

اتينا وارض عوص تأملات في سفر ايوب وكتاب «السياسة» لفلاطون

❖ بوعز عفرون❖

❖ ترجمة: د. رشاد الشامي❖



بين اليهودية والفلسفة اليونانية صلات قربى إلى حد ما يحاول الكاتب بوعز عفرون استجلاءها من خلال المقارنة بين سفر أیوب من التوراة وبين كتاب السياسة لأفلاطون. ويبعد المقارنة بين «السفرتين» بأن كلاً منها يمثل خلاصة الثقافة التي ينتمي إليها. ولكنه في الوقت عينه يعترف بأن المقارنة بينهما في مقالة مختصرة مجازفة، ولكنها مجازفة محبة لما بين العملين من شبه. فالسفر هو خلاصة الأخلاق اليهودية، وكتاب السياسة هو خلاصة الفلسفة اليونانية في السياسة.

❖ كاتب هذه الدراسة هو المفكر الإسرائيلي «بوعز عفرون».

❖ أستاذ الدراسات العبرية كلية الآداب - جامعة عين شمس.

إن رؤيتي لكل من سفر أيوب وكتاب «السياسة» لأفلاطون، باعتبارهما الخلاصة المصفاة لعلم الأخلاق اليهودي من ناحية، واليوناني من ناحية أخرى، يعتبر بمثابة مجازفة بتبسيط الموضوعات الصعبة المعقدة للغاية، وخاصة عندما تحتويها مقالة قصيرة، بينما يمكنها أن تملأ مكتبات كاملة، وهذا ما يحدث بالفعل.

إن كلا العملين يهتمان بنفس المشكلة، ويستند ارتباطهما المختلف جذرياً بهذه المشكلة الفروق الجوهرية بين ثقافة التشريع اليهودي، وبين علم الأخلاق العقلاني اليوناني.

وعندما نتحدث عن سفر أيوب نشير مسألة معقدة للغاية، وهي: هل يمكن النظر للسفر باعتباره وحدة واحدة، أم نستبعد الإطار القصصي وخاصة «من انتهى بالخير فكله خير» في نهايته، والذي يعيد فيه الرب أيوب كما كان ويكافئه على مخافة الرب؟ رغم أن أيوب لم يذكر مطلقاً ما يدل على مخافة الرب، بل على العكس: فالرفاق هم الذين دافعوا عن مسالك الرب، بينما اتهمه أيوب.

ومن هنا يعتقد الباحثون أن هذا الإطار يرجع لقصة أقدم بكثير، يجده الرفاق فيها على الرب بسبب الفواجع المخيفة التي ابتلوا بها أيوب، بينما دافع أيوب الذي يتمتع في الطمي داخل كومة رماد عن معايير الرب وتلقى مكافأة على ذلك في النهاية.

أضف إلى ذلك أن الموقف اليهودي التقليدي يتلخص في مزاعم الرفاق التي تتعارض مع مزاعم أيوب حتى لا يتبقى للرفاق ما يقولونه لأيوب الذي يظل ثابتاً على رأيه بأن عذابه ليس عادلاً، حتى يسمع «صوت الرب وسط العاصفة»، ويحسن الرب الجدل حين يعرض موقفاً يتجاوز أي جدل، وهو ضلاله الإنسان وعدم إدراكه في مقابلة سرمدية الرب، فمزاعم الإنسان تجاه معايير العدل الإلهي لا يمكنها الوصول لدى هذا العدل.

وهنا كلما حاولنا إدراك عمق الأمور تظهر معانٍ مفاجئة تلقي ضوءاً غير متوقع على موقف أيوب تجاه المتكلّم من وسط العاصفة.

وهناك من يعتقد أن سفر أيوب لا ينتمي مطلقاً إلى الأدب العربي، وتعتقد الغالبية أن أيوب نفسه (الذي يسكن أرض عوص) ليس من أسباط إسرائيل؛ لأن السفر لا يتضمن أية كلمة تشير لإسرائيل أو عهد الرب معه، ولا يأتي اسم «يهوه» إلا في النهاية، فتجده في الإطار القصصي، وكذلك المتحدث وسط العاصفة، وحتى في أثناء المجادلات والخطب ترد أسماء الإله «إيل» (الله) وشداي (القهآن) فقط، وهي أسماء الإله الأكبر عند الساميين الغربيين أو أسماء معلمي كاتب الآلهة بشكل عام، وفي أحياناً متباude يأتي اسم «إيلوهيم» (الرب).

وليس هذا فقط؛ بل إنه بخلاف الترتيب المتأخر «للمقرا» (كتاب العهد القديم)، والذي استبعد معظم الصلات بأنظمة الألوهية الأخرى، بإبقاءه فقط لذكر المخلوقات الأساسية من الإنسان مثل «الكروبيم» (الملائكة المجنحة) والملائكة و«السرافيم».

بمذهبنا أن الإله يجلس بمفرده كملك في بلاطه، محاطاً بأبناء الآلة (الذين يظهرون ثانية مع كلام رب وسط العاصفة).

أما الشيطان الذي يأتي ذكره في مواضع أخرى في العهد القديم كتعبير لغوي (سلطان) وغيره؛ فيكتسب هنا وجوداً ميثولوجيًّا كاملاً كوجود إلهي وإرادة مستقلة، لا ينفي فقط تعليمات رب مثل الملائكة؛ بل هو مؤهل للجدل مع رب ويضع وجهات نظره محل اختبار.

إن مجرد حقيقة وجود هذا الكيان في هذا الموضع المتقدم في الإطار القصصي (ولكن ليس في الجدل نفسه؛ حيث لا يوجد فيه) يشير احتمال انتماء هذه القصة لحقبة وثنية في التاريخ الإسرائيلي، وتشهد على تطور تدريجي لفكرة الوحدانية.

