

لاهوت التنمية الاجتماعية في الكنيسة الأولى

أمجد بشارة

ما هو لاهوت التنمية؟

لاهوت التنمية هو حقلٌ لاهوتيٌّ حديثٌ نسبيًا، نشأ في النصف الثاني من القرن العشرين، ولا سيَّما بعد المجمع الفاتيكاني الثاني، بوصفه استجابةً مسيحيةً لتحديات الفقر والظلم الاجتماعي. ويقوم جوهره على أنَّ التنمية ليست مجرد نموٍّ اقتصادي، بل هي تقدُّمٌ شاملٌ يمسُّ الإنسانَ والخلقةَ معًا، في انسجامٍ مع دعوة المسيح إلى "الحياة الفاضلة" وينطلق هذا اللاهوت من رؤية ترى الإنسانَ وكيلاً لله في استكمال الخليفة، بحيث يصبح العملُ من أجل التنمية مشاركةً في تحقيق مشيئة الله. كما يستند إلى الكتاب المقدس، الذي يبرز عدالةَ الله ورعايتهَ للفقراء، وإلى التقليد الكنسي، الذي أكَّد قيمَ التضامن والمشاركة.

وقد تبلور هذا اللاهوت بوجهٍ خاصٍّ في إطار التعليم الاجتماعي الكاثوليكي، بدءًا من دستور «فرح ورجاء»، ومرورًا برسالة البابا بولس السادس «تنمية الشعوب». ويتميّز عن لاهوت التحرير بتركيزه على التنمية البشرية الشاملة، لا على الصراع الطبقي، وإن كان يشترك معه في التأكيد على أهمية العدالة الاجتماعية.

ويرى بعضُ الباحثين أنَّ لاهوت التنمية يمثِّل جهدًا لتجاوز مظاهر العجز لدى الإنسان والمجتمع، وصولًا إلى حياةٍ أكثرَ معنى، تقوم على الإيمان. وفي النهاية، يقدِّم لاهوت التنمية رؤيةً مسيحيةً متكاملةً تجمع بين النمو الاقتصادي، والعدالة الاجتماعية، والكرامة الإنسانية، والنمو الروحي، بحيث يكون حضورُ الكنيسة خميرةً في العالم.

لاهوت التنمية عند الآباء

ضمن رؤية آباءيةٍ أوسعٍ للازدهار الإنساني، بالنسبة للكتاب الأبائيين (من القرن الثاني إلى القرن الخامس)، يتأسس الازدهار الإنساني على قصد الله الخالق للخلقة المادية، بما في ذلك الطبيعة والخيرات المادية، التي جُعِلت لتُشارك من أجل المنفعة العامة والصالح العام، ولتكون أيضًا وسيلةً للعدالة التوزيعية. وبناءً على محبة الله للبشر ذاتها، «فيلانثروبيا» (philanthropia: محبة البشر)، أي الكرم الرحيم، عندما يمارس المسيحيون ذلك، بشكلٍ رئيسي، من خلال إعطاء الصدقة للفقراء والمشاركة، فإنهم يعكسون الصورة (eikon: أيقونة) الأصلية لله، ويبطلون جريمة عدم إنسانيتهم، ويحتفظون بالهوية والفضيلة المسيحية، وبذلك يستردّون شبهًا بقصد الله الخالق من أجل الصالح العام.

هذه الفضيلة الاجتماعية الأساسية، «الفيلانثروبيا»، هي في الواقع فضيلةٌ ملازمةٌ للخلاص (هدف الخليفة، بما في ذلك البشرية)، إذ تُسهم في عكس آثار السقوط واستعادة الازدهار الإنساني.

إنَّ الأشياء المادية وُجِدت لتُساعد في الحياة؛ فهل أُعطيت، حقًا، لتكون إمدادًا للشر؟ إنها تُشكّل فديةً للنفس؛ فهل وُفّرت، حقًا، لتكون فرصةً

لهلاكك؟

من العهد الجديد

كما هو معروفٌ، فإنَّ الكلمات التي أعلن بها المسيح نفسه رسالته علنًا، بحسب إنجيل لوقا، تصف رسالةً تحريريةً.

"رُوحُ الرَّبِّ عَلَيَّ، لِأَنَّهُ مَسَحَنِي لِأُبَشِّرَ الْمَسَاكِينَ، أَرْسَلَنِي لِأَشْفِيَ الْمُنْكَسِرِي الْقُلُوبِ، لِأَتَأْذِي لِلْمَأْسُورِينَ بِالْإِطْلَاقِ وَلِلْعُمَى بِالْبَصَرِ، وَأَرْسَلَ الْمُنْسَحِقِينَ فِي الْحُرِّيَّةِ، وَأَكْرَزَ بِسَنَةِ الرَّبِّ الْمَقْبُولَةِ" (إنجيل لوقا 4: 18-19).

