

عبد الرحيم العلام*

دور التأويل الديني في عقد «المصالحة» بين الدين والسياسة أوغسطينس والأكوينى نموذجين

تُعزى استعادة الحديث عن دور التأويل الديني في تجنّب البشرية «الخصام» الكبير بين «الدولة» والدين» إلى الإحياء المتزايد لموجة الصراع بين نطاقى «المعبد» و«كرسى الحكم الزمى»؛ ذلك بأن بعث النقاش بشأن المسألة الدينية - السياسية في عالم اليوم، أكان في المجال التداولي الإسلامى أم في المجال التداولي الموسوم بـ «الغرب» (حيث «يناضل» بعض الأديان من أجل «الانعتاق» من المجال الخاص، الذي وضعها فيه موجات العلمنة المتتالية، والعودة إلى المجال العام)، يقتضى العودة إلى البدايات الأولى التي تحكمت في القول الديني حيال السلطة الزمنية، وموقف الأخيرة من الشؤون الدينية؛ لأن من شأن التركيز على البدايات، وسير أغوار الموجات المتعاقبة التي طبعت تداخل اللاهوت بالناسوت أو انفصالهما، أن يُجنّب البشرية الاضطرابات التي لا فائدة منها. وعليه، تروم هذه الدراسة تسليط الضوء على التأويل الديني.

تمهيد

عرفت العلاقة بين المسيحية والإمبراطورية الرومانية مراحل عدة، وتخللها الكثير من المنعرجات؛ فبعد مرحلة التناغم الحاد بين السياسة والأديان الوثنية قبل ظهور المسيحية، أو بلغة ذلك الواقع، بين الإنسان الوثني والإمبراطور الروماني، حين ساد كثير من الود و«العبودية» جعل الأباطرة في موقع «الآلهة»، من دون أن يتسبب ذلك في أي شعور بالتنافر. وكان على الوافد الديني الجديد أن يخوض معارك متواصلة بحثاً عن موقع داخل عالم تشكّل منذ قرون. فالوضع الذي ساد من قبل، تعيّر مع أول احتكاك بين دين «سماوي» كان يرفض عبادة الأوثان (وهنا دخل في صراع

* أستاذ العلوم السياسية والقانون الدستوري - المغرب.

مجتمعي)، فضلاً عن قيامه على مركزية أساسية تمثلت في تحريم عبادة البشر والحجر، في مقابل عبادة إله غير مرئي، في بيئة عامرة بالآلهة الأرضية. وهذا ما صبّب من مأمورية حامل رسالة هذا الدّين وكذلك حواريه في ما بعد، وانتقل خلال هذه المرحلة الدّين والسياسة في الإمبراطورية من حلة التوافق إلى حالة الصراع، ودام هذا الوضع أكثر من ثلاثة قرون تعرّض فيه «المسيحيون» لصنوف من التضييق. وما توفره الدراسات التاريخية يكفل التدليل على أن العلاقة بين الأباطرة والمسيحيين الأوائل لم تكن جيدة، بل سادها العنف والمعاناة؛ فقد ذكر المؤرخ سويتونيوس أن الإمبراطور كلاوديوس (١٤ - ٥٤م) أصدر مرسوماً بطرد جميع المسيحيين من مدينة روما، بدعوى أنهم أثاروا القلاقل والاضطرابات بوحي من تعاليم المسيح. والملاحظ أن المرسوم وصفهم باليهود، لأن الذهنية الرومانية عدّت المسيحيين الأوائل طائفة من اليهود. وبالمثل، بطش الإمبراطور نيرون بالمسيحيين، ملقياً بمسيحيي روما في النار التي أشعلها في المدينة سنة ٦٤^(١).

وكان ما سمّاه أحد الباحثين «فضيحة الصلب» هو العقاب الذي أنزل بمرتكبي مثل هذه «الجريمة العامة»؛ فالإمبراطورية التي «تخلت عن دينها المدني الجمهوري القديم، وأدخلت كل أنواع الآلهة الغريبة إلى هيكله، وسمحت لرعاياها باعتناق أغرب الأديان والعبادات الباطنية في حياتهم الخاصة، لم تكن لتسمح بأن ترفض أكثر الأديان خصوصية، وزهداً في الدنيا وتواضعاً، أي المسيحية، الانخراط في العبادة الجماعية الوحيدة المتبقية، عبادة الإمبراطور، ولذلك تعرض المسيحيون للاضطهاد الجماعي»^(٢).

ولم يحلّ مسلسل التضييق المنتهج ضد المسيحية من انتشارها وتغلغلها في كثير من الأوساط، خاصة داخل الطبقات الاجتماعية الدنيا من المجتمع الروماني، بعد أن هاجرت من فلسطين نحو عدد كبير من الولايات الرومانية المنتشرة في حوض المتوسط.

استمر خلفاء نيرون في مسلسل محاربة المسيحية ومواجهة أتباعها ورموزها. والحال، أن معاناة المسيحيين والصبر على ما تعرضوا له، كانا أهم الدوافع التي أدّت بكثير من «رعايا» الأباطرة إلى مراجعة موقفهم من هذه الديانة، وشكلت بداية القرن الثاني الميلادي إرهابات هذا التحول؛ فقد تبدلت مرحلة الصراع تلك بين الإمبراطورية والمسيحية كلياً مع بداية نهاية الربع الأول من القرن الرابع، فاختفت صور الإمبراطورية التي يرأسها إمبراطور «إله» ولا تدين بأي دين، بينما تسمح بسيادة الأديان الوثنية؛ هذه الإمبراطورية التي دخلت في صراع مع المسيح في البداية، ثم مع حواريه وأتباعه الذين

(١) حاتم الطحاوي، «الدّين والمجتمع في العصور المسيحية القديمة والوسطى»، التسامح، العدد ١٧ (شتاء ٢٠٠٧). هذه الدراسة من أهم ما كتب في الموضوع، ولا سيما أن صاحبها استند إلى مجموعة من البحوث القيّمة والتي يمكن الرجوع إليها من قبيل: يوسابيوس القيصري: تاريخ الكنيسة، ترجمة مرقس داود (القاهرة: مكتبة المحبة القبطية الأرثوذكسية)، ١٩٧٣، وحياء قسطنطين العظيم، ترجمة مرقس داود (القاهرة: مكتبة المحبة القبطية الأرثوذكسية)، ١٩٧٥؛ أ. س. سفينسيسكايا، المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية، ترجمة حسان ميخائيل إسحق (دمشق: منشورات دار علاء الدين، ٢٠٠٦)؛ محمد عبد الغني، أضواء على المسيحية المبكرة (الإسكندرية، مصر: [د. ن.، ١٩٨٥]؛ نورمان ف. كانتور، التاريخ الوسيط، قصة حضارة: البداية والنهاية، ترجمة وتعليق قاسم عبده قاسم (القاهرة: [دار المعارف، ١٩٩٩]؛ موريس كين، حضارة أوروبا: العصور الوسطى، ترجمة قاسم عبده قاسم، ط ٢ مزيدة ومنقحة (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٠)، وجوزيف نسيم يوسف، أوروبا العصور الوسطى: النظم والحضارة (الإسكندرية، مصر: [د. ن.، ١٩٦٥]).