وفي مقابل ذلك نجد حقيقة أن لغة السفر تختلف تماماً عن بقية أنماط العبرية المقرائية (نسبة إلى لغة العهد القديم)، ما يشير احتمال أن السفر ترجم إلى الآرامية أو كتبه أحد أبناء الشعوب التي تتحدث بلهجات الشرق القديم، وإن كان هناك أساس من الصحة في هذا الاحتمال، فهذا يعني إمكانية اعتبار أن الوحدانية ليست مقصورة على النبوءة الإسرائيلية المتأخرة؛ بل إنها كانت فكرة منتشرة في المناخ الذهني للشرق القديم في هذا العصر (إذن فالرب «إيل» هو الإله الرئيسي للبنيثيون السامي، فهو الملك وخالق العالم، ويشير رولان ديفو في كتابه The Early History of Israel إلى الطابع الساكن للإله «إيل» بالمقارنة بطبع «يهوه» الغيور المنقم، وبالفعل نجد أن شخصية الإله في الإطار القصصي قريبة جداً من الإله السامي القديم من تلك التي نجدها في آلهة إسرائيل).

وليس من نافلة القول إن العقيدة اليهودية المتأخرة وحتى أجيال متأخرة كان بها أسس لتعدد الآلهة أو على الأقل ثنائية الإله، مثل ثنائية القدس المبارك والروح القدس (الشخيناء)، والتي تعتبر «العنصر المؤنث» الذي يلطّف من قسوة حكم الذكر.

ومثمنا كانت عقيدة مريم في المسيحية في العصر الوسيط تلطّف من قسوة الآلة الآب والابن، فإننا نجد «المدراشيم» (كتاب التفاسير اليهودية للتوراه) تتحدث عن أمنا راحيل التي تطلب الرحمة لأبنائها أمام القدس المبارك، فهي تقوم بنفس وظيفة مريم التي تستعطف ابنها ليخفف من حكمه.

ورغم كل تلك المعاير فإن «صوت رب من داخل العاصفة»، والذي كان ينهي أي جدال ويجر

أيوب على الخضوع دون شرط للفوهة السرمدية المتجلية أمامه، هو الإجابة التي تقدمها اليهودية التقليدية على المشكلة التي أثارها أيوب، وهو أساس النظام الفكري التشعيعي الذي أقامته.

وفي معرض حديثي سأحاول تبيان أن معنى الإجابة يختلف عما نسب إليها، وأنها أكثر غموضاً وتعقيداً في سفر أيوب نفسه مما يبدو في البداية، غير أنها سنصل لهذه الفكرة خلال تطور آرائنا، أما قبل ذلك فسننهم بالمشكلة التي أثارها العمالان، سواء سفر أيوب أو كتاب السياسة لأفلاطون..

تشابه مفاهيم الخير والشر المتعارف عليهما سواء في الإطار اليوناني أو اليهودي، مثلاً يتضح من الاستشهادات، وهذا الحديث يقال له من يزعمون أن المفاهيم الأخلاقية «اختراع يهودي».

إن كلا العملين يهتمان بالمسألة الأخلاقية والتي حدّدت في تقاليدنا بمشكلة «الخير يحصل الشر، والشرير يحصل الخير»، وأن كليهما يهتمان بنفس المسألة فلا يوجد مثال خير منها لإبراز الاختلاف بين الثقافتين.

ومن الوهلة الأولى لا يمكن اعتبار سفر أيوب عملاً فلسفياً؛ فالفلسفة تحاول فهم طبيعة العالم (الوصول للحقيقة)، وتحصل لذلك بواسطة البحث والتأمل العقلي الجدل، غير أن الجدل بين أيوب ورفاقه لا يشمل أي ذكاء جدلـي..

فمن ناحية مضمونه التأملي يمكن أن يختصر الجدل في جمل معدودة: إننا نجد أيوب على كومة الرماد يعلن نزاهته ويعترض أمام رب على معاناته التي حلّت عليه دون عدل، ويجيب الرفاق بأنه لا عقاب دون إثم؛ فعدالة رب من البديهيـات الأولـية.

لكن أيوب ينكر غاضباً أنه أخطأ، ولو حتى دون قصد كما يعتقدون، بل يدعو رب نفسه ليقاضيه كي يعرف من فيهما العادل، وبعد أن أنكر أيوب ذنبه أصبحـنا أمام موقف غير حاسم.

وفي الحقيقة لا توجد مزاعم أساسية أخرى (حاول الرفاق إثبات أن نجاح الأشارـات ومعاناة الآخـيار مسألـة وقتـية، وأن حساب الثواب والعـقاب يـتوازن في النهاـية، ويـجيب أيـوب عن ذلك بأنه لا يـيرـرـ الفـواجـعـ التي حلـتـ بهـ دونـ ذـنـبـ جـنـاهـ).

ولا تـوجـدـ أـيـةـ مـحاـولةـ -ـ أـيـضاـ -ـ لـعـرـفـةـ منـ هـوـ الـخـيـرـ وـمـنـ هـوـ الشـرـيرـ، أوـ هـلـ تـوجـدـ أـنـظـمـةـ لـأـخـلـاقـيـةـ بـدـيـلـةـ مـثـلـاـ نـتوـقـعـ فيـ عـمـلـ فـلـسـفـيـ يـنـاقـشـ هـذـهـ مـسـأـلـةـ؟ـ

أما نظام المفاهيم الأخلاقية لدى أيوب ورفاقه: فهو واضح، ثابت، ويسقط للغاية، وتنقصـهـ الإـشكـالـيـاتـ والـدـقةـ.

ولا تمثل قوة الجـدـالـ فيـ حـدـةـ وـعـقـمـ مـزـاعـمـهـ؛ـ بلـ تـجـلـيـ قـوـتهـ فيـ تـغـافـلـهـ السـيـكـوـلـوـجيـ

وتدفعه الشعري الدرامي القوي والمفاجئ، والتشبيهات الموسيقية فيه، وتتكرر مزاعم أيوب ورفاقه في تنوع ثري من التشبيهات والإيقاعات والسلوكيات، فيما يشبه تنويعات موسيقية على الموضوع تحرك الإحساس من خلال توجه بسيط للذهن، فهي بمثابة بلاغة شعرية عالية، ولكنها فقيرة المضمون من الناحية الفكرية.