وهذا الاقتباس هو الذي أصبح، منذ عقد السبعينيات، أرضيةً مشتركةً في لاهوت التنمية المعاصر. ومن المهم، على وجه الخصوص، أن ننظر إلى هذا الاقتباس في سياقه الكتابي والتاريخي. فوفقًا لإنجيل لوقا، تُعدُّ هذه الكلمات مقتطفًا من سفر إشعياء النبي (61: 1-2)، وقد تلاها المسيح ببساطة بصوت عالٍ في المجمع. ولكن إذا انتبهنا، فسنرى أن نص إنجيل لوقا إضافة؛ إذ إن عبارة «وأرسل المنسحقين في الحرية» قد أخذت من موضع آخر في سفر إشعياء، حيث تؤدي هناك دورًا في تحديد ماهية الصوم الذي يرضي الله. وهذا الصوم الحقيقي — يقول الله نفسه على لسان إشعياء — لا يتمثل في مراعاة الطقوس، ولا في «أَنْ يُخْنِي كَالْأَسْلَةِ رَأْسُهُ، [...] وَأَنْ يَفْرِشَ تَحْتَهُ مِسْحًا وَرَمَادًا». إن الصوم الذي يرضي الله هو: «حُلُّ قُيُودِ الشَّرِّ، فَكُّ عُقَدِ النَّيْرِ، وَإِطْلَاقُ الْمُسْحُوقِينَ أَحْرَارًا، وَقَطْعُ كُلِّ نَيْرٍ» (إشعياء 58: 5-6). وبالتالي، فإن أثر هذه الإضافة في الإنجيل هو تأكيدٌ أشد على أن العصر الذي افتتحه يسوع هو، في جوهره، عصرٌ تحرير.

وبعد نحو أربعة عشر قرنًا، نصادف نصًا لغريغوريوس بالاماس، يحاول أن يوضح أيَّ صوم يرتضيه الله. يقتبس غريغوريوس المقتطف المذكور آنفًا من سفر إشعياء («حُلُّ قُيُودِ الشَّرِّ...») ثم يتابع:

«إن الشرهين والظالمين لن يقوموا ليلتقوا بالمسيح وجهًا لوجه ويدانوا، بل سِيُحْكَم عليهم مباشرة؛ لأنهم في هذه الحياة الحاضرة لم يأتوا حَقًّا وجهًا لوجه مع المسيح. إن الممتلكات الضخمة هي، في الحقيقة، مشاعية؛ لأنها مستمدة من الرصيد المشترك للثروة التي توفرها الطبيعة، والتي خلقها الله. فكيف، إذن، لا يكون الذي يستأثر بهذه الثروة المشتركة طماعًا في الواقع، حتى لو لم يكن كالذي يسرق خيرات الآخرين؟ وهكذا، فإن الأول — وا أسفاه — سيعاني عقابًا رهيبًا كعبدٍ رديء، أما الآخر فسيحتمل عقوباتٍ أشدَّ وأكثر فظاعة. ولا يمكن لأَيٍّ منهما أن ينجو من الدينونة إذا لم يقبل الفقير في حياته. وفي الدينونة الأخيرة، سيقول الأبرار: "إن ذلك الموقف

المعبر عنه بعبارة: «هذا لي وهذا لك» قد طُرد منذ زمنٍ طويلٍ من هنا؛ لأننا أبغضناه في حياتنا الأرضية. ولهذا السبب ورثنا ملكوت السموات". إن آباء الكنيسة يصفون عبارة «هذا لي، أو هذا لك» بأنها باردة، وحيثما سادت غابت رابطة المحبة، ودُفع المسيح بعيدًا».

أعتقد أنه يمكننا أن ننظر إلى هذا النص لغريغوريوس بالاماس بوصفه حالةً دراسيةً توضيحيةً. وتحديدًا، يمكننا التأكيد على النقاط الثلاث الآتية:

1- وفقًا لبالاماس، فإن الثروة، حتى تلك التي تُكتسب بطرقٍ مشروعة، تشكل معضلةً في حد ذاتها. وهذه المعضلة، في جوهرها، تنشأ من هوس الإنسان بالتملك. وكما سنرى أدناه، فإن هذه الرؤية تشكل العمود الفقري للاهوت الكتابي والآبائي، وهو أمرٌ كان بالاماس نفسه على درايةٍ به وأشار إليه. وإن كون عبارة «لي ولك» عبارةً «باردة» بالفعل، هو أمرٌ سلطَ يوحنا ذهبي الفم الضوء عليه قبل عشرة قرون، وربما سبقه إلى ذلك أيضًا آباءٌ آخرون للكنيسة لم يلتفت إليهم المؤلف.

2- أرى أن عبارة بالاماس: «...إذا لم يقبل الفقير في حياته» عبارةٌ بالغة الأهمية. ومن الواضح أنه يقصد هنا ما هو أكثر بكثير من مجرد إحسانٍ عابر. ووفقًا لتقليدٍ عريقٍ بدأ منذ العهد القديم، فإن الأرامل والفقراء والضعفاء (أي أولئك الذين لا يستمدون هويتهم من النفوذ الاجتماعي ولا يؤسسون رجاءهم على الغنى) هم أصدقاء الله. ومن المثير للاهتمام أن هذا التقليد قد أسهم في صياغاتٍ كنسيةٍ ملموسة، أو بعبارةٍ أخرى، في قوانين مقدسة تُلزم الأساقفة بحماية الفقراء والضعفاء من طغيان الأقوياء. فعلى سبيل المثال، ينص القانون السابع لمجمع سرديقا (343م) على أن القادة الكنسيين لا يزورون الحكام السياسيين إلا لتقديم طلباتٍ ترمي إلى حماية الضعفاء. كما يحظر بحزم أي زيارةٍ أخرى، منعًا للمبادلات المصلحية بين قادة الكنيسة ومسؤولي الدولة. وإذا لم يعمل الأسقف حاميًا للضعيف، كما قال المصلح الرهباني ثيودور الستوديتي (أواخر القرن الثامن - أوائل القرن التاسع الميلادي)، فإنه يُدان؛ لأنه لا يتصرف بصفته أسقفًا، بل تاجرًا. وكما أشار بيتر براون، فإنه بحلول نهاية القرن الرابع، كان انتخاب الأسقف يعني أن فقراء المدينة أصبحوا قادرين على إسماع أصواتهم بوصفهم جماعة ذات وضعٍ خاص.

