الكنيسة والدولة
إشكاليّةُ علاقةٍ حيويّةٍ

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ*

مقدّمة

إتّخذت العلاقة بين الكنيسة والدولة، طوال التاريخ، طابعًا إشكاليًّا في غاية الدقّة والخطورة. ولقد توصّلت الكنيسة الكاثوليكيّة، بعد تاريخ طويل حافل بالأزمات في هذا المضمار، إلى أن توضّح موقعها من المجتمع السياسيّ. كما وضعت الخطوط العريضة التي من شأنها أن تجعل من التزامها الميدانَ السياسيّ شهادةً حيّةً لرسالتها الإنجيليّة التي اؤتمنت عليها. فلا عجب أن تكون توجيهات الإرشاد الرسوليّ[1]، في هذا الشأن، مبنيّة على تعاليم المجمع الفاتيكانيّ الثاني، وعلى تعاليم البابا الحاليّ التي تمثّل امتدادًا لتوجّهات ذلك المجمع. فالبابا يشير صراحة إلى أنّه لا يمكن الدمج بين الكنيسة والجماعة السياسيّة، كما لا يمكن الكنيسة أن ترتبط بأيّ نظام سياسيّ، ولا أن تلتزم، مباشرةً، الحياةَ السياسيّة (الإرشاد، رقم ١١٢). فما يترتّب على الكنيسة هو أن تبشّر بالمسيح،

(*) باحث. معهد الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت).

(١) الإرشاد الرسوليّ، رجاءٌ جديدٌ للبنان، وجّهه بعد السينودس من أجل لبنان قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى البطاركة والأساقفة والإكليرس والرهبان والراهبات وجميع المؤمنين في البلد المذكور، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، جل الديب، لبنان، ١٩٩٧.

وفي الوقت نفسه - وهذا جزء لا يتجزأ من رسالتها - أن تشهد لسرّ الإنسان، وتدافع عن كرامته، وتتذكّر بلا ملل بالمبادئ التي هي وحدها تستطيع أن تؤمّن حياة اجتماعيّة متماسكة، تحت نظر الله» (المرجع نفسه).

غير أنّ هذه الخطوط العريضة التي رسمتها الكنيسة تبلورت، بوجه خاصّ، من خلال علاقة الكنيسة بنشأة الدول وتطوّرها في الغرب. وبالتالي، ثمّة سؤال يُطرح حول ملاءمتها ظروف الكنيسة الخاصّة في لبنان، حيث تَعدُّد الأديان وارتباطها بانطوائف يعقّد علاقة الدين بالدولة.

هدفنا في هذا المقال أن نستكشف نشأة الخطوط العريضة تلك، ونتوسّع في درس مضمونها، فنبيّن اتّصالها الوثيق، لا بتطوّر أوضاع الغرب فقط، بل بالتعاليم الإنجيليّة أيضًا. فنتمكّن، بالتالي، من أن نتبيّن تلك الأسس الإيمانيّة الخالدة التي تجعل من العلاقة بين الكنيسة والدولة إشكاليّة حيويّة ودائمة في كلّ مكان وزمان، كما نوضّح معناها في ما يختصّ بالتزام المؤمن الحياةَ السياسيّة.

١. ولادة تعاليم الكنيسة المعاصرة في شأن علاقتها بالدولة

في نظر العديد من المؤرّخين، عرفت الكنيسة الكاثوليكيّة منعطفًا مهمًّا في القرن التاسع عشر، عندما واجهت التيّار الليبراليّ في الغرب، ولا سيّما في ما يتّصل بمصدر السلطة السياسيّة. وقد جاءت نتائج هذه المواجهة حاسمة:

أ - لقد تحرّرت الكنيسة من ولاياتها البابويّة[٢]، فانصرفت إلى الاهتمام بالدفاع عن كرامة الأشخاص وحقوقهم، في وجه النتائج اللاإنسانيّة التي ولّدتها التقلّبات السياسيّة والاقتصاديّة في ذلك العصر.

---

(٢) إنّ زوال الولايات البابويّة في العام ١٨٧٠ خلق مسافة بين الكنيسة والحداثة الناشئة، فاستطاعت الكنيسة، بفضل ذلك، أن تحلّل مجتمع ذلك العصر تحليلًا نقديًّا وموضوعيًّا. وتندرج رسالة البابا لاوُن الثالث عشر العامّة الشؤون الحديثة *Rerum novarum*، التي أصدرها العام ١٨٩١، في هذا السياق.

فدخلت معركة الدفاع عن حقوق الإنسان[٣]، وهي حقوق احتلّت مكانًا مميّزًا في خطاب الكنيسة السياسيّ في عهد البابا يوحنّا الثالث والعشرين[٤].

ب - رافق نشأة الدول العصريّة نزعةٌ أرادت أن تجعل من الدولة مؤسّسة مطلقة ومتحرّرة من كلّ سلطة خارجة عن سلطتها الذاتيّة. فقامت بسبب ذلك نزاعات خطيرة بين الكنيسة والدولة آلت إلى الفصل بينهما. وفي أعقاب النتيجة هذه، راحت الكنيسة تنادي بالحرّيّة الدينيّة، وتسعى لتوضّح موقفها من العلمنة المستحدثة.

فإزاء دولة اعتبرت نفسها حقيقة شاملة وعصريّة من دون أيّ علاقة لها بأيّ دين طبيعيّ أو سماويّ، وأرادت الحكم في مسألة تنظيم الكنيسة الداخليّ، كان ردّ فعل الكنيسة الإصرار على استقلال المجتمعَين السياسيّ والدينيّ، كلّ في حقله[٥]. وبالتالي، أقرّت الكنيسة باستقلاليّة الدولة في النظام الزمنيّ، وطالبت، في المقابل، باحترام حرّيّتها[٦]، وحرّيّة كلّ

---

(٣) تجدر الإشارة، في هذا المضمار، إلى أنّ الكنيسة سجّلت في البداية موقفًا متحفّظًا، بل ومعارضًا، إزاء المطالبين بحقوق الإنسان. لأنّها اعتبرت أنّ تلك الحقوق، كما طُرحت حينذاك، مطلقة، وتنفي واجبات الإنسان تجاه الله وتجاه القريب. غير أنّ دفاع الكنيسة المتواصل عن ضحايا التقدّم الصناعيّ والعلميّ جعلها تتبنّى تلك الحقوق التي أضفت عليها بُعدًا جديدًا، فرأت فيها ظهورًا لكرامة الإنسان الذي خلق على صورة الله ومثاله.

(٤) على سبيل المثال، كان لحقوق الإنسان مكان بارز في رسالة البابا العامّة: السلام في العالم *Pacem in terris* (1963)

(٥) نشأت فكرة الدولة الشاملة في أعقاب تأسيس الجمهوريّة الفرنسيّة العام ١٨٧٥، ممّا تسبّب بتوتّر العلاقات بين الدولة والكنيسة. وكانت النتيجة أن فُصلت المدارس عن الكنيسة، وفُصلت الكنيسة عنها لاحقًا، في العام ١٩٠٥. وفي البرتغال، صدرت قوانين تفصل الكنيسة عن الدولة. وقد دان حينذاك البابا بيوس العاشر تلك السياسات التي رأى فيها إنكارًا نظريًّا للأديان ورفضًا عمليًّا لها.

(٦) لخّص البابا لاوُن الثالث عشر، في رسالته العامّة مشروع الله الخالد *Immortale Dei* القواعد التي يجب على أساسها أن يُفرّق بين السلطات وتُرسم حدود كلّ منها. فركّز على أنّ الله قسّم مهمّة العناية بخير البشر بين السلطة الكنسيّة والسلطة المدنيّة، فقوّض إلى السلطة الأولى أمر الاهتمام بالأمور الإلهيّة، وإلى الثانية بالأمور البشريّة.

مواطن في ممارسة دينه[٧]. غير أنّ الكنيسة ندّدت بكلّ نزعة تنادي بمطلقيّة الدولة في كلّ ما يختصّ بالإنسان، وتدّعي التخلّص من كلّ أخلاقيّة متفوّقة.

وفي وقت لاحق، أعلنت الكنيسة، في وجه الأنظمة التوتاليتاريّة التي نشأت في القرن العشرين، أنّه على الدولة أن تخضع للقانون، وتتوقّف عند موافقة الشعب في تسيير شؤونها. إضافة إلى ذلك، أدخلت الكنيسة، بصورة نهائيّة، الدفاع عن حقوق الإنسان في تعاليمها، بما في ذلك حقّ الحرّيّة الدينيّة.

