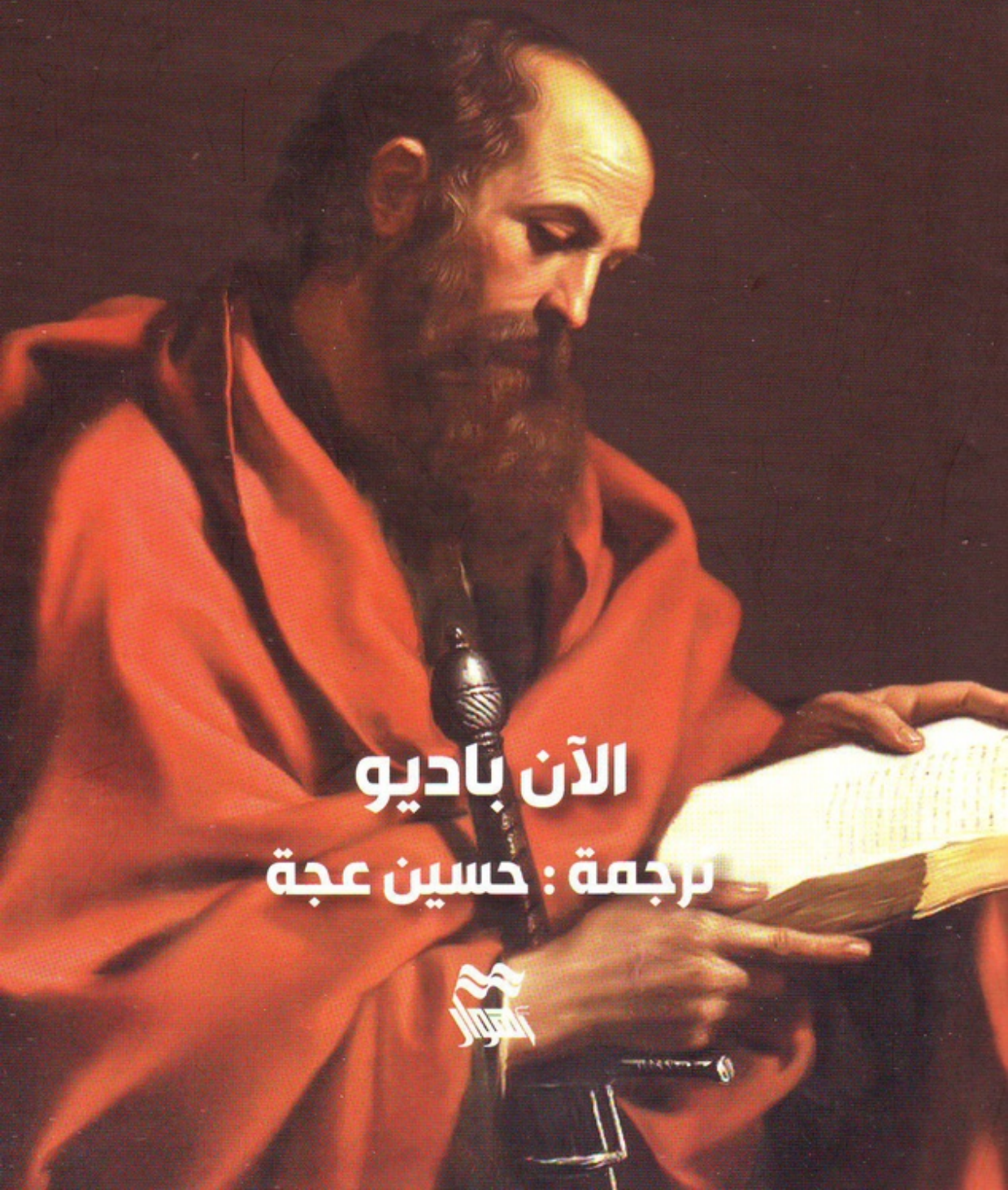
AHWAR
Publishing & Distribution

فلسفة .

القديس بولص
تأسيس الشمولية



الآن باديو
ترجمة : حسين عجة

عنوان الكتاب: القديس بولس/ تأسيس الشمولية
المؤلف: الآن باديو
ترجمة: حسين عجة
التخصص الأدبي: دراسات فلسفية
القياس: 14 x 21 سم
الطبعة الاولى: 1000 نسخة/ 172 صفحة / لسنة 2023
رقم الايداع في دار الكتب والوثائق في بغداد (2278) لسنة 2022
ISBN: 978-9922-9694-8-0

جميع الحقوق محفوظة لدار ومكتبة أهوار للنشر والتوزيع

Copyright dar ahwar
العراق- بغداد- شارع المتنبي
هاتف: 07717938500
أهوار للنشر والتوزيع :face
دار ومكتبة أهوار :Page
Instagram: darahwar
e-mail: ahwar.publisher@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو الكترونية او تخزينه في نطاق استعادة المعلومات او نقله بأي شكل من الاشكال من دون إذن خطي من الناشر.

الآن باديو

القديس بولس
تأسيس الشمولية

ترجمة: حسين عجة

للنشر والتوزيع

مدخل

مشروع غريب. منذ زمن بعيد رافقتني هذه الشخصية، مع آخرين، ملارميه Mallarmé، كانتور Cantor، أرشميد Archimède، أفلاطون Platon، روبسبيير Robspierre، وكونراد Conrad... (لكي لا أدخل في عصرنا).

منذ خمسة عشرة عام، كتبتُ قطعة مسرحية، تحت عنوان حادثة انتيوش Incident d'Antioche، اسم بطلتها بولPaul. لا شك أن تغيير الجنس كان بمثابة تلافي للتطابق المكشوف. في الحقيقة، لا يمثل لدي بولس لا حواريّ ولا قديس. ولا تعير اهتمامي البشارة التي يعلن عنها، أو العبادة التي يُكرسها لها. كنتُ دائماً اقرأ الرسائل باعتبارها عودة إلى نصوص كلاسيكية، معروفة بصورة خاصة لدينا، ومن ثم، لكن دون الانشغال بالتفاصيل، بمثابة قوة غير ممسوسة. لا شيء مُتعالي ولا مقدس بالنسبة ليّ، كما يتساوى هذا العمل مع غيره، ما دام أنه يمسني شخصياً. رجل بعينه نقش عباراته، خاطباته المسمومة والرقيقة، لذا يمكننا أن نستق منها بحرية، بلا عبادته أو النفور منه. لاسيما وأنيّ، بالوراثة، غير متدين، بل وحتى أني، عبر أجدادي الأربعة من المعلمين، أنطوي على رغبة سحق عار نظام الكنسيةِ، كذلك ينبغي على القول بأني التقيت بخطابات بولس بوقت متأخر، مثلما يلتقي المرء بنصوص تُثير الفضول، وتُدهشنا شاعريتها.

في العمق، لم أساوق ما بين بولس والدين. إذ ليس ضمن هذا المجال، أو لكي أقدم شهادة عن إيمان ما une foi quelconque، ولا حتى ضد الإيمان antifoi، ما جعلني أهتم، منذ فترة طويلة،

بتلك الخطابات. وفي الحقيقة ليس أكثر- لكن بانفعال أقل- من استحواذي على باسكال Pascal، كيركغارد Kierkegaard، أو كلوديل Claudel، انطلاقاً مما هو ظاهر من مواعظهم المسيحية. وعلى أي حال، سيكون إناء الغلي الذي سيجري فيه طبخ عمل الفن والفكر مملوءاً حتى عنقه بالحالات العكرة التي لا تحصى، التي تدخل فيها الوساوس، أشكال الإيمان، المتاهات الصبيانية، الانحرافات المختلفة، الذكريات غير القابلة للمشاطرة، القراءات الاعتباطية، والكثير من السفاهة والتخيلات. لا يُرجى من الدخول في هذه الكيمياء شيئاً كبيراً نافعاً.

يُشكل بولس، بالنسبة ليّ، مفكراً- شاعراً penseur-poète للواقعة événement، وفي ذات الوقت ذلك الذي يُمارس ويعلن عن ملامح لا تتغير لما يمكننا تسميته بالشخصية المناضلة figure militante. فهو يُظهر الارتباط، الإنساني تماماً، والذي يُسحرني مصيره، ما بين الفكرة العامة لقطيعة بعينها، تزاحم بعينه، وفكرة الفكر-الممارسة pensée-pratique، والتي هي المادية الذاتية لتلك القطيعة. إذا ما كنتُ أرغم اليوم عبر بضعة صفحات في رسم تفرد ذلك الارتباط لدى بولس، فذلك دون شك لأنه يجري العمل من كل جانب، وحتى نكران إمكانية البحث عن شكل نضالي جديد، لكي يحل محل ما تم وضعه، منذ مطلع هذا القرن، من قبل لينين والبلاشفة، والذي يمكننا القول بأنه كان شكل مناضل الحزب. أما في ما يتعلق باتخاذ اليوم خطوة إلى الأمام، يمكننا، بين أشياء أخرى عديدة، عون أنفسنا وذلك بقيامنا بخطوة واسعة إلى الوراء. من هنا مصدر إعادة تفعيل بولس هذه. أنا لست أول من يُغامر بالمقارنة التي تصنع منه لينيناً آخر، وقد يكون المسيح، بالنسبة له، بمثابة

ماركس غامض. وكما نرى، لا تُشكل نيتي لا نية تاريخية، ولا تفسيرية exégétique. أنها ذاتية، من أولها إلى آخرها. لقد التزمت حرفياً بالنصوص الصحيحة لبولس التي أكد عليها النقد المُعاصر، وبعلاقتي الفكرية بتلك النصوص. بالنسبة لأصل النص الإغريقي، استخدمتُ العهد الجديد الإغريقي Nouvum Testamentum Graece، النسخة النقدية لنستليه آلاند Nestlé-Aland، في علم الإنجيل الألماني Deutsche Bibelgesellschaft، عام 1933. النص الفرنسي الأساس، الذي راجعت صياغاته، هو نص لويس سيغوند Louis Segond، العهد الجديد، الصادر عن دار نشر الجمعية الثالوثية للإنجيل Trintarian Bible Society، نسخة 1993. تقتفي مراجع الرسائل غالباً نفس النظام التقليدي وفقاً للفصول والسور. فـ روم. 1. 25 يعني: رسالة إلى الرومانيين، الجزء الأول، السورة 25. وكذلك هو الأمر بالنسبة لغال، أي الرسالة الموجهة للغاليين، cor1 et cor2، أي الرسائل الموجهة إلى كورنتيين Cortinthiens،وفليب،بالنسبة للفلبيين Philippiens. وThess1، بالنسبة للرسالة الأولى الموجهة إلى التسالونيين Thessaloniciens. لذلك الذي يرغب في مواصلة دراسته للسير الذاتية لبولس، لا بد لي من أن أشير عليه ضمن تلك السيرة الذاتية الضخمة نحو بعض المصادر:

- الكتاب الصغير والمُكتنز لستانسلاس بريتون Stanislas Berton، القديس بولس، منشورات الجامعة الفرنسية عام 1988.

- "بولس، حواري المسيح، لغنتر بورنكام Günther Bornkamm، جنيف 1971. كاثوليكي، بروتستانتي. ليشكلا مُثلث مع ملحد.

الفصل الأول

عصرية بولس

لماذا القديس بولس؟ لماذا العودة ثانية إلى هذا "الحواري" « apôtre » لاسيما وأننا نعرف بأنه أعلن ذاتياً عن ذلك المقام، ومن ثم أصبح اسمه مُرتبطاً تلقائياً بالأبعاد الأكثر مؤسساتية، والأقل انفتاحاً في المسيحية: الكنيسة، التعليم الأخلاقي، المحافظة الاجتماعية، والريبة حيال اليهود؟

كيف يمكن تثبيت هذا الاسم في صيرورة محاولتنا: إعادة تأسيس نظرية الذات théorie du Sujet التي تُلحق الوجود بالبعد الاحتمالي للواقعة باعتبارها العارض المحض للكينونة المُتعددة، ومن دون التضحية بدافع الحقيقة؟

كذلك نتساءل: أي استخدام ندعي القيام به لجهاز الإيمان المسيحي dispositif de la foi chrétienne، الذي يبدو من المستحيل فيه الفصل ما بين شخصية بولس ونصوصه؟ لمَ التذكير بهذه الخرافة وتحليلها؟ ليكن الأمر واضحاً حقاً: يتعلق الأمر بالنسبة لنا، وبالدقة التامة، بخرافة بعينها. وبصورة خاصة فيما يتعلق ببولس، الذي يختزل، كما سنرى ذلك، المسيحية برمتها في عبارة واحدة: بعث المسيح ثانية. بيد أن هذه النقطة بالذات

خرافية، ما دام أن ما تبقى، الولادة، الوعظ، الموت، يمكن في نهاية المطاف القبول بها. و"الخرافة" هي أن لا يمس سردها أي واقع بالنسبة لنا، اللهم إلا تلك البقية اللامرئية، والمنفذ غير المباشر، الذي يلتصق بكل متخيل ظاهر. على هذا الصعيد، يوصل بولس السرد المسيحي إلى نقطته الخرافية هذه، وبالقوة التي تعرف بأن التمسك بتلك النقطة باعتبارها واقعاً، تُعفيه عن كل المُتخيل الذي يحيط بها. وإذا ما كان بإمكاننا الحديث عن الإيمان (لكن الاعتقاد croyance، أو الإيمان la foi، أو ما تفترضه الكلمة الإغريقية المقابلة لهما هي كل مشكل بولس)، ولنقل بأنه من المستحيل تماماً بالنسبة لنا تصديق انبعاث المصلوب.

يبقى بولس شخصية بعيدة، بمعاني ثلاث: الموقع التاريخي le site historique، دور مؤسس الكنيسة، والتكثيف التحريضي للفكر إزاء العنصر الخرافي. نحن ملتزمون بتوضيح لمّ ننقل إلى ذلك البعيد مسؤولية القرب الفلسفي، ولماذا يكون اللّيّ الخرافي forçage fabuleux للواقعي يخدمنا في التأمل عندما يتعلق الأمر، الآن وهنا من أجل إعادة وضع الشمولي وإرجاعه إلى علمانيته الخالصة à sa pur laïcité.

لا شك أننا نستعين - على سبيل المثال- بهيغل Hegel، أوغست كونت August Comte، نيتشه Nietzsche، فرويد Freud، هايدغر Heidegger، وبما هو أقرب إلى أيامنا، أي جان فرنسوا ليوتار Jean-Fronçois Lyotard؛ فهم جميعاً كان يعتقدون بأنه من الضروري فحص شخصية بولس، وذلك وفقاً لمنظومات تفكير متطرفة (مؤسسة أو ارتدادية، مصائرية أو

مُتغافلة، نموذجية أو كارثية)، وهذا لكي ينظموا خطاباتهم النظرية الخاصة.

ما سنتوقف عنده في عمل بولس هو الرابط المُتفرد connexion singulière، الذي يمكن بالدقة فصله عن الخرافة، وبالتالي يكون بولس مبدعه بلا منازع: الرابط الذي يقيم ممراً ما بين عرض بعينه عن الذات وتساءل من حول القانون. أي أن الأمر يتعلق بالنسبة لبولس باختبار أي قانون يمكنه هيكلة ذات محرومة من كل هوية، ومُعلقة بواقعة لا "برهان" « preuve » عليها سوى ما تعلن عنه بالدقة تلك الذات.

ما هو جوهري لدينا يكمن في الرابط المُتناقض ما بين ذات بلا هوية وقانون بلا ركيزة يؤسس عبر التاريخ لإمكانية التبشير بالعام universelle. أن حركة بولس غير المسبوقة تكمن في إبعاد الحقيقة عن الهيمنة الجمعية، سواء كانت شعب، مدينة، إمبراطورية، إقليم، أو طبقة اجتماعية. أن ما هو حقيقي (أو عادل، وهذا ما هو نفس الشيء على هذا الصعيد) يرفضُ أن يُحال على أي مجموع موضوعي، لا وفقاً لقضيته، ولا بالنسبة لتوجهه. سيعترض البعض هنا على أن مفردة "حقيقة" « vérité » تُشير بالنسبة لنا إلى خرافة عادية. ذلك تشخيص دقيق، بيد أن الأهمية تكمن في الحركة الذاتية التي تَقبضُ عبر قوتها المؤسسة sa puissance fondatrice على الشروط النوعية للعمومية. ذلك لأنه إذا ما كان من الضروري التخلص من المحتوى الخرافي، فهذا لا يعني عدم بقاء شكل الشروط، وبصورة استثنائية الحطام الذي يخلفه كل إلحاق لخطاب الحقيقة بمجاميع تاريخية قائمة سلفاً.

أن الفصل الصارم ما بين أي مسار للحقيقة عن التاريخانية "الثقافية" « culturelle » التي يدعي الرأي تذويبها فيها: تلك هي العملية التي يقودنا عبرها بولس.

ذلك لأن إعادة التفكير بتلك الحركة، والتحقق من تفردها وقوتها التأسيسية تشكل بالتأكيد ضرورة معاصرة.

ما الذي يُشكل آنيتنا في الواقع؟ الاختزال التدريجي لسؤال الحقيقة (الفكر إذاً) إلى مصاف الشكل اللغوي للحكم، أي النقطة التي تتوافق فيها الإيديولوجية التحليلية idéologie analytique الأنغلو سيكسونية والتقاليد التأويلية la tradition herméneutique (الثنائي التحليلي/التأويلي الذي ينظم إيقاع الفلسفة الأكاديمية المعاصرة) قد أدى إلى النسبية الثقافية والتاريخية والتي تشكل اليوم في وقت واحد موضوعاً للرأي، حافزاً "سياسياً" « politique » وإطارا للبحث من أجل العلوم الإنسانية. تدعي الأشكال المُتطرفة لتلك النسبية، الفاعلة سلفاً، إلى إخضاع الرياضيات نفسها لمجموع "غربي" « occidental » يمكن جعله يتعادل مع أي جهاز ظلامي dispositif obscurantiste أو سخري رمزياً، شريطة أن يكون بمقدوره تسمية المجموع التحت إنساني الذي يحمل ذلك الجهاز، أو بصورة أفضل لكي يعتقد المرء بأن هذا المجموع التحتي متكون من الضحايا. فضمن ذلك التقاطع ما بين الإيديولوجية الثقافية والتصور التضحويّ conception victimaire للإنسان ينهار كل سبيل نحو ما هو عام، الذي لا يَغفرُ أن يتم إسناده إلى ما هو خاص، ولا بالعلاقة المباشرة بالمنصب - المهيمن أو التضحوي- في الأماكن التي ينبثق فيها العرض.

ما هو الواقع الموحد لترقية فضيلة ثقافة المجاميع التحتية المكبوحة تلك sous-ensemble opprimés، والإطراء اللغوي لخصوصيات الجماعات (التي تحيل دائماً وبصورة قطعية ليس إلى اللغة وحسب، وإنما أيضاً إلى العنصر la race، إلى القومية la nation، إلى الدين la religion أو إلى الجنس la sexe)؟ من الواضح أنه التجريد الماليّ abstraction monétaire، الذي تتوافق شموليته المزيفة تماماً مع الجماعات المبرقشة. تستحق التجربة الطويلة للديكتاتوريين الشيوعيين الاهتمام لأنها تُظهر بأن العولمة المالية، والهيمنة التي لا منازع لها لشمولية رأس المال الفارغة، لم يكن لها من عدوٍ حقيقي إلا مشروع شموليّ آخر، حتى وإن كان فاسداً ودموياً؛ وبأن لينين وحده وماو قد ولّدا الخوف peur عند أولئك الذين تقدموا دون تردد لامتداح المُستحقات الليبرالية للتعادل العام، أو الفضائل الديمقراطية للاتصال التجاري. أن الانهيار المُخرف للاتحاد السوفيتي، والذي هو بمثابة نموذجاً للدول الاشتراكية، قد أظهر وقتياً الخوف، وهدّ التجريد الفارغ، وأحط من فكر الجميع. كذلك لا شك فيه لن يكون التخلي عن الشمولية الملموسة للحقائق وبالتالي التأكيد على حقوق "الأقليات" العنصرية، الدينية، القومية والجنسية، ما سيؤخر التدمير.

كلا، لن ندع حقوق الحقيقة- الفكر la vérité-pensée تتمثل عبر أمثلة قليلة من مالية التبادل- الحر - monétarisme libre échange ونظيره السياسي التافه، الرأسمال - البرلماني- capitalo parlementarisme، والذي أصبحت الكلمة الجميلة "ديمقراطية" تغطي بالكاد بؤسه.

لهذا فأن بولس، الذي عاصرَ هو الأخر شكل ضخم من التدمير لكل سياسة (بداية الطغيان العسكري المُسمى "الإمبراطورية الرومانية") يثير اهتمامنا إلى أقصى حد. أنه ذلك الذي يَسأل نفسه بأشد ما يمكن من الصرامة، بعد أن أضاف إلى العام رابطاً ما بين الذات والقانون le sujet et la loi، ما هو الثمن الذي ينبغي دفعه من أجل ذلك التوجه، من جانب القانون ومن جانب الذات. أن هذا التساؤل هو بالدقة تساؤلنا. فإذا ما افترضنا توصلنا إلى إقامة رابطاً ما بين الحقيقة والذات، ما هي العواقب التي سيتوجب على القوة الاحتفاظ بها، سواء من جانب الحقيقة (الوقائعية والصدفوية) (événementielle et hasardeuse) أو من جانب الذات (النادرة والبطولية)؟

حيال هذا السؤال، وليس إزاء أي سؤال آخر غيره، يمكن للفلسفة قبول شرطها الزمني بطريقة أخرى غير التحول إلى غلاف يستر ما هو أسوء. كما بمقدورها مقارنة نفسها بالمرحلة بطريقة أخرى غير الامتثال للسكون الوحشي. وإذا ما بقينا في حدود بلدنا، وبالمصير العام لدولته، ما الذي بإمكاننا الإشارة نحوه كميول ملحوظة عبر الخمسة عشرة عام الأخيرة؟ بمعزل عن التمدد المتواصل، بطبيعة الحال، تحت دلالات الليبرالية وأوروبا، والأتمتة الرأسمالية، ، تمدد ما كان ليكون مثلما هو عليه، لو لم يكن قانون السوق-العالم marché-monde، والذي يُشخصن موقعنا.

نحن نرى للأسف، بغية الرد على هذا السؤال، بأن إقامة حزب لبين le Pen الذي لا يمكن نكرانه، والذي يشكل تفرداً قومياً حقيقياً، ومن ثم لا يمكن إيجاد معادلاً له إلاّ إذا ما ذهبنا، وهذا ليس بالمرجع، إلى النمسا Autriche. وما هو المثال الوحيد لذلك

الحزب؟ المثال الذي لا يجرأ أي من أحزاب البرلمان معارضته وجهاً لوجه، وذلك حد تصويتهم جميعاً عبره، أو يتسامحون أكثر فأكثر مع القوانين الأشد انحطاطاً المتولدة بالدقة عنه؟ أن ذلك المثال هو: "فرنسا للفرنسيين" « La France aux Français ». وهذا يعني، عندما يتعلق الأمر بالدولة، العودة ثانية للاسم المُتناقض الذي أعطاه بتان Pétain لحكومة دمية متحركة حقاً، خادم متحمس للاحتلال النازي: الدولة الفرنسية. من هنا تولد في صميم المجال العام سؤالاً آخر: منْ هو الفرنسي؟ لكن الكل يعرفُ بأنه ليس هناك من رد مقبول على هذا السؤال بطريقة أخرى غير طريقة ملاحقة الناس الذين يوصفون اعتباطياً بأنهم ليسوا-فرنسيين non-français.

أن الاستخدام السياسي الواقعي الوحيد لكلمة "فرنسي"، والمطروح باعتباره فئة أساسية في الدولة، يتمثل في وضع مقاييس تمييزية شرسة ولا تكف عن شراستها حيال أناس موجودين هنا، أو يحاولون العيش هنا. كذلك فأن ما هو صاعق بصورة خاصة يكمن في أن تلك الملاحقة الواقعية المتولدة عن منطق الهوية logique identitaire (لا ينطبق القانون إلا على الفرنسيين) يجمع تحت نفس البيرق، كما يشهد على ذلك الأمر المحزن المسمى "الوشاح" « foulard »، أي أولئك المستسلمين حيال الدمار الرأسمالي (ستكون الملاحقة أمراً لا مندوحة عنه لأن البطالة تمنع استقبال أي أحد)، أولئك المتمسكين بشيء هو في ذات الوقت شبحي واستثنائي، أي "الجمهورية الفرنسية" (لا يُسمح للغرباء إلا بالقدر الذي "ينضمون" « s'intègrent » فيه للنموذج الرائع الذي تعرضه عليهم مؤسساتنا، ومنظوماتنا التربوية المُدهشة والتمثيلية).

كما يشهد على ذلك الفارق ما بين المنطق المعولم mondialisée للرأسمال والتعصب للهوية الفرنسية، وهذا ما ينتج عنه، إزاء الحياة الواقعية للناس وما يحدث لهم، تعقيداً يثير الحفيظة.