وبعد أن يصل الجمود للمرحلة القصوى باللغو الذي ينطق به إلياهو (الذي يحتمل أنه إضافة متأخرة؛ لأنه لا يضيف إلى كلمات الرفاق أو أيوب، بل هو حتى لا يجيب على أقواله) نصل إلى مرحلة الإجابة النهائية، وهي صوت رب من داخل العاصفة: «من هذا الذي يظلم القضاء بكلام بلا معرفة»^(١).

وما هو مضمون الإجابة حقاً؟

إن الرب يجسد سلطنته المطلقة، وأن الإنسان ليس أكثر من حبة رماد حقيقة عمياء يكتسحها الإعصار المثير، فكيف يجرؤ على طلب كشف حساب من الحكمة والقوة اللتين خلقتاه مع الوجود كله، إن المخلوق لا يرى الخالق أبداً.

إن الفارق بين الإنسان والرب ضخم، مطلق، لدرجة أنه لا مكان لعرض الأسئلة والمزاعم؛ لأن الإدراك الإلهي أسمى وأرفع منا، فلا نملك سوى التسليم في صمت وخضوع لأحكامه؛ لأننا لن نصل أبداً لمنتها، وعلينا أن نقبل الآلام التي يسلطها علينا بمحبة، ونحمده على الروح التي نفحها في صدورنا، وليس لنا أن نسأل عن معنى وصايته؛ لأنه أعلى من إدراكتنا.

وإذا فهمنا أنه لا يوجد تعقيد فكري في مزاعم الجدل فعلينا أن نؤكد مع ذلك على وجود ذكاء سيكولوجي شديد في عرض الأقوال؛ لأنه تحت وطأة الموقف الذي يتعرض له أيوب لا يمكن للفكر الإنساني

أن يتأمل بشكل سليم أو متوازن، بل لا يستطيع إلا الصراخ ألمًا، أما الرفاق الذين جاؤوا ليواسوه، فعند سماعهم لهرطفته التي تزلزل كيانهم لا يملكون الرد عليه بهدوء فلسفى.

ويُعتبر الجدال هنا بمثابة مقابلة بين الألم اللانهائي والخوف على أساس ثقتنا في الوجود، وفي مثل تلك المجادلات نجد الناس يتھامسون؛ لأنهم لا يستطيعون الانفصال عن أساس إنسانيتهم وتجربتهم ووضعه في اختبار الفكر والشك والنقاش النظري.

ومنطقة الضعف الأساسية في إجابة الرب من وسط العاصفة، هي أنه إذا كانت طبيعة الرب بعيدة عن إدراكتنا وأنت لا تستطيع الوصول لمناقشة أفعاله؛ عندئذ تكون الفرضية الأساسية بأن الرب كامل فعله وكل مسالكه قضاء خالية من أي مضمون، كذلك مفاهيم العدل والقضاء هي مفاهيم إنسانية، والأخلاق قيمة إنسانية، إذن لا يمكن أن تتسرب للرب.

وإذا كانت مسالكَ الربِّ مخفيةٌ عنا وأعلى من إدراكنا فكيف عرَفنا أنه
يُعادل؟

وعلى العكس إذا كنا نستطيع فهم طبيعة الألوهية فإن هذا يكون من خلال ما يحدث في العالم فقط؛ لأنَّه لا يحتمل أن تكون أنظمة العالم ضد إرادة الربِّ، وعندئذ ماذا سنجد؟ «الخَيْرُ يجني الشرُّ، والشريرُ يحصدُ الخير»..

إنَّ محاولات تعليل هذا التناقض - مثل الادعاء بأنَّ كلَّ هذا اختبار من الربِّ يضعنا فيه ليجازينا في الآخرة على إحساننا - مبنيةٌ على لا شيء؛ لأنَّ الآخرة لم تأت بعد، ولا نعلم ما الذي سيحدث حينئذ، وإذا كان ما سيحدث هو ما نحن واثقون منه، وإذا كانت هناك آخرة بالفعل ألم أنها مجرد وهم يسيطر علينا.

إنَّ كلَّ ما يمكننا معرفته بشكل قاطع هو الماضي والحاضر، وهما منذ آلاف السنين يدحضان مزاعم الرفاق. وإذا أردنا الاستقصاء - أي: تأمل ما يحدث في سفر أيوب حقاً من خلال افتراض أنه وحدة واحدة (وليس كما يقول الباحثون) - فلا مفر من الوصول لنتيجة: وهي أنَّ الربَ لا يتصرف بشكل مباشر في ذلك السفر؛ حيث إنَّ الآلام التي أصابت أيوب لم تكن جزءاً من خطة إلهية، بل هي نتيجة لعبَّة، ونتيجة تداخل وجودي للغاية بين الربِّ والشيطان، وإزاء معارضته أيوب المتأللة المفكَّرة يتحفَّى الربُ خلف قوته وسطوته ويحاول إسكات أيوب بدلًا من الاعتراف بالحقيقة؛ وهي أنه سمح للشيطان بقتل أبناء أيوب الأبراء وتبييد ثروته وابتلائه بالمرض (الجدام) لمجرد التسلية، كمحاولة من معهد بحوث لاختبار أطروحة.

وحتى أيوب نفسه وكل من ليس سادياً لم يكن ليفعل ذلك ولو مع خنفسة، فرحمته ستمنعه من ذلك، ولكنَّ الربِّ الذي شملت رحمته جميع مخلوقاته يفعل ذلك، وليس لديه الشجاعة للاعتراف بالحقيقة، أي: أنه أقل من أيوب بمراحل من الوجهة الأخلاقية، أو أنه غير مرتبط بالتزامات أخلاقية، وحينئذ يهدم أساس مزاعم الرفاق أنه يتصرف في الواقع كأي حاكم قادر، يحاول إخفاء الدوافع المتواتية الضئيلة أو التي تحفَّى عن العين بالنسبة للإدراك فوق الإنساني من خلال ملامح الكتمان، أسرار السلطة، وهي أرفع من إدراك الإنسان التافه.

إنَّ مضمون سفر أيوب يسيط للغاية، ولا يحتاج لدقة في فهمه وتفسيره، بينما نجد كتاب أفلاطون يحتاج مؤلفات تفسيرية ونقدية، والتي بدأت فور نشر العمل تقريباً، (حيث نجد في مؤلفات أرسطو أقوالاً نقدية وجدلية على مؤلف أفلاطون).