3- وفي السياق نفسه، يمكن العثور على أحكامٍ أخرى. فعلى سبيل المثال، نصَّ القانون الثاني عشر للمجمع المسكوني السابع (787م) على أنه إذا دعت الضرورة إلى بيع حقلٍ تملكه الكنيسة، وجب على الأسقف أو رئيس الدير أن يحرص على ألا تُباع الأرض للنبلاء والأغنياء، بل للإكليروس أو صغار المزارعين. وكان الأمر يتعلق، بوضوح، بالصراع طويل الأمد بين السلطة الإمبراطورية المركزية وكبار ملاك الأراضي، الذين كانوا يمارسون الاستبداد، على نحوٍ خاص، تجاه صغار المزارعين. كما نصَّ القانون الرسولي الحادي والأربعون (الذي يرجع، على الأرجح، إلى نهاية القرن الثالث) على أن دخل الممتلكات الكنسية يجب أن يُوزع على المحتاجين. ويوضح نيقوديموس الآثوري أن عبارة «المحتاجين» تعني الأرامل والفقراء والغرباء، وهو أمرٌ بالغ الأهمية في عصرنا. وبالفعل، وفقًا للقانون الخامس والعشرين لمجمع أنطاكية (341م)، إذا كان الإكليروس غير مبالين بما يتعرض له الفقراء من اضطهاد، وجب أن ينظر مجمع الأساقفة في الأمر. ويشكل هذا المنظور، في رأبي، نقطة التقاء بين اللاهوت التقليدي ولاهوت التحرر الحديث. ويندِّر هذا بالمفهوم الرئيس «الخيار الانحيازي للفقراء» (preferential option for the poor)، الذي صاغه غوستافو غوتيريز عام 1967، وسلَّط مؤتمر مدين للأساقفة الكاثوليك الضوء عليه عام 1968.

يربط بالاماس الأخرويات (الإسخاتون) بالتاريخ، والخلاص بالعمل، وتحديدًا بالتضامن. ففي لاهوته، يغدو الخلاص مستحيلًا من دون التضامن مع الضعفاء (إذ يتحدث عن إقصاء المسيح نفسه!). وهذا يذكِّرنا بكلمات جون سوبرينو:

«لا خلاص خارج الفقراء (Extra pauperes nulla salus). وبالمعنى الدقيق للكلمة، لا نقول إن الخلاص حاضرٌ تلقائيًا مع الفقراء، بل نقول إنه من دونهم لا يمكن أن يوجد على الإطلاق».

إن الصلة بين التاريخ والأخرويات (الإسخاتون / eschaton) تعني أن عمل المسيحيين في التاريخ يتسم بسمّةٍ تميزه من أي أعمال تضامن يقوم بها غير المسيحيين. وينبغي لعمل المسيحيين أن يكون نبويًا، أو بعبارةٍ أخرى، نشاطًا يكشف للعالم طبيعة الملكوت الذي يرجوه المسيحيون. إنه شهادةٌ

للعالم الآتي. وبعبارة أخرى، يجب أن يُشكّل عمل المسيحيين شهادةً حقيقيةً على رؤية موت الموت، وكلّ نوعٍ من أنواع الموت، وكلّ نوعٍ من أنواع السلطة التي تقاوم المحبة. ومن هذا المنظور (وعلى خلاف الأحادية الإفخارستية الحديثة (Eucharistic monism)، التي تفهم الاحتفال بالإفخارستيا بوصفه العلامة الوحيدة للملكوت الآتي، وتفصل الملكوت عن العمل الاجتماعي)، تُشكّل المحبة والتضامنُ الفعلي في التاريخ علامةً على الملكوت.

لماذا، في رأيي، تكتسب هذه النقاط في نص غريغوريوس بالاماس أهميةً خاصة؟ لأن بالاماس هو، بامتياز، صوت العقيدة المتعلقة بالتأليه (ثيؤسيس / *theosis*)، أي قدرة الإنسان على أن يصير، في هذه الحياة نفسها، شريكًا في القوة الإلهية (الأنيرجيا / *energies*)، وبالتالي شريكًا في غير المخلوق. ولكن المسألة هنا ليست الجدل حول طبيعة القوة الإلهية. إنني أورد نصّ بالاماس المذكور أعلاه؛ لأن له أهميةً رمزيةً خاصةً في وقتنا الحاضر. فغالبًا ما يُفهم اللاهوت المتعلق بتأليه الإنسان على أنه صوفية، أو انكفاءٌ داخلي للكائن البشري على ذاته، أو مجرد محاربةٍ للأهواء، وما إلى ذلك، من دون أي صلةٍ عضوية بالعمل وبالقريب، وغالبًا من دون صلةٍ بالتجديد الأخروي للعالم بأسره. وبالفعل، فإن الانشغال بقضايا التضامن يُعد، في كثير من الأحيان، ضارًا بالحياة الروحية؛ لأنه - وفقًا لهذا المنحى الفكري - يشنت المؤمن عن تكريسه الأساسي الهادف إلى التطهير الشخصي (كاتارسيس / *catharsis*). وفي الواقع، توجد نصوصٌ آباءية، إلى جانب أعمالٍ لاهوتية أحدث، تُعبّر عن هذا التوجه. ومع ذلك، فإن ما ينبغي الحذر منه هو أن الأدب الكنسي ليس جوهرًا مصمّمًا، ولا يشكل مادةً غير تاريخية هبطت من السماء، كما يكاد يجادل أتباع «التلمودية الآباءية». إن الحضور الكنسي في التاريخ يتكون من تياراتٍ تتلاقى أو تتباعد، ومع ذلك يجب فحصها في سياقها التاريخي والحكم عليها في ضوء المعايير الجوهرية للحدث الكنسي.