أمام أعيننا، يتكون نظام الطوائف على حساب المجال العام، والتخلي عن الحيادية المُتعالية للقانون. فالدولة مشغولة أولاً بطمأنة نفسها دائماً بطريقة جينيولوجية في ما يتعلق بالهوية، الدينية والعرقية المقيتة لأولئك الذين تطلع بشؤونهم. وسيكون من اللازم تحديد منطقتين مُتميزتين، أو حتى ثلاثة، حسب تصنيف الناس بين الفرنسيين الحقيقيين، والأجانب المدموجين، أو القابلين للاندماج، وفي الأخير الأجانب الذي يُعلن عنهم غير مندمجين، أو حتى لا يمكن دمجهم. وهكذا سيمر القانون عبر رقابة نموذج واحد "قومي" « nationale » يخلو من أي مبدأ واقعي، اللهم إلا مبدأ الملاحقة المنخرط فيه. كما يجري التنصل عن كل مبدأ عام، ويصبح التحقق من الهوية، الذي لم يكن أبداً سوى مُطاردة بوليسية، سابقاً لتحديد أو تطبيق القانون.

وهذا معناه، مثلما حدث تحت حكم بتان Pétain، أن لا يرى المشرعون أي خبث في تحديدهم لليهود مثلاً كنموذج أصلي لما هو غير- فرنسي non-Français، ومن ثم يتوجب أن يترافق كل تشريع مع بروتوكولات الهوية المطلوبة، وإن تُحدد المجاميع التحتية للجماهير دائماً تحت فئة التشريع الخاص statut spécial. ويتواصل الأمر على حاله، ومن ثم ستضيف كل حكومة لمستها الصغيرة إلى ذلك. نجد أنفسنا حيال تعميم متسلق لنظام بيتان للدولة.

كم هو واضح، ضمن هذه الظروف، إعلان بولس، وهو إعلان صاعق تماماً إذا ما عرفَ المرء قواعد العالم القديم: "ليس هناك من يهودي ولا إغريقي، لم يعد هناك لا عبد ولا حر، لا رجل ولا امرأة" (Gal. 3.28)! وكم يرضينا، نحن الذين نستبدل الله Dieu بهذه أو تلك من الحقائق، والخير le Bien بالخدمة التي تتطلبها تلك الحقيقة، المثال التالي: "المجد، العزة والسلام على كل منْ يقوم بالخير، لليهود أولاً، ومن ثم للإغريق! لأن أمام الله ليس هناك من استثناء" (Rom.2.10).

أن عالماً ليس "معقداً" تماماً مثلما يدعي أولئك الذين يريدون ضمانه على حاله. بل وأنه، في خطوطه العريضة، بسيط للغاية.

هناك، من جانب، تمدد متواصل للأتمتة الرأسمالية، وهذا ما يُكمل التنبؤ العبقري لماركس: لقد تم في الأخير تشكل configuré العالم، ولكن باعتباره سوقاً، كسوق عالمي marché mondial. أن ذلك التشكل يُغلب هيمنة تجريدية. كل ما يتحرك يسقط تحت وحدة العد، وعلى العكس من هذا، لا يتحرك أي شيء سوى ذلك الذي يقبل العد. أن هذا العرف هو ما يفسر تناقض قلما تم التأكيد عليه: في ساعة التدوير المُعممة وفنطازم التواصل الثقافي اللحظوي، تجري مضاعفة القوانين في كل مكان وكذلك التسويات من أجل منع حركة الأفراد. هكذا هو الأمر في فرنسا، إذ لم نشهد أبداً من قبل هذا العدد المحدود من استقبال الأجانب كما هو الأمر في الفترة الأخيرة! حرية التنقل لكل ما يدع نفسه تُعد، نعم، وحركة الرأسمال أولاً، أي عد العد نفسه. أما حركة التنقل الحر اللامتناهية لما لا يقبل العد، والذي هو الحياة الإنسانية الفردية، فهذا مُستحيل! ذلك لأن التجريد المالي الرأسمالي يُشكل دون أقل شك

تفرداً، لكنها فرادة لا تكترث بأية فرادة qui n'a égard à aucune singularité. فرادة غير معنية بالإصرار اللامتناهي للوجود، ولا بالصيرورة الوقائعية للحقائق.

من جانب آخر، هناك مسار تشظي للهويات المُغلقة، وللإيديولوجية الثقافية والنسبية التي تصاحب ذلك التشظي.

أن هذين المسارين غاية في التعقيد. ذلك لأن أية شخصنة (خلق أو لصق هوية ما) تخلقُ شكلاً لمادة يتم استثمارها من قبل السوق. إذ ليس هناك ما هو أكبر سحراً، في ما يتعلق بالاستثمار البضائعي، وما هو معروض أكثر على إبداع أشكال الهيمنة المالية من مجموعة بشرية، في حدها أو حدودها الإقليمية. لذا يستوجب خلق ما يُماثل semblant اللاتعادل non-équivalence لكي يتحول التعادل نفسه إلى مسار. أية صيرورة لا تُستنفد الاستثمارات التجارية mercantiles يمثلها الانبثاق على شكل مجموعة مطلبية وباسم التفرد الثقافي الدعي، للنساء، للمثليين، للمعاقين، وللعرب arabes! وكذلك التركيبات اللامتناهية ذات الملامح التنبؤية، أية بركة! المثليين السود، الصرب المعاقين، الكاثوليكيين مُغتصبي الأطفال، الإسلاميون المعتدلين، القساوسة المتزوجين، الكوادر الشابة لحماة البيئة، العاطلون الخانعون، الشباب العجائز سلفاً! في كل مرة، تبرر صورة اجتماعية تبيح إنتاجيات جديدة، مجلات مُتخصصة، مراكز تجارية مناسبة، إذاعات "حرة"، شبكات إعلانية موجهة، وفي الأخير "حوارات مجتمع" رئيسية في ساعات البث الكبيرة.

لقد قال دولوز Deleuze ذلك بدقة: يحتاج هد الحدود الرأسمالي دائماً لإعادة رسم الحدود. يقتضي رأس المال، لكي يتمكن

مبدأ حركته من التماثل مع مجال ممارسته، للانبعاث الدائم للهويات الذاتية والإقليمية، التي لا تطالب عادة إلا بحق أن تكون معروضة، تحت ذات الاسم كالأخريات، ووفقاً للاستحقاقات المُتماثلة للسوق. يُشكل المنطق الرأسمالي للتعادل العام ومنطق الهوية الثقافية للمجاميع أو الأقليات مجموعاً مُترابطاً. بالنسبة لأي مسار للحقيقة، يكون ذلك الترابط إرغامي. فهو عضوياً بلا حقيقة sans vérité.

من جانب، يُشكل كل مسار للحقيقة قطيعة مع المبدأ البديهي الذي يتحكم بالموقف، ويُنظم سلاسله المُتكررة. يوقف مسار الحقيقة التكرار، لذا لا يمكنه الاستناد على الديمومة التجريدية لوحدة الحساب unité de compte. أن كل حقيقة، وفقاً لقانون العد السائد، تفلت من العد. بالمقابل، لا يمكن لأية حقيقة دعم النمو المُتماثل لرأس المال.

بيد أنه من الجانب الآخر، لا يمكن لأي مسار للحقيقة الإرساء في تطابق الهوية. ذلك لأنه إذا ما كان من الصحيح القول بأن كل حقيقة تنبثق باعتبارها تفرداً، فسيكون ذلك التفرد مباشرة قابل للتعميم. يتقاطع بالضرورة التفرد القابل أن يكون عاماً مع تفرد الهوية. إن تكون هناك قصصاً متداخلة، ثقافات مختلفة، وبشكل عام فوارق، والتي هي كبيرة بالنسبة لنفس وذات الفرد، وإن يكون العالم مُبرقشاً، وبأنه ينبغي ترك الناس تعيش، تأكل، تلبس، تتخيل وتعشق كما تشاء، هنا لا يكمن السؤال، مثلما يحاول بعض السذج إقناعنا بذلك. فهذه المُسلمات الليبرالية ليست غالية، وبودنا أن لا يَظهر أولئك الذين يشيعونها عنفهم ما أن يُشار إلى أقل تغيير بالنسبة لفوارقهم الليبرالية الخاصة.

أن الدولية cosmopolitisme المعاصرة شيئاً نافعاً في الواقع. كل ما تتم المطالبة به هو أن لا تكون رؤية فتاة محجبة تحرك هوس المدافعين عنها، الذين يُخشى حينئذ من أن لا تقتصر رغبتهم على قطعة من قماش اختلافات متحركة، وإنما الديكتاتورية ذات اللباس الواحد لما يظنون بأنه "الحداثة" « modernité ».

يتمركز السؤال على معرفة نوعية للعلاقة ما بين مقولات الهوية والجماعات ومسارات الحقيقة، المسارات السياسية مثلاً. نحن نرد بما يلي: ينبغي تغيب absentées تلك المقولات عن المسار، وإلا لن يكون لأية حقيقة الحظ الأقل بالحفاظ على تماسكها وتكثيف ممكناتها الماثلة واللانهائية. كذلك نحن نعرف من جانب آخر بأن سياسات الهوية المُتعاقبة، كالنازية هي سياسيات حربية ومجرمة. فالفكرة التي يمكن للمرء التعامل معها ببراءة، ولو تحت الهوية الفرنسية "الجمهورية"،غير متماسكة inconsistante.

فهو سيتقلب بالضر ورة ما بين الشمولية التجريدية لرأس المال والملاحقات المحلية. هكذا يكون العالم المعاصر معادياً بصورة مزدوجة لمسارات الحقيقة. كما يظهرُ عارض هذه العداوة تحت تغطيات اسمية: هنا حيث كان من المفترض أن يكون مسار حقيقة بعينها، يأتي اسم آخر لكي يكبحه. فاسم الثقافة يُقدم ليمسح اسم الفن. واسم التقنية technique لكي يلغي اسم العلم. واسم الإدارة للقضاء على اسم سياسة. واسم الجنس يلغي الحب. أن منظومة: ثقافة - تقنية - إدارة - جنس، والتي تتوافق للغاية مع تماثل السوق، والتي يشير كل طرف من أطرافها إلى عنوان تقديم البضاعة، تغطي منظومة فن- علم - سياسة - حب، التي تُشخص نموذجياً منهاج الحقيقة.

غير أن منطق الهوية، أو المنطق المالي، البعيد عن إمكانية استحواذه على تلك النموذجية، لا يقترح أي شيء آخر سوى نمط آخر من التغطية الاسمية الرأسمالية. فهو يجادل ضد المفهوم النوعي للفن، ويضعُ في محله لصالحه هو مفهوم الثقافة، المتصورة باعتبارها ثقافة جماعة، أسمنت ذاتي أو تمثلي لوجوده، ثقافة مُكرسة لذاته وضمنياً غير قابلة للتعميم. بل وأنه لا يتردد في القول بأن العناصر الأساسية لتلك الثقافة لا تُفهم تماماً إلا تحت شرط انتماؤها إلى مجموع تحتي بعينه. من هنا مصدر الإعلانات الكارثية: فقط الشخص المثلي يمكنه "فهم" « comprendre » ما هو المثلي، ولا يفهم العربي إلا عربي آخر، الخ... لكن إذا ما كانت الحقائق (الفكر) وحدها، كما نعتقد، هي التي تخولنا على التميز ما بين الإنسان والحيوان الإنساني الذي يسنده، لن يكون من المبالغة القول بأن إعلانات "الأقليات" « minoritaires » بربرية barbares تماماً.

في حالة العلم، تُرقي النظرية الثقافية الخصوصية التقنية للمجاميع التحتية كمعادل للفكر العلمي، بحيث تكون العلاجات العضوية، السحر، قراءة الكف، والأعشاب المغلية المُلينة متماثلة. في حالة السياسة، تكون اعتبارات الهوية في أساس التحديد، سواء كانت من قبل الدولة étatiques أو مطالبية، وفي الأخير يتعلق الأمر بتثبيت الإدارة السلطوية في الحقوق أو ضمن القوة الخام لتلك الملامح (القومية، الدينية، الجنسية، الخ...) ويجري التعامل معها باعتبارها عمليات سياسية مهيمنة.

وفي النهاية، في حالة الحب، تتم المطالبة بالتناظر أما بالحقوق التناسلية كونها هوية أقلية لهذا السلوك الجنسي أو ذاك المُخصص،

أو العودة البسيطة والمباشرة لمفاهيم عتيقة، مؤسسة ثقافياً، كالزواج بالمعنى الحرفي للكلمة، وسجن النساء، الخ... إذ من السهولة تركيب الاثنين، مثلما نرى ذلك في مطالبة المثليين بحقهم في الالتحاق بالتقاليد الكبيرة للزواج والعائلة، أو دس مُباركة البابا Papa لتجريد الراهب.

أن جزئي المجموع المُترابط (التماثل التجريدي لرأس المال ومطالبات الهوية) داخلان في علاقة مرآوية ويتبادلان المحاورة. منْ الذي يدعي بأن تفوق المثقف- المؤهل- الإداري- والمُشبع جنسياً تفوقاً بديهياً؟ لكن عن منْ يدافع الديني- الفاسد- الإرهابي- مُتعدد الزوجات؟ أو يجعل من نفسه مُنشد الهامشي- الثقافي- الذي يعالج بالجرعات- والوسيط العابر للجنس؟ كل واحد من هذه الشخوص يستق شرعيته الدائرية من بطلان شرعية الآخر. لكن كل واحد منهم يغرف أيضاً من ينابيع الآخر، ما دامت الهويات الجماعية الأشد نمطية والأقرب زمنياً، عندما يتم تحويلها إلى حجج إعلانية وصور قابلة للبيع، تنشر التأهيل المُتعاظم برهافته للجماعات الأكثر انغلاقاً وعنفاً في مراهنتها على الأسواق المالية أو التي تستثمر على نطاق واسع تجارة الأسلحة. بقطيعة مع كل ذلك (لا تماثل مالي، ولا مطالب تتعلق بالهوية؛ ولا شمولية تجريدية رأسمالية، ولا خصوصية لمصالح المجموع تحتي)، يأخذ سؤلنا بوضوح الصيغة

التالية: ما هي شروط التفرد العام singularité universelle؟

عند هذه النقطة نستدعي نحن القديس بولس، ذلك لأن سؤاله هو بالذات هذا. ما الذي يريده بولس؟ يريد دون شك انتزاع البشارة (الإنجيل) من النطاق الضيق الذي يُراد حصرها فيه، حتى لا تكون

سوى للجماعة اليهودية. لكن أيضاً عدم تركها تُحدد من قبل العموميات السائدة، سواء كانت تتصل بالدولة، أو الإيديولوجية. فتعميم الدولة يعني القضاء الروماني، وبصورة خاصة المواطنة الرومانية، شروطها، والحقوق المتصلة بها. وبالرغم من أنه هو مواطن روماني، وفخور بذلك، لكن بولس ما كان ليسمح لأي مقولة حقوقية تأتي لكي تشخص الذات المسيحية. لهذا سيُسمح، بلا استثناء أو امتياز، للعبيد، للنساء، لكل الناس من شتى المهن وكل الأمم للدخول في المسيحية. أما في ما يتعلق بالتعميم الإيديولوجي، من الواضح بأنه ذات الخطاب الفلسفي والأخلاق الإغريقية. كما سيُحدد بولس مسافة دقيقة حيال ذلك الخطاب، الذي يُمثل لديه رؤية مُحافظة للقانون اليهودي. وبشكل حاسم، يتعلق الأمر بتأسيس تفرد عام يكون في ذات الوقت ضد التجريدات القائمة (القانونية حينئذ، والاقتصادية اليوم)، وضد المطالب الجماعية أو الخاصة.

أن المسار العام لبولس هو التالي: إذا ما كانت هناك واقعة événement، وإذا ما كانت الحقيقة تكمن في الإعلان عنها ومن ثم الوفاء لهذا الإعلان، فسوف تتولد عن ذلك عاقبتين. أولاً، لأن الحقيقة وقائعية، أو تنتمي لنظام ما يحدث، آنئذ ستكون فريدة singulière. فهي ليست هيكلية structural، ولا بديهية axiomatique، ولا قانونية. إذ لا يستطيع أي تعميم سائد الإفصاح عنها، ولا هيكلة الذات التي تعلن عنها. لذا لن يكون هناك من قانون للحقيقة. ومن ثم، ولأنه يتم تثبيت الحقيقة عبر الإعلان ذي الجوهر الذاتي، لا يتمكن أي مجموع تحتي قائم سلفاً من تحملها، ولا تمنح أية مجموعة تاريخياً مادتها لمسارها. أن الحقيقة

عرضية diagonale في نظر كل المجاميع التحتية الجمعية، ولا تستمد سلطتها من أية هوية، و (من الواضح أنها النقطة الأشد رهافة) لا تؤسس أية هوية. أنها ممنوحة للجميع، أو تتوجه نحو أي واحد، ومن دون أن يكون بمقدور أي شرط ذو انتماء من تحديد تلك العطية، أو ذلك التوجه. أن إشكالية بولس، ومهما كان التواء عضويتها، ما دامت أن النصوص المنقولة لنا جميعها بمثابة تدخلات وفق المناسبة، أي نصوص تقتضيها الرهانات التكتيكية المحلية، والتي تقتفي بالضرورة اشتراطات الحقيقة باعتبارها تفرد عام:

1- لا تسبق الذات المسيحية الواقعة التي تعلن عنها (انبعاث المسيح). ومن ثم ستجري المساجلات حيال الشروط الخارجية لوجودها أو هويتها. ولا ينبغي أن تكون مكتسبة، أو يهودية (أو مُطهرة) أو أن تكون إغريقية (حكيمة). أنها نظرية الخطابات (هناك ثلاثة منها: اليهودي، الإغريقي، والجديد le nouveau). ومثلما لا يحق لها أن تكون مكتسبة لا يحق لها أيضاً أن تكون لهذه الطبقة أو تلك (نظرية التساوي أمام الحقيقة)، أو لهذا الجنس أو ذاك (نظرية النساء).

2- الحقيقة برمتها ذاتية (تنتمي لنظام الإعلان الذي يشهد على الاعتقاد الراسخ بالواقعة). كما سيجري الجدل حيال إخضاع صيرورتها إلى قانون بعينه. إذ ينبغي المرور في ذات الوقت عبر النقد الراديكالي للقانون اليهودي la Loi juive، بعد أن أصبح باطلاً ومضراً، وللقانون الإغريقي Loi grec، أو إلحاق المصير للنظام الكوني، الذي لم يكن أبداً سوى جهل "عالم" « savant » بمسالك الخلاص.

3- أن الوفاء للإعلان أمر مُعقد، ذلك لأن الحقيقة مسار، وليس تنوير illumination. فنحن نحتاج لثلاثة مفاهيم من أجل التفكير فيه: المفهوم الذي يُسمي الذات عند نقطة الإعلان، أي الكلمة الإغريقية التي تترجم عادة بـ "الإيمان" « foi »، لكننا نقول بطريقة أفضل ("قناعة راسخة")؛ المفهوم الذي يُسمي الذات عند نقطة توجه نضالها من أجل قناعتها (الكلمة الإغريقية التي تترجم عادة بـ "رحمة" « charité »، لكننا نقول بطريقة أفضل ("حب" « amour »)؛ والمفهوم الذي يُسمي الذات وفقاً لقوة تحركها التي تمنحها فرضية الطابع الناجز لمسار الحقيقة (الكلمة الإغريقية التي تترجم بـ "الأمل" « espérance »، لكننا نقول بطريقة أفضل أيضاً ("اليقين" « certitude »).

4- لا تكترث الحقيقة بذاتها بحالة الموقف، بالدولة الرومانية على سبيل المثال. وهذا معناه بأنها تفلت من المجاميع التحتية التي تقيمها تلك الحالة. أن الذاتية التي تتناظر مع ذلك الانتشال هي بمثابة مسافة ضرورية عن الدولة distance à l'Etat، وما يوازيها من العقليات: اقتران الآراء. فمن حول الآراء، كما يقول بولس، لا ينبغي المناقشة. ذلك لأن الحقيقة مسار مكثف وجديّ، ومن ثم ليس عليه الدخول في سباق مع الآراء القائمة. ليس هناك ولا واحد من هذه المُثل، إذا ما وضعنا جانباً الواقعة، قادر على التوافق مع موقفنا، مع مهماتنا الفلسفية. لكن يبقى علينا تطوير تنظيمه المفاهيمي الضمني، وأن نكون منصفين حيال ذلك الذي قرر بأنه ليس هناك من استثناء حيال ما تفرضه الحقيقة، وينتزع الحقيقي من القانون، والذي وحده ما يحرك ثورة ثقافية مازلنا نعتمد عليها حتى اليوم.

الفصل الثاني

منْ هو بولس؟

قد يكون بمقدورنا البدء بالأسلوب الطيب لكتاب السير الشخصية المبذولة سلفاً. ولدَ بولس (في الواقع اسمه شاؤول Saül، وهو اسم أول ملك لإسرائيل) في تارس Tarse ما بين العام الأول والخامس (لا يمكن، علمياً، أن يكون الأمر أكثر دقة). أي أنه ينتمي إلى نفس جيل المسيح Jésus، الذي كما يعرف كل واحد قد ولدَ وأسس، وهذه حلقية مثيرة للاهتمام، في ذات الوقت تاريخ ولادته، التي ثبتت العام رقم 1 من عصرنا (عصره هو بالأحرى). كان والد بولس حرفي - تاجر صانع خيم. لقد كان مواطناً رومانياً وبالتالي بولس مواطن روماني. كيف حصل ذلك الوالد على حق المواطنة؟ الأكثر بساطة هو تخيلُ بأنه أشتراها. فليس من الصعب على تاجر ميسور إفساد موظف روماني. كان بولس يهودياً ذو ميل فيرسي pharisienne. كما كان يمارس بحماس اضطهاد المسيحيين، الذين كانوا يعتبرون بالنسبة لليهود الارثوذكسين بمثابة زندقة، وتحت نفس العنوان كان من المشروع ملاحقتهم حتى المحاكم، ولكن أيضاً قتلهم، قذفهم بالحجارة، طردهم، وكل ذلك وفقاً للتنوع الداخلي للجماعات اليهودية، وعلاقات القوى ما بين التيارات.

يؤرخ لصلب المسيح في عام 30 تقريباً. كانت البلاد تحت حكم تيبر Tibère. في عام 33 أو 34 صُعق بولس إلهياً ومن ثم اهتدى إلى المسيحية في طريقه إلى الشام. كان قد شرع برحلاته التبشيرية. وهكذا دواليك. ما نفع كل ذلك؟ لتتطلعوا على الكتب. لنقطع مباشرة باتجاه العقيدة.

ومع ذلك، كلا. لقد كان بولس، كما سنرى، واحداً من كبار الأشخاص المضادين للفلسفة antiphilosophie. بيد أن جوهر الضد- فلسفة يكمن في أن الموقف الذاتي يستخدم كحجة في الخطاب. هناك شذرات وجودية، ذات مظهر حكواتيّ أحياناً، قد تم رفعها إلى مصاف ضمان الحقيقة. لنتخيل روسو Rousseauمن دون كتاب "الاعترافات" les confessions، كيركغارد Kierkegaard دون أن نكون متأكدين من خطبته مع رجين Régine، أو نيتشه Nietzsche من دون أخذه لنا كشهادة، على طول وعرض كتاب "هذا هو الإنسان" Ecce homo، والأسباب التي دعته على طرح السؤال التالي: "لماذا أنا مصير"؟ من الواضح بأن الشخص المضاد للفلسفة يجعل من طريقة الإعلان جزء من بروتوكول العبارة. إذ ليس بإمكان أي خطاب الإدعاء بالحقيقة إن لم يتضمن إجابة مكشوفة على سؤال: منْ الذي يتكلم qui parle؟

عندما يوجه بولس كتاباته، يُذكر دائماً بأنه يتكلم باعتباره ذات. وبأنه صار تلك الذات il l'est devenu. صار عليها فجأة، على طريق دمشق (إذا ما كان بإمكاننا، مثلما نعتقد، منح ثقتنا ولو على عكس عادتنا، عند هذه النقطة لسيرة مغشوشة لبولس المقدمة في العهد الجديد تحت عنوان "أفعال الحواريين" Actes des apôtres). نحن نعرف القصة: حينما ذهبَ إلى دمشق كونه

فيرسيّ متحمس لملاحقة المسيحيين، سمعَ بولس صوتاً غريباً يكشف له عن الحقيقة، ورسالته هو.

هل تنسجم كلمة "هداية" « conversion »مع ما حدث له على طريق دمشق؟ لقد كانت بمثابة انهيار، قطع، وليست قلباً ديالكتيكياً. أنها استيلاء يؤسس ذاتا جديدةً: "بفضل الله أنا منْ أنا" (كورنت. 1. 15. 10). أن هذه "الأنا" بذاتها قد تم ذكرها على طريق دمشق عبر تدخل صدفويّ خالص.