ويعتبر ذلك الكتاب بمثابة اليوتوبية الأولى والأكثر أهمية؛ حيث نجد فيه أفكاراً وبوادر لنظريات مازالت تؤثِّر حتى اليوم؛ حيث أثبتت أفلاطون أنَّ من واجب الفن خدمة الأهداف الاجتماعية أي: «الخَيْر»، كما أنه أشار إلى ماهية الإنسان وفلسفة العلم.

وحسبيماً أعتقد، فهذه هي المرة الأولى التي تظهر فيها رؤية كاملة للثواب والعقاب في العالم الآخر. وبشكل عام، فإن كل قراءة جديدة لكتاب «السياسة» تؤدي لإمكانية تفسير وفهم جديدة.

إن مسألة الثواب والعقاب توجد هنا - أيضاً - مثلما في سفر أيوب، ولكنها في سفر أيوب تتم تحت وطأة الرب باعتبارها اختباراً علواً للإنسانية، أما صرخة أيوب فهي نموذج أسطوري للثورة، وهي لا تحظى بإجابة، لذا تظل مشتبة، ومقابل ذلك تدور المحاورة الأنثينية التي يصف فيها أفلاطون عالماً كاملاً مستقراً، كل التصرفات فيه واضحة، وهو عالم التقاليد، الذي تهتم فيه الآلة بالمؤمنين بهم الذين يقدمون لهم القرابين، وهذا هو نفس العالم الذي يؤمن به رفاق أيوب، وهو بالتأكيد عالم الشيوخ، أما الشباب - وعلى رأسهم سocrates - فلا يستطيعون الوثوق بهذه العقيدة البسيطة، وهم مجبرون على مصارعة عالم انهارت فيه التقاليد ولم تُعد تصلح أساساً للسلوك؛ حيث إن كل تأمل ذكي ل الواقع يُعبر الإنسان على نبذ العقيدة البسيطة والبحث عن أساس جديد للتقاليد والأخلاق.

لقد هدم المجتمع الأنثيني البرجوازي الاستعماري كل معايير التقاليد، فلا يمكننا الاسترشاد بتلك التقاليد لفهم المشكلات التي تواجهنا، لقد عجز الشيوخ عن المساهمة في الجدال، لذا أرسل أفلاطون «كفالوس» ليقدم القرابين للآلة التي لن تفيده في المشكلات المطروحة هنا.

وفي الواقع لو كان أيوب قد عرض مزاعمه على كفالوس كان سيجيبه بالضبط مثلاً أجاب رفاق أيوب، لكن أفلاطون لم يرغب في إبقاء الجدال على هذا المستوى الجامد المنخفض، والذي يصبح حله الوحيد هو «صوت الرب من داخل العاصفة»، وهي ليست إجابة بقدر ما هي تكميم للفم.

إننا نهتم بالحاضر الديناميكي للحضارة، ذلك الحاضر الذي لم تعد تناسبه قواعد الأخلاق العتيقة التي تبلورت في مجتمع تقليدي مستقر، ولم تعد تناسب أثينا الاستعمارية المتغيرة دائماً، لقد تركتنا الآلة، ويجب أن نجد طريقنا وحدنا.

عندما نبحث عن هذا الطريق، فلا يوجد شيء بديهي لا يحتاج لإثبات، لذا فقد تناقض أفلاطون وسocrates أولاً على تحديد مفاهيم الخير والشر.

إن كل المتعادلين - سواء أيوب أو رفاقه، وحتى الشاب الجريء الذي انضم متأخراً للجدال: إلياهو بن برکا - لا يختلفون فيما بينهم بالنسبة لتحديد ماهية الخير والشر، والبار والشير، لكن ترسيماخوس (في كتاب أفلاطون) يثور على تحديد الخير والشر نفسه، وقبل مجيء نيشه بحوالي ٢٤٠٠ عام ثبت أن الخير هو ما يفيد القوي المنتصر، فالقوة خير، والضعف شر.

وعندما يخالف سocrates هذا الادعاء عن طريق التحليل المنطقي النظري يجب

ترسيماً خوس بعنف: إن البار م فهو في كل مكان، أما الشرير فيكافأ، وعليك أن تفسّر ذلك أيها الساذج سقراط، ومثال ذلك: في التجارة عندما يشترك الاثنان (الخير والشرير) لن تجد أبداً في النهاية أن الخير يحصل أكثر من الشرير ولا أقل...^(٣).

وبالمناسبة جدير بالذكر أن مفاهيم الخير والشر المتعارف عليهما، سواء في الإطار اليوناني أو اليهودي متشابهة مثلاً يتضح من الاستشهاد، وهي التي تعرفها حتى الآن.

هذا ما يمكن قوله إزاء من يدعى بأن المفاهيم الأخلاقية هي «اكتشاف يهودي»، حتى لو كان الرب قد تحدث من العاشرة إلى سقراط ورفاقه مثلاً تحدث إلى أليوب لكنوا سوف يجيبون بأنه لم يرد على مزاعم أليوب، وأن هذه المظاهر الضخمة لإبراز القوة ليس فيها أي إجابة على السؤال: هل الرب نفسه أخلاقي؟

إن العقل الإنساني لا يتقبل مسألة كونه لا يمكنه إدراك الإله؛ لأننا لا يمكننا أن نتجاوزه، لذا يجب أن نتساءل عن كل شيء، وذلك من وجهة النظر الإنسانية.

لقد علمتنا التجربة أن الشر يتحكم في العالم، لذا تفضل الألوهية الشر (بالمفهوم الإنساني للكلمة) على الخير، لذا علينا أن نحوال كل قيمنا، مثلاً ادعى ترسيراً خوس: أن الخير هو القوي المنتصر والشرير هو الضعيف المهزوم.