الكنيسة والدولة في المجمع الفاتيكانيّ الثاني

كان على الكنيسة أنْ تنتظر انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، لكي تستطيع أن تستخلص جميع نتائج تلك التطوّرات الحرجة. ويُظهر النصّ الذي اعتمده آباء المجمع بعنوان «حياة الجماعة السياسيّة»[٨]، التغيّر الذي حصل في علاقة الكنيسة بالدولة، وكيف تتصوّر الكنيسة حياة المجتمع السياسيّ. وفي هذا المضمار، يعكس النصّ المعتمد قناعة الكنيسة في بعض نواحي الحياة السياسيّة، وأهمّها: الحفاظ على حقوق الأقلّيّات والأشخاص[٩]، ومساهمة الجميع في تنظيم المجتمع

---

(٧) «تُفهم علمنة الدولة أيضًا بأن تترك الدولةُ، في بلد متعدّد الأديان، كلّ مواطن يمارس دينه بحرّيّة»، تصريح الكرادلة والأساقفة في ١٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٥. راجع: *Documentation catholique* (=DC), n. 955 (1946).

(٨) المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني، «دستور راعويّ في الكنيسة وعالم اليوم»، الفصل الرابع: «حياة الجماعة السياسيّة»، الوثائق المجمعيّة، نقلها إلى العربيّة (المطارنة) يوسف بشارة وعبده خليفة وفرنسيس البيري، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٨٤. (من الآن فصاعدًا: الفاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»).

(٩) «فالشعور بكرامة الإنسان أصبح أكثر إرهافًا. لذلك هناك جهد في مناطق مختلفة، لإرساء نظام سياسيّ قانونيّ، يحافظ محافظة أوفر على حقوق الشخص ضمن الحياة العامّة» (الفاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٣/ ٢).

السياسيّ[١٠]، والحرّيّة المدنيّة والدينيّة[١١]، وتوخّي الخير العامّ في ممارسة السلطة[١٢]. كما عكس النصّ نفسه رغبةَ الكثير من البشر، في أعقاب اختبارهم ظلم الأنظمة التوتاليتاريّة، في أن يولي المجتمع السياسيّ حقوق الإنسان، وحقوق الأقلّيّات والأديان، أهمّيّةً قصوى.

وفي ما يختصّ بعلاقات الكنيسة بالدولة، فهي تأتي في آخر النصّ. والمجمع يميّز صراحة بين المجتمعَين، ويؤكّد استقلال كلّ منهما، ويسترعي الانتباه إلى ضرورة التعاون بينهما[١٣]. فاعترف المجمع بأنّ علاقات الكنيسة بالدولة دخلت عصرًا جديدًا، وسلّم بتطوّر المجتمع السياسيّ المعاصر وبطبيعته وغايته.

ولا ريب أنّ المبادئ التي أوردها المجمع في هذا النصّ تكتسب

---

(١٠) «وتتوطّد الرغبة، عند عدد كبير من الناس، في أن يأخذوا قسطًا أوفر في تنظيم الجماعة السياسيّة، ذلك لأتعالبها الوثيق بالتقدّم الثقافيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ. ويشتدّ الاهتمام، في ضمير الكثيرين، لحماية حقوق الأقلّيّات ضمن البلاد، من دون أن يهملوا مع ذلك التزاماتهم تجاه الجماعة السياسيّة» (الڤاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٣/ ٣).

(١١) «وبالعكس، تُنبَذ كلّ الأشكال السياسيّة التي تقف حاجزًا في وجه الحرّيّة المدنيّة أو الدينيّة كما هي الحال في بعض الأقطار، والتي تزيد من ضحايا الأهواء والجرائم السياسيّة، فتحوّل عمل السلطة لمصلحة بعضهم أو لمصلحة الحاكمين أنفسهم، بدلًا من أن يوضع في خدمة الخير العامّ» (الڤاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٣/ ٤).

(١٢) «فهذه الجماعة السياسيّة وُجدت للخير العامّ، الذي يبرّر وجودها ويُضفي عليها المعنى الكامل، ومنه تنبع حقوقها الخاصّة. ويشمل الخير العامّ أوضاع الحياة الاجتماعيّة برمّتها، التي تسمح للأفراد والعائلات والجماعات بأن يكتملوا بطريقة أوفى وأسهل» (الڤاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٤/ ١).

(١٣) «فالجماعة السياسيّة والكنيسة مستقلّتان، لا ترتبط الواحدة بالأخرى في الحقل الخاصّ بكلّ منهما. غير أنّهما تقرمان، وإن بأدوار مختلفة، بخدمة الدعوة الفرديّة والاجتماعيّة للناس أنفسهم. وإنّهما لتقومان بهذه الخدمة لخير الجميع وبمزيد من الفعّاليّة، بقدر ما تحاولان دائمًا أن تعارنا تعاونًا صحيحًا نسبة إلى ظروف الزمان والمكان أيضًا» (الڤاتيكانيّ الثاني، «حياة الجماعة السياسيّة»، رقم ٧٦/ ٣).

طابعًا شموليًا، وتكرّس خيار الكنيسة في عالمنا الراهن: آ - كرامة الإنسان واحترام ما يختاره لنفسه من عقيدة سياسيّة أو دينيّة، ب - ما يترتّب على المؤمنين المسيحيّين من مسؤوليّات في «حياة المدينة»، وفي المساهمة في بناء عالم تسوده العدالة، ج - التضامن مع الطبقات الاجتماعيّة الفقيرة والشعوب المهمّشة. وفي الواقع، نجد هذه الخطوط - المبادئ عينها في الإرشاد الرسوليّ.

ولكن هل هذه المبادئ الأساسيّة هي نتيجة تطوّر أنظمة الغرب السياسيّة وظهور التوتاليتاريّة، أم نجد جذورها في التعاليم الإنجيليّة؟ وما هو وقعها على علاقات الكنيسة بالدولة؟ لكيما نجيب عن هذه الأسئلة، نتطرّق، في مرحلة أولى، إلى بعض المقاطع من العهد الجديد التي طالما كانت موضع جدل وتفاسير متضاربة في هذا الشأن. ثمّ نستعرض، في مرحلة ثانية، موقف الجماعات المسيحيّة الأولى من الدولة. ذلك بأنّ اللاهوتيّين، حينذاك، لم يجعلوا من هذه المسألة مسألةً سياسيّة، ولا حتّى أخلاقيّة، بل طوّروا فكرًا لاهوتيًا صحيحًا انطلاقًا من الكتاب المقدّس، ولا سيّما من أمثال الأنبياء، واستخلصوا السلوك واللغة الواجب اعتمادها تجاه السلطات. إضافة إلى ذلك، ما برحت أفكارهم معالم عمليّة لحياتنا الراهنة. وفي مرحلة ثالثة، نتقدّم قراءة لاهوتيّة لعلاقة الإنجيل بالنشاطات الزمنيّة، ونختم، في مرحلة رابعة وأخيرة، بتعليق على شهادة الكنيسة.

٢. العهد الجديد والمجتمع السياسيّ

نلاحظ في المجتمع القديم، قبل المسيح، وجود نوعَين من العلاقات بين الدين والدولة: نوع أوّل هيمن فيه المجتمع السياسيّ على الدين. فما كان بالإمكان أن يقوم نظام دينيّ معاد للدولة. ونوع ثانٍ، مثّله الشعب اليهوديّ، وفيه هيمن الدين على الدولة، وهذا ما يمكن تسميته النظام التيوقراطيّ، لأنّ السلطة السياسيّة خضعت فيه للسلطة الدينيّة. أمّا الجامع المشترك بين النوعَين، فهو أنّ كلاهما لا يميّزان بين النظام الزمنيّ

والنظام الديني[١٤].

أ - «أدّوا لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله» (مرقس ١٢/ ١٧)

أمّا مع المسيح، فقد وُلدت علاقة جديدة بين النظامَين: «أدّوا لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله» (مرقس ١٢/ ١٧). لقد فرّق المسيح صراحةً بين الله وقيصر، فلقيصر الحقّ بنظام يحكمه. ولكن، في المقابل، هنالك نظام آخر لا يتعلّق بقيصر، بل بالله، الذي له أيضًا ما يعود إليه (متّى ٢١/ ٣٣ وما يتبع). ولكن هذا لا يعني التفرقة التامّة بين النظامَين، لأنّ قيصر لا يوازي الله. فهو لا يتدخّل في ما يعني الله، ولكنّ العكس ليس صحيحًا. فالإنسان هو على صورة الله (تكوين ١/ ٢٧): لا يُعطي إذًا قيصر ما هو في الإنسان ملك الله. وبالتالي، يكون الخضوع لقيصر واجبًا شرط ألّا يحتلّ قيصر مكان الله من طريق جعل نفسه إلهًا، أو القيام بما يتعارض والعدالة الإنجيليّة. وهكذا، لا يكون قول المسيح قد أقام حاجزًا بين النظامَين السياسيّ والدينيّ، بل ثبّت المعالم التي تهدي التزام المسيحيّ حياة المدينة[١٥].