بمعنى ما، لم يجر ذلك الاهتداء من قبل أي شخص: لم يهتد بولس بفضل تصورات "الكنيسة"، وهو ليس حليفاً لها. لم يُقدم له الإنجيل. من الواضح أن اللقاء الذي حدث على الطريق يُحاكي الواقعة التأسيسية événement fondateur. وكما أن الانبعاث ذا عواقب لا تعد ولا تحصى ومنه ينبغي الانطلاق، كذلك فإن إيمان بولس هو النقطة التي ينطلق منها كذات، ولا شيء آخر يؤدي إليها. أن الواقعة "ما حدثَ" المحضة والخالصة التي حدثت على طريق مجهول- هي بمثابة الإشارة الذاتية لواقعة انبعاث المسيح بذاتها. أنها مثال سجالي من حول النواة ما بين الوجود والعقيدة، لأن بولس يستق من ظروف "اهتدائه" حصيلة أنه لا يمكن للمرء الانطلاق إلاّ من إيمانه، والإعلان عن إيمانه. إذ لا شروط مُسبقة لانبثاق الذات المسيحية.

لذلك لا يمكننا، من أجل فهم كلامه، إهمال ظروف حياة بولس. لحسن الحظ أن ما يثير اهتمامنا في المقام الأول هو تلك الظروف التي يجسدها عبر رسائله الأكثر شرعيةً. ذلك لأن المُعطيات الصحيحة الخارجية نادرة تماماً. أن سرد "أفعال الحواريين"، كما

قلنا ذلك سابقاً، هو بناء لاحق طالب النقد المعاصر بوضوح التساؤل عن مقاصده، والذي ينطوي شكله غالباً على بلاغة الرومانيين والإغريق. كذلك فإن فصل عناصره الواقعية عن خرافته التأسيسية (ذات المحمول السياسي) التي تغلفه يتطلب استثنائياً شك صارم. وليس لدينا عملياً شيئاً آخر، اللهم إلا إمكانية التحقق من هذه التفصيلة أو تلك عن طريق توسط علم التاريخ l'historiographie الرومانيّ، الذي كان مهموماً بنحس تلك الجماعات الصغيرة من الزنادقة اليهود. بل وينبغي الشك حتى في "رسائل بولس"، التي جُمعت من بعد مرور قرن على وفاة الرسول apôtre، في العهد القديم.

لقد برهنَ التفسير العلمي على أن طابع العديد منها مشكوكاً بأمره، بحيث أن المجموع العام corpus لهذا المؤلف الجذريّ يُختزل في النهاية إلى ستة نصوص قصيرة بالأحرى: إلى الرومانيين Romains، إلى الكورنتين corinthien رقم 1 و2، إلى الغاليين Galates، إلى الفلبيين Philippiens، وإلى التسالونسيين Thessaloniciens. لكنها، من جانب آخر، كافية لتحديد بعض الملامح الخاصة الرئيسية، وتضمن عدداً من الروايات الحاسمة.

على سبيل المثال ما يحمله لنا بولس، وهي نقطة غاية في الأهمية، بكبرياء جلية (لا شك أن بولس ليس بالمنطوي داخلياً ولا مُتواضع مزيف): ما الذي سيفعله بعد صاعقة طريق دمشق؟ نحن نعرف في جميع الأحوال ما لم يفعله. فهو لم يذهب نحو أورشليم، ولم يذهب لملاقاة السلطات، ولا حواريّ المؤسسة، أي أولئك الذين عرفوا شخصياً المسيح. كذلك لم يذهب لكي "يؤكد" « confirmer » على الواقعة التي أسسته كحواري من زاوية نظره

هو. لقد ترك ذلك الانبعاث الذاتية خارج كل ختم رسمي. من هنا هذه القناعة التي لا تتزحزح بمصيره الخاص الذي سيدفعه في مناسبات عديدة على معارضة النواة التاريخية للحواريين، والذي يشكل فيها بيير Pierre النقطة المركزية. أن إدارة ظهره لأي سلطة ما عدا سلطة الصوت la Voix الذي ناداه شخصياً نحو تحوله الذاتي au devenir sujet، بدلاً عن ذلك، أنطلق بولس نحو الأراضي العربية en Arabie للتبشير بالإنجيل، ولكي يعلن عما حدث له، ما جرى. رجل مسلح بواقعة شخصية، ومن حقه الإعلان عن تلك الواقعة اللاشخصية والتي هي الانبعاث.

بقى بولس ثلاثة أعوام في الجزيرة العربية. لا شك أن فاعليته كمناضل كانت تبدو له بمثابة ضمانة كافية بأنه سيكون قادراً، حينما تمر المدة التي حددها لنفسه، على مواجهة "الرؤساء التاريخيين". كما سنرى لاحقاً بأنه كان عنيداً، بل وحتى عنيفاً حيال المبادىء. كان بولس سياسياً أيضاً، يعرف التنازلات المعقولة، لاسيما اللفظية منها، التي لا تمس إلا بصورة طفيفة حريته في الحركة ضمن المناطق والأقاليم التي يختارها (تلك التي يفضل أن لا يكون فيها الخصم راسخاً). يمر بولس إذاً نحو أورشليم حيث يلتقي ببيير والحواريين، ثم يغادر. نحن نجهل كل شيء عن رهانات ذلك اللقاء. علينا الاعتقاد بأن اللقاء لم يقنع بولس على ضرورة أن يرجع غالباً إلى "المركز" « le centre» أورشليم، ذلك لأن سفراته المناضلة في المرحلة الثانية استغرقت أربعة عشرة عاماً. لقد بدأ بـ سيلسي Cilicie، سوريا Syrie، تركيا Turquie، والإغريق. يُشكل فعل بولس البعيد عن المركز excentrée البنية التحتية العملية لفكره، القائل بأنه ليس ثمة من مركز لأية عمومية حقيقية.

نحن نعرف تقريباً كيف تعمل هذه الجولات النضالية. كانت اليهودية ما تزال في تلك المرحلة ديناً وثنياً. فالتوجه نحو الوثنيين لم يكن، كما يظن البعض غالباً، شيئاً ابتدعه بولس. كانت الوثنية اليهودية منطقية ومتطورة. فهي تقسمُ مستمعيها إلى حلقتين يمكننا تسميتهما، باستخدامنا لمفارقة سياسية خطرة، إلا وهما المتعاطفون sympathisants والمنتمون adhérents.

أ- الذين "يخشون الله" يقرون بالشرعية الكلية للديانة التوحيدية monothéisme، لكنهم لا يخضعون لأوامر الشريعة، لاسيما الختان.

ب- الذين اهتدوا يلتزمون بأوامر الشريعة، كما يجب عليهم القيام بالختان. يَشهدُ الختان هنا على وظيفته الدامغة، والطقوس الرئيسية.

لذلك ليس التوجه المباشر نحو الوثنيين ما يعزل بولس عن الجماعة اليهودية. من جانب آخر، باستناده تماماً على مؤسسات تلك الجماعة، شرع بولس بتعليمه التبشيريّ. فحينما كان يصل إلى مدينة ما، يبدأ تدخله أولاً في الكنيس synagogue. لا شك أن الأمور لم تكن تجري على ما يُرام مع الأرثدوكس، وذلك لأسباب عقائدية: كان العناد يصر على التأكيد على أن يسوع هو المسيح المُخلص (لنتذكر بأن كلمة "يسوع" ما هي إلا الكلمة الإغريقية لل "مخلص" « messie »، لحد تكون فيه نقطة التواصل الوحيدة ما بين العهد الجديد وفقاً لبولس واليهودية النبوية هي معادلة صورة المسيح = يسوع المسيح)، وهو تأكيد في نظر غالبية اليهود، ولأسباب قوية تماماً وشرعية، تأكيد على الدجل. بعد حوادث يمكن

اعتبارها في ظروف تلك المرحلة عنيفة جداً، و، لكي نقول كل شيء، كان يُغامر فيها بحياته، تخلى بولس عن الكنيس ونطوى على نفسه في دار أحد المتعاطفين المحليين. هناك حاول تشكيل مجموعة تخلط ما بين اليهود- المسيحيين judéo-chrétiens والوثنين- المسحيين pagano-chrétiens. يبدو أنه سرعان ما أصبح الوثنيون-المسيحيون يشكلون الغالبية. وذلك ما لا يُدهشنا، إذا ما عرفنا ضعف التنازل الذي يبديه بولس حيال الإرث اليهودي، لاسيما في ما يتعلق بالطقوس. فكلما تعززت المجموعة في نظره (يمكن للمرء القول بأنه كانت بكاملها ecclésia، ومنها تنحدر دون شك كلمة "كنيسة" « église »، لكن علينا تصورها باعتبارها مجموعة صغيرة من المناضلين)، وقد سلم بولس قيادتها إلى أولئك الذين يثق بقناعتهم الراسخة، والذين سيصبحون ضباطه. ثم واصل سفره.

ليس هناك ما هو أكثر دلالة على يقين بولس بالنسبة لمستقبل حركته من التمييز، الذي يلجأ إليه دائماً، ما بين النواة الصغيرة التي يؤسسها في مدينة ما والمنطقة التي تحيط بها برمتها. منْ هم في الحقيقية أولئك التسالينسيون Thessaloniciens، وهؤلاء الكورنتيين Corinthiens، حتى لا نقول أي شيء عن الرومانيين، الذين يوجه إليهم رسائله بمثل حماسة الصوت تلك؟ من المحتمل أن يكونوا بضعة "أخوة"، وهو شكل قديم لكلمتنا "رفاق"، من التائهين في المدينة. فعندما يتناظر الأفراد مع حقيقة بعينها تحولهم هذه الأخيرة دائماً من أفراد مجهولي الاسم إلى أشعة للإنسانية برمتها. لكن لنقول بأن حفنة من المقاومين في عام 1940 أو 1941 يمكن وضعهم في نفس خانة كورينتي بولس: فلهم، ولهم وحدهم،

من حق المرء توجيه كلامه، إذا ما كان يعنيه أن يكون ثمة من واقع في فرنسا. لا يغفل نظر بولس أبداً، مهما كان البعد، عن نوى المخلصين التي ساهم بخلقها. فرسائله ليست شيئاً أخر غير التدخلات في حياة تلك النوى، المحملة بكل الانفعال السياسي. نضال ضد الانقسامات الغرائزية، التذكير بالمبادىء الأساسية، تجديد الثقة بالمسئولين المحليين، فحص نقاط الاختلاف، الإلحاح الضاغط على فعل الاهتداء المدعوم، وتنظيم الشؤون المالية... لا شيء ناقص ما أن بتمكن أحد الحركيين، ومهما كانت القضية المنظمة التي تدفعه، رؤية هموم وحدة غضب التدخل الجمعي.

بعد أربعة عشر عام من التيه المُنظمِ، الذي لم يبق لنا منه أي أثر مكتوب، نكون في عام 50. كان المسيح قد مات منذ ما يقارب العشرين عاماً. كما كان بولس قد تلقى وحي دمشق. كان عمره خمسين عاماً، ويسمي نفسه "الشيخ بولس". النصوص الأولى منه التي وصلتنا تعود في تاريخها إلى تلك المرحلة. لماذا؟ يمكننا طرح بضع فرضيات من حول هذه النقطة.

لكونه مسئولاً عن عدة مجموعات قائمة أساساً من الوثنيين-المسيحيين، كان بولس يسكن في تلك المرحلة في إنتيوش Antioche، وهي مدينة كبيرة جداً، المدينة الثالثة للإمبراطورية الرومانية بعد الإسكندرية. لنُذكر بأن بولس ولد لعائلة ميسورة تقطن في تارس Tarse، وبأنه رجل مدينة، وليس ريفيّ. وهذا ليس بالشيء المُحايد. فأسلوبه غير مدين بأي شيء للصور والمجازات الريفية، التي تكتظ بها بالمقابل أمثلة المسيح. كما أن رؤيته للأشياء، حتى وإن كانت تحيطُ بحماس أطراف العالم، وتذهب إلى

الحدود البعيدة تماماً من الإمبراطورية، (أمنيته الكبيرة بالذهاب إلى أسبانيا، وكأنه هو الشرقي لا يستطيع إتمام بشارته إلا في الطرف الغربي)، وكأن العالمية المدنية وسفراته الطويلة قد اكتسبت صفة التوسع. أن شمولية بولس هي أيضاً جغرافية داخلية، وتختلف عن جغرافية مالك الأراضي الصغير.

إذا ما كان بولس قد شرع بالكتابة من حول عدة نقاط من العقيدة، وإذا ما كانت نصوصه تُنسخُ وتُمرر، فهذا ما يجعلنا نعتقد بأنه قد تبين له ضرورة بدأ المعركة على مستوى أعلى. لقد أرغمه الظرف على تمثل نفسه كرئيس لحزب، أو لعصابة.

أثناء إقامة بولس في إنتيوش، وصلَ بعض اليهود-المسيحيين المُحافظين فقط. لقد عارضوا الرسول، ونشروا الاضطراب، واشترطوا الختان لكل المخلصين. لم يكن الاهتداء، مرة أخرى، موجهاً نحو اللايهود non-juifs هو السبب. تكمن النقطة في أن بولس لم يكن قادراً على القبول بالتمييز ما بين حلقات أولئك الذين جعلهم يتحالفون معه، المتعاطفون العقائديون، و المُهتدين "الحقيقيين"، الخاضعين للطقوس والختان. بالنسبة له (ونحن نتفق معه عند هذه النقطة)، لا ينطوي مسار الحقيقة على درجات. فالمرء أما أن يساهم في ذلك المسار، ويعلن عن الواقعة المُؤسسةِ، ومن ثم يستنتج منها العواقب، أو أنها تبقى غريبة عليه. أن ذلك التصنيف الذي يخلو من وسط ووسيط هو ذاتي بكامله. فالعلامات البرانية والطقوس لا يمكنها تقديم العون لإقامته، ولا حتى لوضع درجات فيه. تلك هي ضريبة موقع الحقيقة باعتبارها تفرد عام. فمسار حقيقة بعينها لا يصبح عاماً إلا إذا ما أسنده، باعتباره نقطته الواقعية، اعتراف ذاتي مباشر بتفرده. كذلك لا ينبغي

العودة ثانية إلى المُحافظة أو الإشارات الخاصة، وهذا ما لا يقوم بشيء آخر سوى تثبيت البشارة في مجال الجماعة، وإيقاف انتشارها العام. كان بولس يعتبر إذاً كل المهتدين باعتبارهم أوفياء متمرسين تماماً، مهما كان انحدارهم، أو جرى ختانهم أو لا. كان اليهود - المسيحيين الملتزمين بحدود المحافظة الخالصة يقبلون ببعض درجات الانتماء، ويعتبرون فضيحة المساواة ما بين أناس لا يحملون لا العلامات المميزة، ولا يُساهمون بالممارسات الطقسية للجماعة. أي بدقيق العبارة أناس لا يتمتعون بأي معرفة أو احترام للشرعية. حدثت معركة خطيرة. ومن ثم تم التوافق على حسم الأمر في أورشليم مع الحواريين التاريخيين. وهذا ما شكل اللقاء الثاني لبولس مع بيير، وفي هذه المرة لدينا معلومات عن رهانه. يتعلق الأمر بنزاع كبير، يمسُ مصير العقيدة الجديدة.

إلى أي مدى تظل خاضعة لأصلها، الجماعة اليهودية؟ في لغتي الخاصة: ما هي العلاقة الدقيقة ما بين الشمولية المفترضة لحقيقة ما بعد الواقعة postévénementielle (وهذا ما يُستدل عليه من قيام المسيح ثانية) والموقع الوقائعي site événementiel والذي هو، دون أقل شك، الشعب الذي رسخ العهد القديم؟ ما هي أهمية العلامات التقليدية للانتماء للجماعة اليهودية، حيال بناء الحقيقة هذه، وانتشارها بين صفوف شعوب الإمبراطورية؟

حول هذه الأسئلة، التي تنظم عقد التفرد والعالمية، يكتسب مؤتمر أورشليم (في عام 50 أو عام 51)؟ أهمية حاسمة. يكمن رهانه الخاص في الختان، كذلك كان بولس قد أتخذ كل الاحتياطات لكي يحضر شخصياً إلى أورشليم بصحبة تت Tite، وهو واحد من المخلصين غير المطهرين. لكن في خلفية كل هذا، يواجهنا السؤال

التالي: منْ هو المُصطفى élu؟ وما هو الاصطفاء؟ هل ثمة من إشارات مرئية عنه؟ وفي الأخير، ما هي الذات؟ ما الذي يوسم ذاتاً بعينها؟

يطرح معسكر اليهود - المسيحيين المقتصر دوره على المراقبة الخالصة بأن الواقعة - المسيح لا تُلغي المجال القديم. أن تمثله للذات ديالكتيكيّ. فالأمر لا يتعلق بنكران الواقعة. وإنما بالقول بأنه جدتها تحافظ وترفع الموقع التقليدي للإيمان، وتجسده عبر تجاوزه. ذلك لأن المسيح - الواقعة يُكمل الشريعة la Loi، ولا يبطلها. كذلك فأن العلامات الموروثة للتقاليد (كالختان مثلاً) تبقى دائماً ضرورية. كما يمكن القول بأنه إذا ما تم تناولها ثانية ورُفعت عبر التبشير الجيد، فسوف تتحول وتصبح أكبر فاعلية.

كان بولس يقف على رأس المعسكر الثاني. بالنسبة له، تجعل الواقعة العلامات السابقة باطلة، وبأن الشمولية الجديدة لا تعتمد على أي علاقة تمييزية مع المجموعة اليهودية. لا شك فيه بأن مركبات الواقعة، مكانها، وكل ما تحركهُ، تتخذ من تلك الجماعة موقعاً لها. بولس نفسه يتمتع بثقافة يهودية كاملة، وغالباً ما يستشهد بالعهد القديم والكلام المفترض للمسيح الحيّ. لكن إذا ما كانت الواقعة في كينونتها خاضعة لمواقعها، وفي تأثيرات حقيقتها، ينبغي عليها أن تكون مستقلة عنها بالرغم من ذلك. لهذا إذاً ليس دمغة الجماعة (الختان، الطقوس، المُحافظة المُشددة للشريعة) ما ينبغي تحريمه أو أنه خطأ. بل لأن ضرورة ما بعد الواقعة للحقيقة تجعله (وهذا أسوء) غير مُنحازاً indifférent. لم تعد له من دلالة، لا إيجابي، ولا سلبي. لم يعترض بولس على الختان. أن عبارته الصارمة هي التالية: "الختان لا شيء، وعدم الختان لا شيء أيضاً"

(كور. 17. 7. 1). تشكل هذه العبارة بالتأكيد كفراً بالنسبة لليهود - المسيحيين. ومع ذلك، علينا ملاحظة بأنها ليست عبارة وثنية - مسيحية، ما دام أن الختان لا يكتسب فيها أية أهمية خاصة، ولا تفرضه بأية طريقة. يدور الحوار، بعد بنائه ثانية فلسفياً، من حول ثلاثة مفاهيم. الانقطاع l'interruption (ما الذي تقطعه الواقعة، وما الذي تبقي عليه)؟ الوفاء la fidélité (ماذا يعني أن يكون المرء وفياً إزاء الانقطاع الوقائعي)؟. الدمغة le marquage (هل هناك علامات وإشارات مرئية للوفاء)؟ عند نقطة تقاطع المفاهيم الثلاثة هذه يتولد التساؤل الأساسي: منْ هي الذات التي تضطلع بمسار الحقيقة؟

نحن لا نعرف طبيعة ورهانات مؤتمر أورشليم إلا عبر السرد المقتضب الذي يقدمه بولس نفسه عنها، وبإخراجه المسرحي للأفعال des Actes. لا شك أنه أُختتم بتقديم تنازلات، نوع من تحديد مناطق النفوذ. والصيغة هي: هناك حواريون يعملون في الوسط اليهودي، وآخرون في الوسط الوثني. كان بيير حواري اليهود، وبولس الوثنيين Gentils (وهي كلمة إغريقية تجري ترجمتها بكلمة "أمم" « nations »، والتي تُشير في الواقع إلى الشعوب الأخرى غير الشعب اليهودي). يروي بولس الحكاية التالية في رسالته الموجهة إلى الغاليين Galates ، (10. 1. 2) بعد أربعة عشر عاماً، صعدت ثانية نحو أورشليم مع بارناباس Barnabas، وكنتُ قد أخذت معي تت Tite أيضاً؛ كان ذلك بعد تلقي وحي الصعود نحوها. عرضت عليهم الإنجيل الذي أُبشر به وسط الوثنيين، وأعرضه على أولئك الذين يحظون على احترام أكبر لدي، لكي لا أهرول ويكون

ركضي دون طائل. لكن تت Tite، الذي كان معي، والذي كان إغريقياً، لم يُرغم ولا حتى على الختان، وذلك بسبب بعض الأخوة المُزيفين الذين انسلوا غفلة وأقحموا أنفسهم في وسطنا، بغية مراقبة الحرية التي كنا نتمتع بها عبر يسوع - المسيح، ولكي يستعبدونا. لم نستسلم لهم ولا للحظة وقاومنا ضغوطهم، حتى تبقى حقيقة الإنجيل بيننا. هؤلاء الذين يتمتعون باعتبار أكبر - مهما كانوا عليه سابقاً، لم يكن لذلك أية أهمية بالنسبة ليَّ: لم يكن الله يحظ أبداً الأشخاص بأي امتياز-، لم يفرض عليَّ أولئك الذي لهم اعتبار أكبر أي شيء. على العكس من هذا، حينما رأوا بأن الإنجيل قد كلفني بأمور غير المختونين، مثلما أن بيير مكلف بشؤون المختونين - لأن الذي خص بيير للمختونين قد جعل مني أنا أيضاً رسول الوثنين-، وبعد أن اعترفوا بالنعمة grâce التي مُنَ عليَّ بها، لم يمنحني جاك Jacques، سيفاس Céphas وجون Jean، الذين كان يُنظر لهم باعتبارهم أركان الموافقة أنا وبارباس السماح في الذهاب نحو الوثنين، ويذهبون هم نحو المختونين. أمرونا بتذكر الفقراء فقط، وذلك ما كنت مهتماً بالقيام به. يُشكل هذا النص برمته نصاً سياسياً ينبغي استخلاص ثلاث نقاط منه على الأقل:

1- مهما كانت الطبيعة البارزة لذلك الخطاب، يمكننا تخمين بأن المعركة كانت قاسية. فاليهود - المسيحيين المكرسين للمراقبة الخالصة (أولئك الذين أثاروا، دون شك، اضطرابات إنتيوش Antioche) تم نعتهم بـ "الأخوة المزيفين"، كذلك يتعلق الأمر بوضوح بسؤال استسلام المرء تحت الضغط أو عدمه. كان هناك توسط الحواريين التاريخين، بيير (سفاس)، جاك وجون، الذين يضطلعون بطريقة معقولة بأدوارهم الرمزية كقادة، قد أعطوا إشارة

النزول إلى نوع من الثنائية المناضلة التجريبية اليومية. من جانب آخر نلاحظ بأنه لا شيء، ضمن هذا الاستنتاج، يشير بوضوح إلى الجانب الذي تم تبنيه حيال القضايا العميقة. إن يتولى بولس شأن الوثنين، فهذا شيء، أما أنه لم يفرض عليهم لا الطقوس والعلامات، فذلك شيء آخر، والذي لا يبدو أن المؤتمر قد حسم أمره بشأنه.

2- أن لحظة مفتاح النص هي التي أعلن فيها بولس بأن خصومه كانوا يراقبون "الحرية التي نتمتع بها عبر المسيح بنية استعبادنا". ذلك لأن الحرية قد وضعت قضية الشريعة على المحك، وستحتل تلك القضية مكاناً مركزياً في تبشير بولس. إذ ما هي العلاقة، في نهاية المطاف، ما بين الشريعة والذات؟ وهل تتخذ كل ذات شكل الخضوع إلى ما هو شرعي légale؟ لم يقرر مؤتمر أورشليم أي شيء، لكنه ترك التجارب المتناقضة تتطور على طريقتها.

