرتبط في التجربة العادية بالضمير. غير أننا لا ندرك هذه الشهادة إلا من خلال المُرور على مَوْضُوعةٍ أساسية جداً من فكر هيدغر الذي لا يمكن لي أن أقدم عنه سوى فكرة تقريبية وهي أن **الوجود الإنساني** *Dasein* «مَرْمِيّ» jeté في العالم وبالتالي فهو متأثّر بشعور من الغَرابة (*Unheimlichkeit*). وفضلاً عن ذلك فهو يخضع لإغراء الأشياء التي هي موضوع انشغاله في الحياة اليومية ويميل إلى تقديم نفسه كأحد الموضوعات الجاهزة والطَّيِّعة. ويسمّي هيدغر النهاية *Verfallen*، أي الهبوط، نوعاً من الافتتان الذي لا يتحقَّق من دون التذكير بفكرة الكتاب المُقَدَّس للهبوط، لكنها فكرة تتميَّز عنها جَذْرِيّاً، على اعتبار أن هذا الوضع لا يمكن، بأي حال من الأحوال، أن يُعتبر ثَمَرّة لفعلٍ ما، بل وبشكل أقلّ أن يكون ثَمَرةً لانتهاك وضع نهاية لحالة سابقة للبراءة. فالسقوط ليس حَدَثاً جاء به الإنسان مَخافة أن يقع مَرّة أُخرى تحت سلطة الإنسان. إنه جزء لا يتجزَّأ من الوضع الذي لا يمكن تجاوزه للوجود الإنساني شأنه في ذلك شأن الوجود المَرْميّ[26].

ذَلِكُم هو أصل الغَرائبية étrangeté التي تُنادي وتُذكِّر الذات من أعماقها بالهروب من البناء للمجهول *on*. وحتى النداء فهو جزء من هذا العُمْق الغرائبي الذي يمكن تسميته: «هذا ينادي للتصدي للاتجاه، المُتَحذِّر من فلسفة **الكوجيتو**، الذي يعتبر الإرادة سيدة

(26) إن ما يُسمّيه القديس بولس في نهاية المطاف الخطيئة هو جزء لا يتجزأ من الوضع الكوني للإنسان شأنه في ذلك شأن القانون أو الشريعة المُدَوَّنة في كل القلوب. وضمن المنظور اللاهوتي وحده تثير الصورة الثانية لآدم وبشكل ارتجاعي صورة آدم أول «مسؤول» عن حالة السقوط.

ذاتها حتى فيما يتصل بأعماقها: فالضمير يتمظهر نداءً نابعاً عن الانهمام» والمُنادى هو الوجود الإنساني *Dasein* المنبثق من الوجود المَرْمِيّ (وجود سابق في. . .) من أجل إمكان الوجود القادر pouvoir-être»[27]. يُمَوْضع هيدغر نفسه، إذن، فيما وراء التعارُض القائم بين الاستقلالية والتبعية. لا يتعلَّق الأمر بالتبعية ما دام أن المُنادى عليه ليس قُوة خارجية، بل هو الموجود نفسه القادر على صنع المشاريع انطلاقاً من الإمكانيات الجَوْهرية التي لم يَقُمْ باختيارها. كما لا يتعلَّق الأمر بالاستقلالية مادام أن المُنادى عليه ليس سَيِّد نفسه ولا يستطيع التخطيط للنداء على صعيد إمكان القدرة الأكثر خصوصية، مثلما يُخطط على شاكلة الحساب والتنظيم عملية خاصة على مستوى التجربة اليومية. ليس في وُسعنا إذن العمل ثانية بمفهوم *Schuld* إلا تحت شرط النداء المُخْتَزل إلى خصائصه الأكثر بُروزاً. وهذا هو الموضع الذي أُحسُّ فيه بنوع من عدم الارتياح في تحليل هيدغر في حدود دفعه، في رأيي، بعيداً للقطيعة مع ما أسميتُه «التجربة المُتداولة للخطيئة». فتبعاً لهذه التجربة المنطبقة على القديس بولس ونيتشه لا يَسَعُ الضمير إلا أن يكون ضميراً «سيئاً» أو «جيداً»، أعني سُلطة تَحْكُمُ تبعاً للتمييز بين الخَيْر والشَّرّ، وبالتالي فهي سُلطة توبيخية ومُحَذِّرة أو هي سُلطة تبرئة. ومن أجل فَكّ الخطيئة عن الوعي «السيئ» يستعين هيدغر بفكرة **الدَّيْن** *dette* التي تُصاب بعدوى فكرةٍ للاستدانة *endettement* (*Verschuldung*) تبعاً لاستعارة الدائن والمَدِين التي أقام عليها نيتشه فكرة الوعي

(27) *L'Être et le temps*, 201.