---

(١٤) راجع: Montcheuil, *L'Eglise et le Monde Actuel*, 2ème édition, Témoignage chrétien, Paris, 1945, p. 128-129. (Par la suite: Montcheuil, *L'Eglise*).

(١٥) يأتي قول يسوع في شأن أداء الجزية لقيصر في وقت حرج من حياته، فهو دخل أورشليم، ومؤامرات الكتبة والفرّيسيّين والهيرودسيّين اشتدّت عليه، والمجادلات معهم تعدّدت وتنوّعت مواضيعها (انظر: متّى ٢١-٢٢، ومرقس ١١-١٢، ولوقا ١٩/ ٢٨-٢٠). أمّا موضوع الجزية، فقد أُثير بغية الإيقاع بيسوع من طريق جرّه إلى اتّخاذ أحد موقفين: إمّا أن يرفض أداء الجزية، فيظهر محرّضًا على الثورة على الرومان، وإمّا أن يقبل بأدائها، فيبدو مؤيّدًا للتعامل مع المحتلّ. غير أنّ يسوع لا يجيب عن هذا السؤال المحرج، بل يعيد مَن طرحوا السؤال عليه إلى ممارستهم العمليّة: «هاتوا دينارًا لأراه». يظهر طلب يسوع أنّه ما كان يحمل دينارًا، على خلاف معارضيه. ثمّ يجيبهم جوابًا جليًّا ومزدوجًا في آن. ففي نظر السلطات، ليس في قول يسوع أيّ علّة. وفي نظر الغيورين، الذين قاوموا الاحتلال الرومانيّ، فإنّ إعادة مال قيصر إلى قيصر، وما لله إلى الله، هو مشروعهم، فإسرائيل هي ملك الله وحده. كلّ فريق استطاع إذًا أن يستنتج من قول يسوع ما يتلاءم وسياسته، في زمن تضاربت فيه مواقف اليهود من السلطة الرومانيّة.=

لذا، أخطأ من فسّر قول يسوع بأنّه يضع النظام الروحيّ إلى جانب النظام الزمنيّ، لأنّ تلك الثنائيّة تؤدّي إلى تغريب رسالة الإنجيل عن العالم الحقيقيّ، في حين أنّ المطلوب هو أن يكون الإنجيل مصدر كلّ عمل إنسانيّ.

ب - رومة ١٣/ ١-٧

كان القدّيس بولس أوّل مَن استخلص النتائج من تعليم يسوع، وأوردها في نصّ[١٦] غالبًا ما فُسّر خارج إطاره الصحيح[١٧].

«فالأسينيّون، وكانوا من الجماعات الترويضيّة، أقسموا على الوفاء للسلطة أيًا كانت لأنّها تنفّذ مشيئة الله، والغيّورون، الذي هو من أتباع يهوذا الجليليّ، رأوا في طاعة السلطة ما يتعارض والخضوع لله، والتربّصيّون انتظروا الخلاص من الله وانهيار الإمبراطوريّة الرومانيّة. راجع: A. George, «Jésus devant le problème politique», in: *Lumière et Vie* 105 (1971), p. 5-17.

وفي شأن أسماء العلم، راجع: الأب صبحي حموي اليسوعيّ، معجم الإيمان المسيحيّ، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤. ولكن، على ما يبدو، لم يفطن مستمعو يسوع لخطورة جوابه، فهو جرّد السياسة من طابعها المقدّس، وأولاها قيمة محدّدة نسبيّة.

(١٦) «ليخضع كلّ امرئ للسلطات التي بأيديها الأمر، فلا سلطة إلّا من عند الله، والسلطات القائمة هو الذي أقامها. فمَن عارض السلطة قاوم النظام الذي أراده الله، والمقاومون يجلبون الحكم على أنفسهم. فلا خوف من الرؤساء عندما يُفعل الخير، بل عندما يُفعل الشرّ. أتريد ألّا تخاف السلطة؟ إفعل الخير تنل ثناءها، فإنّها في خدمة الله في سبيل خيرك. ولكن خف إذا فعلت الشرّ، فإنّها لم تتقلّد السيف عبثًا، لأنّها في خدمة الله كيما تنتقم لغضبه من فاعل الشرّ. ولذلك لا بدّ من الخضوع، لا خوفًا من الغضب فقط، بل مراعاةً للضمير أيضًا. ولذلك تؤدّون الضرائب، والذين يجبونها هم خدم لله يعملون ذلك بنشاط. أدّوا لكلّ حقّه: الضريبة لمَن له الضريبة، والخراج لمَن له الخراج، والمهابة لمَن له المهابة، والإكرام لمَن له الإكرام» (رومة ١٣/ ١-٧).

(١٧) تبعًا للمؤرّخ تاقيطُس (*Annales* 13.50-51)، في أعقاب شكاوى متكرّرة رفعها شعب الإمبراطوريّة، فكّر الإمبراطور نيرون في أن يلغي الضرائب غير المباشرة التي كانت تستفيد منها حينذاك فئة من جباة الضرائب *Publicani*. غير أنّ أعضاء من مجلس الشيوخ حذّروه من العواقب الوخيمة التي ستنتج من هذا القرار، ولا سيّما انخفاض خطير في عائدات الدولة، وفتح الباب أمام المطالبة بإلغاء المزيد من الضرائب. فعمد الإمبراطور عندئذ إلى إصدار أمر يقضي بلصق لوائح الضرائب في الأماكن العامّة علّه يقلّل من تصرّفات الجباة الجشعة والعشوائيّة. ولا شكّ أنّ القدّيس=

على أنّ أيًّا من تفسيرات هذا النصّ الحديثة لا يأخذ بعين الاعتبار إطاره التاريخيّ[١٨]. لذا، فتتائجها بعيدة كلّ البعد عن المضمون الحقيقيّ الذي نلخّصه بستّة نقاط:

=بولس كان على علم بمشكلة المسائب التي عنت أيضًا مسيحيّي رومة. فكتب إليهم في رسالته توجيهات في هذا الخصوص. ولكنّ السؤال الذي يُطرح هو لماذا احتاج مسيحيّو رومة إلى توجيهات مماثلة؟ ثمّة افتراض يقول إنّ بعض المسيحيّين في رومة تأثّروا بسياسة الثيوريين في فلسطين، فرفضوا الاعتراف بسلطة الإمبراطور وأداء الجزية. غير أنّ هذا الافتراض لا يقوم لأنّ الثيوريين بدأوا حركتهم في العام ٦٦، قبل ثورة اليهود على الرومان وتدمير هيكل أورشليم بقليل. ومن جهة أخرى، عندما كتب القدّيس بولس رسالته (٥٧-٥٨ ب.م.؟)، لم يكن هنالك أيّ اضطهاد رسميّ لمسيحيّي رومة. فالإمبراطور نيرون، على الأقلّ في بداية حكمه، اعتُبر حاكمًا عادلًا. راجع: Philippe Rolland, *A l'écoute de l'Epître aux Romains*. Cerf, Paris, 1991, p. 139. أمّا إبعاد اليهود، وبعض المسيحيّين من أصل يهوديّ، من رومة، في ظلّ حكم الإمبراطور كلوديوس الأوّل (٤١-٥٤)، فكان إجراءً محلّيًا، ولم يشمل جميع المسيحيّين واليهود القاطنين في رومة. راجع: Joseph Fitzmyer, *Romans*, A new translation with introduction and commentary, The Anchor Bible, Geoffrey Chapman editions, London, 1993, p. 31. (Par la suite: Fitzmyer, *Romans*).