وفي الواقع إذا تعمقنا في ذلك سنصل إلى بعد مدحش في سفر أليوب - فإذا جاءت الرب من وسط العاشرة لا تقول شيئاً آخر - إذا تجاهلنا النهاية السعيدة في الإطار القصصي سنجد أن الرب في النهاية لم يقل لأليوب سوى: هل تطلب مني «نظاماً أخلاقياً»؟ لا يوجد نظام أخلاقي، إن كواكب الصباح

وجياد الحرب وخفايا البيولوجيا والطبيعة والفالك لا شأن لها بالأخلاق، إن الأخلاق من شأنك أنت، أما أنا فقد خلقت الطبيعة، إنها طبيعة إلهية، ليس لديها أخلاق، لقد توجهت بمظلتك لعنوان خاطئ، إذا كنت ترغب في نظام أخلاقي عالمي عليك بخلقه والتحكم فيه بنفسك، ولا تطلب مني أن أصنعها بدلاً منك؛ فهذا ليس من شأنني.

يمكن أن نقول: إن «الإجابة من وسط العاشرة» هي الترتيلة الحلولية^(٤) العظيمة في الأدب العالمي والمزمور الذي يؤكّد على أن الألوهية فوق البشر.

ولا نزعم أبداً في هذا المزמור أن نظام العالم أخلاقي، بل إن كل ما نزعمه أن هذا النظام خارج إدراك البشر، لذلك لم يحدث اختلاف عند كتابته، وحتى الآن فنحن أبعد ما نكون عن تفسير هذا النظام تفسيراً كاملاً، وبشكل عام لا نميز في هذا البعد من الإجابة وسط العاشرة، إجابة لتظلمات أليوب، حيث لا توجد أي إجابة هنا، ولا حتى نية في منح إجابة، ومجرد التأمل في هذا المزמור دون معرفة سابقة تكشف هذه الحقيقة

البساطة؛ فهنا قد انتهى الادعاء، وقويلت صرخات أیوب بنفس ما قوبلت به ادعاءات الرفاق؛ فقد استمعت إليها السماء الغاضبة، الضخمة، الفارغة، خلال عقيدة عبئية لأیوب ورفاقه بأن هناك من يسمعهم ويحببهم، أما الإجابة التي يتلقونها فما هي إلا الرعد.

ولولا النهاية السعيدة الملتصقة بهذه القصيدة، والتي تلطّف منها وتركتنا راضين قليلاً رغم علمنا بأنها لا تتنمي لجسم القصيدة، ولو انتهى السفر هنا لكننا سنظل في اضطراب شديد بسبب تلك الإجابة الوحشية، وستعم الدهشة إذا كان مدوّنو العهد القديم قد ضمنوه في المخطوط. كان السفر في هذه الحالة سيصبح مهزوزاً للغاية، بل يمكن القول: إنه مهرطق، ويبدو التصادق النهاية بالسفر واضحاً من قول الرب للرفاق: «لم تتحدثوا عنِّي بشكل سليم كعبدي أیوب».

ومن هنا يتضح أن في النسخة الأصلية قد تحدث الرفاق باتهام الرب بسبب ما حل على أیوب من كوارث، بينما هو قد دافع عن معايير الرب.

وفي مقابل ذلك، ناقش أفلاطون مزاعم أیوب وترسيما خوس، فحيث إن الطبيعة والرب من فوقها كلاهما لا أخلاقي، فإن أفلاطون لن يتوجه إلى الطبيعة أو الألوهية ليبحث لديها عن إجابة للسؤال.

إن وضع الأمور الطبيعي هو المغزى غير المذكور عند سocrates، وهو غير أخلاقي تماماً، فالمجتمع، والطبيعة لا أخلاقيان، وإن لم يتحقق البارأية متعة من استقامته وإذا كان الشرير أكثر سعادة في أعين الناس، وكلما ازدادت سعادته وتمجيده عندئذ تختل قاعدة أي أخلاق، كذلك الادعاء بأن الأخلاق هي عرف مطلوب لإيجاد توازن اجتماعي - أي: أن الأخلاق ضرورية من الناحية الوظيفية وليس لذاتها - لا يكفي؛ لأن هذا يعني: أن من يستطيع التظاهر بأنه ذو أخلاق ويخدع الناس يكون قد نفذ المطلوب منه طبقاً للعرف، ولكن لا يكون صادقاً في حقيقة الأمر، ويجب على سocrates أن يحاول ويثبت أن الأخلاقيات تكفي في ذاتها، وأن ثوابها في ذاتها، دون أي مكافأة خارجية.

إن الأجزاء السبعة الخيرة من كتاب «السياسة» هي مواجهة عنيفة مع تلك المشكلة الأساسية في الأخلاق.

ولكي نبحث المشكلة من كافة أوجهها يقترح سocrates تأملها من وراء عدسة مكبّرة، فبدلاً من البحث عن مصدر الخير والشر منفردين بشكل خاص نبحث في إطار الدولة؛ حيث إن الدولة هي تجسيد للفرد (حسبما يرى سocrates، وبعارض أرسطو في ذلك بشدة)، ويكمّن في هذا الرأي افتراض أن الدولة هي تركيب عضوي متعدد، ودلالة

ذلك أن المشكلة الأخلاقية يجب أن تبحث في سياق اجتماعي- سياسي، ولن يكون لها معنى إلا في هذا السياق؛ لأن الخير والشر معايير لا تعطينا معنى سوى الحياة الاجتماعية (لكن أفلاطون لا يربط المعرفة الأخلاقية بالسياق الاجتماعي مثلاً سنا نقاش فيما يلي، لذا نجد رابطاً متعدد المعاني بين أيوب ونظرية سocrates).

ولكنا رغبنا في فهم الخاصية الأخلاقية المجردة في ذاتها، وكيف تعمل في روح الفرد. ومن هنا يستلزم القياس المنطقي بأن الإنسان - طبقاً لطبيعته الداخلية - هو كائن اجتماعي. ولا يمكن الفصل بشكل حاسم بين الأنماط والمجتمع، وإن حدث ذلك فحقيقة أن الفرد يعمل كوحدة أخلاقية معناها أنه يكتب تأهيله ليصبح كائناً اجتماعياً، ويصبح أمراً بينه وبين نفسه.