3- كل شيء يُبين، بما فيه النبرة الحاسمة لبولس (يبدو أنه يتكلم عن حقه المُعترف به في مواصلة حركته)، بأن التنازل ظل معلقاً. لكن هذا لا يعني خلوه من الأهمية التاريخية. على العكس من ذلك، كانت له أهميته الكبيرة. في مؤتمر أورشليم، حينما سُمحَ لدعوة بولس بالتطور، كتلك التي سُمح بها لليهود - المسحيين المحافظين تماماً بالتطور، قد أنقذ المسيحية من أمر أن لا تكون في النهاية شيئاً آخر سوى طائفة يهودية secte juive، أي قطيعة عابرة (بعد الكثير غيرها). بيد أن لجم حماس الوثنيين-المسيحيين المعادين لليهودية، وربما حماس بولس نفسه، قد جنبت المسيحية أمر أن لا تكون شيئاً أخر غير تنوير جديد illuminisme nouveau، عابر تماماً هو الآخر، ما دام أنه غير مُتجذر في اليهودية التاريخية. أن مؤتمر أورشليم تأسيسي حقاً، ذلك لأنه يمنح المسيحية مبدأ مزدوج

للانفتاح والتاريخانية ouverture et historicité. هكذا يمسك بقوة على خيط الواقعة باعتباره تعليم يخص مسار الحقيقة. فكون الواقعة جديدة لا ينبغي أن يُنسينا بأنها ليست جديدة إلا بالنسبة لموقف مُحدد، تتحرك عبره عناصر موقعها. من المؤكد بأنه لا يبدو على ذلك المؤتمر في حالة تسمح له بتثبيت ذلك الترابط الصعب ما بين الوقائعية événementialité والمحايثة immanence في الموقف. ذلك لأن تمكنه من التنظيم التجريبي لتلك الإمكانية يُعتبر سلفاً شيئاً كبيراً. إذا ما كان من الصحيح القول بأن بيير هو حرفيّ تلك التوافقية، سيكون أيضاً جدير بلقبه كحجر زاوية الكنيسة. إن بقاء الموقف، حتى بعد المؤتمر، متوتراً للغاية، فذلك ما تشهد عليه "حادثة إنتيوش" الشهيرة، والتي يشير نحوها بولس، تماماً بعد سرده لحكاية المؤتمر، والتي تبدو أنها وقعت في نهاية السنة. لقد مرت تلك الحادثة تحت عباءة الصمت في نص الأفعال Actes، وهي تبرهن، ضمن براهين أخرى، على أن الأمر يتعلق بملف رسمي، مطالب بإعطاء العقود الأولى من المسيحية نسخة مُتطابقة، تنظيمية، و"رومانية" قدر المستطاع.

بماذا يتعلق الأمر؟ كان بيير في إنتيوش (في دورة مراقبة؟)، حينما وصل بولس. يتعلق السؤال بمعرفة إذا ما كان بمقدور المرء تناول الوجبات الطقوسية مع منْ هم ليسوا يهوداً. بدأ بيير بالقيام بذلك، لكنه ما أن رآى دخول مريدي جاك، انسحب عن المائدة. تألم بولس كثيراً من ذلك. لا شك أنه رآى في ذلك السلوك تنصل عن الاتفاق الأولي وموقفاً منافقاً. ما زال النص يحمل علامة الغضب الحقيقي:**لكن عندما جاء سيفاس إلى إنتيوش، وقفت بوجهه، لأنه كان يستحق الزجر. في الحقيقة، قبل وصول بعض الأشخاص**

المبعوثين من قبل جاك، كان بيير يأكل مع الوثنيين؛ لكن حينما اقتربوا، تملصَ ووضعَ نفسه جانباً، خشية من المطهرين. ومعه تظاهر اليهود الآخرين بنفس طريقته، لحد أن بارنباس قد جرفه نفاقهم. برؤيتي أنهم لم يمشوا باستقامة وفقاً لحقيقة الإنجيل، قلتُ لسيفاس، في حضور الجميع: إذا ما كنت أنتَ اليهودي تعيش على طريقة الوثنيين وليس على الطريقة اليهودية، لماذا ترغم الوثنيين أن يكونوا يهود judaïser.

قطع بولس علاقته بعد ذلك ببارنباس الذي سحبه إليه بيير. كل شيء يُظهر بأنه لم يكن يمزح حيال الوفاء للمبادىء. أن اللغز الظاهر هو التالي: لماذا قال بولس لبيير بأنه (بيير)، اليهودي، يعيش على طريقة الوثنيين؟ تفترض الإجابة الرجوع إلى مؤتمر أورشليم. ما قام به بيير، إزاء الاتفاقات، هو الخداع. أنه عدم الاحترام المُنافق لتوافق بعينه. فبالنسبة للشخص الذي يصرحُ بالتزامه بالشريعة la Loi، يُشكل ذلك إخفاقاً خطيراً. كما يمكن القول بأن بولس ينتقد بيير على أنه سلك بطريقة لا تتطابق مع الصورة التي يدعي بولس نفسه منحها عن ما هو الإنسان اليهودي. وبهذا يحرمُ نفسه من أي حق على إرغام الوثنيين على التطابق مع تلك الصورة، وبالتالي ممارسة طقوس غريبة. كذلك لا يمكن التقليل من أهمية حادثة إنتيوش. فإذا كان بمقدور بيير أن يظهر متناقضاً مع مبادئه الخاصة هو، وغير وفيّ للاتفاق السابق، فذلك ما يُرسخ الصورة التي لدى بولس عن ما ينبغي القيام به، أي المبادىء الجديدة. ما كان مجرد حادثة يُظهر له بأن الشريعة، في إلزامها القديم، ليست ولم يعد ممكناً الالتزام بها، حتى بالنسبة لؤلئك الذين يُنادون باسمها. وهذا ما سيُغذي أطروحة جوهرية لبولس، إلا وهي أن الشريعة قد

تحولت إلى شكلٍ ميتاً. لقد قدم له موقف بيير برهاناً ملموساً عن ذلك، وفي صميم "الجهاز" الضعيف المسيحي، أي الموقف العابر، المنافق، و"الذميم" « répréhensible »، ومن ثم القاتل، حيال ضرورات الحركة. بالنسبة لبولس، لم يعد بالإمكان الاحتفاظ بالمعيار المتعادل ما بين الشريعة، التي تشكل إزاء انبثاق الحقيقة مبدأ قاتل، والإعلان الوقائعيّ، الذي هو بمثابة مبدأ حياتها.

الآن وقد أصبح زعيم تيار، وتعلم من أشكال النضال الكبرى "في القمة" « au sommet »، شرع بولس بالسفر (إلى ماسدوان Macédoine، والإغريق). عن هذه السفرات، تقدم الأفعال Actes نسخة تقنوية ملونة technicolor. واحدة من الحكايات الشهيرة والتي لا تُصدق تتمثل في الخطاب الشهير الذي يفترض بأن بولس وجهه إلى فلاسفة أثينا (الرواقيون والابيقوريون) "في وسط مجتمع العلماء". يمكننا ربما الاحتفاظ من ذلك، على الأقل في روحيته، على الاستنتاج البائس التالي: عند سماعهم لبولس وهو يتحدث عن قيام الأموات، أنفجر الفلاسفة الإغريق بالضحك ومن ثم ابتعدوا. إذ من المحتمل أن لا تكون خطب بولس قد حصلت على نجاح مباشر في أثينا. والدليل على ذلك هو عدم تشكيله أية مجموعة فيها. ذلك لأننا نجد نفسنا هنا على الخط الثاني الكبير من جبهة بولس (الخط الأول كان نزاعه مع اليهود - المسيحيين): احتقاره للحكمة الفلسفية. ولكي نقول كل شيء، ما صعبَ مهمته في أثينا مصدره موقفه المضاد للفلسفة antiphilosophie.

فنحن نجد في (كور. 12) حصيلة غير مباشرة، لكنها واضحة، بعثاته المضاد للفلسفة نحو أرض الفلسفة: **بالنسبة ليّ، أيها الأخوة، حينما جئت لدياركم، لم أأتي بنية عرض تفوقي اللغوي أو**

لحكمة قُدمت لكي أنشرها بشهادة الله. ذلك لأنه لم تكن لدي فكرة معرفة وجود شيء آخر وسطكم غير يسوع المسيح، ويسوع المسيح المصلوب. أنا نفسي كنت بالقرب منكم في حالة ضعف، في خشية، واضطراب عظيم؛ ولم يكن كلامي وموعظتي يستندان على خطاب يُقنع بالحكمة، وإنما بالبرهنة على العقل والقوة، لكي يكون إيمانكم قائماً، ليس على حكمة الأشخاص، ولكن على قوة الله.

تكمن المشكلة في نقطة كيف يمكنه، بارتكازه على قناعته وحدها التي تعلن الواقعة - المسيح، التوجه إلى الوسط الثقافي الإغريقي، الذي تُشكل الحكمة مقولته الجوهرية، وتتمثل أداته في تفوقه الخطابي. لنلاحظ بأن بولس كان يكتب، حينما يتعلق الأمر بلوغوس logos، بالإغريقية، الإغريقية السارية حينها في الشرق، والتي تمثل نوعاً من اللغة العالمية (التي تشبه إلى حد ما الإنجليزية اليوم). ذلك لأن القضية لا تتعلق أبداً بلغة مفبركة أو غامضة، وإنما إغريقية التجار والروائيين. ينبغي إذاً أن تُعاد إلى كلمات بولس، التي أصبحت ترجماتها مُتعبة من بعد قرون من الظلام (ذلك "الإيمان"! « foi » وهذه "الرحمة"! « charité » و"روح القدس"! « Saint-Esprit » (أي تبذير معذب للطاقة)! قيمتها الجارية والحلقية، وإن يمنع المرء نفسه من أن يرى فيها نبرة الكنيسة. عندما يتحدث بولس عن دقائق اللغة الإغريقية، علينا بالتأكيد تذكر أن اللغة الأدبية، لغة الفلاسفة، جافة، وميتة سلفاً تقريباً، لكن علينا أن نتذكر أيضاً بأن النقاش لم يكن يجري من الخارج، عبر النقل المؤلم للمصطلحات. فالنزاع قائم في قلب اللغة الحيّة. إزاء البلاغة المُسلحة، يطرح بولس برهنة عقلية (النفحة، مقابل الكلمة

الإغريقية) والقدرة. كما تتعارض حكمة البشر مع قوة الله. يتعلق الأمر إذا بالتدخل، دون حكمة اللغة. ينطوي هذا المثال على ضدية فلسفية راديكالية، وهذه قوة لا يمكن أن يتحملها التعبير الإغريقي. يكمن عمق المشكلة في نقطة أن الظهور الذاتي لا يمكنه تقديم نفسه كونه بناء بلاغيّ لكي يتوافق النظام الشخصي مع نظام الكون والطبيعة.

تبدو حصيلة بولس مخلصة. كان هناك إخفاق أمام "الإغريقيين" « les « Grecs. يطرح اليهود سؤال الشريعة، فيما يطرح الإغريق سؤال الحكمة، سؤال الفلسفة. تلك هما المرجعيتان التاريخيتان لمشروع بولس. لذا ينبغي العثور على طريق فكري يتفادى كلا المرجعيتين. ضمن الظروف العامة، قلما حظيت هذه الطريقة العرضية diagonale على النجاح، ولم تقم بتحالف إلا مع مرافقين مجهولين وقليلي العدد. هكذا تبدأ كل حقيقة. كانت الإمبراطورية حينها تحت حكم نيرون Néron كما كانت أمنية بولس - التي أشرنا إليها - هي الذهاب إلى أسبانيا، التي كانت تمثل بالنسبة للمرحلة نهاية العالم. في لحظة رحيله، انبثق سؤال نضالي يتعلق بجمع التبرعات collecte. في كل المجاميع المتحالفة عبر الإعلان المسيحي، كان جمع الأموال مُكرساً لجماعة أورشليم. ما الذي كانت عليه دلالة جمع مال كهذا؟ هنا نلتقي ثانية بالصراع ما بين الميول التي تم الحكم عليها عبر التنازل الضعيف لمؤتمر أورشليم.

يرى اليهود - المسيحيين تلك الجزية باعتبارها الاعتراف بأولوية الحواريين التاريخيين (بيير والآخرين)، وفي ذات الوقت كونها الإشارة التي تصطفي أورشليم، المركز المعروف، المعبد le Temple الجماعة اليهودية، وكأنه من الطبيعي أن تكون أورشليم مركز الحركة

المسيحية. يؤكد جمع المال إذاً على المواصلة ما بين جماعية اليهود والتوسع المسيحي. وفي الأخير، تعترف الجماعات الخارجية بنفسها، عبر جمع المال، وكأنها في حالة شتات diaspora. يقدم بولس تأويلاً لجمع المال يتناقض كلية مع التأويل الأول. بقبوله بمنحهم، يؤبد المركز شرعية المجاميع الوثنية - المسيحية. أنه يُظهر ما لم يُظهره الانتماء إلى الجماعة اليهودية، فلا علامات ذلك الانتماء، ولا التمركز على أرض إسرائيل، تشكل معايير منطقية للتقرير بشأن إذا ما كانت مجموعة قائمة بعينها تكون جزء من الحراك المسيحي أو لا. برغبته في مراقبة مصير جمع المال ومنحه المعنى الذي أعطاه له، يُقرر بولس مرافقة الأموال بدلاً عن الذهاب إلى أسبانيا.

ما مرَّ حينها لا يمكن إلاّ إعادة بنائه. الحكاية السردية الأكثر تصديقاً هي التالية. كان بولس، في أورشليم، بين فكي الذئب تقريباً. كانوا يطالبونه بالتضحية ببعض الطقوس اليهودية، يقبل بولس لأنه، مثلما كتبَ ذلك، كان قادراً على أن يكون "يهودياً بين اليهود"، تماماً مثلما بإمكانه أن يكون إغريقاً مع الإغريقيين: الحقيقة الذاتية غير منحازة إلى العادات. كان يذهب إلى المعبد. كما كان هناك تجمع ضده، لأنه أُتهم بإدخال شخص غير يهودي إلى المعبد. عملٌ كهذا كان يستحق من وجهة نظر الإدارة الدينية اليهودية، مثلما هي من زاوية نظر المحتل الروماني، الذي كان معتاداً على الاحتفاظ بالعادات المحلية، يستحق الحكم بالموت. هل أرتكب بولس حقاً التهمة الموجهة له؟ يفكر غالبية المؤرخين بأنه لم يرتكبها.

في الحقيقة نحن لا نعرف. كان بولس ناشطاً activiste، ولا أحد ينكر بأنه ربما رأى ذلك ممكناً، أو نافعاً، أي التحريض. على أي حال،

تم إيقافه من قبل وحدة عسكرية رومانية في اللحظة التي كانوا على وشك أن يرموه بالحجارة. أن الرومانيين هم من سيضطلع بتوجيه التهمة. يُساق بولس إلى حامية القيصرية Césarée. يمثل في عام 59 أمام الحاكم فستوسFestus (هذه نقطة مؤكدة). ولأن الحكم كان يصل إلى حد الحكم بالموت، طالب بحقوقه كمواطن روماني: يحق للمواطن الروماني الذي يُحكم عليه بالموت المطالبة في أن تجري محاكمته في روما. لذا تم نقله، كذلك يبدو أنه بقي في التوقيف من عام 60 إلى 62. لدينا تلميح من قبل كليمونت Clément، يرجع إلى عام 90 تقريباً، يسمح لنا بالتفكير بأنه تم إعدامه في النهاية، أمام محكمة مُجازة، أو أثناء التعذيب، لا أحد يمكن معرفة هذا.

ليس هناك ولا نص واحد لبولس يشير إلى تلك الحوادث، ولهذا سببه: كل النصوص الصحيحة التي وصلتنا هي دون شك قبل اعتقاله. وذلك يعني بالنسبة للسنوات الأخيرة من حياة بولس، نجد أنفسنا في جهل كامل. أن نقلَ بولس إلى روما قد تم سرده بكثير من البذخ في الأفعال Actes، وفقاً لقواعد أفضل روايات المغامرات البحرية. من المستحيل هنا التمييز ما بين الصدق والكذب. فالأفعال Actes تُختتم بطريقة غريبة تماماً، ليس باستشهاد بولس، وإنما عبر المشهد الذي نصبه أحد الحواريين المقيم في روما، وبهدوء تام، لنشاطه الدعاويّ. وذلك ما يشهد، مع تفاصيل أخرى غيره، على التطوع القريب من الرومانيين لمؤلف الأفعال. لكن

في نهاية الأمر، يُعلمنا بولس نفسه بأن لا أهمية لإشارات القوة، ولا للنماذج، ولكن في ما تقدر عليه القناعة الراسخة، هنا والآن، وللأبد.

الفصل الثالث

نصوص وقرائن

أن نصوص بولس هي رسائل، مكتوبة من قبل قائد موجه إلى المجاميع التي أسسها أو يدعمها. أنها تغطي مرحلة قصيرة تماماً (من عام 50 إلى 58). كذلك فهي وثائق نضالية مُرسلةً إلى النوى المُهتدية. أنها ليست أبداً لا سرديات، كما هو حال الأناجيل، ولا دراسات نظرية، كما سيفعل الآباء الكنسيين Pères de l'Eglise في وقت لاحق، ولا تنبؤات غنائية، كما هو الأمر بالنسبة لنص نهاية العالم المسنود إلى يوحنا. أنها مداخلات interventions. من زاوية النظر هذه، أنها تشبه إلى حد قريب نصوص لينين Lénine منها لرأسمال ماركس capital de Marx. معظمها قريب من نصوص لاكان Lacan عنها من تفسير الأحلام لفرويد la Science de Freud. وأقرب إلى محاضرات فغتشاين Wittgenstien ومنهل عن مبادىء الرياضيات لرسل Principia Mathemtica de Russell.

نجد تحت هذا الشكل أما مناسبة لتغلب الفاعلية على الرغبة في الشهرة عن طريق النشر (سمى لاكان ذلك "قمامة النشر" « poubelications »)، وملمح إنثروبولسوجي: لا يكتب ولا يرتب، ولا يجمع، ولا حتى كتاب حقاً. أنه يقترح خطاب قطيعة، ثم

يكتب، عندما يكون ذلك ضرورياً. يكمن اللغز بالأحرى في مسألة كيف وصلتنا نصوص المناسبات تلك، ومنْ الذي طلب بطريقة مُهيبة ومشكوك بها ضمها إلى المدونة التي لا تُمس، والمعروفة تحت اسم العهد القديم.

جاء الكتاب الكنسي "لرسائل بولس" لاحقاً. أنه يرجع في تاريخه على وجه الاحتمال إلى القرن الثاني. كما أن النسخ الأقدم المتوفرة لدينا تعود إلى مطلع القرن الثالث، ولا تهمنا إلا في أجزاء منها. يُضاف إلى ذلك، كما أشرنا إليه سابقاً، من الثلاثة عشرة رسالة التي يحتويها العهد القديم، هناك على الأقل ستة منها مزيفة، حتى ولو كان بإمكاننا التفكير بالبعض منها، وبأنها قادمة من "محيط" بولس.

لماذا وكيف تم تقديس تلك المدونة؟ لنتذكر بأنه لم يكن بولس يتمتع بشرعية تاريخية واضحة. فهو لم يكن واحداً من الرسل الاثنيّ عشر. ولم يكن يعرف أي شيء عن حياة السيد Seigneur. لقد منح الكثير من اهتمامه لمركز أورشليم.

أربعة ملاحظات يمكنها توضيح تلك الفوضى.

1- نحن لن نكل عن التذكير بذلك، ذلك لأن وهم قوي، يعود إلى النظام الكنسي عبر قرون عديدة للعهد القديم يفرض تلقائياً علينا يقيناً مُعاكساً: رسائل بولس سابقة، وبفترة طويلة، على تدوين الأناجيل. بل أكثر من ذلك: أن رسائل بولس هي، ببساطة تامة، النصوص المسيحية الأقدم التي وصلتنا. هناك بطبيعة الحال حكايات شفهية عن حياة المسيح، مُعجزاته، موته، كما كان ينبغي تداولها بكثرة أثناء خطبة بولس. لكن ليس ثمة من وثيقة مكتوبة تثبت تلك، افلقصة قد وصلتنا قبل تاريخ عام 70، أي حاولي عشرة

أعوام بعد موت بولس. وإذا ما أرخنا لرسالة بولس للتساليين في عام 50، وهذا أمر ممكن، يكون هناك عشرين عاماً تفصله عن الإنجيل الأول المدون (إنجيل مرقص Marc). هناك إذاً أسبقية لبولس في ما يتعلق بالدورية المكتوبة للعقيدة المسيحية. ولأنه تم استنساخ رسائله وتمريرها، لذا سيكون من الصعب الاكتفاء بتجاهلها وحسب، حينما حلت اللحظة (متأخرة تماماً، في نهاية القرن الثالث) لتجميع الوثائق الأساسية للدين الجديد.

2- تُشكل الأناجيل، باستثناء إنجيل حنا Jean (الذي هو آخرها، في عام 90 ربما)، مع رسائل بولس تعارضاً حقيقياً، سنعود إليه في ما بعد. من الواضح أن هدفها يكمن في أظهار خوارق المسيح exploits de Jésus، والتفرد الاستثنائي لحياته. فهي تنطوي على كل كلاسيكيات صنع المعجزات والتهريج الديني في آن معاً: حالات الشفاء المعجزة، المشي من فوق المياه، تنبؤات وإعلانات، أموات ينهضون من موتهم، ظواهر مناخية شاذة، وضع الأيادي من فوق الأشخاص، تعدد الأغذية العفوية... كذلك فإن أسلوب يسوع، مثلما نقلته لنا الأناجيل، يتطابق عموماً مع حركة الساحر المحلي. لا شك أنه يتفوق بحلاوة حكمه aphorismes، وإرادته في القطيعة التي كان يعرف كيفية وضعها في شكلها المناسب. ومع ذلك، لا يمكن نكران دمغة قواعد ذلك النوع من الأسلوب: أمثلة ذات معنيين، مجازات غامضة، صور عدمية، عدم الحسم indécidabilité المبني على معرفة كل ما يتعلق بهوية الشخص (نبي؟ مسيح؟ مُرسل من قبل الله؟ أبن الله؟ ألاه جديد يهبط على الأرض؟).

لا يحتفظ نص بولس على أي شيء تقريباً من كل هذا، مع أنه كان

من المفروض أن يُسرد في دقائق تفاصيله في الوسط المسيحي من الجيل الأول. كذلك غالباً ما تم ملاحظة بأن الحياة التجريبية ليسوع لم يُشير إليها في الرسائل، تماماً مثلما لم يشر إلى الأمثلة الشهيرة للمعلم. لقد جرى بطريقة عبقرية تجاهل تعاليم يسوع، ومعجزاته. فكل شيء قد تم إرجاعه إلى نقطة واحدة: أن يسوع، أبن الله (وسوف نرى ما الذي يعنيه ذلك)، ومن ثم تحت نفس العنوان، قد مات من فوق الصليب وقام ثانية. أما الباقي، كل الباقي، فلا أهمية واقعية له. لنقل أيضاً: البقية (ما قاله وفعله يسوع) لا تمثل الإيمان الواقعي، وإنما تُربكه، وتزيفه حتى. لتحقيق اختزال هكذا، لا يمكن استعمال أسلوب آخر غير ذلك المُكثف بذاته، والخالي عن أية عادة للأدب التنبؤي وصنع المعجزات.

لا شك أن بولس كان كاتباً عظيماً، دقيق تماماً، تقعيدي formulaire، ويعرف كيف يطلق في اللحظة السانحة صوراً نادرة بقوتها. وكما يُظهر لنا الشاعر هنري بوشو Henry Bauchau، بعض المقاطع التي تُركب نوعاً من التجريد العنيف وانقطاعات في نبرة الصوت تهدف إلى تحقيق ضغط على القارىء، ولا تترك له مُتنفساً، وتشبه الخطب الطويلة لشكسبير Shakespeare. لكن ما هو هام بالنسبة لذلك النثر يكمن قطعياً في المُحاججة والتحديد، وانتزاع بقوة نواة الفكر الجوهرية.

لن يكون هناك إذاً لا أمثلة، ولا أشكال غموض مدروسة، ولا غياب القرار الذاتيّ، أو تغطية للحقيقة. إذ ينبغي إنتاج تناقض الإيمان كما هو، محمولاً عبر النثر نحو نور جدته الراديكالية. ينتج عن كل ذلك التأكيد على أن رسائل بولس، والتي هي النصوص الوحيدة الصحيحة العقائدية للعهد الجديد. فنحن نفهم -على

سبيل المثال- تأكيد لوثر Luther على أن رسائل بولس، وحدها، تنطوي على معنى الوحيّ Révélation، ولم يخف تقديره الضعيف للأناجيل الإجمالية، لاسيما إنجيل لوقا Luc. من دون نصوص بولس، تبقى الرسالة المسيحية غامضة ومنفصلة بطريقة سيئة عن الأدب النبويّ والمبشر بنهاية العالم، والمنتشر بشكل واسع في تلك المرحلة.

3- ما الذي حدثَ ما بين تدوين نصوص بولس ونصوص الأناجيل؟ واقعة كبرى: انتفاضة اليهود ضد المحتل الرومانيّ، التي اندلعت في عام 66 (بعد وفاة بولس، على أغلب الظن)، والتي أدت، في عام 70، إلى تهديم معبد أورشليم على يد تيتوس Titus. كان ذلك بمثابة مطلع الشتات اليهودي. كما أنه كان بصورة خاصة نهاية لدلالة "مركزية" أورشليم بالنسبة للحركة المسيحية. فمنذ تلك المرحلة، شرعَ المسار الذي سيجعل تدريجياً من روما عاصمة حقيقية للمسيحية، ويُلغي تاريخياً الأصل الشرقي واليهودي، الذي كانت تشكل فيه أورشليم، حيث يسكن الرسل التاريخيين، الرمز.