ونظرًا إلى افتقارنا إلى معلومات وافية حول علاقات المسيحيّين بالسلطة المدنيّة والسياسيّة في ذلك الزمن، نستعرض افتراضَين يمكن أن يزوّدانا جوابًا على السؤال المطروح أعلاه: ١. يبدو أنّ مسيحيّي رومة كانوا على صلة وطيدة بمسيحيّي أورشليم، ولا سيّما بجماعات القدّيسين بطرس ويعقوب. ولعلّ المسيحيّين من أصل يهوديّ تأثّروا بموقف إخوتهم الأورشليميّين المعادي للسلطة الإمبراطوريّة، فنقلوا موقفهم إلى رومة بعد أن عادوا إلى المدينة في ظلّ عهد نيرون. فلربّما أراد القدّيس بولس، الذي وجّه رسالته إلى جميع مسيحيّي رومة، أن يجنّبهم التأثير السيّئ الذي قد يتسبّب به لهم العائدون من فلسطين. ٢. وقد يكون القدّيس بولس، في هذا النصّ، قد أراد التركيز على أنّ المسيحيّين الذين تحرّروا بفضل إيمانهم بالمسيح، لا يستطيعون أن يتملّصوا من أهمّيّة السلطات الزمنيّة، ولا أن يعادوها. فالمسيحيّون لا يزالون جزءًا من نظام هذا العالم. وفي الواقع، هو الله مَن يعطي السلطة، وعلى المسيحيّين أن يحترموها. راجع: Fitzmyer, *Romans*, p. 664-667.

(١٨) يمكننا أن نجمع تلك التفسيرات بعناوين أربعة: ١. تفسير يسلّم بوجود نظام قانونيّ سابق ينخرط فيه المسيحيّون. ٢. تفسير يلحّ على طابع الدولة «العارض»، وعلى أولويّة خدمة الله. يركّز أصحاب هذا التفسير على ضرورة تدبير الأوضاع بطريقة سليمة، وعلى دور الروح القدس. ٣. تفسير «أخيريّ - واقعيّ»، يرى في الدولة=

+ إنّ كلّ سلطة هي خاضعة لله (آية ١)[١٩]. لهذا السبب، مصدر سلطة رومة هو الله، حتّى ولو لم تعرف ذلك رومة. فالسلطة ليست ابتكارًا إنسانيًا (راجع صلاة المسيحيين الأوائل في أعمال ٤/ ٢٤-٢٨)[٢٠].

+ هنالك نظام أراده الله للأشياء المخلوقة (آية ٢). فهو الله من يميّز الأشياء ويفرّق في ما بينها (راجع: تكوين ١/ ١-٢٥).

+ إنّ احترام هذا النظام هو المهمّة التي أوكلها الله إلى السلطات (آية ٣-٤). فالقدّيس بولس يقصد المسؤولين الذين يؤدّون عملهم بنزاهة. لذا، ليس على مَن يعيش بحسب القانون أن يخشى السلطة. وفي الواقع، تتلهّر السلطة مؤتمنة على النظام وخادمة لله في سبيل الخير. فدورها في حياة البشر هو إذًا دور بنّاء[٢١]. لقد كان للقدّيس ثقة كبيرة في سلطات عصره.

+ إنّ احترام النظام القائم هو مسألة تتّصل أوّلًا بالضمير (آية ٥)، والخضوع للسلطة لا ينتج من الخوف، بل من القناعة بأنّ السلطة ما كانت لتوجد لو أنّ الله لم يردها. ولكن ليس المقصود أن يخضع المسيحيّون خضوعًا أعمى، لأنّ التذكير بأنّ الموقف يجب أن ينبع من الضمير، يربط ردّ الفعل البشريّ تجاه السلطة بمصدر السلطة الإلهيّ.

«أرض معركة بين الزمن القديم والزمن الجديد، وعلامة الزمن الجديد هو أن تكون الدولة في خدمة البشر. ٤. تفسير «مسيحانيّ - سياسيّ»، يسلّم بملك المسيح على الدولة كما يسلك على الكنيسة. راجع: L. Phole, *Die Christen und der Staat nach Römer 13*, Mayence, Grünewald, 1984, cité par: Hervé Ponsot, *Une introduction à la lettre aux Romains*, Cerf, Paris, 1988, p. 177-178. (Par la suite: Ponsot, *Introduction*).

(١٩) يذكّرنا هذا التأكيد بقناعة تقليدية في التقليد اليهوديّ، راجع: تكوين ١/ ٢٨ وأحبار ٣/ ١٩.

(٢٠) راجع: Fitzmyer, *Romans*, p. 667

(٢١) غير أنّ الصمويّة تكمن في تحديد طرق الخدمة المطلوبة وحدودها. والقدّيس بولس لا يذكر شيئًا حول ذلك، وصمته هو، في الواقع، مصدر التفسيرات المختلفة. راجع: Ponsot, *Introduction*, p. 179

+ يترجم ذلك الاحترام الواجب بأن يُعطى كلّ صاحب حقّ حقّه (آية ٦-٧). فمن طريق دفع الضرائب، يساهم المسيحيّون في الحفاظ على النظام، ويعزّزون الوفاق الذي يريده الله. واللّافت للنظر هو أنّ القدّيس بولس يُذكّر بتأدية «المهابة لمَن له المهابة، والإكرام لمَن له الإكرام»، ممّا يعني أنّ المجتمع الإنسانيّ يسلّم بوجود فوارق في النظام الاجتماعيّ والسياسيّ، وعلى المسيحيّين أن يحترموها. وإن كان الرسول يعلّم في رسالته إلى أهل غلاطية أن «ليس هناك يهوديّ ولا يونانيّ، وليس هناك عبد أو حرّ، وليس هناك ذكر وأنثى، لأنّكم جميعًا واحد في المسيح» (٣/ ٢٨)، فهو يعالج مسألة السلطات المدنيّة والسياسيّة من زاوية مختلفة قريبة من قول المسيح في مرقس ١٢/ ١٧.

+ يوجّه القدّيس بولس رسالته إلى مسيحيّي رومة بصفتهم مواطنين معمّدين، وبالتالي، لا يدعو إلى اتّخاذ موقف من السلطات باسم كنيسة رومة. إضافة إلى ذلك، لا يأتي القدّيس على ذكر المسيح وملكوته في النصّ، بل يركّز على خصوصيّة عمل السلطة المدنيّة[٢٢]. وفي هذا الإطار، نلاحظ غياب لفظ «الدولة». فإقدام بعض اللّاهوتيّين وعلماء الكتاب المقدّس على اعتبار أنّ القدّيس بولس تناول مسألة علاقة المسيحيّين بالدولة كان خاطئًا. فتلك المقاربة تعكس مشكلة معاصرة وُلدت، بوجه خاصّ، مع نشأة الأنظمة التوتاليتاويّة. إضافة إلى ذلك، عندما كتب القدّيس بولس رسالته، لم يكن هنالك من تمرّد، ولم تكن ظاهرة الدولة موضع تساؤل، بل كانت الحاجة إلى ترسيخ الوفاق[٢٣].

ج - ١ بطرس ٢-٤ ورؤيا يوحنّا

ونجد في كتابات القدّيس بطرس ما يتّفق تمامًا مع تعاليم القدّيس

---

(٢٢) يدعو القدّيس بولس، بصورة غير مباشرة، المسيحيّين إلى الاعتراف بشرعيّة إمبراطور وثنيّ. وإن أخذنا بعين الاعتبار أنّ أصل القدّيس فريسيّ، أي من المتمسّكين بالتيوقراطيّة، فهمنا الجديد في ما كتبه، وهو الابتعاد عن التيوقراطيّة، وعدم الحكم على السلطة انطلاقًا من دوافع دينيّة، بل تبعًا للخير الذي تحقّقه هذه السلطة.

(٢٣) راجع: Fitzmyer, *Romans*, p. 665

بولس. فهو يدعو إلى الخضوع للسلطات إلّا إذا كان الأمر يتّصل بحقيقة الإيمان[٢٤]. فطاعة الله، إذ ذاك، أولى من طاعة البشر. فليس على المسيحيّين أن يكوّنوا دولة في داخل الدولة، بل يترتّب عليهم أن يعترفوا بالسلطات الشرعيّة بقدر ما هي تخدم الخير. ولكن إن مسّت السلطات بالحرّيّة الدينيّة، فعندها خير للمسيحيّين أن يشاركوا المسيح في آلامه[٢٥].

ولا ريب أنّ هذه التوجيهات جعلت مسيحيّي الإمبراطوريّة الرومانيّة يعيشون وضعَين متناقضين أتيّ تناقض: من جهة، هم يخضعون للسلطات التي تعمل من أجل الخير، وبالتالي، ليس عليهم من ذنب. ومن جهة ثانية، هم عرضة للاتّهام بالكفر، لأنّهم لا يعبدون آلهة رومة. فكانت النتيجة أنّهم أصبحوا تحت رحمة بعض المغالين في الحفاظ على عبادات الإمبراطوريّة وتقاليدها. كما أصبحوا تحت رحمة قسم من الشعب جعل منهم «كبش المحرقة»، لأنّهم رفضوا الاشتراك في ألعاب الملعب الشعبيّ الدمويّة، والتجارة بحيوانات الذبائح، والقيام بمهن متّصلة بالعبادات الوثنيّة، مثل صناعة التماثيل، إلى غير ذلك من أسباب. فأصبحوا، في نظر معاصريهم، سببًا لجميع الشرور.