«السيئ». وانطلاقاً من هذه الاستعارة لم يشأ هيدغر إلا أن يحتفظ بالسِّمة السَّلبية المُرتبطة بفكرة الحاجة إلى الواجب الإلزامي obligation وصيغة السلبية *ne...pas* التي يستهدفها الكائن المَدِين l'être-en-dette (أتبنّى الترجمة الرائعة لإيمانويل مارتينو Emmanuel) (Martineau لكلمة Schuld التي لا تعدو أن تكون غياباً للأساس وبُطلاناً يتحصَّله الموجود الذي يتم تذكيره، مع ذلك بإمكانياته الخاصة به، بما يجنيه من وضعيته المُلقاة والساقطة. فاللُّغز يكمن في ألا يكون أحد سَيِّدَ نفسه فيما يتصل بأي اختيار يقوم به وأن **الوجود الأساس** *Grundsein* ليس مَوْضُوعه الخاص وليس نِعمة من النِّعَم المُضفاة على ذات المرء نفسه *durch sich selbst*: «إن الوجود الإنساني هو في وضعية أشبه لوضعية دَيْن *schuldig*... أي كأساس لعَدَمٍ ما» (*als Grundsein einer Nichtigkeit*)[28].

إنني أفهم من دون المُوافقة على ذلك تماماً، ما يُحرِّك تحليل هيدغر: إنه الرغبة في إحداث قطيعة مع التقليد الأوغسطيني للسَّلْبية *negativum* التي تَتَماهى عنده مع الشَّرّ *Malum*، المفهوم بوصفه غياباً للخَيْر *privatio boni*. لكن إذا كان كل تلوين أخلاقي مُجتزأً من الخطيئة سواء بالمَعْنَى الشكلاني الكانطي أو بالمَعْنَى الأخلاقي المادي لِلْقِيَم عند ماكس شيلر، فما الذي في وسع تحليل للسقوط *Schuld* أن يكشف عنه من خُصُوصية فيما يتَّصل بتحليل الوجود-المَرْمِيّ وخاصة تحليل السقوط؟ أمَّا، فيما يبدو لي، أنَّ تلويناً أخلاقياً لا يُمكن تفاديه مسألةٌ مرتبطةٌ سَلَفاً بفكرة عدم الأصالة

(28) *L'Être et le Temps*, 285.

inauthenticité المُتَّصلة بفكرة السُّقوط *Verfallen* في حين أنَّ فكرة الخطيئة لا تعمل إلّا على شَرْح تصوُّر فكرة السُّقُوط من دون أن تُضيف إليها أي شيء ذي خُصُوصية مُمَيَّزة، وأمّا أن يكون هذا التلوين الأخلاقي غائباً عن تلك الفكرة، مثلما يُؤكّد هيدغر على ذلك بقُوة في تشديده على عدم تقديم دلالة تحقيرية لعدم الأصالة التي يعتبرها مُعادلة لعدم الأصالة المُدرَكة هنا بوصفها مُعادلاً لليومي في الرسالة، وعندها لا نرى كيف أن الأخلاقية يمكن أن ترتبط بفكرة للخطأ مُحايِدة أخلاقياً إلى هذا الحَدّ. إن الأخلاقية مُدرَكة في مبدئها الذي تقوم عليه، أعني التمييز بين الخَيْر والشَّرّ الأخلاقي، فضلاً عن الفِكْرة العادية الناتجة عن استدانة تجاه دائن مُحدَّد يمتلكان شرطهما الوجودي كما يقول هيدغر في الوجود المَدِين L'être-en-dette. إن كان الوجود المَدِين الأصلي لا يمكن أن تحدِّده الأخلاقية فذلك لأن هذه تفترض ذلك مُسبقاً بوجودها (الفقرة 286). فليكن ولكن علينا عندها أن نكون قادرين على سلوك الطريق المُعاكَسة والبَرْهنة كيف أن الأخلاقية تنبثق من الوجود - المَدِين. إن عدائية هيدغر تِجاه كلّ إشكالية أخلاقية، وبالأخص تِجاه إعادة تجديدها من قبل ماكس شيلر قد تمَّ الدفعُ بها بعيداً إلى حَدِّ أن ظهور لحظة الأخلاقية بَدا وكأنه أرجأ في تحليل لم يَقُمْ بربطها، منذ البداية، بالتمييز بين فِعْلَي الرَّمْي والانهيار. فالرَّمْي يعني أن المَرْء ليس فَاعِلَ auteur «أنا أكون» الخاص به. وأما الانهيار فيعني افتقاد المَرْء لوجوده الخاص به الذي أصبح ينظر إليه، من الآن فصاعداً، كواجب وجود *devoir*-être.