(٢) خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة، جامعة البلمند؛ مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٨٢.

أرادوا نشر المسيحية في بقاع الإمبراطورية، حيث كانت العلاقة هنا بين الدين والدولة (الإمبراطورية). وكان اختفاء هذه الصورة في اتجاه رسم صورة مغايرة ومعاكسة تمامًا بدأت مع القيصر قسطنطين الأول، أو قسطنطين الكبير، الذي قرّر في إثر انتصاره في إحدى حروبه سنة ٣١٢ للميلاد الاعتراف بالمسيحية كدين للإمبراطورية الرومانية، الأمر الذي فتح الباب للكنيسة الكاثوليكية لتصبح دولة داخل دولة^(٣)، وهو الاعتراف الذي ساد حول مُسبباته كثير من النقاش لا يسمح المجال بالتعرض لها في هذه الدراسة.

من نافل القول أن رزمة من الأسباب ساهمت في حدوث هذا التحول، ولعل أبرزها ما يمكنه وسمه بدور التأويل الديني في عقد «مصالحة» بين الدين و«الدولة»؛ إذ إن ما ساعد على تحقّق سرعة التوافق بين الحكم الإمبراطوري الروماني والمسيحية بعد الاعتراف القسطنطيني، هو أن المسيحية في بواكيرها لم تبالٍ نسبيًا بقضايا الحكم والسياسة، معتبرة إياها «شؤونًا عابرة سرعان ما ستزول»، ولكن عندما اتضح أن على المسيحيين انتظار «مجيء مملكة الله»، اضطرت السلطات الكنسية إلى التصالح مع العالم، ما دامت «العملية الطويلة التي توصلت بها الكنيسة إلى التفاهم مع الإمبراطورية، قد أسفرت عن وضع تبرير للسلطة السياسية القسرية ومجموعة من الموجّهات النافعة لأجل وضع الكنيسة في صميم المجتمع المدني»^(٤). وأدت الكتابات اللاهوتية والسياسية دورًا مهمًا في إسناد هذا التحول، حيث انتشر الفكر اللاهوتي الذي يدعو إلى طاعة الإمبراطور واعتبار ذلك من صميم طاعة الله.

وجرى الرجوع إلى الكتاب المقدس من أجل تدعيم المقولات اللاهوتية وإشاعة جو من القبول العام لدى معتنقي المسيحية. ومن هنا برزت مقولة «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» المنسوبة أحيانًا إلى المسيح ذاته، وأحيانًا أخرى إلى القديس بولس، الذي دعا إلى إطاعة الحكام طاعة الكاملة قائلاً: «فلتخضع كل نفس للسلطات العليا، فما السلطان إلا لله، والسلطات القائمة في الأرض إنما هي من أمره، فمن يعصي السلطات الشرعية إنما يعصي الرب، ومن يعصيها حلّت عليه اللعنة»^(٥). وكتب الأسقف القرطبي إلى الإمبراطور الروماني قسطنطينوس قائلاً: «الله وضع في يدك هذه المملكة، وإلينا سلّم أمور الكنيسة. مكتوب: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله.. إذن.. ليس من حقنا أن نمارس أمور الدنيا.. وليس من حقك أيها الأمير أن تحرق البخور»^(٦).

أدى مذهب الخطيئة الأصلية بكثير من آباء الكنيسة إلى استنتاج أن «الدولة كانت عقابًا إلهيًا بسبب طبيعة السقوط البشري، ولكن، بهدي من الكنيسة، يمكن للدولة أن تؤدي دورًا مهمًا في التاريخ الكلي بتصحيح الخطأ البشري. ولئن استنتج الإغريق أن السياسة طبيعية للكائنات البشرية، فقد نظرت إليها الكنيسة، شأن الحرب والرق والملكية، على أنها نتيجة بديهية خالصة للإخفاق، وأما الفكرة الرومانية

(٣) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، قضايا الفكر العربي؛ ٤، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٩٤.

(٤) جون إهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم؛ مراجعة فالح عبد الجبار (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٧٥.

(٥) يحيى الجمل، «الحرية في المذاهب السياسية المختلفة»، عالم الفكر، السنة ١، العدد ٤ (كانون الثاني/يناير - آذار/مارس ١٩٧١)، ص ٣٥.

(٦) (44) Athanasios, Hist. Arian, Hos. Ep. Ad. Const. نقلاً عن: رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٢)، ص ١٢.

المتأخرة عن النظام الملكي المقدس - وهي آخر المحاولات لإعادة بناء النظام الإمبراطوري بدعم من أفكار مستمدة من الشرق الوثني - فقد نُبذت تمامًا»^(٧).