في هذا الإطار لم يسعني أن أخلص الجدال حتى في بدايات الفصول دون الحديث عن الدلائل المزدوجة والمتضاعفة لهذا العمل في كل المجالات الفكرية والعملية الإنسانية. لقد تم حل المشكلة الأخلاقية بتحليل نفسي - اجتماعي للنماذج الإنسانية السبعة، بدءاً من شخصية الملك الفيلسوف الذي يتحكم في نفسه وفي الدولة. بقوة الإرادة النابعة من الإدراك، وهو تعبير كامل عن الحرية والسعادة، لأن من يتصرف وفقاً للإدراك لا تحكمه غرائزه، بل يتحكم فيها، متحرراً من أي إجبار أو خوف، وانتهاءً بشخصية المستبد المقوته، والتي يمكن أن نجد ملامحها في: هتلر، ماكبث، ريتشارد الثالث، والذي كان شره ينبع من كون غرائزه ورغباته تحكم فيه، رغم أن العدل يحتم أن تخدم الإنسان، ولكن في حالة «المستبد» والذي دعاه ترسيمًا خوّس «أسعد البشر ومبارك الآلهة» هو عبد لعبده، يتملكه الخوف الدائم من رفاقه وقاتليه والمتقمرين منه، فلا يجد راحة ليلاً أو نهاراً، أي: أن شره هو عقابه.

وقد لخص الحكماء في حقبة متأخرة للغاية هذا المفهوم السيكولوجي بإيجاز بلين في قولهم: «أجر الحسنة حسنة، وأجر الإثم إثم».

غير أن هناك معنى آخر لهذه الصيغة الخالدة، وهو أن الحرية والسعادة التي يعيشها الإدراك - أي: سعادة البار وأجره - يتحققان بشكل تام في إطار اجتماعي مبني على الإدراك؛ أي: أن الأجر الكامل للبار والعقاب الكامل للشريك خاضعن لإقامة مجتمع مدرك؛ لأن هناك تناقضاً داخلياً في موقف البار الذي يتحكم في نفسه بواسطة إدراكه، ولكن موجود تحت حكم أشرار (توجد هنا ثغرة لم ينافسها أفلاطون، بالنسبة للاستبطان الصوفي، وليس فقط للنشاط الاجتماعي السياسي، وهي إمكانية ستطورها الأجيال القادمة، وخاصة في عصر الإمبراطورية الرومانية).

أي: أن الثواب والعقاب لا يخضعان للفرد وأعماله فقط، وبخصوص معظم العمل لتحليل ووصف هذا المجتمع المبني على الإدراك، وهذه هي اليوتوبيا الأولى والتي تُعدّ

أعظم اليوتوبيات، وهي أيضاً برنامج الانقلاب الأول؛ لأنَّه لا يوجد أي مجتمع تاريخي وجد عن طريق التطور الطبيعي يجib مطالب الإدراك؛ وذلك لأنَّ الإدراك لا يخضع للطبيعة، ويمكن الوصول إليه فقط عن طريق البحث العقلي.

يتم بكارل بوير أفالاطون بأنَّ هدفه كان الحفاظ على بناء المجتمع ضد أي خلل، وأنَّ النموذج المثالي الذي يصفه للدولة لا يخضع لأي تبديل. هذا هو أحد الأساليب للنظر لكتاب «السياسة»، ومن ناحية أخرى يمكن الزعم بأنَّ الفجوة الحتمية بين الموجود في الطبيعة والمرغوب عن طريق الإدراك تخلق طاقة ثورية دائمة ستؤدي إلى هدم أي نظام غير مبني على الإدراك.

إنَّ الإدراك هو المغزى العميق لنظرية سocrates، وهو يختلف أي أساس لا يناسبه وبعده، وهو يعارض التطورات الطبيعية، وهو دائمًا ثوري هدام.

والحقيقة هي أنَّ هذا الموقف الإدراكي يتعرض دائمًا لممارسات الهدم التي يصنعها الواقع ويتفسخ إلى أرستقراطية وبلوتوقراطية (نظام حكم الأثرياء) وديمقراطية ونظام فوضوي، وهذا يعني: أنَّ النشاط الإدراكي هو مجهود ثوري دائم لقلب الأنظمة الطبيعية الواقع.

إن سocrates هو أيوب الطبيعة مثلما لاحظ نيته: فالمشهد الطبيعي القرية، الطبيعة لا تعنيه، فهي لا تهتم سوى بالإنسان، والعلاقات بين البشر والعلاقات الاجتماعية -السياسية هي الموضوع الأساسي لفكرة، سواء في «السياسة» أو في أعظم وأخر مؤلفاته «القوانين»، وبينما هذا مناقضاً للرأي الشائع، والذي أله اليونانيون الطبيعة بمقتضاه، وبينما خلق الإله اليهودي الطبيعة فإنه هو نفسه لم يتعاطف معها، فالسماء تحيا عن مجد الرب، لكنها ليست تجيلاً له، وقد خلق العالم الذي يتحكم فيه الفناء والدمار، بينما بقي هو متفرداً مطلقاً لا يتغير:

السابق على كل خلقه... الأول الذي لا سابق له

سيد العالم وحاكمه... قبل أن يخلق أي مخلوق

وبعد فناء الجميع... يحكم وحده بعظمته

وربما يعتبر هذا «البيوط» (منظومة دينية يهودية) بما فيه من تعرifات للرب وما هيته متأخراً؛ إذ يعود إلى العصر الوسيط، وهو متأثر بالفلك اليوناني، وخاصة الفكر الأرسطي (الذي شَكَّل تفكير موسى بن ميمون وباقى عظامء مفكري الأندلس).

وقد يمكن تفسير مسألة الإجابة من «وسط العاصفة» بعيداً عن مسألة الحلولية، وهذا لا يتافق مع طابعها الأخلاقي، وهذا الطابع واضح وأحادي المعنى.

ومعنى هذا: أن الاتجاهين في الأخلاقي يضعان أمامنا اختياراً حاسماً بين بديلين:
الأول: هو الخضوع والتذلل عن السيادة الإنسانية، والطاعة الكاملة للسلطة من خلال افتراض غير مبرهن بأن هذه السلطة تعرف كل شيء وقدرة على كل شيء.
أما البديل الثاني: فهو الإدراك السيادي الإنساني أو الإيمان بقوة الإنسان، أو تفهم وضعه، أو تغيير نفسه ومجتمعه طبقاً لهذا الفهم.