وإزاء الأعمال الوحشيّة التي تعرّضوا لها، لم تعد الثقة بالسلطات، التي نادى بها القدّيسان بطرس وبولس، قائمة. وفي الواقع، رأى المسيحيّون في الاضطهادات، وعبادة الإمبراطور، والألعاب الدمويّة، علامات انهيار الإمبراطوريّة[٢٦]. وقد عبّر صاحب رؤيا يوحنّا عن تلك النظرة خير تعبير (رؤيا ١٣/ ١١-١٧)، فذكّر المؤمنين بأنّ المسيح هو في

---

(٢٤) «إخضعوا لكلّ نظام بشريّ من أجل الربّ: للملك على أنّه السلطان الأكبر، وللحكّام على أنّ لهم التفويض منه أن يعاقبوا فاعل الشرّ ويُثنوا على فاعل الخير» (١ بطرس ٢/ ١٣-١٤).

(٢٥) «لا يكونَنّ فيكم مَن يتألّم لأنّه قاتل أو سارق أو فاعل شرّ أو واشٍ، ولكنّه إذا تألّم لأنّه مسيحيّ فلا يخجل بذلك، بل ليمجّد الله على هذا الاسم» (١ بطرس ٤/ ١٥-١٦).

(٢٦) راجع: جان كمبي، دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، الترجمة العربيّة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٣-٥٠. (من الآن فصاعدًا: كمبي، تاريخ الكنيسة).

بدء التاريخ ونهايته، وأنّ كلّ ما يجري على الأرض هو رهن مشيئته، حتّى لو لم يظهر ذلك جليًّا في خضمّ الصعاب. فلا بدّ للخير من أن ينتصر على الشرّ، لأنّ منطق الشرّ نفسه يؤول إلى الزوال، ولأنّ المسيح قام من بين الأموات، وقيامته جعلت من كلّ شرّ حقيقة نسبيّة، مهما بلغت قوّتها.

٣. مواقف الكنيسة الأولى من الدولة

نظرًا إلى ضيق الوقت، لا نستطيع في هذا المقال أن نواكب تطوّر المواجهات التي جرت بين الكنيسة والدولة إبّان العصور الأولى، بل نكتفي بإلقاء الأضواء على مواقف الكنيسة. ولكيما تكون نظرتنا وافية وموضوعيّة، سنتناول الموضوع في زمنَين مختلفَين: قبل الإمبراطور قسطنطين، وبعده حتّى القرن الثامن.

ففي أثناء العصور السابقة لتحوّل الإمبراطوريّة إلى المسيحيّة (٣٢٤)، تلخّصت مواقف الكنيسة من السلطة السياسيّة بثلاثة[٢٧]:
١. أظهرت الكنيسة ثقة بحكمة السلطات وسعيها لتحقيق الخير. ويمثّل هذا الموقف امتدادًا لتعاليم القدّيسَين بطرس وبولس. ٢. حثّت الكنيسة مؤمنيها على أن يسيروا في المجتمع سيرة لا لوم عليها، فلا يسيئوا إلى مصداقيّة إيمانهم. ٣. لم تتوان الكنيسة عن التنديد بنظام جعل من نفسه إلهًا، وابتعد عن غايته الأساسيّة ألا وهي تحقيق العدالة وخدمة خير المواطنين. ويمثّل هذا الموقف امتدادًا لسفر الرؤيا.

أمّا علاقة الكنيسة بالدولة، في ظلّ حكم قسطنطين والعهود اللّاحقة، فقد عرفت تطوّرات دراميّة، بسبب تحوّل المسيحيّة إلى ديانة الإمبراطوريّة، وقيام المجادلات اللّاهوتيّة، والانقسامات السياسيّة، والغزوات الجرمانيّة، وظهور الإسلام[٢٨]. غير أنّه بوسعنا أن نلخّص

---

(٢٧) راجع: Hippolyte Simon, *Eglise et Politique*, Centurion/Editions Paulines, Paris, 1990, p. 53-60.

(٢٨) راجع: كمبي، تاريخ الكنيسة، ص ١٥٣-١٦٦.

كفاح الكنيسة، في الغرب كما في الشرق، بإصرارها على حرّيتها واستقلالها إزاء سلطة الدولة[٢٩]، وبقيامها بدور «الضمير» في المجتمع السياسيّ.

فالكنيسة استمرّت في خطّها الأساسيّ، وهو احترام الدولة واعتبارها نظامًا للحياة الاجتماعيّة أراده الله. فالقيام بالواجبات تجاهها ضرورة، والثقة بها مبدأ. وبما أنّ الكنيسة، كما الدولة، تمثّل نظامًا أراده الله أيضًا، يبرز التعاون بين النظامَين كضرورة حيويّة. ونظرًا إلى صعوبة رسم حدود واضحة لذلك التعاون، أظهرت الكنيسة حذرًا مستمرًّا من انتتاح مفرط على الدولة أو من اتّباع سياسة «المجاملة» معها. ذلك بأنّ هذا النهج وضع الكنيسة، في بعض الحقبات، إزاء خطر شديد هو أن تتحوّل إلى مملكة زمنيّة يتساهل رعاتها تجاه السلطات خوفًا من خسارة عطفهم وحمايتهم ودعمهم. وقد عبّر هيلاريوس البُراتياويّ، في القرن الرابع، عن هذا الخطر الذي مثّله أساقفة أريوسيّون أصدقاء البلاط

---

(٢٩) لم تلبث الكنيسة، عند تحوّل الإمبراطوريّة إلى المسيحيّة، أن أدركت الأخطار المحدقة بها من جرّاء هذا التطوّر الدراميّ، وأهمّها خطران: دخول وثنيّين وهراطقة في صفوف المؤمنين بغية تحاشي اضطهاد الإمبراطور، وهيمنة قسطنطين على الكنيسة، انطلاقًا من غايات سياسيّة هي الحفاظ على وحدة أراضي الإمبراطوريّة وأمنها. فنبّه الأساقفة لهذا الخطر، ووجدوا أنّ وصاية الإمبراطور على الكنيسة بعيدة كلّ البعد عن القِيَم الإنجيليّة السامية. فأخذ العديد من الأساقفة واللاهوتيّين، طوال عصور، يدافعون عن حرّيّة الكنيسة، وفي طليعتهم أثناسيوس الإسكندريّ، وأوسيوس القُرطُبيّ، وأمبروسيوس، وباسيليوس القيصريّ، ويوحنّا الذهبيّ الفم، ومكسيمُس المعترف، وغيرهم. راجع: Hugo Rahner, *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*, Cerf, Paris, 1964 (Par la suite: Rahner, *L'Eglise et l'Etat*.

بالطبع، لم يكن بمقدور الكنيسة أن تحافظ على حرّيتها إلّا بدفع أثمان المواجهات القاسية والمتجدّدة. فالكنيسة رأت نفسها مضطرّة، في بعض الظروف، إلى استخدام وسائل سياسيّة لكيما تحافظ على حرّيتها أو لكي تستعيدها، وهذا الأمر جعلها تزلق أحيانًا في مستنقع المناورات السياسيّة. غير أنّه يفضل هذا التاريخ الطويل الشاقّ والمضنيّ استطاعت الكنيسة أن تثبت أنّه بالحرّيّة، وهي ثمرة صراعها الأليم مع السلطة السياسيّة، بمقدورها أن تقوم برسالتها الإنجيليّة.

الإمبراطوريّ[٣٠].

فإنّ رسالة الكنيسة ترتّب عليها أن تسهر على الحقيقة وتنقلها بدون خوف ومواربة. فهي لا تسعى لتكون مضطهدة، ولكنّها لا تتهرّب من الاضطهاد إن أتى نتيجة مواقفها الإنجيليّة. وانطلاقًا من هذا الواجب، قال القدّيس أمبروسيوس إنّه خير للمسيحيّين أن يكونوا هدف اضطهاد الأباطرة من أن يكونوا أصدقاءهم[٣١].