وفي هذا السياق، جاء سانت أوغسطينس، الذي يُعتبر أكبر مؤرّل للدين المسيحي في عصره، ويُعدّه عدد كبير من الكنائس قديسًا؛ فهذا «القديس»، الذي ولد في إحدى الولايات الرومانية الشرقية مع أنه عاش أعوامًا في القرنين الرابع والخامس (٣٥٤ - ٤٣٠م)، ظل تأثيره مستمرًا طوال العصور الوسطى، خاصة بعد التطويرات التي لحقت لاهوته على يد توماس الأكويني خلال القرن الرابع عشر. فما هي أفكار هذا «القديس» الذي تكاد الكنائس المسيحية تُجمع على أهميته ودوره في نشر التعاليم المسيحية؟ وكيف ينظر إلى العلاقة بين الدين والسياسة، أو بين مملكة الأرض ومملكة السماء على حد تعبيره؟ وكيف تطورت أفكاره على يد «تلميذه» الأكويني الذي يُعدّ من أكبر الشخصيات التي ستعمل على تطوير المقولات الأوغسطينية من دون الخروج النهائي على الإطار العام الذي سطره أوغسطينس؟

أوغسطينس:

في العلاقة بين «مملكة الأرض» و«مملكة السماء»

إذا ما أردنا صرف النظر عن كل ما يحيط بأوغسطينس وركّزنا على مقولاته اللاهوتية، وخاصة كتابه مدينة الله - الذي وضعه للدفاع عن الديانة المسيحية ضد الوثنيين الذين اتّهموا الدين الجديد بالمسؤولية عن انحدار الإمبراطورية وتخلفها، بعد إعلان قسطنطين تبني المسيحية دينًا رسميًا لإمبراطوريته - أمكن القول إن من الناحية الفلسفية والنظرية، يربط أوغسطينس ربطًا دقيقًا بين الشؤون الزمنية التي يطلق عليها «مدينة الله» والشؤون الروحية التي يطلق عليها «مملكة السماء»، وذلك من خلال عقد محاورات متعدّدة مع كثير من الفلاسفة، وعلى رأسهم أفلاطون وشيشرون، في ما يتعلق بأهداف الحياة البشرية ونوعية السعادة التي يمكن أن ينالها عليها الإنسان، وهو يميل في هذا النقاش إلى أرسطو لا إلى أفلاطون، ويُعلي في درسه من قيمة قدرة الطبيعة وجودتها، ويتعرض بالشرح للخير الكثير للمدينة الأرضية الخادمة لمدينة الله السماوية^(٨).

تلك هي أسس الوجودية السياسية، وبها يحدد أوغسطينس الشعب والدولة؛ إذ إن فكرته الوجودية لا تقبل بوجود شعب أو دولة إلا على أنهما تجتمع لكثرة تريد أن تعيش بموجب قانون مقبول في إطار ما يسمّيه «المصالح المشتركة»، وهذا ما يجعله يسمّ الشعب الروماني تارة بأنه شعب يكون دولة، وتارة أخرى بأنه بعيد عن ذلك، ومن خلال هذا الموقف نشأت الأوغسطينية السياسية؛ فبعد مناقشته الفلاسفة والمتكلمين، يقول إن الوقت حان لكي يختم أحد كتبه بتحديد مقصوده بمدينة الأرض ومدينة الله، فهما بحسبه «متداخلتان منذ البداية وإلى النهاية، إحداهما (مدينة الأرض) صنعت لنفسها ما شاءت من الآلهة»، وهي في نظره «آلهة كذبة في كل مكان حتى بين البشر، والأخرى (المدينة السماوية) المسافرة فوق الأرض لم تصنع لنفسها آلهة؛ لكن الله صنعها لتصبح له قربانًا حقيقيًا»^(٩).

(٧) إهربيغ، ص ٧٥.

(٨) أوغسطينس، القديس، مدينة الله، نقله إلى العربية يوحنا الحلو، ٣ مج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٧)، مج ٣، ص ١٠٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ٩٩.

أما «مدينة الله»، فهي «التي تقدّم إلى الله الحقّ عبادة صحيحة»، ويرى أن مهمة الشعب في هذه المدينة هي الدعاء «اليوم أترك لنا ذنوبنا»، رافضاً بذلك رأي الأفلاطونية الحديثة القائل بـ «إله اليهود» لا بـ «إله المسيحيين»^(١٠). ويعتقد منظر الكنسية على عهد الإمبراطورية الرومانية بعد اعتناقها الدين المسيحي، أن النظام والقانون الأرضي أو السماوي إنما هما الوسيلة التي تحافظ بها الحكومة على مصالح المجتمع البشري، وعلى هذا النحو فإن استعمال ما هو أرضي، بحسب أوغسطينس، في مدينة الأرض وفي مدينة السماء هو لمصلحة السلام الأبدي^(١١).

وفقاً لهذا المنظور الأوغسطيني، تأسست «مدينتان بنوعين من الحب: المدينة الأرضية بحب الذات حتى وإن كان بمعصية الله، والمدينة السماوية بحب الله وإن باحتقار الذات، وبكلمة، تمجد الأولى ذاتها، والآخرى الله، والأولى تطلب من البشر تمجيد البشر، لكن المجد الأعظم للآخرى هو الله، الشاهد على الضمير، الأولى ترفع رأسها في مجدها الخاص، وتناجي الآخرى الله، «إلهي انت مجدي، ورافع رأسي». في الأولى يحكم الأمراء والأمم التي يخضع لها بشهوة السلطان، وفي الآخرى يخدم الأمراء والرعايا بعضهم بعضاً بالمحبة الخالصة، الأولون (الأمراء) يحرصون على الجميع، والآخرين (الرعايا) يقدمون الطاعة. المدينة الأولى تزهو بقوتها التي يجسدها الحاكمون، والآخرى تناجي «أحبك، يا إلهي، فأنت قوتي»^(١٢). لكن السؤال المطروح هنا يدور حول رؤية أوغسطينس لكل من الدولة والكنيسة والعدالة، وحول العلاقة المحتملة بينهما، هل هي علاقة تضاد أم توافق؟ وهل السماوي في خدمة الأرضي أم أن العكس هو المقبول بالنسبة إلى منظر «مملكة الله»؟