بناءً على ذلك، فإن نشاط التنمية الاجتماعية له بالفعل جذورٌ في تيارات التقليد الأبائي، ولا يتعارض مع الجهاد الروحي الشخصي. ويفيدنا القديس مكسيموس المعترف (حوالي 580-662م) على نحوٍ خاص في فهم الكيفية التي تتشابك بها الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. وإكليل الفضائل، كما يقول، هو محبةٌ ذات شقين لا ينفصلان: محبة الله، ومحبة القريب. ومع ذلك، يمتلك الإنسان القدرة المربكة على أن يسير عكس طبيعته، وأن يستبدل المحبة

بنسخة مشوهة منها، أي بمحبة الذات. ولذلك، يسعى وراء اللذة، ويتشبث بالعالم طلبًا للإشباع الفردي. وهكذا يُسجن الإنسان في فرديته، وتتفكك شركته مع البشر الآخرين. والطمع -كما يقول مكسيموس بأسلوبه المميز- هو هوى الإنسان الذي يأخذ بفرح ويعطي بحزن. وقارن هذا بما قاله كريستوفر لاش:

«إن الرأسمالية الاستهلاكية تركز تركيزًا شديدًا على الإشباع الفوري للرغبات الطفولية، ومن ثم تزرع الانشغال بصورة الذات إلى حدٍ تُنتج معه شخصياتٍ نرجسية عاجزة، في الواقع، عن إقامة علاقاتٍ قائمةٍ على الرعاية والانفتاح».

إن إعلان الرسول بولس معروفٌ جيدًا: «لَأَنْتُمْ الَّذِينَ اعْتَمَدْتُمْ بِالْمَسِيحِ قَدْ لَبَسْتُمْ الْمَسِيحَ. لَيْسَ يَهُودِيٍّ وَلَا يُونَانِيٍّ. لَيْسَ عَبْدٌ وَلَا حُرٌّ. لَيْسَ ذَكَرٌ وَأُنْثَى، لَأَنَّكُمْ جَمِيعًا وَاحِدٌ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ» (غلاطية 3: 27-28). ويفسر بعض الناس هذا القول تفسيرًا روحانيًا إلى حدٍ ما، مفاده أن المسيح لا يميز بين أعضائه. وعلى النقيض من ذلك، فإن القديس يوحنا، بطريرك الإسكندرية (بداية القرن السابع)، الذي لُقِّب بـ«الرحيم» بسبب أعماله الخيرية الواسعة، فسر هذا القول تفسيرًا حرفيًا. فقد أكد يوحنا أن المساواة الروحية تستلزم المساواة الاجتماعية، وقال: «إذا كنا متساوين أمام المسيح، فينبغي إذن أن نصبح متساوين فيما بيننا». وبعبارةٍ أخرى، يجب أن توجد الكنيسة بوصفها جماعةً تجعل من المحبة والمساواة والتضامن ممارسةً حية. وإذا ما اقترن هذا الموقف بالإصرار الأبائي على أن جميع الناس أبناء الله وأيقونات المسيح، فإن المطالبة بالمساواة تتخذ أبعادًا عالمية. ولهذه المنظورات ثقلٌ فلسفي وسياسي استثنائي، إذا تذكرنا أن قناعة الفيلسوف اليوناني القديم أرسطو بأن أممًا معينةً عبيدٌ بالطبيعة استمرت عبر الزمن (على الرغم من تشكيك الرواقيين فيها)، وحظيت بالفعل بموافقة شخصياتٍ مسيحية، مثل توما الأكويني، في القرن الثالث عشر.

التأكيد على الممارسة-العمل (Praxis)

إن رواية العهد القديم عن خليقة العالم تذكر أنه في اليوم السابع: «فَاسْتَرَاحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ جَمِيعِ عَمَلِهِ الَّذِي عَمَلَ» (تكوين 2: 3). وقد أوضح المسيح أن هذا لا يعني أن الله ظل غير فاعل منذ تلك اللحظة، بل أظهر أن الله ليس الكائن فحسب، بل هو أيضًا العامل: «أَبِي يَعْمَلُ حَتَّى الْآنَ وَأَنَا أَعْمَلُ» (يوحنا 5: 17). فالمحبة لا تتوقف أبدًا، تمامًا كما أن الله لا يكف عن الوجود، لأن الله محبة. والمحبة حركة، وانفتاح على من هو «ليس أنا». والمحبة، باختصار، تتضمن العمل.

إن أعمال الله تأتي بالملكوت الإسخاتولوجي (الأخروي) إلى العالم. وسوف يصبح العالم ما خُلق ليكون عليه، عندما يصير عالم الله الجديد المتجدد. وفي هذه الرؤية، لا يزال العالم في مسيرته نحو كماله. فالعالم المخلوق، كما يقول القديس غريغوريوس النيصي (حوالي 335 - حوالي 394م)، لم يُخلق فحسب، بل لا يزال قيد التكوين. والتاريخ، بعبارة أخرى، عملية مفتوحة، لا تكتمل تلقائيًا بفعل تحقيق الكمال الذاتي، بل بالتأزر (السينرجيا) الحر بين الله والإنسان. وقد يذكرنا هذا المفهوم بقصيدة أنطونيو ماتشادو (1875-1939) الرائعة، إذا قرأناها، بالطبع، من دون الوقوع في اليأس:

أيها السائر، إن خطواتك هي

الطريق، ولا شيء أكثر.