لقد كان بولس، بعد ذلك التحول، ولأكثر من سبب واحد رائداً، عبر رؤيته الشمولية وإزاحته لبناء النوى المسيحية عن المركز. بالنسبة له، من المؤكد أن الإمبراطورية الرومانية، والتي كانت تعني العالم، ما بين المشرق وإسبانيا، تكتسب أهمية أكبر من أهمية أورشليم. وإن يكون نصه الأكثر تطوراً وبناء، الأشد حسماً، في ما يتعلق بالقطيعة مع الشرعية اليهودية بصورة خاصة، كان بمثابة رسالة موجهة إلى الرومانيين، وتشكل واحداً من أنواع الصدف التي يكون فيها دورها الرمزي لا رجعة عنه. وذلك سبب رئيسي يُبيح تثبيت بولس ضمن المدونة الرسمية.

4- كلنا يعرف بأن التنظيم هو بمثابة المكان الذي يتم فيه استقبال نصوصه المرجعية حينما يتطلب منه الأمر تثبيت توجهه ضد الانحرافات الخطرة، أو النضال ضد الانشقاقات المُهددة. على هذا الصعيد، كانت القرون الأولى من المسيحية مُعذبةٍ بصورة خاصة. بالنسبة للسؤال الذي يشغلنا، من الجوهري الأخذ في نظر الاعتبار، انطلاقاً من القرن الثاني، هرطقة معينة يمكن تسميتها ما وراء بولس، هرطقة مارتيون Martion.

أن مارتيون، الذي أطلق إشارة الانطلاق لسلسلة طويلة من الهرطقة ذات التوجه الأحادي manichéenne، يدعي بأن القطيعة ما بين المسيحية واليهودية (بالنسبة لنا)، وما بين العهد القديم والعهد الجديد، ينبغي اعتبارها مطلقة، وبالمعنى الدقيق: لا يتعلق الأمر بنفس الرب في كل من الديانتين. فالعهد القديم يتعامل مع الله الذي خلق العالم، وبأن الله هذا، إذا ما نظرنا إلى العالم كما هو، كائن شرير. ما فوق ذلك الرب الخالق، هناك رب طيب حقاً تتماثل شخصيته مع شخصية الأب، وليس الخالق. يمكننا القول بأنه بالنسبة لمارتيون بأن الأب الرمزي (الذي كشفت عنه المسيحية وحدها) ينبغي تمييزه عن الأب الخالق، أو الحقيقي.

أن رب المسيحية (الأب الرمزي) لم تتم معرفته بنفس معنى الرب في العهد القديم. فهذا الأخير يكشف مباشرة عن نفسه عبر سرد أعماله الشريرة الغامضة والاعتباطية. أما الأول، الذي لا يقدم لنا العالم أي أثر له، وبالتالي لا يمكن تكوين أية معرفة مباشرة عنه، أو عبر أسلوب السرد، أي لا يمكن إطالته إلا بفضل قدوم الابن le Fils. ينتج عن ذلك أن البشارة المسيحية هي، ببساطة، كشف توسطي للرب الحقيقي، واقعة الأب événement du Père،

الذي يكشف بدفعة واحدة عن زيف الرب الخالق الذي يحدثنا عنه العهد القديم.

أن مقالة مارتيون، التي لم تصلنا، تحمل عنوان أطروحات مضادة antithèses. نقطة شائكة: أنه يؤكد فيها على أن الرسول الوحيد الحقيقي هو بولس، أما الآخرون فيدعون بأنهم حواريون، وعلى رأسهم بيير، لأنهم بقوا مُتمسكين بأمر الرب الخالق الغامض. هناك بالتأكيد أسباب واضحة تجعل الهرطقي يستولي بهذه الطريقة على "رسول الأمم": نضال بولس ضد اليهود-المسيحيين المحافظين تماماً، تصوره للواقعة المسيحية، ومساجلته بخصوص الطابع القاتل للشرعية. إذا ما دفعنا قليلاً، سيكون بمقدورنا الوصول إلى تصور مارتيون: الإنجيل الجديد هو بمثابة بداية مطلقة.

من جانب آخر، إن يكون الأمر متعلقاً بنوع من التلاعب، فذلك ما لا يمكن الشك به. ليس هناك في نص بولس ما يمكننا على الحصول منها على ما يُشبه عقيدة مارتيون. إن يكون يسوع ابن الله، فذلك ما يتحدث عنه العهد القديم، فالله اليهود هو، بالنسبة لبولس، مُسلمة لم يكف عن ترديدها. ولو كان هناك من شخص ما يشعر بولس بأنه قريب منه، ويستخدمه بطريقة مرهفة لغاياته الخاصة، سيكون دون شك إبراهيم Abraham. كذلك لا يمكن الشك بأن بولس كان يُشدد بالأحرى على القطيعة مع اليهودية بدلاً من مواصلتها.

لكن هذه أطروحة نضالية، وليست أطروحة انطولوجية thèse ontologique. أن الوحدة الإلهية تخترق كلا الموقفين اللذين يفصلان الواقعة - المسيح، ولم يراود الشك أحد بذلك ولو للحظة.

لكي يتم التصدي للهرطقة الخطرة لمارتيون (الذي عاد، في الواقع، ثانية وبطريقة فظة إلى توافق أورشليم، وغامر في جعل المسيحية طائفة بلا أي عمق تاريخي)، نهض الآباء ضد عقيدة بولس المتطرفة ووضعوا مكانها شكلاً "وسطياً" « centriste » للبولونية؛ وانطلاقاً من تلك اللحظة، أصبح يؤرخ، دون شك، لتأسيس بولس الرسمي، بيد أن الأمر لم يكن يخلو من الخداع والانحرافات المتنوعة.

في الحقيقة، نحن لا نعرف أي شيء عن مارتيون عدا ذلك الذي وصلنا عبر خصومه الأرثودكسين، أرينا أو جيروم Irénée ou Jérôme. وبصورة متناظرة، عرفنا بولس عبر صورته بوجوب البناء ضد أولئك الذين استحوذوا، عبر رؤية متطرفة للقطيعة المسيحية، على الصياغات الأشد راديكالية للمؤسس. وهكذا يتم تقديم تفسيراً، جزئياً، لضم رسائل بولس إلى المدونة النهائية corpus finale: من الأفضل للكنيسة التي كانت في طور التأسيس رؤية بولس عقلانياً معها، بدلاً من بولس يميل كلية إلى جانب الهرطقة. غير أن ذلك لا يستثني، إذا ما تطلب الأمر، وجرت غربلة النصوص وفُبركت غيرها من المزيفة، التي تجعل من الرسول "يمنياً" « drotisé » نوعا ما، أو على الأقل التخفيف من راديكاليته. عملية شُرعَ بإجرائها منذ القرن الأول، مثلما رأينا ذلك، قام بها مؤلف الأفعال Actes.

لكن وعلى الرغم من أي شيء، عندما نقرأ بولس، نصاب بالذهول بأنه لم يبق أي شيء في نثره من المرحلة، من الأنواع، والظروف. ثمة هنا، بحكم اشتراط الواقعة، شيء ما كثيف ولا زمني، شيء ما متولد بالدقة من توجيه فكرة بعينها نحو العام في فرادته المنبثقة، لكن بمعزل عن أية حكاية، ويمكننا فهمه من دون اللجوء إلى توسطات تاريخيه ثقيلة (وذلك ما هو بعيد في أن يكون كذلك

بالنسبة لمقاطع عديدة من الأناجيل، ومن دون الكلام عن "نهاية العالم" الغامضة.

لا شك أن أحداً لم يلق بالضوء على معاصرة بولس أكثر مما ألقاه واحد من أكبر شعراء عصرنا، بيير باولو بازوليني Pier Paolo Pasolini، الذي ينبغي القول بأنه كان، بسبب هذين الضميرين الشخصيين، أي بالدال الوحيد، في صميم المشكلة.

أن بازوليني، الذي كان سؤال المسيحية يتقاطع لديه مع سؤال الشيوعية، أو قضية القداسة مع قضية المناضل، يرغب في صنع فيلم عن بولس بعد وضعه في العالم الحالي. لم يتم تنفيذ الفيلم، لكن في حوزتنا السيناريو المفصل له، الذي قامت دار نشر فلاماريونFlmmarion بترجمته إلى الفرنسية.

كان هدف بازوليني يكمن في جعل بولس معاصراً دون تحوير عباراته. كما كان يرغب بالطريقة الأكثر مباشرة، وعنفاً، من إعادة تشكيل القناعة بالآنية الكاملة لبولس. ذلك لأن الأمر كان يتعلق بالقول بوضوح للمشاهد بأنه كان بمقدور بولس تخيل نفسه هنا، اليوم في وسطنا، وبكل حضوره الفيزيائي. أي أن بولس يتوجه لمجتمعنا، وبأنه يبكي من أجلنا، يُهدد ويغفر، يعتدي ويقبل برقة. كان يريد القول: أن بولس معاصر مُتخيل لنا، لأن المحتوى العام لموعظته، بما تنطوي عليه من عوائق وإخفاقات، ما تزال واقعية بصورة مطلقة.

بالنسبة لبازوليني، كان بولس يرغب ثورياً بتدمير مجتمع قائم على اللامساواة l'inégalité الاجتماعية، الامبريالية والعبودية.

كان مسكوناً بالرغبة المقدسة بالتدمير. لا شك أن بولس، في الفيلم كمشروع، يخفق، وبأن هذا الإخفاق داخلي أكثر من كونه جماهيري. لكنه ينطق بحقيقة العالم، وقد قام بذلك دون أن يجد نفسه مرغماً على تحوير الكلمات ذاتها التي قالها قبل أكثر من ألفي عام.

تنطوي أطروحة بازوليني على ثلاثة أبعاد:

1- أن بولس معاصر لنا، لأن الصدفة الصاعقة، أي الواقعة، واللقاء المحض، تنتمي دائماً بأصلها إلى القداسة. والحال أن شخص القديس ضروري لنا اليوم، حتى وإن كان بمقدور مضامين اللقاء المؤسس أن تكون متنوعة.

2- إذا ما نقلنا بولس وعباراته ووضعناه في عصرنا، فسوف نرى بأنه يرى فيه أيضاً مجتمعاً واقعياً مُجرماً وفاسداً، لكنه أكثر بما لا يُقاس مقاومةً وليونة من مجتمع الإمبراطورية الرومانية.

3- أن العبارات اللازمنية لبولس مشروعة، فهي تقع ضمن العلاقة

القائمة ما بين الآنية والقداسة entre actualité et sainteté. ففيما يحاول عالم التاريخ monde de l'Histoire الهروب داخل الغموض، التجريد، الاستجواب المحض، سيكون ذلك العالم الإلهي (القداسة) الذي من المحتمل هبوطه بين البشر، ملموساً، وفاعلاً.

أن الفيلم بمثابة رحلة للقداسة ضمن الآنية. كيف يحدث ذلك التنقل؟

أن روما هي نيويورك، عاصمة الإمبريالية الأمريكية. كذلك فإن المركز الثقافي والذي هو أورشليم المُحتلة من قبل الرومانيين، مركز امتثال ثقافي أيضاً، كما كانت عليه باريس تحت الحذاء الألماني. فالجماعة المسيحية الوليدة ممثلة بالمقاومين، فيما يُشكل الفارسيون pharisiens جماعة البتانيين (نسبة إلى الجنرال الفرنسي بيتان أيام صعود النازيين الألمان. م.م.)

أن بولس كأي فرنسي، منحدر عن البرجوازية العادية، متعاون مع العدو، وملاحق للمقاومين.

ودمشق هي برشلونة أسبانيا فرانكو Franco. ينطلق بولس الفاشي في حملة مع الفرانكين. على طريق برشلونة، ويعبر الجنوب الغربي لفرنسا، وهناك يحدث له إشراق. ينتقل إلى المعسكر المعادي والمقاوم للفاشيين.

يواصل في ما بعد مغامرته في النداء على المقاومة، في إيطاليا، في أسبانيا، في ألمانيا. أما أثينا، أثنيا السفسطائيين الذين رفضوا الإصغاء لبولس، فهي ممثلة بروما المعاصرة، بالمثقفين الصغار والنقاد الإيطاليين، الذين كان بازوليني يمقتهم. وفي الأخير، يذهب بولس إلى نيويورك، حيث تجري خيانته، إيقافه، وإعدامه ضمن ظروف قذرة.

عبر هذه السيرة، تحول الجانب الرئيسي تدريجياً إلى خيانة trahison، دافعها ما خلقه بولس (الكنيسة، التنظيم، الحزب le Parti) الذي استدار ضد قداسته الداخلية. يستند بازوليني هنا على تقاليد واسعة (التي سندرسها) والتي لا ترى في بولس منظراً للواقعة المسيحية أكثر من كونه مبدع الكنيسة الذي لا يكل.

وبالأجمال رجل جهاز، مناضل من مناضلي الأممية الثالثة. بالنسبة لبازوليني، الذي يفكر عبر بولس بالشيوعية، الحزب، وبالضرورات المغلقة للنضال، يقلب القداسة شيئاً فشيئاً لكي تكون رهبانية. كيف يمكن للقداسة الصحيحة (التي يقرُ بها بازوليني كلية لبولس) تحمل تاريخ مُتلاشي وراسخ كالنصب في آن معاً، وبحيث تكون استثناء، وليست مجرد عملية opération؟ لا يمكنها ذلك إلا إذا ما تصلبت هي نفسها، ومن ثم تصبح سلطوية ومُنظمة، غير أن هذه الصلابة، التي ينبغي حفظها من كل فساد التاريخ، كشفت عن نفسها بأنها هي بالذات فساداً جوهرياً، فساد القديس من قبل القس. أنها الحركة، الضرورية تقريباً، للخيانة الداخلية. وبأن تلك الخيانة الداخلية قد تم القبض عليها بخيانة خارجية، إلى حد الاعتراف على بولس. الخائن هو القديس لوقا Luc، الذي يقدم باعتباره عميل للشيطان agent du Diable، والذي كتبَ أعمال الرسل بأسلوب أفضل ومُضخم يهدف إلى إلغاء القداسة. ذلك هو تأويل بازوليني لأعمال الرسل: الأمر يتعلق بكتابة حياة بولس وكأنه لم يكن في يوم ما قساً. أن الأعمال Actes، وبشكل عام الصورة الرسمية لبولس، تقدم لنا القديس وقد تم مسحه من قبل القس. أن هذا تزييف، لأن بولس كان قديساً. غير أن الفيلم يسمح لنا بفهم حقيقة ذلك الكذب: لدى بولس، يبني الديالكتيك المُحايث والآنية الشكل الذاتي للقس. يموت بولس أيضاً من أن القداسة قد تم تعتيمها فيه.

فالقداسة المُمتدة في الحالية، كما هو الأمر في الإمبراطورية الرومانية، أو في حالة الرأسمالية المُعاصرة، لا يمكنها الحفاظ على

نفسها إلا عبر خلق، بكل ما يقتضيه من قسوة ضرورية، كنيسة ما. لكن هذه الكنيسة ستحولُ القداسة إلى رهبانية.

ما هو مُدهش، عبر كل ذلك، يكمن في أن نصوص بولس، كما هي عليه، تنضمُ بطريقة طبيعية غير مفهومة تقريباً إلى المواقف التي يعرضها بازوليني فيها: الحرب، الفاشية، الرأسمالية الأمريكية، النقاشات الصغيرة للإنتجلستيا الإيطالية... بوضعها أمام الامتحان الفني للقيمة الشمولية، سواء في ما يتعلق بنواة تفكره أو لا زمنية نثره، يخرج بولس بطريقة غريبة مُنتصراً.

الفصل الرابع

نظرية الخطابات

حينما أعتبر مؤتمر أورشليم بولس كونه رسولاً، من خلال مفردة إغريقية (غالباً ما تتم ترجمتها بعدم دقة على أنها "أمم")، يمكن للمرء الاعتقاد بأن موعظته من الآن فصاعداً سترتبط بشعوب متعددة وعادات منفتحة بالمطلق، أي في الحقيقة كل المجاميع التحتية للإمبراطورية، والتي هي مجاميع كبيرة. لكن بولس لا يُشير بوضوح، وبطريقة مستمرة، إلا إلى جماعتين: اليهود والإغريق، وكأن التمثل المُستعار هذا كافي بذاته، أو كأنه قد تم، مع هذين المرجعين، استنفاد تعددية المفردة الإغريقية [..]، في ضوء الوحيّ المسيحي وتوجهه العام. ما هو موقع الزوج يهودي/ إغريقي، الذي يمثل وحده التعقيد "القومي للإمبراطورية؟

الإجابة الأولية هي أن كلمة "إغريق" تمثل معادلاً "لوثني"، وبالتالي فأن تعددية الشعوب قد تم اختزالها إلى التعارض ما بين الديانة التوحيدية لليهود وتعدد الأديان الرسمية. ومع ذلك، تبقى هذه الإجابة غير مُقنعة، لأنه عندما كان بولس يتحدث عن الإغريقيين، أو عن الإغريق، كان نادر ما يقرن تلك الكلمات بمعتقد ديني. وكقانون عام، كان يتحدث عن الحكمة، أي أن الفلسفة هي المطروحة على التساؤل.

من الجوهري فهم أنه عبر قاموس بولس، لا تشير كلمة "يهودي"

و"إغريقي" إلى شيء ما بالدقة، وبعفوية يمكننا فهم أنه تحت كلمة "شعب" « people » علينا إدراك بأن المقصود هو مجموع إنساني قابل للفهم عبر مُعتقداته، عاداته، لغته، وحدوه الجغرافية، الخ... كذلك لا يتعلق الأمر بأديان قائمة وشرعية. في الواقع، تعني مفردة "يهودي" و"إغريقي" هيئات ذاتية dispositions subjectives. بدقة أكبر، المقصود هو أن بولس يعتبرهما شكلين ثقافيين متماسكين للعالم الذي هو عالمه. ولنقل بأنهما يمثلان ما يمكننا تسميته بأنظمة الخطاب régimes du discours.

حينما يُنظر بولس من حول اليهود والإغريق، فإنما يقترح علينا، في الواقع، نموذجاً للخطابات. وبأن هذا النموذج مُكرساً لوضع خطاب ثالث، خطابه هو، ولجعل أصالته الكاملة واضحة. تماماً مثل لاكان Lacan، الذي لا يفكر بالخطاب التحليلي إلا لكي يثبته في نموذج مُتحرك حيث يرتبط بخطاب السيد discours du maître، خطاب الهستيري de l'hystérique وخطاب الجامعة université، كذلك لا يؤسس بولس "الخطاب المسيحي" إلا عبر تمييزه عن عمليات الخطاب اليهودي والخطاب الإغريقي. كما أن التماثل بينهما يذهب إلى حد مُدهش، كما سنرى، بحيث سيكون بإمكاننا القول بأن بولس لم يكن يصلُ إلى غايته إلا عبر تحديده لخطاب رابع، يقفُ على حافة خطابه الخاص، وبمقدورنا تسميته بالخطاب الصوفي mystique. وكأنه ينبغي على كل نموذج للخطاب أن ينتظم على شكل رباعيّ. لكن أليس هيغل Hegel منْ يوضح هذه النقطة، حينما يُبين، في نهاية كتابه المنطلق Logique بأن المعرفة المطلقة لديالكتيك ثالوثي يحتم وجود طرف رابع؟

ما هو الخطاب اليهودي؟ أن الشخصية التي يُؤسسها هي شخصية

النبي prophète. لكن النبي هو ذلك الذي يبقى ضمن مُكتسب الإشارات، الذي يقوم بإشارة، ويشهد على المُتعالي عبر عرضه لما هو غامض على فك شفراته déchiffrement. نحن نتعامل إذاً مع الخطاب اليهودي باعتباره خطاب الإشارة discours du signe. الآن ما هو الخطاب الإغريقي؟ أن الشكل الذاتي الذي يقيمه هو شكل الحكمة. غير أن الحكمة هي الاستيلاء على النظام الثابت للعالم، أي المزواجة ما بين الكينونة ولغوس. يضعُ الخطاب الإغريقي الكوني الذات ضمن عقل الكلية الطبيعية. الخطاب الإغريقي جوهرياً خطاب الكلية، بالقدر الذي يُدافع فيه عن الكلمة الإغريقية (الحكمة كحالة داخلية) والعقل المتحكم بها (الطبيعة باعتبارها تطور منظم وكامل للوجود).

أن الخطاب اليهودي هو خطاب الاستثناء، ذلك لأن الإشارة النبوية، المعجزة، والاصطفاء تشير إلى المتعالي باعتباره ما وراء الكلية الطبيعية. الشعب اليهودي هو في آن معاً إشارة، معجزة واصطفاء. أنه بالدقة الاستثناء. وفيما يُدافع الخطاب الإغريقي عن النظام الكوني الذي يسعى للتوازن فيه، يُدافع الخطاب اليهودي عن ما هو استثنائي إزاء ذلك النظام لكي يُطلق إشارة نحو المتعالي الإلهي. تكمن الفكرة العميقة لبولس في القول أن الخطاب اليهودي والخطاب الإغريقي يمثلان جانبي الشكل الواحد للسيطرة. ذلك لأن الاستثناء الإعجازي للإشارة ما هو إلا "واحد أقل" moins- » un «، نقطة الضعف، التي ترتكز عليها الكلية الكونية. من وجهة نظر بولس اليهودي، ليس لنقطة ضعف الخطاب اليهودي للإشارة الاستثنائية من قيمة إلا بالنسبة للكلية الكونية الإغريقية. يتولد أولاً عن ذلك أنه ليس بمقدور أي واحد من الخطابين أن يكون شاملاً،

ما دام أن كل واحد منهما يفترض إصرار الآخر. وثانياً أن كليهما يشتركان في افتراض أننا نحصل في الكون على مفتاح الخلاص، وذلك أما بالسيطرة المباشرة على الكلية (الحكمة الإغريقية)، أو عبر سيطرة التقاليد الحرفية وفك شفرات الإشارة (طقوس ونبوية اليهود). بالنسبة لبولس، أن تتم مواجهة الكون كما هو، أو أن يجري فك شفراته انطلاقاً من استثناء الإشارة، يؤسس في كل الأحوال لنظرية الخلاص المرتبطة بالسيطرة، سواء كانت الحكمة أو سيطرة النبي، غير الواعيتان بالضرورة لهويتهما، وبهذا يشطران الإنسانية على قسمين (اليهود والإغريق)، أي أنهما يغلقان بذلك شمولية الإشهار Annonce.

يرمي مشروع بولس إلى تبيان أنه لا يمكن لمنطق عام للخلاص التوافق مع أي شريعة، لا المنطق الذي يربط بالفكر بالكون cosmos، ولا ذلك المنطق الذي يُنظم آثار الاصطفاء الاستثنائي. لأنه من المستحيل أن يكون الكل le Tout نقطة الانطلاق، لكنه مستحيل أيضاً أن يكون الاستثناء إزاء الكل. فلا الكلية ولا الإشارة قادرتين على الاستجابة لذلك. بل ينبغي الانطلاق من الواقعة ذاتها، والتي هي ليست كونية ولا شرعية illégal، ولا تنضم إلى أية كلية، وليست إشارة إلى أي شيء. غير أن الانطلاق من الواقعة لا يوفر أية شريعة، ولا أي شكل من السيطرة، لا سيطرة الحكيم ولا سيطرة الرسول. كذلك يمكننا القول: الخطاب الإغريقي والخطاب اليهودي كلاهما، الواحد كالآخر، هما بمثابة خطابات الأب des discours du Père. لهذا فهما يرسخان جماعات ضمن شكل بعينه من الخضوع (إلى الكون، إلى الإمبراطورية، إلى الله أو الشريعة). ولا تتمتع بأي حظ في أن تكون خطباً شمولياً، منفصلة عن كل

خصوصية، إلا كخطاب للابن comme discours du fils.

أن شخصية الابن هذه قد أثارت انتباه فرويد Freud بطبيعة الحال، تماماً كما دعمت مطابقة بازوليني والرسول. بالنسبة للأول، في ضوء الديانة التوحيدية التي يمثل فيها موسى Moïse الشخصية المؤسسة المنزاحة عن المركز (مصر باعتبارها آخر الأصل Autre de l'origine)، تطرح المسيحية سؤال علاقة الابن بالشريعة، مع القتل الرمزي للأب.أما الثاني، تكون قوة الفكر عبر الرغبة المثلية désire homosexuel متوجهة نحو قدوم إنسانية متساوية، حيث يُبطل توافق الأبناء، لصالح حب الأم، الرمزية الساحقة للآباء، المتجسدة في المؤسسات (الكنيسة، أو الحزب الشيوعي). أن بولس بازوليني المُنشطر من جانب آخر ما بين قداسة الابن - المشدود، بحكم قانون العالم، بما هو مُقزز وبالموت- ومثالية قوة الأب، التي تقوده، من أجل الهيمنة على التاريخ، إلى خلق جهاز قسري.