على غرار الفكر اللاهوتي، ينهل أوغسطينس من القاموس الرعوي من أجل الدفاع عن تصوراته، وذلك حينما يقول مثلاً: «إن الأبرار الأولين كانوا رعاة للقطعان ولم يكونوا ملوكاً على بشر»، مستنتجاً من ذلك أن «الله يريد أن يعلمنا منطوق نظام الخلقية وما تفرضه العدالة المرعية على الخلقية»^(١٣). والمقصود بالخلقية هنا الخلقية الأصلية التي يعتقد بها الفكر المسيحي، أي إن الإنسان أخطأ حين لم يطع الله في الجنة وارتكب الخلقية التي هوت به إلى العالم الأرضي. ووفق هذه المسلمة، تدور أغلب المقولات اللاهوتية للفكر المسيحي، فإذا كان بعض اللاهوت يرى أن الخلقية هي من فرضت على الإنسان العقاب الإلهي المتمثل في سطوة الحكم الزمني، فإن أوغسطينس يرى، رغم أنه لا ينحو بعيداً عن هذا التصور، أن ثمة إمكانية للتكفير عن هذه الخلقية، وذلك من خلال توظيف المدينة الأرضية حتى تخدم مدينة السماء، ولن يتأتى ذلك إلا إذا انصاع «الرعايا» للحكم الزمني بما أنه يهدف إلى تحقيق مراد الله وخدمته؛ فبناء على «مسألة الخلقية الأصلية»، برر أوغسطينس القمع الذي يمكن أن تلحقه السلطة الزمنية بـ «الرعايا»، ما دامت «العناية الإلهية» هي التي منحت رجال السلطة السيادة، وذلك «عندما رأيت الشعب جديراً بمثل هؤلاء الأمراء السادة، إن لله المشيئة الكاملة في منح مملكة الأرض للأتقياء أو للكفار»^(١٤).

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٢) إهرنبرغ، ص ٧٩.

(١٣) أوغسطينس، ص ١٤١.

(١٤) جان جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣)، ص ١٥٥.

يتساءل صاحب مدينة الله عن أي عدالة بالنسبة إلى الذي يرفض أن يخدم الله؟ وهذا السؤال مُنبعث من تصور أوغسطينس لكون العقل الخاضع لله هو وحده من يستطيع أن يأمر الشهوة وسائر عيوب النفس؛ فما دامت «النفس ليست خاضعة لله فهي لا تمارس سلطتها على الجسد، كما لا يستطيع العقل أن يمارس سلطته على الرذائل»^(١٥). ومن منطلق هذه الخلفية الدّينية، يُعرّف أوغسطينس الدولة بأنها «مجموعة عاقلة تتوحد حول تملك مشترك وهادئ لما تحبّ، وإذا أراد إنسان أن يعرف شعباً ما، عليه بكل تأكيد أن يتأمل في ما يحبّ، ولكن أيّما يكن موضوع حبه واجتمعت مخلوقات عاقلة دون حيوانات وارتبطت فيما بينها في تملك مشترك وهادئ لما تحب، حُقّ لها شرعاً اسم دولة؛ وتكون دولة ممتازة إذا كانت المصلحة التي تجمع بين الأفراد شريفة»^(١٦). لكن هذا الانفتاح سرعان ما يرتد إلى انتكاسة عند أوغسطينس، فالمصلحة الشريفة تجمع الناس في إطار دولة توفر لهم العدالة إذا، و فقط إذا، كان هؤلاء الناس مؤمنين، لأن «مدينة الكفرة لا تعرف العدالة الحقيقية، لأنها ترفض طاعة الله»^(١٧).

هكذا، إذن، هي العلاقة بين مدينة الله ومدينة السماء، وهكذا راح أوغسطينس يُضفي الطابع التوافقي بينهما، وهو التصور الذي قد يبدو أن هذا «القديس» قام، في نظر الكثير من الكنائس، باستيحائه من الاتفاق الجيد بين الإمبراطور قسطنطين وخلفائه من جهة، وأتباع الديانة المسيحية من جهة ثانية، وهو ما حدا به إلى النظر إلى الكنيسة «الحقة» على أنها «جسد المسيح، بينما الكنيسة الحسّية التي تحيا في مدينة الإنسان الناقصة إنما هي (ظل الكمال)، وكان قدر الإنسان المسيحي أن يتعايش مع الشر، أمّا الكنيسة فهي ملجأ الوحيد الذي يعصمه من الخطيئة، وإذا اعتبرها (الدوناتسيون)»^(١٨) ملاذاً من العالم، فقد آمن أوغسطينس بأن «مصيرها هو التعايش مع المجتمع الإنساني ككل، إذ تستطيع الكنيسة بتحالفها مع الدولة أن تحقق غايات الله عبر استيعاب وتحويل وتوجيه الصلات التي تشدّ الكائنات البشرية بعضها إلى بعض، بعد أن فقدت صلتها الجوهرية بسبب الخطيئة، إنها كونٌ صغير يمثل رغبة الله في توحيد البشرية المتفرقة والمتباعدة، التي كان قد دفعها من إنسان واحد، وهكذا حل المجتمع المنظم كنسياً لدى أوغسطينس محل مدينة أرسطو وجمهورية شيشرون، واستأصل الإيمان والنعمة الإلهية العقل والعمل المشترك»^(١٩).

لا ينكر أوغسطينس استفادته من الفلاسفة، ولا سيما من شيشرون، كي يعلي من شأن مدينة الأرض وتقريبها من مدينة السماء؛ إذ ناقش رسالة شيشرون بشأن الجمهورية، ووافق على أن المصالح المشتركة يجب أن تتأسس على موافقة المواطنين وعلى مبدأ العدل، لكن صاحب مدينة الله نفى أن يكون هذا العدل موجوداً في المدن غير المطيعة لله، لكي ينتهي إلى أنه «لا توجد أبداً جمهورية حقيقية خارج الجمهورية المسيحية»^(٢٠).

(١٥) أوغسطينس، ص ١٥٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(١٨) نسبة إلى الأسقف دوناتوس الذي تزعم مجموعة منشقة عن الكنيسة في قرطاجنة.

(١٩) إهرنبرغ، ص ٨٧.

(٢٠) أوغسطينس، ص ١٩٠.

الواضح أنها نظرة شاملة إلى الحياة والتاريخ تلك التي يُبلورها أوغسطينس؛ نظرة تقوم على مفهوم مسيحي للتاريخ والمجتمع، حيث تصنيف الناس إلى «مؤمنين» وكفرة. المؤمنون وجب خضوعهم للسلطة الحاكمة التي تسعى لتحقيق السعادة الأبدية، وهي ليس سعادة دنيوية وإنما سعادة أخروية تتمثل في «التكفير عن الخطية الأصلية» والعودة إلى ملكوت السماء. لقد دافع أوغسطينس عن «المفهوم المسيحي للتاريخ، وذلك بتقديمه تصوراً لبداية جديدة تقتحم وتتقاطع مع المسار الاعتيادي للتاريخ العلماني، إن هذا الحدث قد حصل كما يؤكد أوغسطينس مرة واحدة، ولن يحدث مرة أخرى حتى نهاية الزمان. إن التاريخ العلماني من وجهة نظر مسيحية يظل مربوطاً داخل دورات العصور القديمة - إمبراطورية تنشأ وتسقط كما في الماضي - فيما عدا أن المسيحيين، وهم في ظل حياة الأبدية، يمكنهم قطع دورة التغيير المستديم هذه، والتطلع بلامبالاة إلى المشاهد التي تقدمها هذه الدورة»^(٢١).