أيها السائر، ليس هناك طريق؛

فالطريق يُصنع بالسير.

وبالسير يصنع المرء الطريق،

وعند الالتفات إلى الوراء

يرى المرء الدرب
الذي لن يطأه ثانية أبداً...

إن انتظار الملكوت يُعبّر عنه في الليتورجيا الإلهية والعبادة، ولكن أيضاً بالمحبة العملية. وإلا، فإن الحياة المسيحية تواجه خطر الانزلاق إلى الطقسية. «إنني أعرف كثيرين»، كما يقول القديس باسيليوس الكبير (330-379م)، «يصومون، ويصلون، ويتسكعون، ويمارسون عموماً كلّ عادة دينية برغبة، ما دام ذلك لا يكلفهم شيئاً، لكنهم لا يهتمون مطلقاً بكل أولئك المحتاجين. فماذا تفيدهم بقية فضائلهم؟ إنهم غير صالحين لملكوت الله».

إن فصل الحياة الليتورجية عن التضامن قد أشار إليه بوضوح، بوصفه تشويهاً للحياة المسيحية، رجلان بارزان من رجال الكنيسة في العصر الحديث: نيكوديموس الأثوسي وكوزماس الإيتولي. إذ يجسر نيكوديموس على القول إن كلّ من اكتسب ممتلكاتٍ بالجشع والظلم لا يُغفر له بمجرد التوبة، حتى لو اعتمد بعد ارتكاب الظلم. بل يجب عليه أن يردّ الحقوق إلى أصحابها، وأن يعيد إلى المظلومين كلّ ما سلبه منهم. وفي الروح نفسها، يرى كوزماس (وهو قديس في الكنيسة الأرثوذكسية، 1714-1779م) أنه حتى لو غفر الآباء الروحيون جميعاً، والكهنة، والأساقفة، والبطاركة للمستغل، فإن الجاني يظل غير مغفور له ما لم يغفر له الشخص المظلوم، سواء أكان مسيحياً أرثوذكسياً، أم مسيحياً غربياً، أم يهودياً.

حجز أجر العامل وقداسته الضعفاء

كما هو معروف، في الكتاب المقدس قناعة راسخة بأن أنين المظلوم يصرخ صاعداً إلى السماء. وهكذا صرخ ظلمُ بني إسرائيل في مصر إلى الله (خروج 2: 23)، وكذلك يفعل الأجرُ المحجوز، سواء أكان العامل يهودياً أم غريباً (تثنية 24: 14-15). وفي الوقت نفسه، يُنظر إلى الحارم (أي الذي لا يدفع للعامل أجره المستحق) بوصفه قاتلاً. وهذا الفهم، كما نعلم، يمتد حتى رسالة يعقوب (5: 4-6) في العهد الجديد.

ومن المثير للاهتمام أن الرأي نفسه قد عبّر عنه العديد من آباء الكنيسة، إذ يطالبون الكنيسة بأن تُدين روحياً أولئك الذين يحجزون الأجر بالعقوبة الروحية نفسها التي تُفرض على القاتل. بل إن القديس يوحنا ذهبي الفم (حوالي 349-407م) يذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يرى أن حرمان شخصٍ من أجره أكثر وحشيةً وأشد وطأةً من القتل.

لقد تحدثنا بالفعل عن الفقراء بوصفهم أصدقاءً لله. وعلاوةً على ذلك، يمكن أن نذكر هنا ما يؤكد قداسة الضعفاء: فوفقاً للقانون الكنسي، تُعدُّ أواني الكنائس (مثل الكأس المقدسة) مقدسةً، ولا يجوز بيعها. ويُستثنى من ذلك حالةٌ واحدةٌ فقط، إذ يجوز بيعها لافْتدَاء الأسرى بالمال الناتج عن ذلك (أو، وفقاً للرأي الآخر، لتعزيز دفاع البلاد ضد الأعداء الذين يهاجمونها). ويقول القديس أمبروسيوس، أسقف ميلانو في القرن الرابع:

«إن ممتلكات الكنيسة هي عونُ البائسين. فليُحصِ الوثنيون كم من الأسرى افتدتهم هياكلهم، وكم من الصدقات قدموها للفقراء، وكم من اللاجئين وفروا لهم نفقات المعيشة».

لكن الموقف الأكثر تميزاً، على وجه الخصوص، هو موقف القديس أكاكْيوس، أسقف مدينة أميدا الأرمنية، في بداية القرن الخامس. فخلال الحرب بين البيزنطيين والفرس، أُسر سبعةُ آلافٍ أسير، وبدأوا يتضورون جوعاً. فتدخل أكاكْيوس، واستدعى رجال الإكليروس، وقال لهم:

«إن إلَهِنا لا يحتاج إلى صحونٍ ولا إلى كؤوس؛ لأنه لا يأكل ولا يشرب [...] وبما أن كنيستنا تمتلك العديد من الأواني الذهبية والفضية، التي جاءت من سخاء المؤمنين، فمن واجبنا أن نفتدي بها الأسرى، وأن نطعمهم».

وهكذا صُهرت الأواني، وافْتُدي الأسرى (الأعداء!)، وقُدِّم لهم الطعام، وأُرسِلوا مجدِّدًا إلى ملكهم مع المؤن اللازمة لرحلة العودة. وقد أعرب الملك بهرام الخامس، ملك فارس، عن احترامه العميق لحكمة البيزنطيين، الذين عرفوا كيف ينتصرون بالحرب والإحسان معًا. وبهذه الطريقة، لا تحتاج الكنيسة إلى أن تتخلَّى عن قداستها من أجل لقاء العالم، بل على العكس تمامًا. وفي كل الأحوال، فإن الاحتفال بالإفخارستيا، وكذلك خدمة ضحايا التاريخ، يثبت أنه «سر التنمية الاجتماعية»، كما عبَّر عن ذلك ليوناردو بوف.