يُشكل ظهور مكانة الابن، لدى بولس، أمراً جوهرياً يرتبط بقناعة أن "الخطاب المسيحي" خطاباً جديداً بالمطلق. فالعبارة القائلة بأن الله قد أرسل لنا أبنه تدل أولاً على أن التدخل في التاريخ Histoire، يجعل هذا الأخير غير محكوماً بالحساب التصاعدي لقوانين ديمومة بعينها، وإنما، كما سيقول ذلك نيتشه بعد ذلك، "كسره على اثنين" « cassée en deux ». أن إرسال (الولادة) الابن يُسمي ذلك الكسر. وإن يكون المرجع هو الابن، وليس الأب، يدعونا إلى عدم منحنا لثقتنا لخطاب يدعي تجسيد السيطرة.

كذلك أن يكون الخطاب هو خطاب الابن يعني بأنه لا ينبغي أن يكون لا يهودياً - مسيحياً (السيطرة النبوية)، ولا إغريقياً- مسيحياً

(سيطرة الفلسفة)، ولا أيضاً مركباً من الاثنين. فمعارضة حوار الخطابات لمركب الاثنين synthèse de deux تشكل هماً دائماً لدى بولس. أن يوحنا Jean، الذي جعل من لوغوس مبدأ، هو الذي ثبتَ تركيبياً المسيحية ضمن مجال اللوغوس الإغريقي، ومن ثم سيجعله خاضعاً لليهودية. وذلك ما ليس له أية علاقة أبداً بمسار بولس. إذ لا يمكن للخطاب المسيحي بالنسبة له الاحتفاظ بالوفاء للابن برسم شكلاً ثالثاً، على مسافة واحدة من النبوءة اليهودية واللوغوس الإغريقي.

لا يمكن لمحاولة كهذه أن تكتمل إلا عبر نوع من إخفاق شخصية السيد Maître. ومادام إن هناك شكلان للسيد، ذلك الذي يبيح لنفسه باسم الكون cosmos، معلم الحكمة، المعلم الإغريقي، وذلك الذي يخول نفسه باسم قوة الاستثنائي، معلم الحرف والإشارة، المعلم اليهودي، ذلك لأن بولس لن يصبح لا نبياً ولا فيلسوفاً. لذا سيكون التثليث الذي يقترحه هو التالي: نبي، فيلسوف، وحواريّ. ما الذي يعنيه بالدقة "الحواريّ" [هنا كلمة إغريقية]؟ لا شيء، في جميع الأحوال، تجريبي أو تاريخي. إذ ليس من المطلوب، حتى يصير المرء حوارياً، أن يكون مرافقاً للمسيح، شاهدا على الواقعة témoin de l'événement. فبولس الذي لا يخول نفسه إلا باسمه هو، أي الذي حسب تعبيره "مدعواً في أن يكون رسولاً"، يرفض علانية إدعاء أولئك الذين يعتقدون، باسم ما كانوا عليه وبأنهم رأوا، بأنهم ضامنين للحقيقة. أنه يطلق عليهم تسمية "أولئك الأكثر اعتباراً"، ولا يبدو عليه أبداً بأنه يشترك بذلك الاعتبار. كما أنه يُضيف من جانب آخر: "مهما كانوا عليه في السابق، ذلك لا يعنيني: فالله لا يخص أي أحد باستثناء بعينه"

(غال. 6. 2). فالحواريّ ليس شاهداً على الوقائع، ولا بالذاكرة. واليوم حيث يحيلوننا من كل جانب على "الذاكرة" « mémoire » كونها حارسة المعنى، وعلى الوعيّ التاريخي باعتباره مادة للسياسة، لا يمكننا تضييع موقف بولس. لأنه من الصحيح القول بأن الذاكرة لا تحرس إلا ما يأمر به العصر، بما فيه الماضي، وفقاً لتحديده في الحاضر. لا أشك بأنه ينبغي تذكر مجزرة اليهود، أو حركة المقاومين. لكنني ألاحظ بأن أي مهووس من النازيين الجدد néo-nazi يتمتع بذاكرة انتقائية للمرحلة التي يجلها، وحينما يتذكر بدقة الفضاعات النازية، فهو يتذوقها بلذة، ويأمل في تكرارها ثانية. كما أرى عدد من الناس المُهتدين، بما فيهم من مؤرخين، يستقون من ذاكرتهم عن الاحتلال Occupation والوثائق التي ينضدونها، استنتاج بأن الجنرال بتان Pétain كان يتمتع بالعديد من الصفات الحسنة.

ومن هناك يمكن الاستنتاج بوضوح بأن "الذاكرة" لا تحسم أية قضية. إذ أن هناك دائماً لحظة يكون فيها ما هو مهم يتمثل في إعلان المرء باسمه الخاص بأن ما حدث كان قد حدث، وأن يقوم بذلك لأنه ينبغي مواجهة الممكنات الحالية التي يفرضها الموقف. بحيث تكون قناعة بولس هي التالية: النقاش من حول الانبعاث، من وجهة نظره، ليس بنقاش المؤرخين، أو الشهود، تماماً مثلما لا يشكل وجود غرف الغاز من وجهة نظري. فنحن لا نطالب بوجود الدلائل والدلائل المضادة. ولا نتناقش مع أعداء السامية المُنقبين l'antisémite érudits، النازيين في أرواحهم، والذين "يبرهنون" بأنه لم يلحق بأي يهود الأذى من قبل هتلر.

إلى ذلك ينبغي إضافة أن الانبعاث - من الواضح أنها نقطة تختفي فيها مقارنتنا- لا ينتمي، من وجهة نظر بولس نفسه، إلى نظام

الحدث fait، القابل للتزييف أو البرهنة عليه. أنه واقعة محضة événement pur، فتح مرحلة بعينها، تغيير لعلاقات الممكن والمستحيل. ذلك لأن انبعاث المسيح لا أهمية له بحد ذاته، كما سيكون عليه الأمر بالنسبة لحدث خاص، أو إعجازي. كما أن معناه الحقيقي يكمن في تأكيده بأن الانتصار على الموت ممكناً، موت يواجهه بولس، سنرى ذلك بالتفصيل، ليس بمثابة تكلفٌ، وإنما كاستعداد ذاتي. من هنا ينبغي دائماً ربط ذلك الانبعاث بانبعاثنا نحن à notre résurrection، والانطلاق من التفرد نحو الشمول، وبالعكس أيضاً: "إذا لم ينبعث الأموات، سيكون إيمانكم عبثياً" (كور. 16. 1)، فعلى عكس الحدث، لا يمكن قياس الواقعة إلا عبر التعددية العامة التي تمهرُ فيها الممكن. بهذا المعنى تكون نعمة grâce، وليس تاريخ.

حينئذ يكون الرسول هو ذلك الذي يُسمي هذه الإمكانية (فالإنجيل، البشارة، ما هي إلا هذا: يمكننا التغلب على الموت). وخطابه وفاء خالص للإمكانية التي فتحتها الواقعة. لذا لن تكون أبداً (وتلك هي النقطة الحساسة لضدية الفلسفة لدى بولس) نتاجاً للمعرفة. يعرف الفيلسوف الحقائق الأزلية vérités éternelles، فيما يعرف النبي المعنى الوحيد لما سيحدث (حتى وإن لم يقدمه إلا عبر الأشكال، والإشارات). أما الرسول الذي يعلن عن إمكانية غير مسبوقة، تعتمد هي ذاتها على فضل بعينه للواقعة، فهو لا يعرف أي شيء، بدقيق العبارة. إن يتخيل المرء بأنه يعرف، عندما يتعلق الأمر بالممكنات الذاتية، فذلك كذب: "هذا الذي يعتقد أنه يعرف شيء ما [هنا كلمة إغريقية]، لم يعرف بعد كيف ينبغي عليه أن يعرف" (كور. 18. 2).

كيف ينبغي أن يعرف المرء، عندما يكون رسولاً؟ وفقاً لحقيقة ما يعلنه وعواقبه، التي تخلو من البراهين وما هو مرئي، والمنبثقة في النقطة التي تخفق فيها المعرفة، سواء كانت تجريبية أو مفاهيمية conceptuelle. كذلك لا يتردد بولس عن القول، في تشخيصه للخطاب المسيحي من وجهة نظر الخلاص: "المعرفة [هنا كلمة إغريقية] ستختفي" (كور. 8. 13. 1). يُشكل النص الذي يستقطب، تحت إشارة التلاشي الوقائعي لفضائل المعرفة، ملامح الخطاب المسيحي الذي أقحم الشخصية الذاتية للرسول، والذي نعثر عليه في الرسالة الأولى الموجهة للكورنتين Corinthiens:**في الحقيقة، ليس من أجل التعميد بُعث المسيح، وإنما للإعلان عن الإنجيل، وذلك من دون اللجوء إلى حكمة الخطابات، وحتى لا يصبح صليب المسيح عبثاً. لأن بشارة الصليب هي بمثابة جنون بالنسبة للبشر الفانيين، أما بالنسبة لنا، نحن الذين تم خلاصنا، فهي بمثابة قوة الله. كذلك كُتبَ: "سأحطم حكمة الحكماء، وسوف أقضي على ذكاء الأذكياء". أين الحكيم؟ أين هو مُجادل هذا العصر؟ ألم يفحم الله حكمة العالم بالجنون؟ ما دام أن العالم، بحكمته، لم يعرف الله في حكمة الله، طاب لله إنقاذ أولئك الذين لديهم إيمان عبر جنون بشارتنا. في الحقيقة، فيما يطالب اليهود بالمعجزات ويبحث الإغريق عن الحكمة، نبشر نحن بالمسيح المصلوب، الذي هو بمثابة فضيحة بالنسبة لليهود، وجنون لدى الوثنيين، لكنه، بالنسبة لكل أولئك الذين تمت مُناداتهم، إن كانوا يهوداً أو إغريقاً، قوة الله، وحكمة الله! لأن جنون الله أكبر حكمة من البشر، وضعف الله أقوى من البشر.لتتأملوا، يا أخوتي، بأنه ليس هناك، بينكم أنتم المُنادى عليهم، الكثير من الحكماء وفقاً للجسد chair، ولا الكثير من**

الأقوياء، ولا من النبلاء. غير أن الله قد أختار أشياء العالم المجنونة لكي يُحير الحكماء؛ والله أختار الأشياء الضعيفة في العالم لكي يُحير الأقوياء؛ الله أختار أشياء العالم الوضيعة والأشد حقارة، تلك التي ما عادت قائمةً، حتى يختزل حد العدم تلك الموجودة، لكي لا يُمجد أحد نفسه أمام الله (كور. 17. 1. 1 وما يتبع).

يكون الإعلان عن الإنجيل بدون حكمة اللغة "لكي لا يكون صليب المسيح عبثاً". ما الذي يعنيه أن تصبح الواقعة التي يشكل الصليب رمزها عبثية؟ ببساطة تامة، هي أن هذه الواقعة من طبيعة خاصة بحيث لا يتمكن اللوغوس الفلسفي من الإعلان عنها. فالأطروحة الضمنية هي أن أية ظاهرة بعينها يجري التعرف على الواقعة عبرها بمثابة نقطة من الواقع الذي يضع اللغة في مأزق. أن هذا المأزق هو الجنون [هنا كلمة إغريقية] بالنسبة للخطاب الإغريقي؛ وفضيحة [هنا كلمة إغريقية] بالنسبة للخطاب اليهودي، الذي يشترط وجود إشارة تدل على القوة الإلهية، ولا يرى في المسيح سوى الضعف، شيء مُقزز وعقبات بائسة. وذلك ما يفرضُ إبداع خطاب آخر، ولذات لا تكون لا فلسفية ولا نبوية (الرسول)؛ وبالدقة بحكم ثمن الإبداع هذا وحده تحظى الواقعة على وجودها وقبولها ضمن اللغة. بالنسبة للغات القائمة، لا يمكن إدراك ذلك، لأنه غير قابل بذاته على التسمية proprement innommable.

من وجهة نظر إنطولوجية أكبر، ينبغي التأكيد بأن الخطاب

المسيحي لا يخول لا لرب الحكمة (لأن الله قد أختار الأشياء المجنونة)، ولا رب القوة (لأن الله قد أختار الأشياء الضعيفة

والوضيعة). لكن ما يجمع ما بين هذين التحديدين التقليديين، ويُبرر رفضهما، هو أيضاً أكبر عمقاً منهما. فالحكمة والقوة هما من خصائص الله بالقدر الذي يكونان فيه من خصائص الكائن attributs de l'être. يُطلق على الله اسم الذكاء السامي، أو كمتحكم بمصير العالم والبشر، بالمعيار الدقيق الذي يكون فيه الذكاء المحض نقطة الكينونة القصوى التي تحدد الحكمة، وبأن القوة العامة هي ما يمكننا توزيعه أو جعله يتغلب في صيرورة البشر، وما لا حصر له من الإشارات، والتي هي أيضاً إشارات الكينونة l'Etre البعيدة عن الكائنات. ينبغي إذاً، عبر منطق بولس، الذهاب إلى حد القول بأن الواقعة- المسيح تشهد على أن الله ليس رب الكائن، وليس الكينونة n'est pas l'Etre. يوجه بولس نقداً مُسبقاً لما سوف يسميه هايدغر Heidegger الأنطو- لاهوتي -l'onto théologie، حيث يفكر الله بنفسه باعتباره متفوقاً، أي كونه مقياساً لقدرة الكينونة بحد ذاتها.

أن العبارة الأشد راديكالية للنص الذي نُعقب عليه هي في الحقيقة التالية: "لقد اختار الله الأشياء غير القائمة [هنا كلمة إغريقية] لكي يقضي على الأشياء القائمة [هنا كلمة إغريقية]. إن تُصعد الواقعة-المسيح اللا-كائنات non-étants باعتبارها شهادة الله على الكائنات étants؛ وإن يتعلق الأمر بالأحرى بالقضاء على كل ما كانت الخطابات السابقة تعتبره موجوداً، أو كائناً، تُكسب ذلك التدمير الإنطولوجي الحق لبولس المضاد للفلسفة l'antiphilosophie الإعلان عن ذلك الشخص، أو المناضل. وذلك عبر إبداع لغة يحتلُ فيها الجنون، الفضيحة، الضعف مكان العقل العارف، النظام والقوة، ويكون اللا-كائن le non-être

الشاهد الوحيد الذي يؤكد الكائن، حيث يتمفصل الخطاب المسيحي. لكن هذا التمفصل لا يتوافق، من وجهة نظر بولس، مع أي أفق "لفلسفة مسيحية" (التي لم تكن غائبة، منذ وفاته).

أن موقف بولسس، المُتعلق بجدة الخطاب المسيحي حيال كل أشكال المعرفة وعدم اللقاء ما بين المسيحية والفلسفة، من الراديكالية بحيث حير باسكال Pascal حتى. نعم، باسكال، الشخصية الكبرى الأخرى المضادة للفلسفة، أي ذلك الذي يبحث عن شخصنة الذات المسيحية ضمن الشروط المُعاصرة للذات العلمية، والذي يوسم ديكارت Descartes باعتباره ("غير نافع ولا مُتيقن)، والذي يقيم بوضوح معارضة ما بين الله إبراهيم، إسحاق ويعقوب والله الفلاسفة والعلماء، ومع ذلك، لا يتمكن باسكال من فهم بولس. لنأخذ على سبيل المثال الفقرة رقم 547 من كتاب "أفكار" Pensées:

نحن لا نعرف الله إلا بفضل المسيح. من دون هذا الوسيط Médiateur، يُلغى أي اتصال بالله؛ فنحن عبر يسوع المسيح نعرف الله. كل أولئك الذين يدعون بأنهم عرفوا الله وبرهنوا عليه من دون المسيح، لم تكن لديهم سوى براهين عاجزة. لكن لكي نبرهن على يسوع المسيح، لدينا النبؤات، التي هي براهين قوية وملموسة. وبأن تلك النبؤات قد تحققت، وتمت البرهنة على حقيقتها عبر الواقعة، التي تثبت تلك الحقائق، وبالتالي تقدم الدليل على إلوهية يسوع المسيح. ففيه وعبره، نعرف نحن إذاً الله.

خارج هذا ومن دون الكتاب المقدس، أي ضمن الخطيئة

الأصلية، ومن دون وسيط ضروري موعود وقد وصلَ، لا يمكننا بالمطلق البرهنة على الله، ولا تدريس عقيدة صالحة وأخلاق صالحة. لكن بفضل يسوع المسيح وفي يسوع المسيح، نُدلل على الله، ونَعلمُ الأخلاق الصالحة والعقيدة. أن يسوع المسيح إذاً هو رب البشر الحقيقي. لكننا نعرف في ذات الوقت بؤسنا، ذلك لأن الله هذا ما هو إلا مُجبر بؤسنا. وهكذا لا يمكننا معرفة الله جيداً إلا بمعرفتنا بحالات ظلمنا. كذلك فإن أولئك الذين عرفوا الله من دون معرفتهم لبؤسهم لم يُمجدوه، لكنهم تمجدوا فيه.

يسمح هذا النص بسهولة بتشخيص ما هو مشترك ما بين بولس وباسكال: الإيمان بالإعلان الجذريّ المُتعلق بالمسيح. لكن انطلاقاً من هذه النقطة، تفترق الأشياء من وجهة نظر مزدوجة.

1- لدى بولس، نلاحظ غياب كليّ لموضوع التوسط. المسيح ليس توسطاً، وهو ليس ذلك الذي نعرف الله عبره. فيسوع المسيح هو الواقعة المحضة، وبالتالي لا يمثل وظيفة، حتى إذا ما تعلق الأمر بوظيفة معرفية، أو وحيّ. تكمن هنا مشكلة عميقة عامة: هل يمكن إدراك الواقعة باعتبارها وظيفة، أو توسط؟ لقد أخترق هذا السؤال، ولنقل ذلك بشكل عابر، كل مرحلة السياسة الثورية. فبالنسبة للعديد من المخلصين لها، الثورة ليس ما يحدث la Révolution n'est pas ce qui arrive، وإنما ما ينبغي أن يحدث لكي يكون هناك ثمة من شيء آخر مختلف، أنها الواسطة الشيوعية، أي لحظة السلبي moment du négatif. كذلك فالأمر لدى باسكال، المسيح بمثابة شكل توسط، وذلك لكي لا نبقى ضمن التسلية والجهل. أما بالنسبة لبولس، بالمقابل، كما هو بالنسبة لؤلئك الذين يفكرون بأن الثورة هي حقبة ذات اكتفاء ذاتي لحقيقة السياسة،

يُعتبر المسيح بمثابة قدوم venue، أنه ذلك الذي يُحدث قطيعة مع نظام الخطاب القائم. المسيح هو، بذاته ومن أجل ذاته en soi et pour soi، ما يحدث لنا ce qui nous arrive. وما الذي يحدث لنا؟ ما يجعلنا ننهض من فوق الشريعة. بيد أن فكرة التوسط ما تزال شرعية، وتتراكب مع الحكمة، مع الفلسفة. يُشكل هذا السؤال بالنسبة لبولس أمراً حاسماً، ذلك لأنه لا يصبح المرء حقاً أباً إلا إذا ما نهض من فوق الشريعة. وتكون الواقعة قد زُيفت إذا لم تُرسخ التحول إلى أبن عامdevenir fils universel. مع الواقعة، ندخل في شرعية النسب. بالنسبة لبولس، المرء أما عبد، أو أبن. ومن ثم كان لا مناص له من الإقرار بأن فكرة باسكال عن التوسط ما زالت مُرتبطة بشرعية الأب، أي نفي أصم حيال راديكالية الواقعة.

2- لم يقر باسكال إلا بعد تراجعه بأن الخطاب المسيحي هو خطاب الضعف، الجنون، ولا كائن non-étant. يقول بولس "جنون التبشير"، يترجم باسكال "معرفة بؤسنا". وهذا ليس بالموضوع البولوني paulinien، فالبؤس بالنسبة لبولس هو دائماً خضوع للشريعة. ذلك لأن المضاد الباسكالي للفلسفة يبقى مرتبطاً بشروط المعرفة. أما لدى بولس، فالأمر لا يتعلق بالمعرفة، وإنما ببشارة الذات. هل يمكن أن تكون هناك ذات أخرى، طريق آخر للذاتية غير طريق المعرفة، والذي يطلق عليه بولس طريق ذات الجسد subjective de la chair؟ ذلك هو السؤال الوحيد، الذي لا يمكن لأي بروتوكول للمعرفة أن يحسمه.

أن باسكال، وبالرغم من كل الكلام الذي يوجهه نحو الخليع المُعاصر le libertin moderne، ما زال مهووساً بالمعرفة.

فستراتيجيته تقتضي بأن يكون بمقدور المرء التدليل عقلانياً على تفوق الدين المسيحي. وبصورة خاصة في ما يتعلق بقدوم المسيح، ينبغي تبيان أن الواقعة تُكمل النبوءات، وبأن العهد الجديد يُجيز فك الشفرات العقلانية (عبر نظرية المعنى المكشوف والمعنى الضمني) للعهد القديم. كان بولسس سيرى في النظرية الباسكالية عن الإشارة، والمعنى المزدوج تنازلاً لا يمكن قبوله حيال الخطاب اليهودي؛ تماماً مثلما كان سيرى في المُجادلة الاحتمالية للرهان والتأمل الديالكتيكي حول نوعية لا مُتناهي الاثنين les deux infinis، تنازل لا يمكن قبوله إزاء الخطاب الفلسفي. ذلك لأن الواقعة بالنسبة لبولسس لم تقدم لكي تبرهن على شيء ما، أنها بداية خالصة. فانبعاث المسيح لا يشكل لا حجة، ولا تكملة. إذ ليس هناك من دليل على الواقعة، ولا الواقعة بمثابة برهان ما. أما لدى باسكال، فالمعرفة تأتي هنا حيث لا شيء آخر يظهر سوى الإيمان la foi. ينتج عن ذلك بالنسبة له، وعلى عكس بولس، أهمية الموازنة ما بين "الجنون" « la folie » المسيحي عبر جهاز كلاسيكي للحكمة:

أن ديننا مزيج من الحكمة والجنون. حكمة، لأنه أكثر الأديان معرفة، وأشدها متانة في ما يتعلق بالمعجزات، والنبوءات، الخ... جنون، ذلك لأن ليس كل هذا ما يجعلنا نتمتع به؛ وإنما لأن ذلك يدين أولئك الذين لا ينتمون له، بيد أن هذا لا يعني الإيمان بهؤلاء الذين ينتمون له. فما يجعلهم يؤمنون به هو الصليب، وهكذا قال القديس بولس، الذي جاء مع الحكمة والإشارات، بأنه لم يأت لا بالحكمة ولا بالإشارات: لأنه جاء لكي يُهدي. غير أن هؤلاء الذين لا يأتون إلا بغية الإقناع يمكنهم القول بأنهم يأتون مع الحكمة والإشارات.

لدينا هنا مثال رائع، مثال ليس بولونياً البتة، على تقنية باسكال. لنسميها: تناقض متوازن contradiction équilibrée. فباسكال يضعُ تعارضاً ما بين الاهتداء والقناعة. فلكي يتم الاهتداء، ينبغي على المرء وضع نفسه إلى جانب الجنون، والتبشير بالصليب. ومن أجل الإقناع عليه وضع نفسه بجانب عنصر الامتحان (المُعجزات، النبوءات، الخ...). بالنسبة لباسكال، بولس يُخفي هويته الحقيقية. أنه يتحرك عبر الإشارات والحكمة، لكنه حينما يريد أن يُهدي، يدعي بالنفي. أن إعادة البناء الباسكلية هذه ما هي إلا التعبير عن تضايق باسكال حيال راديكالية بولس. ذلك لأن بولس يرفض بصراحة الإشارات، التي تنتمي لنظام الخطاب اليهودي، كما يرفض الحكمة، التي تنتمي لنظام الخطاب الإغريقي. فهو يقدم نفسه باعتباره ذلك الذي يطور الشكل الذاتي الذي يفلتُ من الاثنين. وهذا معناه أن لا المعجزات، ولا التفسير العقلاني للنبوءات، ولا نظام العالم، لا قيمة لها، عندما يتعلق الأمر بتأسيس الذات المسيحية. لكن، بالنسبة لباسكال، تُشكل النبوءات والمعجزات صميم القضية:"ليس من الممكن الإيمان بطريقة عقلانية ضد المعجزات" (مقطع. 706). فمن دون المعجزات والنبوءات، لا يبقى لدينا أي دليل، ومن ثم لن يكون بمقدور التفوق المسيحي الوقوف أمام محكمة العقل، وذلك يعني بأنه سوف لن يكون لدينا أي إمكانية لإقناع المُتهتك المعاصر.

بالمقابل، بالنسبة لبولس، يُرغم غياب البرهان بالدقة على الإيمان la foi، المؤسس للذات المسيحية.