غير أن هناك من ينظر إلى الأوغسطينية نظرة تقترب من جعلها عنصراً إيجابياً في الحياة البشرية؛ فمدينة الله ومدينة السماء متشابكتان تشابكاً معقداً في كلٍّ من الشؤون الدنيوية والكنيسة، و«يكونان ميدانين متميزين ومتراپين من ميدان العمل الإنساني، وقد قضى على مدينة الإنسان ومدينة الله أن توحداً معاً حتى نهاية العالم، أما علاقتهما، فتشكل المجتمعات البشرية كلها وتستوعب كلية التاريخ البشري. وبهذه الطريقة غيرت الأوغسطينية مقولة كانت سائدة في المنطقة الحضارية اليورومتوسطية حتى نهاية العصر القديم، وهي مقولة أن الدين يرتبط بشكل أساسي برفاهية الجماعة السياسية، وترتب على ذلك إمكانية النظر في ازدواجية عميقة نحو تكوين المجتمع الإنساني، وتكوين الحكومة السياسية في الوقت ذاته»^(٢٢). لكن هذا التأثير الأوغسطيني - في نظر سالفاتوري - في إعادة بناء العقل العمومي في المملكة المسيحية في العصور الوسطى كان غامضاً بالرغم من أنها كانت نظرية أصيلة. لكن هل هذا التأثير ساهم في خلق نظرة جديدة نحو العالم المدني أو تغيير الموقف من السياسة المعتمدة عقاباً إلهياً؟

يبدو أن عالم أوغسطينس في نظر ستيفن دلو ليس من شأنه أن يتسع لتجربة المجتمع المدني، فالمؤمنون يعيشون في خوف من الخطيئة، ولذلك فمن الوارد أن يكونوا في حالة خوف من حريتهم، فهم في الحقيقة يميلون إلى رؤية حريتهم بوصفها إفصاحاً عن الخطيئة. ومن غير الوارد إذاً، بحسب ما يخلص إليه صاحب كتاب التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، أن «يظهر في المجتمع الذي صورّه أوغسطينس حيزاً مستقلاً من التكوينات الجماعية يعمل كمصدر للسلطة في سياق بيئة أخلاقية أوسع، فلكي يبرز هذا الوضع، يجب على الأفراد أن يتحرروا من الرعب الذي وضعه أوغسطينس في مدينة الأرض»^(٢٣).

فلئن كان سانت أوغسطينس قد اعتُبر أول منظرٍ لاهوتي مسيحي يرى أن الهيكل السياسي شيئاً شريراً ومن صنع البشر، والحكومة عقاب، أو على أحسن الفروض تكفيراً عن ذنب كبير، ف«قابل هو الذي أسس أول مدينة، فإن الهزيمة والدمار أدوات إلهية مقدرة من أجل أن تأتي بالإنسان إلى الكنيسة حيث

(٢١) حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب؛ مراجعة رامز بورسلان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٣٦.

(٢٢) أرماندو سالفاتوري، المجال العام ... الحدائق الليبرالية والكاثوليكية والإسلام، ترجمة الدكتور أحمد زايد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٢)، ص ١٩١.

(٢٣) ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة ربيع وهبة؛ مراجعة علا أبو زيد (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ١٢٩.

يمكن الحصول على الخلاص»^(٢٤)، فهل كان ينبغي انتظار حلول القرن الثالث عشر حتى يُعاد تعريف السياسة المسيحية والرؤية السلبية للدولة؟

توماس الأكويني بين «التجديد» و«الوفاء لـ» «القديم»

بينما استمرت الكنيسة الغريغورية في نهجها المُكرّس لتفوّق السلطة الروحية وإخضاع السلطة الزمنية لها، وما صاحب ذلك من توترات وصراعات انتهت بتحقيق «السّمو الباباوي»، كان الجانب الفكري والفلسفي بدوره يتفاعل مع هذه الأحداث، ويحاول أن يجد صيغاً من شأنها أن تساهم في تقديم مقولات فلسفية ولاهوتية، وتفسير العالم وفك الاشتباك.

لقد تساءلنا في ختام الفقرة المخصصة لأوغسطينس ما إذا كان الأكويني سيعيد تجديد المقولات اللاهوتية وتطويرها، وهو السؤال الذي نسعى هنا إلى محاولة معالجته من خلال التركيز على الإنتاج الفكري لهذا «المُجدد الديني».

إن النزاع الذي عاشته أوروبا خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر ودار بين البابوات والأباطرة حول تحديد اختصاص السلطتين الروحية والزمنية، قد انعكس على الكتابات السياسية وأضفى عليها صبغة جدلية حتى قيل «لو تمت المقارنة بين ما كُتب في الفلسفة السياسية ابتداءً من موت أرسطو حتى القرن الحادي عشر، فسوف نجده أقل من مجموعة الرسائل السياسية التي تركّزت حول النزاع الخاص بحق السياسيين في تنصيب الأساقفة، ونظرًا إلى أن الفكر السياسي يحتاج إلى مناهج علمية في البحث، كان نموه أبطأ إذا ما قورن بفروع العلم الأخرى التي تميل إلى الناحية الفلسفية؛ ففي القرن الثالث عشر، كانت مذاهب اللاهوت والغيبيات التي كانت الطابع المميز للفلسفة النظرية لا تزال تحجب الفكر السياسي، أمّا في القرن الرابع عشر فقد كثرت الكتابة في الفلسفة السياسية واستمر هذا الاتجاه حتى الوقت الحاضر»^(٢٥).