البنية الطبقيَّة للمجتمع ومشِيئة الله

كثيرًا ما رُدد الرأي القائل إن المجتمع القائم على الطبقات هو مشيئة الله، وإن الله يخلق الغني ويتوقع منه أن يدير الخيرات المادية، وإن نصيب الفقير أيضًا مقدَّر من الله، حتى تتاح لبعض الناس الفرصة الثمينة لممارسة الصبر من خلال الفقر. وصحيح أنه يمكن لأي شخص أن يجد في مصنفات الآباء فيضًا من النصح، الموجَّه من ناحية إلى الأغنياء لكي يصبحوا أكثر محبة للبشر، ومن ناحية أخرى إلى الفقراء لكي يكونوا أكثر صبرًا. وكانت مثل هذه التوصيات، بوضوح، لا مفر منها في سياق عملهم الرعوي؛ وذلك من أجل التخفيف، إلى حدِّ ما، من البؤس الاجتماعي، ومواجهة الاحتياجات المعاصرة آنذاك. ومع ذلك، فمن غير الدقيق، بل من الخطأ، أن نستنتج أن الآباء قد اقتصروا على هذا الرأي.

فهناك حالات كثيرةٌ يقدم فيها آباء الكنيسة الأساس لمساءلةٍ راديكاليةٍ للمجتمع الطبقي. فهم لا يكتفون بعدم اعتباره مشيئةً لله، بل، على العكس من ذلك، ينظرون إليه بوصفه إحدى العواقب الكارثية لسقوط الإنسان من الفردوس. ويقول عددٌ من الآباء إن الفقر والغنى والعبودية قد اجتاحت البشرية، تمامًا كما تجتاح الأمراضُ الجسدَ البشري. وبناءً على ذلك، فإن الناموس الذي ينبغي للمسيحي أن يقبله ليس ناموس الأقوياء (اللامساواة القائمة على

الطبقية)، بل ناموس الخالق (المساواة). وإن الصورة التي يستدعيها باسيليوس الكبير للرد على حجة الأغنياء بأنهم، في الواقع، لا يظلمون أحدًا؛ لأن ملكيتهم قانونية، هي صورة ذات دلالة خاصة. فالرجل الغني، كما يقول، يشبه شخصًا يدخل المسرح أولًا، فيحتل أكبر عددٍ ممكنٍ من المقاعد الفارغة، ثم يمنع الذين يدخلون لاحقًا من الجلوس فيها. ولكي نستوعب راديكالية هذه المواقف، ينبغي لنا أن نتذكر أنها صيغت في الحقبة الاستبدادية للقانون الروماني، الذي رفع حق الملكية إلى عنان السماء. ومن هذا المنظور، فإن الثروة في حد ذاتها تشكل مشكلة، حتى لو كانت قد جُمعت بوسائل قانونية. وهنا ينبغي أيضًا أن نأخذ في الاعتبار النقد الذي وجهه العديد من رجال الكنيسة إلى الربا والضرائب، اللذين كانا، بطبيعة الحال، يشملان ممارساتٍ ومؤسساتٍ قانونية.

إن الجدل حول ما إذا كان الظلم الاجتماعي هو مشيئة الله قد سُجِّل بصورةٍ مميزة فيما يتعلق بالسؤال الآتي: ففي موضعٍ من العهد القديم، يقول الله، متحدثًا على لسان حجي النبي: «لِي الْفِضَّةُ وَلِي الذَّهَبُ، يَقُولُ رَبُّ الْجُنُودِ» (حجي 2: 8). ويخبرنا يوحنا ذهبي الفم أن أحدهم أضاف إلى هذه العبارة جملة: «... وأنا أُعْطِيهِ [الذهب والفضة] لمن أريد [الله]»، باغيًا، بوضوح، إضفاءً شرعيةٍ ميتافيزيقيةٍ على حكم الأثرياء، أي هيمنة الأغنياء. ويدين يوحنا ذهبي الفم بشدة هذه الإضافة، التي يعدها من تدبير الشيطان. ويقول، مستهجنًا، إنه من غير المتصور الإيمان بأن إثراء الفاسدين هو مشيئة الله، وهم أناسٌ لا يستحقون رؤية الشمس ولا التنفس؛ لأنهم يثيرون الفوضى من حولهم، ويغتصبون بيوت الأرمال، ويوقعون الظلم بالأيتام، ويضطهدون من هم أضعف منهم.

تأثير أوغسطينوس في الفكر الاجتماعي

لم يكن أوغسطينوس أقل تأثيراً في الأخلاق الاجتماعية. وفي مناقشتنا لأثره في هذا المجال، سنترك جانباً العقائد التي ورثها عن التقاليد اليونانية الرومانية واليهودية المسيحية، على الرغم من أنه أضفى عليها طابعه الشخصي. وتشمل هذه العقائد الأفكار المتعلقة بأصل السلطة وطبيعتها وأساسها، والهدف من القوانين وطبيعتها وأنواعها، ومصدر العدالة ومهامها وغايتها. وسنوجه انتباهنا فقط إلى تلك الجوانب من فكر أوغسطينوس الاجتماعي التي تميزه، وكان لها تأثير لا جدال فيه في تشكيل النظريات السياسية والاجتماعية في العصور الوسطى وما بعدها.