والحقيقة أن البديل الأول قد أوجد بتطوره التشريعي - السكولasti (الخاص بعلم الكلام) نظاماً منطقياً قوياً لا يستطيع في النهاية إخفاء الاستسلام الذي يبيده لسلطة غير منطقية.

ومن هذه الناحية يبدو أن معظمنا تأغرقنا و يجب أن نمحو العار الذي التصدق بهذا المفهوم لأجيال عديدة في الفكر اليهودي.

ويرى الكاتب أن هذا الانكسار للفكر اليهودي هو أمر حيوي وضروري لوجودنا الشخصي والسماوي؛ لأن مجرد أخذنا المصير في أيدينا، والذي كان أساس الصهيونية والصراع السياسي - الاقتصادي - العسكري لإقامة الدولة وجودها معناه التأغرق وإنكار السلطة وإنكار السلبية الميتافيزيقية التي كانت في صلب الفكر الديني اليهودي، ومعنى هذا - أيضاً - العودة كي تكون عنصراً فعالاً في التاريخ، مسؤولاً عن نفسه وأفعاله.

بـ ربما يوجد عنصر آخر أكثر عمقاً للمعرفة الأخلاقية، ولا شك في أنه مصدرها الحقيقي الذي يمنحها موقف ادعاء مؤكّد لا يتأثر بنسبية أي أحداث تاريخية - اجتماعية، والمقصود بذلك نظام العلاقات بين الإنسان ونفسه، أي ثقة الإنسان بجوهره الداخلي وصراعه لصالح الاستقلال الداخلي؛ لأن نهاية كل محاولات إيقاف المعرفة الأخلاقية على المائدة والمغزى الاجتماعي هي الفشل، ولو كانت المعرفة الأخلاقية انعكasaً للمعايير الاجتماعية وكانت ستتطابق مع المعيار السائد، ولن تكون هنالك مشكلة الاصطدام بين ضمير الفرد والعالم، وهذا التوافق مع المعيار هو نفسه الذي نطلق عليه بشكل عام «أخلاق» و «عمل» في الإطار الاجتماعي الشائع، وقد كانت هي الأخلاق عند رفاق أیوب.

إذن فمصدر المعرفة الأخلاقية ليس اجتماعياً ولا نسبياً، بل هو مطلق، وهو ما يوازن بين ما نسميه عامة الضمير وبين السلوك.

إن هذا العنصر هو الأكثر عمقاً في سفر أیوب، وهو الذي يمكننا من رؤية العمق السيكولوجي - الفلسفـي في حقيقة السفر، حيث إنه باسم هذه المعرفة المستقلة جرؤ أیوب على الثورة ضد النظام الإلهي للعالم، وهو معيار يشدّ عن إطار الفكر والأخلاق اليهوديين التقليديين ويشكّل تمراً عليهمـا، ولا يلطـف من هذا التمرـد سوى النهاية السعيدة للسفر.

إن المغزى الروحاني الأكثر عمقاً في سفر أیوب هو وجود صراع بين اليقين الداخلي المطلق الذي يواجه الإنسان من أجله العالم كله - الرب، والطبيعة، والمجتمع- وبين النظام الطبيعي، ومن هذا المنطلق يشد أیوب عن الفكر اليهودي التقليدي الذي لم يستوعب مطلقاً هذا التمرد وتمكن من تجنبه وتجاهله. لقد أجبر أیوب الرب على الإجابة بشكل مباشر دون وساطة دون أن يستطيع التخفي وراء الأحكام والشرائع ومجادلات تلاميذ الحكماء.

وهذه الإجابة - مثلاً رأينا - لا تعتبر بمثابة إجابة؛ فلا يوجد تلامس أو توافق بينهما، أما خضوع أیوب في نهاية الإجابة «من وسط العاصفة» فكان عن طريق الإجبار وليس عن طريق الاقتضاء؛ لأنه من ناحية المضمون قد استمع إليها من رفاقه، بينما هو رفضها تماماً.

وكما رأينا سابقاً، فقد طرح تساؤل في كتاب «السياسة»، وهو: من هو البار في عالم الأشرار؟

عندما تضع الدولة قانوناً لا يتحقق؛ لأنَّ ذو هدف معياري لا سبيل لتحقيقه فعلياً. ويتبين هنا أنَّ البار يتصرف طبقاً لمعرفته الأخلاقية الداخلية، وليس طبقاً للأخلاقيات الشائعة؛ لأنَّ هذه المبادئ الأخلاقية تشجع الشرير على استغلالها والتظاهر بأنه شخص بار.

لذا فقد ظهرت أسطورة «يوم الحساب» (المستعارة من مصادر يونانية بالتأكيد) كنوع من التعويض؛ حيث تجازى أرواح الأبرار والأشرار بما اكتسبوا في حياتهم؛ وقد اضطررت اليهودية في نهاية الأمر لقبول هذه الأسطورة، سواء من مصادر يونانية أو غيرها؛ لأنَّ العهد القديم لم يأت في ذكر لعقيدة الحياة بعد الموت سوى في ثلاثة أو أربعة مواضع مثل: ساحرة عين دور التي استدعت روح صموئيل النبي بناءً على طلب الملك داود، وكذلك هناك فقرة في سفر أیوب تشير إلى أنَّ هناك روحًا تعود للرب الذي خلقها: «كَيْ تَعِدُ رُوحَكَ لِلرَّبِّ».

ويبدو أنَّ اليهودية قد اضطررت للأخذ بمفهوم «العالم الآخر»؛ لأنَّ مسألة الإجابة «من العاصفة» لم تكن تصلح كإجابة على صرخة أیوب.

ثم ينتقل الكاتب إلى مفهوم جديد للمغزى الروحاني للمسيحية، والتي هي استمرار لسلبية اليهودية، وذلك عن طريق أسطورة الإنسان - الإله، أو بمعنى أدق: الإله الذي يحول نفسه لإنسان يُصلب ويُبعث ثانية.

إن هذه الأسطورة تقيم جسراً على البعد اللانهائي بين أیوب والألوهية، بينما يظل الشخص البار عند أفالاطون في عزلة كبرياته المطلقة.