في ما يتعلق بالنبوءات، التي يُفترض أن تكون الواقعة-المسيح تكملة لها، فلا وجود عملياً لها في المجموع الكلي لبشارة بولس. فالمسيح هو بالدقة ما لا يمكن حصره. أما في ما يتعلق بالمعجزات،

لا يغامر بولس، السياسي المُرهف، بنفي وجودها. بل يحدث له أحياناً بطريقة ضمنية، وعلى غرار هذا أو ذاك من خصومه صانعي المعجزات، الإتيان بمثلها. فهو قادر أيضاً على تمجيد نفسه، إذا ما كان راغباً بذلك، وبسحر ما فوق طبيعي. بيد أنه لا يقوم بذلك، بل يكشفُ عن ضعف الذات، وغياب إشارات الدلائل، وكذلك الدليل النهائي. ولنقرأ المقطع الحاسم الواقع في رسالته إلى الكورنين (كور. 11. 12):

على المرء تمجيد نفسه... وهذا ليس بالشيء الجيد. ومع ذلك، سأصل عبره إلى رؤى وإيحاءات الرب.أعرف رجلاً تجسد عبر المسيح كما كان، منذ أربعة عشرة عاماً، وجرى خطفه حتى السماء الثالثة (...) وسمعَ كلام معصوم بأنه لا يجوز للمرء التعبير عنه (...) لو كنت راغباً في تمجيد نفسي، لن أكون أحمقاً، ذلك لأني قلتُ الحقيقة؛ غير أني أمنع نفسي عن هذا، لكي لا يكون لأي إنسان حيال شخصي تشكيل رأياً مُتسامياً عن ما يراه فيَّ وما يسمعه مني. (...) لقد قال ليَّ الرب: يكفيك فضلي، لأن قوتي تكتمل بالضعف. لذا أمجد بالأحرى وعن طيب خاطر حالات ضعفي، لكي تقوم قوة المسيح من فوقها؛ لأنه عندما أكون ضعيفاً، آنئذ أكون قوياً.

نحن نرى ذلك: بالنسبة لبولس، المعجزات قائمة وجرت الإحاطة بها. أنها ترسم شكلاً ذاتياً خاصاً، شكل الإنسان "المخطوف"، وربما تم استدعائه أثناء حياته خارج جسده. غير أن الرسول لا يُقدم ذلك الجسد. لأنه لا ينبغي على الرسول تقديم أي شيء آخر باستثناء ما يراه ويسمعه الآخرون، أي بيانه sa déclaration. وهو لا يُمجد نفسه باسم ذلك الذي تحاور مع الله،

والذي يُشكل في نفسه ذلك الآخر un Autre ("أمجد نفسي عبر إنسان كهذا، لكن بنفسي أنا لا أتمجد، اللهم إلا من خلال حالات ضعفي"). إذ لا ينبغي على الخطاب المسيحي أن يكون خطاب المعجزة، وإنما خطاب القناعة الراسخة التي تغيير الضعف.

لنلاحظ بطريقة عابرة بأن بولس يشير إلى إمكانية وجود خطاب رابع، غير الخطاب الإغريقي (الحكمة)، الخطاب اليهودي (الإشارات)، والخطاب المسيحي (البيان الوقائعي). أن هذا الخطاب، الذي يحاول بولس إبرازه عبر العقل الكلاسيكي، قد يكون خطاب المعجزة، كما يُسميه بولس: خطاب ذاتي للتمجيد. أنه خطاب العصمة، أي خطاب اللاخطاب discours de non-discours. أنه الذات الحميمية الصوفية والصامتة، المسكونة "بالأقوال المعصومة"، الكلمة الإغريقية التي ينبغي ترجمتها بصورة صحيحة: "قول ما لا يُقال") عن الذات التي تم إعجازها. لكن هذا الشكل الذاتي الرابع، الذي يَصهرُ الرسول لا ينبغي دخوله ضمن البيان، والذي على عكس ذلك يتغذى من الوضوح غير المُمجد للضعف. وهو في وضعية مُتحفظة، وعلى عكس باسكال، لا يعتقد بولس بأنه لا يمكن للخطاب المسيحي ربح أي شيء إذا ما مجد ذاته. إذ ينبغي على الخطاب الرابع (الإعجازي أو الصوفي) أن لا يتوجه نحو أحد non adressé. أي أنه ليس بمقدوره الدخول في حقل الوعظ. وهذا ما يجعل بولس في ذات الوقت عقلاني أكثر من باسكال: من العبث تبرير موقف إعلاني عبر مفاتن المعجزة. سيكون الخطاب الرابع بالنسبة لبولس بمثابة تكملة صامتة، مُغلقة حيال الجانب الآخر للذات. أنه يرفض أن يتذرع الخطاب الموجه، أي الخطاب الدعوي والإيماني، بأنه خطاب غير موجه، والذي يتشكل

جوهره بكلام لا يمكن التفوه به. أعتقد بأن ثمة من مؤشر هام هنا، بالنسبة لأي مناضل من أجل الحقيقة. إذ لا يمكن أبداً شرعنة أية دعوة عبر المصدر الداخلي للاتصال الإعجازي مع الحقيقة. لنترك الحقيقة مع "انعدام صوتها" « sans-voix »، ذلك لأن العمل على إعلانها هو ما يؤسسها.

سوف اسمي "ظلامية" « obscurantisme » كل خطاب موجه يدعي سيادته من خلال خطاب غير موجه. كذلك لا بد من القول بأن باسكال، الذي يرغب في إقامة تفوق المسيحية على قاعدة المعجزات، أكثر ظلامية من بولس، وذلك لأنه يريد دون شك التغطية على الواقعة المحضة من خلف الانبهار (بالنسبة للفاسق) بحساب الحظوظ. هناك تحايل بطبيعة الحال لدى بولس، حينما يحاول أن يوحي لنا، دون جعل ذلك لصالحه، ولكن أيضاً دون إخماده، بأنه منشطر ما بين إنسان التمجيد، الذات "المُنبهرة"، وإنسان الدعوة والضعف. لكن لديه بطريقة لا تقبل المماحكة، وهذه حالة متفردة من بين كل الرسل، جانب أخلاقي étique ضد الظلامية. ذلك لأن بولس يرفض أن تستند الدعوة المسيحية على حجة المعصوم. كما لا يسمح للذات المسيحية أن تؤسس قولها على قاعدة ما يتعذر قوله indicible.كان بولس مُقتنعاً بعمق بأنه لا يمكن إنهاض الضعف بواسطة قوة خفية. ذلك لأن القوة تكتمل عبر الضعف نفسه. أي أن أخلاق الخطاب éthique du discours، بالنسبة لبولس، تكمن دائماً في عدم ربط الخطاب الثالث (الإعلان العام عن الواقعة المسيح) بالخطاب الرابع (التمجيد الداخلي للذات وقد رُفعت إلى مستوى المعجزة miraculé).

أن تلك الأخلاق متماسكة تماماً. فلو افترضنا بأني أتذرع (كما فعل باسكال) بالخطاب الرابع (فرح، دموع من الفرح...)، وبالتالي أنطقُ بما.يتعذر قوله، لكي أبرر الخطاب الثالث (خطاب الإيمان المسيحي)، فسوف أسقط حتمياً في الخطاب الثاني، خطاب الإشارة، الخطاب اليهودي. إذ ما هي النبوءة إن لم تكن إشارة نحو ما سيقدمُ؟ وما هي المعجزة إن لم تكن إشارة نحو المُتعالي الحقيقي؟ بتطابقه مع الخطاب الرابع (الصوفي) الذي مفاده بأن هناك مكان بعينه محفوظ وغير فاعل، يكون بولس قد احتفظ بالجدة الراديكالية عن الإعلان المسيحي، أي السقوط ثانية في منطق الإشارات والبراهين. يتمسك بولس بقوة بالخطاب المناضل للضعف. إذ لا يتمتع الإعلان بقوة غير تلك التي يعلن عنها، ولن يدعي الإقناع عبر أوهام الحساب التنبؤي، الاستثناء الإعجازي، أو عصمة الوحي الداخلي. فتفرد الذات لا يجعلها تفرض ما تقول، وإنما ما تقوله هو الذي يؤسس تفرد الذات.بالمقابل، يميل باسكال في ذات الوقت نحو التفسير المُقنع، لتحقيق اليقين بالمعجزات، والمعنى الداخلي الصميم. كذلك لا يمكنه التخلي عن الدليل، بالمعنى الوجودي للمفردة، ذلك لأنه كلاسيكي، وأن قضيته هي قضية الذات المسيحية في عصر العلم الوضعي. أن ضدية الفلسفة لدى بولس ليست كلاسيكية، ذلك لأنه يتبنى القول بأنه ليس هناك من دليل، حتى ولو كان إعجازي. أما قوة القناعة الراسخة للخطاب، فهي من نوع آخر، وبمقدورها كسر شكل الاستدلال:

في الحقيقة، الأسلحة التي نحارب بواسطتها ليست جسدية، لكنها قوية بفضل الله حد هدها للقلوع: بفضلها نقلب

الاستدلال وكل غرور يرفع رأسه ضد معرفة الله، كما أننا نعيد كل الأفكار المسحورة إلى طاعة المسيح (cor. 11.10. 4/5).

في نظام الخطاب هذا، الذي يخلو من دليل، ومن دون إشارات مُقنعة، أي ذلك الذي ينتمي للغة الواقعة العارية، التي تأسر وحدها الفكر، نعثر على المجاز الرائع والشهير: "لكننا نحمل هذا الكنز في مزهريات أرضية، لكي تُسند هذه القوة العظيمة إلى الله، وليس لنا نحن". لا شكل ذلك الكنز شيئاً آخراً غير الواقعة بحد ذاتها، أي حدوثها العابر. والذي ينبغي حمله في عرضية تتماثل معه. فالخطاب الثالث يجب أن يكتمل ضمن ضعفه، ذلك لأنه في هذه النقطة تكمن قوته. فهو لن يكون لا لوغوس logos، ولا إشارة signe، ولا انبهار باسم ما يتعذر نطقه. وستكون له نفس الفظاظة الفقيرة للفعل العام، الإعلان العاري، الذي يخلو من أي امتياز آخر غير محتواه الواقعي. ولن يكون هناك سوى ما يمكن لكل واحد رؤيته وسماعه. تلك هي مزهرية الأرض. فكل واحد منا هو بمثابة ذات حقيقة بعينها (حقيقة الحب، الفن، أو العلم، أو السياسة) كما يعرف في الواقع بأنه يحمل كنزاً، وقد تحول هو ذاته عبر قوة لا نهائية. فكل شيء يتوقف على ضعفه الذاتي في مواصلة تطوير تلك الحقيقة العارضة أو عدمه. حينئذ يمكننا القول بأنه لا يحمله إلا في مزهرية أرضية، ويصبر يوماً بعد آخر حتى تتشكل لديه تلك الفكرة المُلحة، المرهفة التي تجعله يقظاً حيال كل ما يحاول كسره. لأنه مع المزهرية، وتبدد دخان الكنز الذي يحيط به، هو، الذات، الحامل

الذي لا اسم له porteur anonyme، المُبشر le héraut، الذي يكسر نفسه أيضاً.

الفصل الخامس

انشطار الذات

أذا ما كان بولس قادراً على القول بأنه تحت شرط الواقعة، ثمة من اختيار ما بين الأشياء غير القائمة مقابل تلك الموجودة، فذلك ما يشكل من وجهة نظره مثالاً نموذجياً للعلاقة الجديدة المطلقة للخطاب المسيحي بموضوعه. ذلك لأن الأمر يتعلق حقاً بشكل آخر للواقع autre figure du réel. وسوف يتطور ذلك الشكل عبر كشفه عن أن ما يؤسس الذات، بعلاقتها بهذا الواقع غير المسبوق، لا يكمن في وحدتها، وإنما في انشطارها. ذلك لأن الذات هي في الواقع نسيج محبوك من اتجاهين ذاتيين، واللذين يطلقُ عليهما بولس اسم الجسد والعقل la chaire et l'esprit.

كذلك فإن الواقع بدوره، إذا تم "القبض عليه" « saisi » عبر هذين الاتجاهين اللذين يبنيان الذات، سينطوي تحت اسمين: الموت أو الحياة. فبالقدر الذي يكون فيه الواقع هو ما يتم التفكير به عبر فكرة تؤدي إلى الذاتية، بالقدر ذاته يمكننا القول بأن ذلك بمثابة شذرة aphorisme مركزية ومعقدة، وبالتالي لا ينبغي التردد في ترجمتها، مهما تكون مطابقة الموت بالفكر شاقة: "أن فكرة الجسد هي موت، وفكرة العقل حياة".

بعد مضي قرون جرت إعادة تناول ذلك الدافع المؤدي إلى الأفلاطونية platonisante (أي الإغريقي إذاً)، أصبح من العسير تقريباً فهم نقطة بعينها، مع أنها رئيسية: التعارض ما بين الحسد والعقل de l'esprit et de la chaire لا علاقة له بالتعارض ما بين الجسم والروح le corps et l'âme. ولهذا السبب هما الواحد كالآخر فكرتان تُطابقان ما بين واقعهما وأسماء تتعارض معه. وإذا ما كان بمقدور بولس، الذي يذكر بوجوده كملاحق للمسيحيين قبل أن يهتدي على طريق دمشق، التأكيد على أن "الطريق الذي يقود نحو الحياة ظهر ليّ وكأنه الطريق الذي يؤدي إلى الموت" (روم.7. 10)، ذلك لأن المأثرة الذاتية يمكن تناولها دائماً بمعنيين ممكنين، وفقاً للجسد أو وفقاً للعقل، ومن دون أي تمييز مادي، من النمط الإغريقي (الروح والجسم، الفكر والإحساس، الخ...)، قادر على تفكيك النسيج الذاتي. ذلك لأن جوهر الذات المسيحي تكمن في أن تكون، عبر وفائها للواقعة-المسيح، منشطرة على اتجاهين يمسان فكر كل ذات.

تنزعُ نظرية الذات أهلية ما تعتبره الخطابات الأخرى موضوعاً لها. أنها، عبر الطابع الوقائعي للواقع événementielle du réel، بمثابة انبعاث لموضوع آخر.

ضمن الخطاب الإغريقي، يكون الموضوع هو الكلية الكونية totalité cosmique المُحددة كونها موقعاً للفكر. يُحرك الواقع الرغبة (الفلسفية) لكي تحتل بشكل صحيح المكان الذي يتم توزيعه على الأفراد، والذي بإمكان الفكر القبض على مبدأه. ما يُشخصه الفكر كواقع خالص هو بمثابة مكان، محل إقامة، يعرف المرء الحكيم ضرورة القبول به.

بالنسبة لبولس، تُشير الواقعة-المسيح، التي تحزُ وتفكك الكلية الكونية، بالدقة إلى اعتباطية الأماكن. فالواقع يكشف عن نفسه بالأحرى، وفي الموقع الذي تتعلم فيه الذات من ضعفها، باعتباره مزبلة لأي مكان: "كنا ولحد هذا اليوم مثل زبالي العالم، حثالة كل الرجال" (cor.1.4.13). ينبغي إذاً القبول بذاتية الفضلة، وبأنه في مواجهة انحطاط كهذا، ينبثق موضوع الخطاب المسيحي.

لنلاحظ صدى بعض الثيمات اللاكانية lacaniens في ما يتعلق بأتيك التحليل النفسي: فهذا الأخير مُطالب هو أيضاً، في نهاية جلسات التحليل، بجعل المُحللِ يتحمل اللقاء بجزء من واقعه، وأن يحتل فيه موقع الفضلة. الذي تجعله، كما يؤكد على ذلك لاكان Lacan، يجاور القداسة il avoisine la sainteté.

بالنسبة للخطاب اليهودي، يكمن الموضوع في الانتماء النخبوي، حلف خاص ما بين الله وشعبه. كل واقع مختوم بدمغة ذلك الحلف، ومن ثم يتم استقباله والإعلان عنه عبر الشريعة la loi. فالواقع جاهز انطلاقاً من إصدار الأمر. كذلك لا يمكن إدراك الاستثناء الذي يؤسسه إلا ضمن البعد السحيق للشريعة.

بالنسبة لبولس، تتنافر الواقعة- المسيح مع الشريعة، لأنها تتجاوز كل تقادم prescription، أي أنها نعمة بلا مفهوم grâce sans concept، ولا طقس ملائم. كالواقع الذي لا يأتي ولا يعود ثانية إلى مكانه (الخطاب الإغريقي)، كما لا يمكنه أن يكون ما يتولد عن استثناء نخبوي، يمهر ذاته حرفياً في الحجر باعتباره شريعة لا زمنية (الخطاب اليهودي). أن "جنون النبوءة" سيجعلنا في غنى عن الحكمة الإغريقية وذلك من خلال نزع أهلية نظام الأماكن والكلية.

كذلك سوف يُغنينا عن الشريعة اليهودية وذلك بنزع أهلية الرهبنة والطقوس. فالواقعة المحضة لا ترتضي بالكل الطبيعي le Tout naturel ولا بنصية الحرف. من زاوية نظر ذلك الذي يعتبر الواقع بمثابة واقعة محضة، يكف الخطاب الإغريقي واليهودي عن تقديم نموذج الاختلاف الرئيس للفكر، كما هو الأمر لدى ليفناس Lévinas حالياً.

ذلك هو دافع القناعة الشمولية الراسخة لبولس: أن الفارق "الأثني" « ethnique » أو الثقافي، المتمثل في وقته بالتعارض ما بين الخطاب الإغريقي واليهودي، وضمن الإمبراطورية أيضاً، يفقد معناه إزاء الواقع، أو حيال الموضوع الجديد الذي يتولد عنه الخطاب الجديد. فكل واقع لا يميز ما بين الخطابين الأوليين، كما يسقط الفارق بينهما ضمن حيز البلاغة. كما يبين ذلك بولس، بتحديه للبداهة: "لم يعد هناك أي فارق ما بين الإغريقي واليهودي". (روم. 10. 12).

بصورة أكثر عمومية، وانطلاقا من اللحظة التي يتم فيها تشخيص الواقع le réel كونه واقعة محضة، ويفتح انشطار الذات، حينئذ تُلغى أشكال الفصل ما بين الخطابات، ذلك لأن وضعية الواقع الذي تدعيه تظهرُ، كمفعول رجعي للواقعة، وهمية. وكذلك هو الأمر بالنسبة للذات المُنشطرة وفقاً للاتجاهين اللذان تقبض عبرهما على الواقع، واللذان هما الجسد والعقل، كما تُنزع أهلية الذوات "الأثنية" التي تقحمها الشريعة اليهودية والحكمة الإغريقية، باعتبارهما إدعاء المحافظة على امتلاء الذات، أو الذات غير المنشطرة، التي يمكن تعداد صفاتها الخاصة: الجينايولوجية، الأصل، الإقليم، الطقوس، الخ... أن الإعلان عن عدم الفارق ما بين

اليهودي والإغريقي يقيم الشمولية الضمنية للمسيحية؛ فتأسيس الذات كانشطار، وليست كمحافظة على التقاليد، يُرجع العنصر الذاتي إلى شموليته، ذلك لأنه يُلغي خصوصية المواصفات الثقافية للذوات.

من المؤكد في الواقع بأن الشمولية universalisme، أي وجود حقيقة ما، تشترطُ إزالة الفوارق القائمة، وتأسيس ذات مُنشطرة على نفسها بحكم التحدي المفروض عليها في أن لا تواجه سوى الواقعة التي انسحبت événement disparu.

يكمنُ الرهان في أن يتمكن الخطاب، الذي يُشكل الواقع باعتباره واقعة محضة، من الحصول على التماسك. هل أن ذلك ممكن؟ يحاول بولس الانخراط في هذا المسلك.

لنؤكد مرة أخرى بأنه لا يستطيع القيام بذلك، ما أن تكون الواقعة التي يَفترضُ بأنها تشكل الواقع ليست واقعية n'est pas réel (ما دام أن الانبعاث خرافة)، إلا إذا ما قضى على الفلسفة. وذلك ما يميز بالتأكيد بولس عن غيره من فلاسفة الضد المعاصرين، الذين يُحددون الواقع- الواقعة l'événement-réel ضمن الحقائق الآنية: "السياسة الكبرى" بالنسبة لنيتشه، أو الفعل التحليلي ما فوق العلمي للاكان Lacan، والاستطيقيا الصوفية بالنسبة لفغنتشتاين Wittgenstein. ما ينتج عن ذلك هو أن الموقف الذاتي لبولس، في ما يتعلق بالفلسفة، أكثر جفافاً من الموقف "العلاجي" « thérapeutique » للمعاصرين، الذين يرغبون جميعهم شفاء الفكر من المرض الفلسفي.

فأطروحة بولس لا تدعي بأن الفلسفة خطأ، أو وهم ضروري، فنطازم phantasme، الخ... وإنما بالقول بأنه ليس هناك موقع إدراكي لإدعائها. أي أن خطاب الحكمة أصبح بالياً تماماً.

وذلك ما يرمز، مهما كان خداعه، إلى الحكاية، ضمن أعمال الرسل، القائلة بلقاء بولس بالفلاسفة الإغريق في الساحة العامة agora. إذ يُقال بأن الفلاسفة انفجروا بالضحك ما أن مس بولس عبر خطبته الواقع الوحيد الذي يتمتع بأهمية، والذي هو الانبعاث. أن ذلك الضحك النيتشوي، بمعنى النبي الدجال، هو بمثابة تعبير عن الانفصال، وليس عن التعارض. فالصيغة الانفصالية هي: "أن جنون الله أكثر حكمة من البشر، وضعف الله أكبر قوة من الرجال" (cor.1.1.25). أن أولوية الجنون إزاء الحكمة، وتفوق الضعف على القوة، يعملُ على التخلص من صيغة السيطرة على الموضوع، التي من دونها لن يكون هناك من وجود للفلسفة. انطلاقاً من تلك اللحظة، لم تعد ثمة من إمكانية لمناقشة الفلسفة، وبالتالي الإعلان عن بطلانها الآني péremption effective، وعلى غرارها أي شكل من أشكال السيطرة.

لم يكف بولس عن القول بأن اليهود يبحثون عن الإشارات و"يطالبون بالمعجزات"، وبأن الإغريق "يبحثون عن الحكمة" ويطرحون الأسئلة، والمسيحيون يعلنون عن صلب المسيح. مُطالبة - مُسائلة- إعلان: تلك هي الأشكال اللفظية للخطابات الثلاثة، والمواقف الذاتية.

إذا ما طالبَ المرء بالإشارات، فسوف يكون عبداً للسيد الذي يَغدق عليها بها. وإذا ما تساءل فلسفياً، سيكون ذلك الذي يمكنه

الرد على تلك التساؤلات سيداً للذات المُحيرةِ. أما ذلك الذي يعلن دون أية ضمانة ولا معجزة، وبلا حجج وبراهين، فسوف لن يدخل ضمن منطق السيد.

في الواقع لا يصدر الإعلان عن فراغ (الطلب) الذي يسكن فيه السيد. فذلك الذي يعلن لا يفصح عن أي عوز manque ويبقى بعيداً عن الامتلاء من قبل شخصية السيد. لهذا يكون بمقدوره احتلال موقع الابن. فالإعلان عن واقعة ما معناه أن يصير المرء أباً لتلك الواقعة. أن يكون المسيح هو الابن، فذلك يعني بأن منْ يعلن عنه يكون مشمولاً بنفس الآصرة.

أما الفلسفة، فلا تعرف سوى الطلاب. بيد أن الذات-الابن هي على عكس الذات-الطالب، لأنه ذلك الذي تبدأ حياته. لكن لكي تكون هناك مثل هذه البداية، ينبغي أن يكون الله الأب Dieu le père نفسه ضمن هذه السلالة، أي أن يكتسب صفة الابن. فعبر هذه البداية المُتمثلة بشخص الابن، والمُعبر عنها من خلال ذلك التعبير المُلغز "إرسال" « envoi »، يجعلنا الأب في أن نكون كلنا كأبناء له. أن الابن هو ذلك الذي لا يعوزه أي شيء، ذلك لأنه ليس سوى بداية. "وهكذا أنت ليس عبداً، لكن أبن، وأنت وارثٌ أيضاً بفضل الله" (Gal.4.7.).

ينسحب الأب، الشخصي دائماً، خلف البديهة العامة لأبنه. كذلك من الصحيح القول بأن كل عمومية ما بعد الواقعة تساوي ما بين الأبناء عبر تبديدها لخصوصيات الآباء.

لهذا تكون كل حقيقة مختومة بختم الفتوة jeunesse. في زمن لاحق، تندفع الثيولوجيا نحو كل أشكال الليّ لكي تقيم التطابق

المادي ما بين الأب والابن. لكن ما عادت هذه الأسئلة الثالوثية تثير اهتمام بولس اليوم قطعاً.