وهنا ينبغي إبداء كلمة تحذير: فالأوغسطينية ليست هي فكر أوغسطينوس نفسه؛ إذ إن الأولى تمثل تطويراً للثاني، فتكون أمانة له أحياناً، وتتجاوزه أحياناً أخرى إلى ما هو أبعد من حدوده الواضحة. ويكفي هنا مثالان: إن ما أسماه أرسيلير «الأوغسطينية السياسية» في العصور الوسطى، أي الميل إلى استيعاب القانون الطبيعي في العدالة الفائقة للطبيعة، وقانون الدولة في قانون الكنيسة، كما تبلور تدريجياً من جيلاسيوس الأول، مروراً بغريغوريوس الكبير، وإيزيدور الإشبيلي، وغريغوريوس السابع، وإينوسنت الثالث، وصولاً إلى بونيفاس الثامن، يمكنه بالفعل أن يدعي بعض الأبوة الشرعية في تصور أوغسطينوس لخير الكنيسة بوصفه مبدأً سياسياً رئيساً (انظر * 5.25-26 City of God)، لكن هذه النظرية تُخفق، بلا شك، في الحفاظ على إسهامه المهم في النظرية السياسية، ونعني به واقعيته السياسية القائمة على مفهوم الدولة بوصفها كياناً زمنياً. وبالمثل، فإن استخدام الدولة للسلطة القسرية لقمع الهرطقات والحفاظ على الشركة الكنسية يمكن إرجاعه إلى ردود أفعال أوغسطينوس تجاه الدوناتيين المتشددين (انظر Contra epistulam Parmeniani 2 و 5 Retractationes). ومع ذلك، لا يمكن لأحد أن يستند إلى سلطته لتبرير فرض عقوبة الإعدام أو اضطهاد اليهود.

الكنيسة والدولة

كانت العلاقة بين الكنيسة والدولة إحدى القضايا المركزية التي شغلت البابوية في العصور الوسطى. ويكفي أن نتذكر تعيين غريغوريوس الأول الحكام في المدن الإيطالية، وتوفيره العتاد الحربي، ونضال غريغوريوس السابع ضد هنري الرابع وقضية التقليد العلماني، ومحاولة إينوسنت الثالث تأسيس سيادة إقطاعية، ونزاعات بونيفاس الثامن مع فيليب الوسيم. وفي أتون هذه الصراعات صيغت ما يُعرف بنظرية السيفين، التي بلغت ذروة تعبيرها في البراءة البابوية (1302) *Unam sanctam* ووفقاً لها، فإن كلا السيفين، الروحي والزمني، يدخلان في سلطان الكنيسة، غير أن الثاني يُستخدم من أجل الكنيسة، في حين يُستخدم الأول بوساطة الكنيسة: «الأول بيد الكاهن، والآخر بيد الملوك والقادة، ولكن بمشيئة الكاهن وبإذنه». وبحسب ما قرره إينوسنت الثالث من قبل، فإن السلطة الحبرية والسلطة الملكية تشبهان الشمس والقمر، إذ يستمد الثاني نوره من الأولى، وهو أدنى منها منزلةً ونوعاً.

وكما سبقت الإشارة، فإن بذور هذا الميل إلى استيعاب السلطة الزمنية في السلطة الكنسية والبابوية قد زُرعت بالفعل في كتابات أوغسطينوس. فبينما يؤكد التمايز والاستقلال والتعاون بين الكنيسة والدولة، يصر أوغسطينوس على أن الكنيسة، بحكم طبيعتها وغايتها، تتمتع بسموٍ قانونيٍّ معين على الدولة. وعلاوةً على ذلك، فمن المنظورين الديني والأخلاقي، يخضع الملوك، مثلهم مثل أي مواطنٍ آخر، لسلطان الكنيسة، ولذلك يجب عليهم، لا بوصفهم أشخاصاً فحسب، بل بوصفهم ملوكاً أيضاً، أن يخدموا الأخلاق والدين، وأن يعززوها ويدافعوا عنهما (City of God 5.24؛ Letter Against Cresconium 3.56؛ 185.19). وهذا التعليم، الذي يترك في حد ذاته حقوق الدولة سليمةً في المجال السياسي البحت، صار العقيدة الشائعة في العصور الوسطى. ويذكر إيزيدور الإشبيلي:

«يشغل الأمراء الزمانيون أحياناً أعلى المناصب في الكنيسة؛ ليحموا الانضباط الكنسي بسلطانهم. وحقاً، ما كانت مثل هذه المناصب لتكون ضروريةً في الكنيسة، لولا أنهم يفرضون، بما لهم من هيبة، ذلك الانضباط الذي يعجز الكهنة عن إنفاذه بقوة تعليمهم» (Sententiae 3.48.7).

ولسوء الحظ، تحوّل سمو الكنيسة، في الصراعات بين البابوات والأباطرة، تدريجيًا إلى سيادة مطلقة، حتى انتهى الأمر بابتلاع السلطة الروحية للسلطة الزمنية. وهكذا حرم غريغوريوس السابع هنري الرابع كنسيًا، وعزله استنادًا إلى المبدأ القائل: «إذا كان الملوك يُحاكَمون على خطاياهم، فمن ذا الذي يحاكمهم بعدلٍ أكثر من الحبر الروماني؟» (Letters 4.2). ويعلن هوغو السانت فيكتوري أن «الكهنوت أُسس أولًا من الله، وبعد ذلك فقط، ومن خلال الكهنوت وبأمرٍ من الله، أُسست السلطة الملكية» (De sacramentis 2.c4). ويؤكد يوحنا السالزبوري:

«يتلقّى الأمير السيف من يد الكنيسة. ومع ذلك، فإن السيف يعود إلى الكنيسة، وهي تستخدمه بيد الأمير» (Policraticus 4.3).