٤. المثال الإنجيليّ والنشاط الزمنيّ

رأينا، في ما تقدّم، أنّه مع المسيح بدأت علاقة جديدة بين النظام الروحيّ والنظام السياسيّ. وقد بيّن المسيح، بكلّ وضوح، طابع مملكته الخاصّ: «ليست مملكتي من هذا العالم. لو كانت مملكتي من هذا العالم، لدافع عنّي حرسي لكي لا أُسلَّم إلى اليهود. ولكنّ مملكتي ليست من ههنا» (يوحنّا ١٨/ ٣٦). كما أنّه ميّز صراحة بين حقوق الله وحقوق قيصر (متّى ٢٢/ ٢١). غير أنّنا رأينا أيضًا أنّه لا يمكن أن يكون المنصود بأقوال يسوع فرض ثنائيّة تضع قيصر إلى جانب الله. فلا بدّ من اعتبار السؤال في ضوء القصد الإلهيّ كما يتجلّى من رسالة الإنجيل، وهو إشراك الإنسان، والبشريّة كلّيا، في ملكوت الله. فهذه هي غاية الإنسان والبشريّة الأخيرة. ولكن بما أنّ الله هو مَن يتّخذ المبادرة ويدعو الإنسان، يصبح هذا في حاجة إلى تعليم حول الوسائل التي تهديه في طريقه نحو غايته – وهنا تبرز أهمّيّة التعاليم الأخلاقيّة المسيحيّة – وتعليم حول الانفتاح على نعمة الله والتعاون معها – وهنا تبرز أهمّيّة الأسرار الكنسيّة[٣٢]. فدور الكنيسة الخاصّ هو أن تقود المؤمنين في مسيرتهم الإيمانيّة.

---

(٣٠) «إنّهم ينعمون في السعادة الأرضيّة، وعندهم منازل هادئة ناعمة، ويعيشون في الرفاهية، لأنّهم نالوا حظوة لدى الإمبراطور»، راجع: Rahner, *L'Eglise et l'Etat*, p. 360

(٣١) Cité par Rahner, *L'Eglise et l'Etat*, p. 360

(٣٢) راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 129

غير أنّ غاية الإنسان الأخيرة لا تنزع الإنسان من العالم، ولا تغيّر بسحر ساحر طبيعته الاجتماعيّة وظروف وجوده الزمنيّة. وفي الواقع، يعود إلى المسيحيّ أن يلتزم عمليًّا قضايا العالم، ويستخدم طاقاته الذهنيّة والجسديّة لكي يخلق عالمًا جديدًا. لذا، فثمّة نظام زمنيّ، مختلف عن النظام الدينيّ، يُلزم المسيحيّ. أمّا نتيجة هذا الالتزام، فهو أنّ المؤمن يجد نفسه مواطنًا في «مدينتَين». فمن جهة، هو ينتمي حتمًا إلى المدينة الأرضيّة، ومن جهة ثانية، تراه دخل مدينة جديدة، أي الكنيسة، التي هي رحم العالم الجديد[٣٣].

ولكن بما أنّ الثنائيّة في الحياة غير ممكنة، فلا بدّ لنا من أن نتفحّص حقول النشاطات المشتركة الإنسانيّة والمسيحيّة، فنبيّن، بالتالي، كيف تتدخّل الكنيسة في النظام الزمنيّ ومتى.

أ - أولويّة حياة الإنسان الدينيّة

إنّ تدخّل الكنيسة الأوّل في المجتمع يهدف إلى تحذير الإنسان والإنسانيّة من كلّ تيه أو انحراف عن الدعوة الإلهيّة. وعملها النبويّ هذا ينطوي على حقيقتَين متلازمتَين: الأولى، هي أنّ لا كمال للإنسانيّة إلّا في العالم الآخر، والثانية، هي أنّه على الإنسان أن يطهّر نفسه، والزهد المسيحيّ هو خير وسيلة لذلك. فالكنيسة تذكّر المؤمن بأنّه يخوض معركة روحيّة تدور، «قبل كلّ شيء، في سرّه. فعلى كلّ إنسان أن يناوم جميع القوى المعادية له لكي يكتسب حرّيّته الداخليّة الشخصيّة. على أنّ الخطّ الفاصل في المعركة لا يُرى، «لأنّه رُسم في داخل الضمائر. والصراع يتفجّر حتمًا في الخارج... ففي الخارج كما في الداخل، لا يزال سرّ المعصية يعمل»[٣٤].

ولكن بما أنّ واجب الكنيسة يحتّم عليها أن تكافح لكي تحافظ على

---

(٣٣) راجع: Henri De Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, 2ème édition, Aubier/ Montaigne, Paris, 1953, p. 145 (Par la suite: De Lubac, *Méditation*).

(٣٤) De Lubac, *Méditation*, p. 160-161

حياة الإنسان الدينيّة، فهي تشير إلى ما هو خطيئة في النشاطات الزمنيّة، وتضع عناوين الشروط العريضة التي تسمح، في النظام الزمنيّ، بتفتّح الحياة الروحيّة[٣٥]. غير أنّ ذلك لا يعني، بأيّ حال من الأحوال، أنّ الكنيسة تعيّن الوسائل التقنيّة التي من شأنها أن تساعد على تأمين تلك الشروط. فدورها هو أن تحدّد معالم الطريق لكلّ مسيحيّ وكلّ ضمير إنسانيّ وحسب. أمّا تحسين الأوضاع، فهو أمر يعود إلى الإنسان نفسه وقدرته الخلّاقة.

وبكلام آخر، تكافح الكنيسة في سبيل سيادة القانون والمحبّة في العالم، حتّى تنتظم البُنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، بقدر الإمكان، تبعًا لمثال المحبّة الإنجيليّ. إلّا أنّ التذكير الدؤوب بشريعة المحبّة هذه لا يتضمّن برنامجًا يصف طريقة تطبيقها في هذه الحالة أو تلك، فالتطبيق هو من شأن المسيحيّين الملتزمين في حياة المدينة. إضافة إلى ذلك، لا تمثّل هذه الشريعة دعوة إلى الفوضى وفقدان الحكم، بل إلى إقامة جدليّة حيويّة بين متطلّبات العدالة ومتطلّبات المحبّة[٣٦].

ب - الدولة في قصد الله

لا يختلف اثنان على أنّ الدولة ليست مجرّد تنظيم سياسيّ وقضائيّ وإداريّ، بل هدفها الأساسيّ هو أن تسعى لتبلغ بمواطنيها إلى أقصى

---

(٣٥) «ثمّة حقل آخر حيث تلتقي الحياة الزمنيّة والحياة الروحيّة، هو حقل المعرفة الطبيعيّة (العلوم والفلسفة، على أقلّه حول بعض النقاط)... وقد يحصل أن يخطأ الفكر في التقيّد بحدوده، فيدّعي حلّ مسألة تتّصل بالإيمان. ففي تلك الحالة، تتدخّل الكنيسة، لأنّها تدرك ما عليها أن تعلّمه، وما يمكنها وحدها هي أن تعلّمه... فالكنيسة لا تقتحم حقلًا لا يعنيها، ولكنّها تحافظ على ما اؤتمنت عليه»، Montcheuil, *L'Eglise*, p. 132-133.

(٣٦) لا شكّ أنّ العدالة هي شرط أساسيّ من شروط المحبّة الحقيقيّة. ولكن، في الوقت نفسه، لا تقوم عدالة صادقة من دون المحبّة، لأنّ هذه تُضفي على العدالة معناها الكامل. فاختبار زماننا الحاضر يفيد أنّ ذروة الحقّ هي ذروة الظلم. لذا، ففي حين تسمح العدالة بممارسة المحبّة، تسمو المحبّة بالعدالة. راجع: خبر بالرحمة Jean Paul II, *Dives in misericordia*, 1980, n. 12. Cf. *DC*, 1797 (1980).

درجات الكمال في النظام المادّيّ. وانطلاقًا من هذا المبدأ، لا تظهر الدولة مؤسّسة استبداديّة ولا اختياريّة، بل تلتقي قصد الله. ولهذا السبب، تعلّم الكنيسة، كما جاء أعلاه، أنّ السلطة تأتي من الله، وأنّها في خدمة الله من أجل خير الإنسان، وأنّها تخضع، هي نفسها، لقوانين المدينة الأرضيّة. وللسبب عينه، تطلب إلى المؤمنين أن يحترموا النظام، ويلتزموا الحياة العامّة، فلتلك الحياة قيمة في مسار البشريّة نحو غايتها.