وضمن هذا الاتجاه ينبغي في رأيي الدفع بِمَسار البحث بَعْدَ هيدغر. وإذا كان النِّداء من أجل عرض المَرْء إمكانياته الخاصة به

لا يتضمَّن، منذ البداية، طابع الإلزام وبالتالي الواجب فإننا لا نرى كيف بوسعنا تفادي إلقاء تَبَعيّة مسألة التمييز بين الخَيْر والشَّرّ على المجتمع وعلى الإحالة إلى المَجْهُول *on* مما يُعلي جداً من مقام هذا الأخير بما هو هَيْمنة أو مَمْلكة يُراد تحديداً فصل الذات عنها. ولإدخال التمييز بين الخَيْر والشَّرّ في الانهمام الهيدغري ينبغي الكَفُّ عن فصل مُستوى الوجود-وجود الذات، والوجود-الأساس، والوجود الكُلّي-عن مستوى الفعل كما يصنع هيدغر في رفضه للشَّرح المُبتذَل **للضمير** *Gewissen* (الفقرة 59). والحال، أليس الإنسان، بما هو كائن فاعل ومُكابد، هو نفسه ذلك الإنسان الذي يُريد ويُقرِّر ويَختار، وباختصار ذاك الكائن الموجود والمُتَأثِّر والمتألِّم من الحُكْم السيِّئ الذي ينظر به إليه ضميره الخاص في مُناسبات خاصة بأفعال محددة؟ ألا يتحوَّل دَيْنُه على الفور إلى دائنية تِجاه الآخر ضِمْن مُحيط من التفاعلات؟ ألا يكون الضمير في زمن الفعل تارةً ارتجاعيّاً rétrospective عندما يَحْكُم وتارةً استشرافيّاً prospective عندما يُحذِّر ويُنبِّه؟ باختصار كيف لا يكون الضمير على الفَوْر سُلطة نقدية إذا كان عليَّ التمييز بين إمكاناتي الخاصّة بي، تلك التي تستجيب لقاعدة العدالة والتي من دُونها ستكون تلك الإمكانات هي أيضاً غير مُكْترِثة بالخَيْر وبالشَّرّ وبالجريمة التي تُوضع على المُسْتوَى نفسه مثلها مثل بادرة سَخاء وعَطاء؟

في ختام هذه المُناقشة المُوجَزة جداً أودّ أن أقول إنني أحتفظ عن هيدغر بأولية **الشهادة** *attestation* مقارنة بالاتِّهام *accusation* في ظاهرة الضمير. فالضمير هو، قبل كل شيء، الشهادة على أنه باستطاعتي أن أكون أنا هو ذاته. وهذه الشهادة تكشف عن نفسها