وبالنسبة إلى إينوسنت الثالث، فإن تعيين الإمبراطور يندرج، في الأصل (principaliter)، ضمن نطاق السلطة البابوية؛ لأن انتقال الإمبراطورية من اليونانيين إلى الرومان قد تم على يد البابا. كما يندرج، في النهاية (finaliter)، ضمن هذا النطاق أيضًا؛ لأن مباركة الإمبراطور، وتتويجه، وتقليده السلطة تقع على عاتق البابا. أما بالنسبة إلى بونيفاس الثامن، فإن الكرسي الرسولي يمتلك ملء السلطة (plenitudo potestatis). وإعلانه في Unam sanctam معروفٌ جيدًا:

«نعلن، ونقرر، ونعترف، ونصرّح بأن الخضوع للحبر الروماني أمرٌ ضروريٌّ تمامًا لخلاص كلّ خليفةٍ بشرية».

وترد هذه العقيدة المتعلقة بملء السلطة البابوية (plenitudo potestatis) عند هنري الكريموني، وجيل الروماني، ويعقوب الفيتيربي، وبطليموس اللوقاوي. ويستند هنري إلى تفسير أوغسطينوس لآية: «أعطوا ما لقيصر»، ليستنتج أن المسيح كان له ملء السلطة السياسية، وأنه نقلها إلى بطرس بقوله: «كُلُّ مَا تَرَبِّطُهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مَرْبُوطًا فِي السَّمَاوَاتِ» (متى 16: 19). أما جيل، الذي كان مؤلفه *De summi pontificis potestate* الأساس للبراءة البابوية *Unam sanctam* الصادرة عن بونيفاس الثامن، فيحتاج، استنادًا إلى *City of God* 17.19، بأن السلطة الزمنية تأتي من

الله، ولكن من خلال السلطة الروحية. (*De Ecclesiastica potestate*) ويعلن يعقوب أن هناك سلطة واحدة فقط لها مجالان للممارسة، أحدهما زمني والآخر روحي، وأن هذه السلطة تنتمي إلى الكنيسة:

«لا ينبغي أن يفهم الأمر كما لو كانت هناك سلطتان متميزتان ومختلفتان، بل إن الكنيسة تشرف بسلطانها الواحد على المجالين: الزمني والروحي» (De regimine Christiano 2.8.7).

ويدعو بطليموس إلى الشيوعية الكنسية استنادًا إلى: *City of God* 5.21

«كما أن الجسد يحيا بالنفس، كذلك تستمد السلطة الزمنية للأمرأ قوتها وفعاليتها من السلطة الروحية لبطرس وخلفائه» (De regimine principum) (3.7).

ولحسن الحظ، كان هناك، في خضم هذه المساجلات بين الكنيسة والدولة، لاهوتيون نجحوا في الحفاظ على تعليم أوغسطينوس الأكثر توازنًا، القائم على أن السلطتين مستقلتان، كلٌّ في مجالها الخاص، مع أن الكنيسة، بحكم طبيعتها وغايتها، تتمتع برفعتها الخاصة، ويجوز لها، بالتعاون مع الدولة، أن تمارس سموًا أخلاقيًا وتوجيهًا روحيًا. ورغم أن توما كتب أن «السلطة الزمنية تخضع للسلطة الروحية، كما يخضع الجسد للنفس» (*Summa theologiae*, IIa IIae, q. 60, a. 6, ad 3)، وأن الحرم الكنسي يؤدي إلى سقوط السلطة (المصدر نفسه، q. 12, a. 2)، فإنه يؤكد، مع ذلك، أن الكنيسة يجب أن تقتصر على «الأسلحة الروحية» (المصدر نفسه، q. 40, a. 2, ad 1). وفي *// Sentences*, dist. XLIV, q. 2, a. 2، يقول توما إن السلطة الزمنية تخضع للسلطة الروحية في الأمور التي تتعلق بخلاص النفس، أما في الأمور التي تتعلق بالصالح المدني، فتجب طاعة السلطة الزمنية أكثر من السلطة الروحية («in his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati»).

saeculari quam spirituali»). ويكتب يوحنا الباريسي، في خضم الصراع بين بونيفاس الثامن وفيليب الوسيم، محاججاً ضد جيل الروماني ويعقوب الفيتيربي:

«هناك سلطتان متميزتان، ولا ينبغي اختزال إحدهما في الأخرى؛ فكما أن السلطة الروحية من الله مباشرة، كذلك السلطة الزمنية. وبناءً على ذلك، فإن الإمبراطورية من الله وحده... والبابا لا يتلقى السيف من الإمبراطور، ولا الإمبراطور يتلقى السيف من البابا... لقد قضى الله بأن تكون هاتان السلطتان متميزتين في الجوهر وفي الأشخاص؛ لكي تُخدم المحبة وأعضاء الكنيسة من خلال الحاجة المتبادلة والتعاون... فبقدر ما يحتاج الأمير إلى الكاهن في الأمور الروحية، يحتاج الكاهن، في المقابل، إلى الأمير في الأمور الزمنية» (De potentate regia et papali 10).

وهذا هو تعليم أوغسطينوس، كلمة بكلمة تقريباً. وهذا التعليم هو الذي صار العقيدة الشائعة للكنيسة.