في هذا السياق ظهرت كتابات الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) الذي كان، على الرغم من متابعته لأوغسطينس في كثير من الأفكار والمقولات، متميزًا منه في بعض الآراء؛ فعلى عكس صاحب مدينة الله الذي جعل الإيمان أساس الفضيلة، كان، بفعل تأثره بأفكار أرسطو التي بعثها المفكرون المسلمون، قد آمن بإمكانية أن يكون العقل والإيمان شريكين في تحقيق الفضيلة. وعلى الرغم من أن الكنيسة في عصره منعت تداول الفكر الأرسطي وتدرسه، فإنها عادت لتتصالح معه^(٢٦)، وذلك

(٢٤) برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام، ترجمة إبراهيم شتا (ليماسول، قبرص: دار قرطبة، ١٩٩٣)، ص ٤٨.

(٢٥) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، ترجمة حسن جلال العروسي؛ مراجعة وتقديم محمد فتح الله الخطيب (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، [٢٠١٠])، ص ١٣٢.

(٢٦) كانت مؤلفات أرسطو توصف بالكفر أول ما جاءت إلى أوروبا المسيحية عن طريق المصادر العربية واليهودية. وكانت الكنيسة تميل أول الأمر إلى تحريمها، وفعلاً حرمت قراءتها في جامعة باريس سنة ١٢١٠ وما بعده. ولكن على الرغم من ذلك، فإن التحريم لم يكن قط ذا أثر فعّال، ولذلك عمدت الكنيسة بحكمة إلى التجديد بدلاً من منعها، وليس هناك دليل على قوة التفكير عن المسيحية في القرون الوسطى أنصع من سرعة تقبل مؤلفات أرسطو التي لم تقف عند هذا الحد، بل تعدته إلى جعل هذه الكتابات حجر الزاوية في الفلسفة الرومانية الكاثوليكية؛ ففي أقل من قرن من الزمان، انقلب ما كانوا يخشونه ويعتبرونه بدعة ضد المسيحية إلى شيء جديد يرجى أن يكون مذهبًا دائمًا لفلسفة تصطبغ بالصبغة المسيحية. وقد قام بهذا العمل معلّمون من جماعات الرهبان، وخاصة ألبرت الأكبر وتلميذه الأشهر توماس الأكويني، وهما من جماعة الرهبان الدومنيكان. انظر في هذا السياق: المصدر نفسه، ص ١٥٩.

بوجود أمثال الأكويني الذين قاموا بالتوفيق بين المسيحية والأرسطية. وفي هذه «التركيبة الجديدة أصبح العقل والإيمان شريكين متلازمين في فهم البناء العقلاني للمجتمع، مجتمع يسهم فيه كل فرد من أجل الصالح العام»^(٢٧).

إن عمل الأكويني، يقول أحد الباحثين، واحد من المنعطفات في هذا المشروع الهائل؛ فحين وصل إلى باريس للدراسة مع العالم ألبرت الكبير (Albertus Magnus) سنة ١٢٤٥، كان تدفق العلم العربي - الأرسطي يثير رد فعل عنيفاً داخل الكنيسة، وكان المؤمنون المسيحيون يواجهون أسئلة ملحة تثير العقلانية العلمية. وفي الوقت نفسه، كانت الأهمية المتعاطمة للمراكز الحضرية والتوسع البطيء للأسواق يضغطان بقوة على الازدراء التقليدي للعالم الذي هيمنه مكيئة جداً على التفكير المسيحي منذ عهد أوغسطينس. وتطلب جهد الأكويني لتأسيس لاهوت مسيحي شامل أن يكون العقل رفيقاً للوحي، والقانون الطبيعي مدمجاً بالأخلاقية الكاثوليكية^(٢٨).

يحاول الأكويني في كتابه الخلاصة اللاهوتية المتضمن خمسة أجزاء، أن يجيب عن مئات الأسئلة التي عنون بها فقرات هذا العمل؛ فهو لا يفضل أن يجعل عناوين كتبه إجابات مسبقة، ولكنه يطرح أفكاره في صيغة أسئلة، ثم يشرع في مناقشتها ليخلص إلى إجابات يراها مسلمة ينبغي التقيد بها. غير أن الأسئلة المطروحة في الخلاصة اللاهوتية قلما تتطرق إلى المسألة السياسية، وإن حدث فمن أجل ربطها بما هو روحي طغى على مضمون جميع المجلدات الخمسة التي يتكوّن منها الخلاصة اللاهوتية. وغالباً ما يعود الأكويني إلى النصوص الدينية المعتبرة لديه مراجع أساسية، وإن كان أوغسطينس قد ظل ملازمًا له لا يفارقه؛ إذ كلما أراد أن يبرهن عن أمر ما يقوله على لسان «أستاذه»؛ فهو مثلاً يستشهد برأي أوغسطينس القائل: «يمكن للإنسان أن يفعل غير الإيمان مكرهاً، ولكنه لا يمكن أن يؤمن إلا مختاراً ويتعذر وقوع الإكراه على الردة، فيظهر إذن أنه لا ينبغي إكراه الكفرة على الإيمان...»^(٢٩)، وذلك في سياق جوابه عن الأسئلة المتعلقة بـ «الإيمان» و«الكفر» و«الارتداد».

ومع أن الأكويني يرفض إكراه من يسميهم الكفرة من الوثنيين واليهود على الإيمان، فلا مانع لديه من أن يقوم «المؤمنون إذا قدروا أن يكرهوهم على ألا يصدّوا عن الإيمان بالتجديف أو بخبث الكلام أو بالاضطهاد، ولهذا كثيراً ما يثير المسيحيون الحرب على الكفرة لا ليكرهوهم على الإيمان، بل ليكرهوهم على أن لا يصدوا عن الإيمان بالمسيح، ومن الكفرة من كانوا قد اعتنقوا الإيمان يوماً وهم يقرون به كالمبتدعة أو أهل الردة، وهؤلاء يجب إكراههم حتى بالعقوبات البدنية أيضاً على أن يُنجزوا ما وعدوا به ويلزموا ما اعتنقوه من قبل»^(٣٠).

(٢٧) ديبلو، ص ١٣٠.

(٢٨) إهرنبرغ، ص ١٠٥.

(٢٩) توما الأكويني، القديس، كتاب الخلاصة اللاهوتية، ترجمه من اللاتينية الى العربية بولس عواد، ٥ مج (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٨٨٧ - ١٩٠٨)، مج ٥، ص ٥٠١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٠٢.