غير أنّ «سرّ المعصية» قد يحرّض الدولة على التمرّد، ويحدوها على أن تصبح مطلقة وتوتاليتاريّة، تُنتسب نفسها إليهِ، وتدّعي سيادة كلّ شيء. وقد بلغت هذه النزعة أوجها في عصرنا الحديث، فقامت دول رأت في نفسها غاية الإنسان الأخيرة، وجعلت من الذين يجسّدون سلطتها موضوع عبادة[٣٧]. لذا، يعود إلى الكنيسة واجب التذكير بتوجّه النظام الزمنيّ الأساسيّ، والدفاع عن حرّيّة الإنسان وخير المجتمع. وفي هذا المضمار، قال البابا لاوُن الثالث عشر: «إنّ كلّ ما هو مفيد لحماية الشعب من تسلّط الأمراء الذين لا ينظرون إلى خيره، وكلّ ما يحول دون تعدّيات الدولة الظالمة على جماعة المواطنين والعائلة، وكلّ ما يتّصل بالشرف والشخصيّة الإنسانيّة والحفاظ على الحقوق العادلة لكلّ إنسان، كلّ ذلك، قامت الكنيسة الكاثوليكيّة، إمّا باتّخاذ المبادرة من أجله، وإمّا رعته، أو حمته كما تشهد عليها مواقفها الرائعة في العصور المنصرمة»[٣٨].

وفي الواقع، تتدخّل الكنيسة لتذكّر بأنّه إذا كان لقيصر الحقّ بنظام يحكمه، فهو لا يرازي الله. وبالتالي، فإذا كانت الكنيسة والدولة مجتمعَين مستقلّين أحدهما عن الآخر، فهما غير متساويَين، لأنّ الكنيسة، بحكم معرفتها الغاية الأخيرة، تحتلّ مكانةً تفوق مكانة الدولة.

غير أنّ تفوّق الكنيسة هذا لا يتّصل بتنظيم الدولة الزمنيّ، بل يقتصر

---

(٣٧) راجع: De Lubac, *Méditation*, p. 147-148

(٣٨) Léon XIII, Encyclique *Immortale Dei*, cité par De Lubac, *Méditation*, p. 148

على الحقل الأخلاقيّ. لذا، لا تتردّد الكنيسة بإدانة أيّ قرار للدولة يمسّ النظام الأخلاقيّ الذي ارتسمت عليه. وفي هذا الإطار، بوسع الكنيسة أن تطلب إلى المؤمنين أن يتّخذوا الموقف اللّازم للحفاظ على الخير العامّ، لأنّ هذا الخير يضمن الشروط الزمنيّة الضروريّة لتطوّرهم وترقّيهم المتكامل إنسانيًّا وروحيًّا[٣٩]. على أنّ هذا الطلب لا يُلزم المؤمنين باسم الطاعة، بل باسم التبصّر والتعقّل، فكلّ مؤمن يبقى حرًّا ليتصرّف وفقًا لضميره.

وباختصار، دور الكنيسة هو أن تذكّر الدولة بأنّ دورها محصور في النظام الزمنيّ، ويجب ألّا يتحوّل إلى المطلقيّة. ولكن ما وَقْعُ هذه الحقائق على الإطار الطائفيّ اللبنانيّ؟

ج - الدعوة إلى الدولة العلمانيّة

لنتوقّف أوّلًا عند معنى استقلال المجتمعَين أحدهما عن الآخر: يعني هذا أنّ للكنيسة حقلًا تسوده، كما أنّ للدولة حقلًا تسوده. فينالك حرّيّة متبادلة تفترض عدم الخضوع وعدم التبعيّة. فالكنيسة لا تستخدم الدولة والدولة لا تحوّل الكنيسة إلى أداة في يدها، ولا تحاول قمعها.

إلّا أنّ هذا الموقف المطلوب من الدولة تجاه الكنيسة مطلوب منها أيضًا تجاه جميع الأديان. فباسم الاحترام والمحبّة، تطالب الكنيسة بالمساواة بين جميع مكوّنات المجتمع. فيبرز دور الدولة كحامية حرّيّة الضمير. وبمقتضى هذا الدور، لا يمكنها أن تتبنّى عقيدة دين معيّن في شأن عملها وغايتها، ولا أيّة أيديولوجيّة أخرى قد تؤدّي إلى عبادة الدولة والسلطة التي تمثّلها. ومجمل القول هو أنّه على الدولة أن تكون علمانيّة، وأن تحصر عملها في السهر على تحقيق الخير العامّ تبعًا لوسائل تقنيّة تلائم الزمان والمكان. فهذه العلمنة هي، في جوهرها، حياد الدولة الإيجابيّ، وضمانها الحرّيّة في مختلف وجوهها، ولا سيّما الحرّيّة الدينيّة منها.

---

(٣٩) راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 141-144

وفي ضوء هذه الرؤية، يبرز دور مزدوج للكنيسة: من جهة، هي تشجّع المؤمنين على التزام الحياة العامّة لكي يعملوا من أجل خير الجميع. ومن جهة ثانية، تلتزم هي نفسها حوارًا مع الدولة، من دون أن تفرض عليها لغتها، ومن دون أن تبارك تلقائيًا سياستها. فدورها هو خلق توتّر حيويّ، ولا تقول أزمة، بينها وبين الدولة. فتحذّر الدولة من السقوط في فخّ المطلقيّة، وتدعوها إلى تحسين نظام العدالة الاجتماعيّة، وتلفت نظرها إلى أنّ العدالة لا تكفي نفسها بنفسها، بل يجب أن تحوّلها المحبّة.

٥. شهادة الكنيسة

بيد أنّ ثمّة عقبة تقوم في وجه ما اقترحناه أعلاه، وهي أنّ العلمنة في الإطار اللبنانيّ مشروع غير ممكن، لأنّ الإسلام لا يفرّق بين الزمنيّ والروحيّ. فكيف نفكّر في علاقة بين الكنيسة والدولة يسمح للكنيسة بأن تكون أمينة على عقيدتها؟

أ - تعاليم الكنيسة والسلطة الكنسيّة

بالرغم من جميع ظروف لبنان الخاصّة والمعقّدة، ثمّة أمر يجب ألّا يكون موضع جدل من وجهة نظر مسيحيّة، وهو ضرورة التمييز بين النظامَين الروحيّ والزمنيّ. فلهذا الموقف أهمّيّة قصوى، لأنّه يبيّن شموليّة الكنيسة. لنسمع دي لوباك De Lubac: «إنّ التمييز الفعليّ بين السلطتَين، الذي هو شرط لا بدّ منه في الحياة الروحيّة، يرتبط بوجود كنيسة شاملة لا تحدّها حدود الدول، مؤسّسة إلهيّة تشمل جميع الأمم وتتخطّاها جميعًا. فهذه هي وحدها الكنيسة التي أسّسها المسيح في العالم والتاريخ»[٤٠].

بالطبع، لا يعني هذا التأكيد أنّه على الكنيسة أن تنسحب من الحياة الوطنيّة، بل أن يكون لها حضور يجعل منها تظهر قوّة مستقلّة عن الأحداث. فبقدر ما تنفض الكنيسة عن نفسها اللون السياسيّ، وتتجنّب

---

(٤٠) De Lubac, *Méditation*, p. 149

الحكم على المستجدّات انطلاقًا من نظرة طائفيّة، وحتّى بناءً على آراء المؤمنين العفويّة، نستطيع أن نحكم على ماجريات الأمور تبعًا لمتطلّبات كلمة الله ودورها النبويّ، محافظةً، بالتالي، على حالة «توتّر حيويّ» بينها وبين المجتمع السياسيّ.

ولا ريب أنّ التعبير عن كلمة الله في ظروف معيّنة لا يحصل من دون أن يترك أثرًا في الساحة السياسيّة، لأنّه يتمّ في ضوء مجيء المسيح، أي تحقيق ملكوت الله تحقيقًا كاملًا. فمثل هذا الخطاب يذكّر، بقوّة نبويّة، قصد الله في شأن الإنسان، وبيّن نسبيّة كلّ تنظيم سياسيّ، أيًّا كان لونه أو نوعه. إضافة إلى ذلك، يمثّل هذا الخطاب مصدر إلهام يستمدّ منه المؤمنون تلك المبادئ التي تسمح لهم بأن يترجموا بأعمال واقعيّة توقهم إلى الحرّيّة والعدالة والسلام والمحبّة.