بوصفها نِداءً من الذات لذاتها في حُدُود كَوْن إمكان وُجود الذات عَينِها مسألة في غاية الهشاشة وقابلة للانتقاد وتائهة عادة في المجهول. إن الإتهام الخاص بالوعي «السَّيِّئ» هو تحديد ثانوي، لكنه ضروري. إنه يرتبط بالطريقة التالية أي بوظيفة شهادة الضمير. ذلك أن الضمير يُخبرني أنه بين إمكانياتي الخاصة بي جداً أجدُ في نفسي القُدْرة والحاجة إلى التمييز بين الخَيْر والشَّرّ، وهي قدرة شكلية تماماً بمعنى انتمائها إلى التجربة اليومية والقادرة على مَنْحها مضموناً ومَغْزَى ما. إن الأهم هنا هو أن الحاجة إلى تمييز الخَيْر عن الشَّرّ داخل الفِعل - لنقُلّ الحاجة إلى العدالة - تكون مُرتبطة بـ **القُدْرة** *capacité* على تَضمُّنها لحكم من هذا القَبِيل. إن الشهادة تنصبّ تحديداً على الرابط الأصلي الذي يجمع بين الحاجة والقدرة وربما يتعلّق الأمر بمَعْنَى **الذَّنْب** *Schuld* الذي يسبق الضمير «السَّيِّئ». إنه ضمير غير سيئ باعتباره ضميراً، بل هو إمكانية للضمير «السَّيِّئ» المُتَجذِّر في القدرة على الأزمة *crisis*. بهذا المعنى فإن الكائن في وضعية دائن l'être-en-dette ودون أن يكون مُخطئاً سلفاً هو انفتاح مُسبق على التبادلية التي يخضع لها كل فعل من الأفعال وهي أن تكون إمّا جيدة وإمّا سيئة. إنّ انفتاحاً من هذا القبيل على التبادلية لا يعني حِياداً neutralité بل، على النقيض من ذلك، إلزاماً وضرورة واجبة للحَسْم بين هذا التقييم في الحُكْم أو ذاك. إن ما يختبره الضمير هو أن ما عليَّ عمَلُه بالمعنى الشكلي المَحْض - أعني التَّمييز بين الخَيْر والشَّرّ- أمر أستطيعه وكل إنسان يستطيعه، مثلي. وهنا تكمن إحدى الدلالات التي من المُمْكن إضفاؤها على هذه الآية المُقتبسة من مُقَدّمة إنجيل يوحنا: «الكلمة هي النُّور الحَقّ الذي يُنيرُ كُلَّ إنسان».

المحتويات

الإهداء 5

تقديم - بقلم: د. جورج زيناتي 7

مقدمة المترجم للطبعة العربية 11

عن هذه الطبعة - بقلم: جان-لوي شليغل 17

I ـ الحُبّ والعدالة 23

II ـ الذات في مِرآة الكتابات 55

1. الوساطة اللغوية والقدسية للإيمان في الكتاب المُقَدَّس 65

2. «الوحدة التخييلية» للكتاب المُقَدَّس 67

3. الكتاب المُقَدَّس، نصّ متعدِّد الأصوات 72

4. التعبيرات - الأَقْصى 83

III ـ الذات: «مُنْتَدَبة» 89

1. النِّداء النُّبوئي 91

2. «التحوُّل إلى الصورة المسيحية» 100

3. صورة «المُعَلِّم الباطني» 102

4. شهادة الضمير 107

بول ريكور

الحب والعدالة

إن القضية التي يناقشها هذا الكتاب واضحة للعيان. يتعلق الأمر بصيغة "الحب أو العدالة" وليس بصيغة "الحب والعدالة". ففي اللغة المتداولة بل وحتى في مستوى أعلى من التأمل وخاصة عندما يُقدَّم المفهومان في حالة صراع ليس هناك ولا يمكن أن تكون هناك جسور تربط بين الممارسة الفردية لحب القريب والممارسة الجماعية للعدالة التي تضع المساواة والإنصاف نصب عينيها. وسواء فضَّلنا الحب أو فضلنا العدالة فإن التشديد يسير في اتجاه وجود عدم تناسب بين الحب والعدالة. وينحو فكر بول ريكور برمته منحى البرهنة على التناسب والعلاقات والجدلية العميقة والتوتر الحي والخصب القائم بين الحب والعدالة والذي يظهر إلى السطح لحظة الفعل. فكلٌّ من الحب والعدالة يندرجان هنا ضمن إشكالية الهبة التي تخرج بالكامل عن مجال فلسفة الأخلاق، ويحاولان أن يصبحا صورة منها ويستشعرا المسؤولية تجاهها. هكذا يأتي منطق الوفرة الفائضة ليرفع تحدّياً كبيراً أمام مبدإ التكافؤ دون أن نقلّل من الحاجة إليه.

نُشر هذا البحث بداية الأمر في ألمانيا في طبعة ثنائيّة اللغة وهو يجسد فكراً غير مسبوق في طبعته الفرنسية وقد ذُيّل الكتاب بمحاضرتين لهما صلة قرابة بالموضوع الأساسي.

موضوع الكتاب **فلسفة الأخلاق**

ISBN 9959-29-594-1
9 789959 295941

دار المدار الإسلامي
توزيع حصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com