لا يختلف طرح الأكويني بخصوص حرية المعتقد عن كثير ممن سبقوه أو عاصروه، ولا يختلف عن المقولات الدينية في السياقات الدينية غير المسيحية، التي ترى في الذي يختار عدم الإيمان بعد أن آمن بدعة وارتداداً يجب على فاعله «الاستثابة» بالمفهوم الفقهي الإسلامي، أو القتل، ولا يجد الأكويني «صعوبة» في «البرهنة» عن مقولاته: «إذا كانوا لم يعتنقوا الإيمان فلا ينبغي إكراههم عليه، أما إذا قد اعتنقوه فينبغي إكراههم بالقوة على لزومه ... فإذا كان النذر اختياريًا، فإن الوفاء به اضطرار، وكذلك الإيمان»^(٣١). ويعود مرة أخرى إلى «سلفه» أوغسطينس حتى يُقنع من يخالف بصوابية مذهبه، «ناقلاً» عنه قوله: «ليس لأحد منّا يريد موت المبتدع (الذي تراجع عن الإيمان) غير أن (...) الكنيسة الكاثوليكية إذا كان هلاك البعض سببًا لانضمام الباقين إليها تشفي ألم قلبها الوالدي بنجاة شعوب كثيرة»^(٣٢).

ورغم أن المُنظر الأبرز في تاريخ الفكر المسيحي يقرّ بأن الظاهر هو كون «السعادة مقرونة بالسلطة لتشبهها بالله من حيث هو غايتها القصوى ومبدؤها الأول»، فإنه يعارض أن يكون ذلك ما استقرت عليه الحال، فالسعادة والسلطة قد لا تلتقيان، ما دامت الأولى في نظر الأكويني «مجال النقصان بينما السعادة هي الخير الكامل»^(٣٣)؛ فعالم الملك وعالم الكنيسة مكملان بعضهما لبعض، بالنسبة إلى الأكويني، والناس بتدعيمهم القانون وإنجاز ما تقتضيه المدينة الفضيلة لا يعملون كمواطنين صالحين فحسب، بل كمسيحيين صالحين أيضًا^(٣٤). هل في هذا يتمايز الأكويني عن أوغسطينس؟ هل بدأ الفكر المسيحي ينظر إلى السياسة والدنيا على أنهما قد يكونان إيجابيين، وأن من شأنهما تحقيق بعض السعادة؟

يرى صاحب مؤلف تطور الفكر السياسي أنه أضحى في الإمكان، لأول مرة منذ سقوط روما، الشك في أن المجتمع السياسي خير إيجابي، حتى بصورة محدودة. والتركيز الحصري على الجماعة الدينية - السياسية الموحدة أخلى مكانه شيئًا فشيئًا أمام الإمكانيات الأخلاقية التي ينطوي عليها النشاط السياسي الدنيوي في مجتمع مدني مسيحي^(٣٥).

كما يرى جورد سباين أن الأكويني كان صريحًا أيضًا في تأكيده «قانونية» الحكومة الصالحة، وأنها تختلف عن الحكومة المستبدة. ولكن سباين يستغرب غياب الأكويني عن تحديد على وجه الدقة «ماذا يعني بالسلطة القانونية في هذا المقام؟». ورغم إحاطته بالقانون الروماني، فمن الواضح أنه لم ينتبه إلى أن الروح السائدة في هذا القانون ترمي إلى إعلاء سلطة الملك فوق القانون نفسه. ولا بد أنه كان على علم بما كتب عن النزاع بين البابوية والسلطة الإمبراطورية، غير أن علمه هذا لم يدفعه إلى القيام ببحث دقيق في المبادئ التي تركز عليها السلطة السياسية^(٣٦).

يبدو أن الجِدّة التي تميز بها الأكويني تعود إلى تأثره بالفكرة الأرسطية بشأن الدولة؛ فعلى غرار أرسطو، قام باشتقاق الدولة من الطبيعة الإنسانية، مستنتجًا أن الدولة لم تعد «مؤسسة حددها الله باعتبارها

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٠٣.

(٣٣) الأكويني، مج ٣، ص ١٨٨.

(٣٤) ديبلو، ص ١٣١.

(٣٥) سباين، ص ١٦٣.

(٣٦) المصدر نفسه.

نتيجة للخطيئة وعلاجاً لها، إنما هي تعبير عن الطبيعة الإنسانية، وهي تقوم بخدمة الله بمعنى إيجابي على نحو مباشر. كان الأكويني - ضمن حدود النظرة المسيحية للعالم - مستعداً لإجراء تسوية بين المفاهيم الكلاسيكية والمفاهيم المسيحية عن المجتمع السياسي. وقد وافق أرسطو على أن المدينة هي أعلى وأشمل رابطة كونها العقل الإنساني»^(٣٧).

لم يذهب هذا الاستنتاج بالأكويني بعيداً عن الأوغسطينية، فلاهويته منعه من أن يقترب أكثر من أرسطو، إذ هو «ينظر إلى الدولة، ليس فقط باعتبارها علاجاً للخطيئة كما نظر إلى ذلك أوغسطينس، بل هي ما خططه الله للإنسان». وبمحاولته الابتعاد عن التقييدات الإيمانية للعقل، يكون الأكويني قد جعل العقل «ملكة تتيح للإنسان قدرة محدودة على الفهم والمشاركة في أعمال القانون الإلهي الأبدي»، وبهذا يكون الأكويني متفقاً، رغم بعض الاختلافات مع أوغسطينس من حيث أنهما يفترضان محدودية عقل الإنسان، وحاجة الإنسان إلى الوحي. وفي ما يتعلق بالمصلحة العامة، فإن الله «قد وهب العقل للإنسان لكي يُوجّه أفعالنا، وإن عقلنا لا خطيئتنا هو الذي يهدينا إلى العيش مع الآخرين في تجمع سياسي»^(٣٨). يظهر أن مقصد الأكويني يتمثل في محاولة التوفيق بين عناية الله وحرية الاختيار عند الإنسان - حيث الاختيار يخضع للعناية الإلهية - إلا أنه «جعل عناية الله بالأبرار أعظم من عنايته بالأشرار»^(٣٩)؛ إذ يرى أن «العناية الإلهية تشمل جميع الأشياء، وذلك بخلاف ما ارتأى ديمقريطس والأبيقوريون الذين ردوا كل شيء إلى الصدفة أو الاتفاق، وبخلاف ابن ميمون الذي ارتأى أن العناية تتعلق فقط بالجواهر غير القابلة للفساد»^(٤٠).