أما الإيمان بالريوبية (دون اعتراف بالرسالات السماوية) فرغم أنه مرحلة وسيطة **اليهودية مدارسها الفكرية وتياراتها الدينية**

بين الدرجة الإلهية وبين الإنسان، فإنه يمثل جزءاً من النظام اللاهوتي. ويمكن للنظرية الأفلاطونية أن تقوم، سواء بوجود رب أو بدونه، وهذا يعتبر تعبيراً علواً عن عزلة الإنسان في النظام الكوني.

أما سقراط فهو لا يعترض على الرب كما فعل أليوب؛ فقد طلب أليوب إجابة، أما سقراط فقد قدم دليلاً وعلمنا أن نفعل مثله؛ لأنه معلم، بينما كان أليوب متربداً، ورغم أن أليوب كان على يقين داخلي بصدقه، إلا أنه توقيع الإجابة من الخارج، ولم يكن مهيأً للتنازل عن افتراض وجود نظام إلهي وإجابة عن سؤاله، وبسبب هذا التمرد وانتظار الإجابة ظل في موقف سلبي، لكن سقراط عندما شرب بإرادته كأس السم وقدم بذلك دليلاً لتلاميذه أصبح إيجابياً.

إن الجسر الذي أقامته المسيحية قد أقيم في سياق مختلف تماماً، سواء عن أليوب الرعوي أو سقراط مواطن الدولة الحرة؛ حيث إن الأسطورة المسيحية قد نبتت من خلال اليهودية في عصر كان فيه التأثير اليوناني - الروماني حاسماً، وكانت الإمبراطورية العالمية تحيط بالعالم، بحيث لا تخيل أي شخص نهايتها أو تحولها «للسياسة» الأفلاطونية، (مثلاً عرف فرجيليوس التأكيد الإلهي لروما: «إذهب إليها الروماني فقد منحتك سلطة بلا حدود»).

لقد حول الإله نفسه أو جزءاً من جوهره إلى إنسان، وباعتباره إنساناً، فقد عانى من كل ما يمكن للإنسان أن يعانيه، حتى طعم الموت المريض نفسه، لقد شعر بالرهبة من مصيره القريب وطلب من حواريهبقاء للصلة معه، لكنهم ناموا، وظل هو وحده منعزلاً يصلي لأبيه في السماء كي يعطيه من احتساء الكأس المريضة، حتى أحس من أعمق قلبه بأنه لا مفر؛ حيث وجد نفسه وحيداً أمام سطوة المجتمع والقانون والصمت الاجتماعي المنتظم والقيصر والكافن الأكبر، وهو يجر بقواه الواهنة الصليب عبر الشوارع المشتعلة بالشمس الحارقة، محاطاً بالأوباش، لقد خانه حواريه، وقد فقد على الصليب إيمانه بربه في يأسه العميق، أما الشيء الثابت الوحيد الذي اعتمد عليه، فأعطاه القوة لاحتمال كل شيء حتى هذه اللحظة فهو ضميره الداخلي، وعندما صرخ: «إلهي.. إلهي.. لماذا تركتنِي؟» كان يحاول في يأس قاتل بعقله الذي يملئه التشوش بعدم وجود تفسير لهذا العذاب، وأن السماء خالية والرب قد ابتعد عنه بلا نهاية.

فهل هناك رمز وأسطورة ذات مغزى أكثر عمقاً من ذلك؟ وهل يوجد ظلام يمكن للنفس الإنسانية أن تفرق فيه أكثر من ذلك؟

إن المشكلة الأخلاقية في إطار العالم يمكن حلها فقط في النطاق الداخلي بواسطة التحول الداخلي، وليس عن طريق أنظمة وقواعد اجتماعية خارجية، ويمكننا أن ننأس من هؤلاء من البداية، فلا دواء لها حتى إذا فعلنا ما نستطيع كي نصلحها، وتظل مسؤولة نظام العالم لغزاً كما كانت، ويمكن اعتبار العالم بوقاً لنداء البعث

الداخلي مثلما يصفه دانتي في «الكوميديا الإلهية».

إن الإحساس الإلهي لا يتاسب مع نظام العالم، وقد فشلت كل محاولات اللاهوتيين لرأب الصدع وإيجاد نظام تأملي كامل يوحّد المعرفة الداخلية مع النظام الظاهري، مثلما حاول ميلتون في «الفردوس المفقود».

وكل محاولات الكنيسة لخلق وحدة بين المادة والروح، السيف وعمامة البابا، باعثت بالفشل بسبب تمرد الروح الدائم ضد المادة، والداخلي ضد الخارجي، والذي ميّز المسيحية منذ بدايتها، ربما كان هذا هو سر استمرارية المسيحية لدى مئات الملايين من البشر.

من وراء مرحلة المسيحية هناك مرحلة الاستبطان التام للألوهية، والبعد الغيبي للإنسان ككائن سيادي مطلق، ونظام أخلاقي داخلي يمكنه القيام طبقاً للقانون الداخلي.

وتتمثل البنية الأساسية لهذه المرحلة في فكر نيشه، دون أي محاولة للاختفاء خلف معتقدات أو مذاهب، والإقبال على كل ما تدعونا إليه الحياة، وهذه النظرية من شأنها أن تؤدي للتواكل والتسليم السلبي للواقع، بدلاً من الصراع الدائم للتغلب عليه وتغييره، وهو الصراع الذي يدعو إليه نيشه، ودائماً ما يكون هذا التواكل مغافلاً بانقطاع الآنا عن التفاعل والصراع في الحياة، بل وتأمل الحياة كما لو كانت قناعاً خارجياً لا يتصل بجوهر الأشياء، أي: تلك النظرية التي تتشابه مع البوذية، ويعتبر الجانب المكمل لها هو مقوله الإنكار المطلق، أو «النيرفانا» أي: هدوء المعرفة الخاوية.

الهوامش

^(١) سفر أليوب، ٣٨: ١.

^(٢) السياسة، مجلد ٨، ترجمة يوسف ليفس، دار نشر شوكون، ص ١٦٣.

^(٣) ذهب الحلوية يعني: أن الله موجود في كل شيء في الطبيعة.