ب - تعاليم الكنيسة والمسيحيّون الملتزمون في الحياة العامّة

يعود إلى المسيحيّين، لا إلى المسؤولين الكنسيّين، واجب نشر تعاليم الكنيسة في الحقل السياسيّ. ذلك بأنّه ليس للكنيسة من اختصاص في ذلك الحقل، إلّا في ما يتّصل بإعلان كلمة الله[٤١]. ومن ثمّ، لأنّه من واجب الكنيسة أن تترك المؤمنين يتصرّفون تبعًا لما يمليه عليه ضميرهم. ولكن إن كان المسيحيّون مدعوّين إلى أن يعيشوا ملء مسؤوليّاتهم، يترتّب عليهم، حينذاك، أن يعملوا وفقًا للأخلاق المسيحيّة التي تريد تحقيق خير كلّ إنسان، وخير الجميع.

أمّا في لبنان، حيث يسود التفكير الطائفيّ، وما يتضمّنه من أحكام سابقة وحذر متبادل وخصائص تاريخيّة تميّز كلًّا من الطوائف، فالعمل السياسيّ يلغي، في الغالب، النزاع بين الأخلاق والسياسة، لأنّه يُخضع

---

(٤١) قد يحصل أن تعطي الكنيسة توجيهات سياسيّة في شأن نقاط محدّدة تعتبرها ذات أهمّيّة خاصّة. غير أنّ هذه التوجيهات تُعطى باسم الحكمة والتعقّل، وهي لا تلزم المسيحيّين بأمر الطاعة، بل تمثّل دعوة إليهم لكي يفكّروا فيها ملیًّا ويولوها اهتمامًا خاصًّا.

الأولى للثانية. لذا، فمقياس الحكم الأخلاقيّ الوحيد على العمل السياسيّ هو الفائدة التي يمكن هذا العمل أو ذاك أن يعود بها إلى الطائفة. إلّا أنّ هذا الموقف يرفضه كلّ مسيحيّ صادق، لأنّه ينكّر للأخلاق الحقيقيّة، ويحصر الإنسان في انتمائه الطائفيّ.

وفي الحقيقة، إنّ ما يحدّد الالتزام في العمل السياسيّ، هو مفهوم السياسة نفسه. ففي نظر بعضهم، دور السياسة هو الحفاظ على امتيازات وحقوق الطائفة. وفي نظر بعضهم الآخر، السياسة هي فنّ التلاعب بالآخرين بغية الوصول إلى أهداف محدّدة، أيًّا كانت. إلّا أنّ كلا المفهومين خاطئان. فغاية السياسة هي تحقيق خير كلّ إنسان وخير الجميع. أمّا فنّ الاستفادة من الفرصة السانحة، وحسن استخدام الحدث، والبراعة في الإدارة، فتأتي في مرتبة ثانويّة[٤٢]. «فإنّ كلّ ما يؤدّي إلى ظلم في المدينة، وكلّ ما يُضحّي بالإنسان من أجل الجموع أو حزب معيّن، وكلّ ما يحابي ما هو عند بعضهم أو عند الجميع من نظام رديء، كلّ ذلك هو سيّئ أخلاقيًّا وسياسيًّا. فالخير العامّ، الذي من أجله تقوم المدينة، هو خير إنسانيّ. وليس هنالك من خير إنسانيّ حقيقيّ من دون اتّصاله بجوهر أخلاقيّ، فالخير الذي لا يحترم نظام العدالة الاجتماعيّة وتدرّج القِيَم ما هو بخير»[٤٣].

خلاصة

في ضوء ما تقدّم، نستنتج أنّه لا يمكن الكنيسة إلّا أن تكون روحيّة ومستقلّة تجاه كلّ نظام سياسيّ، من جهة، حتّى تحافظ على رسالتها

---

(٤٢) هل هذا يعني أنّ السياسة هي فنّ التوصّل إلى النتيجة؟ «إن كان المقصود بالنتيجة البحث عن توازن بين القوى والمصالح، فاللغة غير صائبة. فالأمر لا يتّصل بإيجاد نتيجة لقوى فاعلة، بل بتوجيه تلك القوى. ولكن إن قصدنا بالنتيجة السعي لتحقيق ما يمكن تحقيقه من مثال المجتمع الإنسانيّ، تكون السياسة حقًّا، حينذاك، علم النتيجة، على ألّا نعتبر النتيجات حالات نهائيّة، ليس لنا أن نسعى لشيء بعدها».
راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 156

(٤٣) راجع: Montcheuil, *L'Eglise*, p. 158

الشاملة، ومن جهة أخرى، لتكون قوّة روحيّة تخلق في علاقتها بالدولة وبالوضع الطائفيّ حالة توتّر حيويّة. فموقفها هذا يسمح لها بأن تُتقِن دورها النبويّ، الذي نجد خير تعبير عنه في كلمات النبيّ حزقيال:

«يا ابن الإنسان، إنّي جعلتك رقيبًا لبيت إسرائيل. فاسمع الكلمة من فمي وأنذرهم عنّي. فإذا قلتُ للشرّير: إنّك تموت موتًا، ولم تنذره ولم تتكلّم منذرًا الشرّير بشرّ طريقه ليحيا، فذلك الشرّير يموت في إثمه، لكنّي من يدك أطلب دمه. أمّا إذا أنذرت الشرّير ولم يتب من شرّه ومن طريقه الشرّير، فهو يموت في إثمه، لكنّك تكون قد خلّصت نفسك» (حزقيال ٣/ ١٦-١٩).

إضافة إلى ذلك، تضع تعاليم الكنيسة الخطوط العريضة التي تبيّن التزام المؤمن في حياة المدينة، ويمكننا أن نلخّصها بالنقاط التالية:

أ - في شأن السلطة، تؤكّد الكنيسة قول القدّيس بولس من أنّه «لا سلطة إلّا من عند الله» (رومة ١٣/ ١). فالسلطة السياسيّة لها موقعها في قصد الله. لذا، فهي ليست شيئًا اختياريًّا، بصرف النظر عن الشكل الذي تتّخذه في المجتمع. غير أنّ هذا التأكيد يتّصل اتصالًا وثيقًا بانصراف السلطة إلى تحقيق الخير، وبالتالي، يقوم تصرّفها على مبدأ أخلاقيّ مصدره هو الله تعالى نفسه. وينتج من ذلك أنّ المسيحيّ يجد نفسه، بدافع الضمير، مدعوًّا إلى طاعة السلطة ما دامت تعمل وفقًا للنظام الأخلاقيّ. ولكن إن عمل أصحاب السلطة بطريقة مخالفة لهذا النظام، فأعمالهم لا تلزم الضمائر[٤٤].

ب - يترتّب على المؤمن أن يشهد، في المجتمع السياسيّ، وتجاه

---

(٤٤) لا يعني هذا التعليم أنّه على السلطة أن تتصرّف تبعًا للقيَم المسيحيّة السامية (عدالة، وحريّة، إلخ)، بل من أجل خير عامّ المجتمع. ذلك بأنّه يترتّب على السلطة أن تساوي بين جميع التوجّهات التي تكوّن المجتمع، شرط ألّا تهدّد هذه التوجّهات الأمن والنظام العامّ، ولا حقوق الأفراد والجماعات. وبهذا المعنى، فالسلطة إن هي إلّا حامية ما يمكن أن نسمّيه «حريّة الضمير».

السلطة، لأخلاقيّة تسودها المحبّة والاحترام والحرّيّة. وهذه النواحي الأخلاقيّة السامية قد تتوافق مع أخلاقيّات السلطة وسائر مكوّنات المجتمع، وقد تتعارض معها.

ج - بما أنّ الأنظمة تميل تلقائيًّا إلى اعتبار نفسها مطلقة، وتدّعي أنّها قادرة على إيجاد حلول لجميع مشاكل الإنسان، فعلى المؤمن، تمامًا مثل الكنيسة، أن يظهر بمظهر مختلف عن السلطة إن هي حادت عن الصواب، ويستعمل وسائل غير وسائلها، ويتكلّم كلامًا مختلفًا عن كلامها. فهو يعكس تعاليم الكنيسة التي تهدف إلى أن تساهم مساهمة إيجابيّة في بنيان الحياة الشخصيّة والاجتماعيّة، في ضوء ملكوت الله الآتي(٤٥).

(٤٥) هنالك إذًا دور نقديّ يترتّب على المؤمن أن يقوم به تجاه الدولة في ضوء إيمانه. أمّا هدف هذا النقد فهو مساعدة السلطة على تحسين أدائها، ويمكنه أن يتناول القوانين أو أصحاب السلطة أنفسهم أو شكل الحكومة، وباختصار، كلّ ما هو ضروريّ من أجل تحسين حياة الإنسان. إلّا أنّ هذا العمل النقديّ يتطلّب من المؤمن أن يكون حرًّا من جميع الاعتبارات الشخصيّة والطائفيّة، فلا يضع نصب عينيه إلّا الخير العامّ.