والمسألة الثانية التي اختلفت فيها الأكوينية عن الأرسطية تتعلق بمسألة الحرية، فبينما رأى أرسطو في مفهوم حرية الفرد فضيلة من الفضائل، ربط توماس الحرية بفكرة التعددية. ومن ثم، فإن المشاركة تنتج من التعاون الحر الخلاق، ومن أجل فتح الطريق نحو هذه الحرية يجب المحافظة على هذه المشاركة من خلال حب الله وتوجيه الحياة الإنسانية نحو المساعدة المتبادلة التي تهدف إلى تحقيق السعادة^(٤١)، فضلاً عن أن الأكويني لم يَنْحُ بعيداً عن التنظيرات الأوغسطينية بخصوص العلاقة بين السلطتين الروحية والزمنية؛ فهو وإن رام حصر السلطة الروحية في البابوية، فإنه منح البابا سلطة زمنية على الحكام المدنيين: «إن للبابا وحده أن يقرر ما يجب أن يقوله أو يفعله، بناء على مهمته الما بعد طبيعية، وهو ما يمنحه حق التدخل في السلطة الزمنية وكيف ما شاء وفي أي وقت يحلو له»^(٤٢).

وبعد أن صاغ الأكويني مفهوم الإنسان المسيحي على هذا النحو، ذهب إلى أن هذا الإنسان بطبيعته حيوان سياسي، ولكنه يتميز بأن الجذور الاجتماعية والأنثروبولوجية للسياسة تُعرّف هنا على أسس جديدة. وكما لخص إريك فجلين في ما ينقله عنه سالفاتوري، فإن «درجة التجديد الأكوينية لا يمكن

(٣٧) إهرنبرغ، ص ١٠٧.

(38) Thomas Aquinas, «On Kingship.» in: *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas; Representative Selections*, Edited with an Introd. by Dino Bigongiari, Hafner Library of Classics, no. 15 (New York: Hafner Pub. Co., 1953), pp. 175-179.

نقلًا عن: إهرنبرغ، المجتمع المدني.

(٣٩) ميلاد ذكي غالي، الله في فلسفة القديس توما الأكويني (د.م.): مركز الدلتا للطباعة، ١٩٩٦، ص ٨٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٨٣، والأكويني، مج ١، ص ٣٣٣.

(٤١) سالفاتوري، ص ٢٠٨.

(٤٢) شوفالبييه، ص ١٦٧.

المبالغة فيها: لقد بدأ المفهوم السياسي في منظور توماس يأخذ معناه الحديث، فلقد شرعت ثنائية الدّين والسياسة تحل محل الثنائية القديمة بين القوى الروحية والقوى الزمنية، لقد كان المجال السياسي برأي توماس ما يزال يتّجه كلية نحو الروح، ولكنه قد وضع أساس البداية للتطور الحاسم الذي عبر في فكر جون لوك حول خصوصية الدّين واحتكار العمومية للسياسة، أدى إلى عدم إمكانية التكامل الكلي للجوانب الروحية محل المجال العام للسياسة^(٤٣). ولهذا يرى فجيلين «أنه إذا كان تحلل دولة المدينة قد شكّل خلفية لظهور الفلسفة الرواقية، فإن تحلل النظام الإمبراطوري كان خلفية لتشكّل النزعة الوجودية»^(٤٤).

ويمكن القول إن السياق العام الذي انبعث فيه فلسفة الأكويني السياسية قد منعها من أن تتغير نظرتها بشكل كبير إلى الإنسان والتاريخ والمجتمع، ولكن في الوقت نفسه ساهمت الأكوينية في بداية الشك في إمكانية أن يكون لمملكة الأرض، بالتعبير الأوغسطيني، شيء آخر غير أنها عقاب إلهي عن الخطيئة أو تكفير عن الذنب، وهو ما سيتوطّد أكثر مع المصلحين الآتين من مجالات أخرى غير مجال اللاهوت، أمثال مارسليوس دي بادوا.

على سبيل الختم

إن الذي أدى بنا إلى استعادة الحديث عن دور التأويل الدّيني في تجنّب البشرية «الخصام» الكبير بين «الدولة» و«الدّين» هو هذا الإحياء المتزايد للموجة الصراعية بين نطاقي «المعبد» و«كرسي الحكم الزمني»؛ فبعث النقاش حول المسألة الدّينية السياسية في عالم اليوم (سواء في المجال التداولي الإسلامي أو المجال التداولي الذي وُسم بـ «الغرب»، حيث «يناضل» بعض الأديان من أجل العودة إلى العمومية، و«الانعتاق» من المجال الخاص الذي وضعتها فيه موجات العلمنة المتتالية)، يقتضي العودة إلى البدايات الأولى التي تحكمت في القول الدّيني حيال السلطة الزمنية، وموقف الأخيرة من الشؤون الدّينية؛ لأن من شأن التركيز على البدايات، وسبر أغوار الموجات المتعاقبة التي طبعت تداخل اللاهوت بالناسوت أو انفصالهما، أن يُجنّب البشرية الاضطرابات التي لا فائدة منها.

وهكذا، سلطت الدراسة الضوء على عامل التأويل الدّيني، أو التجديد الدّيني كما يُطلق عليه في المجال الاسلامي، من أجل ملامسة سبل معالجة الصراع الذي قام بين الكنيسة والإمبراطورية في التجربة المسيحية، والدور الأساسي الذي أداه «الفقه الدّيني» في رقد هذه التجربة، والحوّول دون التجمّد عند منهج محدد سلفاً. هذا، ويجدر التنويه بأن عملية الاسترجاع هذه لم تهدف إلى التقليد والمحاكاة والاستيراد، لأن ذلك غير ممكن من أوجه عدة؛ فالأفكار التي طرحها أوغسطينس والأكويني أضحت متجاوزة اليوم، كما أن ما يحدث في مجال سياسي معين لا يمكن أن يتم «استيراده» وتنزله ضمن بيئة مغايرة، ولكن الهدف كان استعادة المنهج لا المضامين، لأن التجربة أثبتت أن منهج الملاءمة والتفاهم والتسامح تغلب على المنهج العنفي المتطرف الطارد لقيم التسامح.

(٤٣) سالفانوري، ص ٢٠٩.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢١٢.