فمجاز ضد الفلسفة "لإرسال الابن" تكفيه، فهو ليس بحاجة إلى أي شيء آخر غير الواقعة، كما أنه يرفض إعادة أي قيد فلسفي لذلك الحدوث المحض ضمن المعجم الفلسفي للمادة والهوية.

ينتسبُ الابن المُنبعث ثانية للإنسانية برمتها. وهذا ما يجعل شكل المعرفة وانتقالها بلا جدوى. بالنسبة لبولس، يصبح شكل المعرفة ونقلها شكلاً للعبودية، وكذلك الأمر في ما يتعلق بالشريعة. ذلك لأن شكل السيطرة الذي ينضم لتلك المعرفة هو في الحقيقة شكل مزيف. لذا ينبغي زحزحة مكانة السيدة، وتأسيس العدالة ما بين الأخوة.

أن التعبير الأقوى عن تلك العدالة، والتي هي بمثابة المرافق الضروري للشمولية، نعثر عليه في (cor. 3/1. 9.). نحن جميعاً عمال لله. أنها مأثورة رائعة. ففي المكان الذي يخفقُ فيه شكل السيد، تقدمُ الأشكال المتضافرة للعامل والعدالة. ذلك لأن كل عدالة هي بمثابة الانتماء المشترك لعمل بعينه. مما لا شك فيه أن أولئك الذين يشتركون في إجراء الحقيقة هم بمثابة عمال يشتغلون سوية على صيرورة تلك الحقيقة. ذلك ما يعبرُ عنه مجاز الأخوة: الأخ هو ذلك الذي تنزعه واقعة بعينها من الشريعة وكل ما يلحق بها، لصالح عمل عادل وعام.

ومع ذلك، لا بد من العودة إلى الواقعة، التي تتعلق بها كل الأشياء الأخرى، وبصورة خاصة الأخوان، الذين يشتركون في مشروع الحقيقي entreprise du Vrai. ما الذي ينبغي أن تكون عليه

الواقعة، عبر تسمية الأخوة العامة، هل عليها مزواجة الشمولية والمساواة؟

بالنسبة لبولس، لا يمكن قطعاً أن تكون الواقعة بمثابة بيوغرافيا biographie، أو تعاليم، استقبال المعجزات، الحكم ذو المعنيين لشخص بعينه، أي المسيح. فالقاعدة المُطبقة على الذات المسيحية المنشطرة، والتي تجعل الواقع فوق الإعلان عن التجلي الداخلي، والإيمان اللاشخصي fois impersonnelle فوق المآثر الخاصة، تنطبق على المسيح. هنا أيضاً، لا ينكرُ بأن الابن يتمتع بتواصل داخلي مع الإلهي le divin، وبأنه مسكوناً بكلام يتعذر نطقه habité d'un dire indicible، وكان أيضاً بمقدوره التنافس، في ما يتعلق بحالات الشفاء الإعجازي، ومضاعفة أرغفة الخبز، والمشي من فوق المياه وغيرها من ضربات القوة، مع المشعوذين التي كانت الإمبراطورية الشرقية تغص بهم. أنه يُذكر، ببساطة، حتى وإن كان يتعمد إهمال الإشارة إلى تلك الأعمال الماهرة الخارجية، وبأنه لا يمكن لكل ذلك تأسيس عصراً جديداً للحقيقة الجديدة la nouvelle Vérité.

فكل ما قيلَ وما تم عمله من أجل شخص اسمه المسيح ما هو إلاّ المادة العارضة التي تستخدمها الواقعة من أجل غاية أخرى. بهذا المعنى، لا يكون المسيح لا سيداً، ولا مثال خاص. أنه اسم ما حدث لنا عامة qui nous arrive universellement.

لقد رآى نيتشه، الذي يعتبر بولس بمثابة " حاخام نحس"، بدقة عدم اكتراث ذلك الرسول الذي تغصُ سردياته بالحكايات العذبة. فالأمر يتعلق هنا، بالنسبة لنيتشه، بالتزييف المُتعمدِ، حيث

تكون كراهية الحياة وشهوة السلطة تتنزهان سوية بحرية:

فالحياة، المثال، التعليم، الموت، المعنى وضعت لتبرير الإنجيل برمته - حيث لم يبق هناك أي شيء في اللحظة التي فهمفيها ذلك المُزيف، عبر كراهيته التي يمكنها وحدها خدمة مقاصده، ليس الواقعية، ولا الحقيقة التاريخيةا [..] لقد قام بولس ببساطة بنقل مركز جاذبية كل هذا الوجود إلى وجود يأتي بعده - وذلك عبر كذبة "نهوض المسيح ثانية". في العمق، لا شأن له بذلك المُنبعث ثانية- فما كان يحتاجه هو موته من فوق الصليب - وشيء آخر بالإضافة إلى ذلك. (المسيح الدجال، ص 42).

لا يخلو ذلك من الصحة. فعلى غرار كل مُنظر حقيقي، مثلما رأينا ذلك، لا يعتقد بولس بأنه هناك من "حقيقة تاريخية". أو بالأحرى، أنه لا يعتقد بأن الحقيقة تنتج عن التاريخ، بفضل الشهادة، أو الذاكرة. من جانب آخر، لم يعتقد نيتشه بهذا هو أيضاً، ذلك لأن نظريته الجينايولوجية ليست تاريخيةً أبداً. وصحيح كذلك بأن وجود المسيح لم يكن ليحظى على أهمية من وجهة نظر بولس أكثر من أي مُنور من أولئك الذين يعج بهم الشرق، ومهما كانت موهبته، لو لم يكن هناك الانبعاث ثانية.

لكن نيتشه ليس بمثل هذه الدقة. فحينما يكتب بأنه لم يكن ثمة من حاجة لدى بولس سوى موت المسيح و"معه شيء آخر إضافي"، كان عليه أن يؤكد بأن "ذلك الشيء" لم يكن "إضافي" على الموت، الذي يشكل عند بولس النقطة الواقعية الوحيدة التي يرتكز عليها الفكر. وبالتالي، إذا ما كان بولس قد "حول مركز جذب وجوده

[وجود المسيح] بعد وجوده الحالي، فذلك ليس وفقاً للموت، ولا تطابقاً مع الكراهية، وإنما وفقاً لمبدأ ما فوق الوجود، الذي انطلاقاً منه تكون الحياة، الحياة التأكيدية، قد تم إنهاضها ثانية وأعيد تأسيسها.

ألمْ يكن نيتشه نفسه راغباً في "تحويل مركز جاذبية" حياة البشر بعد انحطاطهم العدمي الحالي؟ وألم تكن لديه حاجة، من أحل انجاز هذه العملية، لمواضيع ثلاثة مترابطة كان بولس هو مُبدعها، أي الإعلان الذاتي الذي لا يستمد شرعيته إلا من نفسه (شخصية زرادشت)، التاريخ المكسور على قطعتين (السياسة العظيمة)، والإنسان الجديد كنهاية للعبودية المُذنبة، وتأكيد الحياة (الإنسان الأعلى)؟ أن نيتشه ليس عنيفاً تماماً إزاء بولس إلا لأنه منافسه son rival، أكثر من كونه خصماً له son adversaire. لحد أنه يزيف بولس، إن لم يكن أكثر من "تزييف" بولس للمسيح.

أن القول بأن بولس لم يزحزح "مركز جذب الحياة في الحياة نفسها، وإنما في ما هو وراءه au-delà- في العدم le Néant، وبالتالي، "أزال كل مركز جاذبية من الحياة" (نفس المصدر ص 43)، سوف يكون ذلك بمثابة معارضة لتعاليم الرسول، الذي يكمن انتقام الحياة من الموت بالنسبة له هنا والآن، فهنا والآن يمكننا العيش بطريقة تأكيدية، وفقاً للعقل esprit، وليس بطريقة سلبية، وفقاً للجسد، الذي يشكل فكرة الموت. يُمثل الانبعاث ثانية بالنسبة لبولس نقطة انطلاق جعل مركز جاذبية الحياة في الحياة نفسها، ذلك لأنه من قبل الانبعاث، كانت الحياة موضوعةً تحت أمرة الشريعة، التي أخضعت الحياة للموت.

في الواقع، يكمن عمق المشكلة في أن نيتشه يغذي حقاً كراهية حيال الشمولية. ليس دائماً: أن هذا القديس المجنون saint fou كان بمثابة تناقض عنيف حيّ، لقد كسر تاريخ الإنسانية على قطعتين في ذاته هو. لكن عندما يتعلق الأمر ببولس، فنعم: "أن سم النظرية القائلة بالتعادل في الحقوق، بالنسبة لجميع المسيحيين هي من نشر ذلك بطريقة منهجية". حينما يتعلق الأمر بالله، يحظ نيتشه على الخصوصية الأشد عناداً، أي نظرية الجماعة العنصرية الأكثر انفلاتاً: "سابقاً، كان يمثل [الله] شعباً، قوة شعب، كل ما يمكن أن يكون عدوانياً وشرهاً حيال القوة في روح شعب بعينه [...]. إذا ما كانت الآلهة هي إرادة القوة [...]، فهي آلهة قومية" (نفس المصدر، ب 15). ذلك لأن نيتشه بقى، في خصوص هذه النقطة، "ميثالوجياً" « mythologue » ألماني (بالمعنى الذي يعطيه لاكو-لابارت Lacoue-Labarthe لذلك التعبير)، والذي لا يغفر لبولس لا لأنه كان يرغب كثيراً بالعدم، وإنما لأنه حررنا من تلك "الآلهة القومية" الكئيبة، ولأنه وضع نظرية عن الذات التي، كما يقول عنها بالدقة نيتشه، عامة- لكنه يقوله بقرف- وهي ذات "متمردة على كل ما يحظى على امتياز".

لكن نيتشه، بالرغم من إعلانه عن نفسه كونه نقيض بولس "الحقيقة التاريخية"، لا يبدو أنه يضع موعظة الرسول في موقعها المُناسب إزاء الشكل الرسمي لحكايات الإنجيل. فهو لا يكترث أبداً بتلك الحكايات، في المكان الذي يدعي فيه بأنه يفك شفرات "نفسية المُخلص" (بوذا الانحطاط، المُشارك في الحياة الهادئة والفارغة، "آخر الرجال"، قد تم تنظيمها وتوجيهها بعد ما كان

بولس قد تمسك بمرارة بالنقطة الوحيدة الفائضة على العد المقرر surnuméraire لذلك الصرح "البوذي": الانبعاث ثانية.

غير أن ما هو أكثر ضرورة يكمن في النفوذ المتواصل في العلاقة الزمنية ما بين الأناجيل الرسمية، التي تكتسب الحكاية المؤسسة فيها كل الأهمية ورسائل بولس، التي تميل نحو هدف ثوري من بدايته إلى نهايته للتاريخ الروحي المنكسر على قطعتين. لقد كُتبت الأناجيل، بالدقة، بعد ثلاثة وعشرين عاماً. لكن المرجعية البولية مصنوعة من نسيج آخر. فالواقعة ليست تعليم، والمسيح ليس سيدا maître، ولن يكون له من مريدين. صحيح أن المسيح هو "الرب"، وبولس "خادمه". لكن بمعنى أن الواقعة-المسيح القائمة من فوق الأزمنة التي تقدمُ عبرها قوة الطريق الجديد الذاتي. كلك لا ينبغي الخلط ما بين خدمتنا لمسار الحقيقة والعبودية esclavage، وذلك بالدقة لأننا بعد ما أصبحنا أبناء بحكم ما حدث لنا، قد خرجنا منها إلى الأبد. أن العلاقة ما بين السيد والعبد تختلف تماماً عن علاقة المعلم وتلميذه، كما تختلف علاقة المالك بالعبد. فهي ليست علاقة اتكال شخصي، أو قانوني. أنها علاقة جماعة مرتبطة في ما بينها مصيرياً، في اللحظة التي نصير فيها "كائن إبداعي". لهذا لا ينبغي علينا الاحتفاظ من المسيح إلاّ ما يوجه مصيرنا، غير المكترث بخصوصيات الكائن الحيّ: لقد نهض المسيح ثانية، لا شيء يمكن أخذه في نظر الاعتبار غيره، لحد يكون فيه المسيح نفسه وكأنه مُتغير لا اسم له une variable anonyme (بالمعنى الذي تعطيه الرياضيات للعنصر المُتغير. م.م.)، أي "أحدهم" « quelqu'un » بدون أي ملمح إسنادي، وغارق برمته في انبعاثه ثانية.

يمكن اختزال الواقعة إذاً بالقول أن المسيح قد صُلب وانبعث ثانية. أن هذه الواقعة هي بمثابة "نعمة" « grâce ». لهذا فهي ليست أرثا، ولا تقاليد، ولا إسنادا. أنها فوق كل ذلك وتُقدم نفسها باعتبارها عطاءً محض donation pur.

كذوات أمام امتحان الواقع، نحن من الآن فصاعداً قائمين بفضل الواقعة. إن الصياغة الرئيسية لذلك، والتي ينبغي ملاحظة أنها دعوة عامة هي: "لأنكم لستم تحت الشريعة، وإنما تحت النعمة" (Rom. 6. 14). أنها هيكلة للذات وفقاً لتعبير "كلا...ولكن" والذي يجب فهمه ليس كحالة، وإنما صيرورة. ذلك لأن تعبير "ليس تحت الشريعة" يُشير بطريقة سلبية إلى الجسد وكأنه مصير معلق للذات، فيما يكون تعبير "وإنما تحت النعمة"، فيُشير إلى طريق العقل كونه وفاءً للواقعة. أن ذات المرحلة الجديدة هي "كلا...ولكن".

أن الواقعة هي وفي ذات الوقت تعليق لطريق الجسد بـ "كلا" إشكالية، وتأكيد على طريق العقل بـ "لكن" استثنائية. فالشريعة والنعمة تسميان بالنسبة للذات ضفيرة tresse مؤسسة تحمله نحو الموقف situation كما هو عليه، ونحو آثار الواقعة مثلما ستصير.

نحن ندافع في الحقيقة عن قطيعة وقائعية تبني دائماً ذاتها عبر الشكل المُنشطر "كلا...ولكن"، وبأن هذا الشكل هو بالدقة الذي يحمل العام c'est précisément qui porte l'universel. ذلك لأن "كلا" هي بمثابة الانحلال الضمني للخصوصيات المُغلقةِ (التي تشكل "الشريعة" اسمها)، وفي الوقت ذاته تشير "لكن" إلى

المهمة tâche، أي العمل المُخلص، الذي تفتحه ذوات المسار عبر الواقعة (والتي اسمها هو "النعمة" « grâce ») وهم العاملون المشتركون co-ouvriers. فالعام لا يقف لا مع جانب الجسد، باعتباره توافق شرعي وحالة خاصة للعالم، ولا يقف إلى جانب العقل المحض esprit pur، باعتباره سكن داخلي عبر النعمة والحقيقة.

لقد وضعَ الخطاب اليهودي المُتشكل من الشريعة والطقوس في موقع غير مريح بحكم فيض الواقعة surabondance de l'événement، كما تم إلغاء الخطاب المُترفع للتجلي الداخلي وما يتعذر النطق به l'indicible.

ينبغي التخلي عن الخطاب الثاني والربع لأنهما يوحدان الذات unifient le sujet. ذلك لأن الخطاب الثالث هو الوحيد الذي يحتفظ بانشطار الذات كضمانة للعام. فإذا ما دخلت الواقعة ضمن هيكلة الذات التي تعلنُ عنها، فذلك لأنها تحملها معها ولا تقيم أي استثناء لخصوصية الأشخاص، كما أنها تصهر دائماً الطريقين، وتوزع الـ "كلا...ولكن"، الذي يُزيح، ضمن مسار لا نهاية له، الشريعة لكي يدخل في النعمة grâce.

الفصل السادس

الديالكتيك المضاد للموت والانبعاث

لقد قلنا سلفاً: الواقعة هي أن عيسى المسيح قد مات من فوق الصليب ثم انبعث ثانية. ما هو دور الموت في هذه القضية؟ هل أن فكر بولس يُمثل قطعية بذاته، كما يظن نيتشه، نموذجاً قاتلاً، وجعل كراهية الحياة بمثابة الواقعة؟

أو أيضاً: هل أن تمثل بولس للواقعة ديالكتيكياً؟ هل أن طريق التأكيد هو دائماً عمل النفيّ بحيث تكون "الحياة هي التي تسند الموت وتحتفظ بنفسها فيه باعتبارها حياة العقل؟ نحن نعرف ما تدين به الكذبة الهيغلية hégélien للمسيحية، وكيف تجسد الفلسفة الديالكتيكية موضوع صلب المطلق calvaire de l'Absolu. وبهذا سيكون الانبعاث ثانية مجرد نفي للنفي، والموت هو الزمن الحاسم لخروج اللامتناهي l'infini عن نفسه، ومن ثم هناك وظيفة داخلية مُحررة من العذاب والاستشهاد. علينا أن نقر بأن ذلك يتناظر مع المُتخيل المسيحي الحاضر دائماً منذ عصور. إذا ما أُخذ الانبعاث ضمن المونتاج الديالكتيكي، حينئذ ينبغي الإقرار بأن الواقعة، باعتبارها عطاءً فائضا ونعمة لا يمكن إحصائها، فسوف تنحل في بروتوكول عقلاني ذاتي التأسيس autofondation وتطور ضروري. من المؤكد بأن الفلسفة الهيغلية، التي تمثل الطرف

العقلاني من الرومانسية الألمانية، تقتنص الواقعة-المسيح. وتصبح فيها النعمة مجرد لحظة من لحظات التطور الذاتي للمطلق، كما يكون فيها الموت والعذاب ضروريان لكي تتموضع الروحانية ضمن حدود الكائن الفاني، أي دخولها هي نفسها في التوتر التجريبي للوعي بالذات. سأدعم فكرة أن موقف بولس كان ضد ديالكتيكي، وبأن الموت لا يدفع بالضرورة نحو قوة النفي الماثلة فيه. حينئذ لا تشكل نعمة "لحظة" من لحظات المُطلق. أنها تشكلٌ يخلو من النفي الأولي، أي أنها ما يقدم نحونا باعتباره كاسراً للشريعة. أنها لقاء rencontre بسيط وخالص.

أن لا ديالكتيك dé-dialectique الواقعة-المسيح تخولنا على نزع تصوراً بعينه مُشكل برمته من علمانية النعمة läcisée de la grâce عن نواته الأسطورية. تكمن كل المشكلة في معرفة إذا ما كان وجود ما يلتقي، عبر قطيعته مع القسوة العادية للزمن، بالصدفة المادية لخدمة حقيقة بعينها، وأن يتحول هكذا، ضمن انشطار الذات، وفي ما وراء ضرورات الحيوان الإنساني في البقاء، إلى كائن أبدي immortel. إذا ما كان بولس يُعيننا على القبض على العلاقة ما بين النعمة الوقائعية وشمولية ما هو حقيقي Vrai، فذلك لتخليص قاموس النعمة واللقاء من سجنه الديني. وإذا لم تكن المادية أبداً شيئاً آخر سوى إيديولوجية لتحديد الذاتي من قبل ما هو موضوعي، فذلك بغية نزع أهليتها الفلسفية. أو لنقل بأننا مُطالبون بتأسيس مادية النعمة matérialisme de la grâce عبر الفكرة، البسيطة والقوية، والتي تفيد بأنه بإمكان أي وجود قوي التحول بحكم ما يحدث له، وبالتالي ينذرَ نفسه لصالح الكل، أو، كما يقول ذلك بولس بطريقة رائعة، "أن يكون بكله من أجل الكل"

(cor.1. 9. 22.). أجل، نحن نتمتع ببعض النعم، التي تجعلنا غير محتاجين لكل- قوي Tout-Puissant. بالنسبة لبولس نفسه، الذي يتمسك دون شك بآليات المتعالي ويُثيرها، لا يشكل الموت عنده واقعة، وإنما الانبعاث ثانية. لنقدم عند هذه النقطة الحساسة بضعة نقاط دليل.

لا يلعب العذاب أي دور في دفاع بولس، ولا حتى في حالة موت المسيح. أن الطابع الضعيف والمُقزز لذلك الموت يُثير اهتمامه بطبيعة الحال، بالقدر الذي يكون فيه كنز الواقعة، وقد قلنا سابقاً سبب ذلك، كامناً في مزهرية الأرض. لكن أن تكون قوة الحقيقة ماثلة، بالنسبة للخطابات السائدة، في الضعف والجنون، لا يؤدي لدى بولس أبداً إلى القول بأن هتاك وظيفة داخلية مُحررة بفضل العذاب. أن تقاسم العذاب أمر لا مندوحة عنه، تلك هي شريعة العالم. غير أن الأمل، المُتولد عن الواقعة والذات المعقودة معها، يوزع المواساة باعتبارها الواقع الوحيد لذلك العذاب، هنا والآن: "أن أملنا بكم راسخ، لأننا نعرف بأنه إذا ما كانت لكم حصة من العذاب، ينبغي أن تكون لكم أيضاً في ما يتعلق بالمواساة" (cor.11.1. 6.). في الحقيقة، لا يمكن المقارنة ما بين المجد المُرتبط بفكرة "الأشياء غير المرئية" والعذابات التي لا يمكن تفاديها والتي يفرضها العالم العادي: "أن مآسينا في اللحظة الحانية تمنحنا، وفي ما وراء أي قياس، ثقل أبدي من المجد". (cor.11. 4. 7.)

حينما يتحدث بولس عن عذاباته الخاصة، فذلك بالدقة ضمن منطق نضالي. فالأمر يتعلق بإقناع المجموعات المُنشقة أو التي يحاول الخصوم إغرائها، هنا يظهر بولس كرجل فعل معرض

للمغامرة بنفسه وليس بدافع المصالح، كما يدعي. وتلك هي بصورة خاصة رسالته الثانية الموجهة إلى "الكورنتيين" Corinthiens، الموسومة بكثير من القلق السياسي، وحيث يزاوج بولس ما بين المدائح والتهديدات ("أتوسلكم، حينما سأكون حاضراً، على عدم أرغامي على اللجوء إلى هذه الجرأة التي أستخدمها أحياناً ضد البعض 2, 10). حينئذ يأتي الوصف الكبير، المأخوذ ضمن تكتيك الدفاع، لحالات بؤس القائد البدوي dirigeant nomade:

غالب ما كنتُ تحت خطر الموت، لخمس مرات تلقيت من اليهود أربعين طعنة ناقص واحدة، ولثلاث مرات تم إسقاطي أرضاً بالقضبان، ومرة تم رمي بالحجر، قضيتُ يوماً وليلة في الهوة. ولأني كنتُ غالباً على سفر، كنت دائماً في خطر الشطوط، خطر اللصوص، وخطر المدن، كما كنتُ في خطر في الصحارى، وذات الخطر في البحر، وكذلك خطر ما بين الأخوة المزيفين، كنتُ في الشغل وفي الألم، معرضاً في الأمسيات للجوع والعطش، وأشكال صيام متعددة، البرد والعريّ".

ما نستخلصه من مقطع السيرة الذاتية هذا، والمُكرس برمته لإرباك "أولئك الذين يقيسون أنفسهم بمقياسهم الخاص ويقارنون بين أنفسهم ينقصهم الذكاء" (نفس الصدر. 10. 12)، غير موجه نحو مدلول مُخلص من براهين الرسول. المقصود هو دائماً مزهرية الأرض، ذات المحمول ما بعد الواقعي للضعف، وإبطال المعايير الدنيوية للمجد: "إذا ما كان على المرء تمجيد نفسه، فأنا أمجد نفسي باسم ضعفي" (نفس المصدر. 11. 30.). لنقدم الصياغة: هناك لدى بولس الصليب دون شك، لكن ليس هناك طريق الصليب. هنالك مشهد آلام المسيح وصلبه، ولكن ليس هناك

الصعود على الصليب. قوية وضاغطة، لا تنطوي بشارة بولس على أي مازوخية masochiste حيال فضائل العذاب، ولا أي تضخيم لتاج الأشواك، الجلد، الدم المتدفق، أو الإسفنجة المُشبعة بالحقد. لنعد الآن إلى الصليب. لا يمكن للموت أن يكون، بالنسبة لبولس، عملية خلاص. ذلك لأنه يقف إلى جانب الجسد والشريعة. أنه، كما رأينا ذلك، تشكل الواقع عبر الطريق الذاتي للجسد. كما أنه ليس ولن يكون بمقدوره أن يكون وظيفة مقدسة، أو إسناد روحي.

لفهمه، ينبغي مرة أخرى نسيان الجهاز الأفلاطوني للروح والجسم، وبقاء الروح، أو خلودها immortalité. يجهل فكر بولس مثل هذه المقاييس. فالموت الذي يحدثنا عنه بولس، والذي هو موت المسيح وموتنا، لا يتضمن أي شيء بيولوجي، وكذلك الحياة أيضاً. لأن حياة وموت الأفكار، بأبعادها المُتداخلة بالنسبة للذات بكاملها، وبحيث لا يمكن التمييز ما بين كلمة "جسم" وكلمة "روح" (لهذا يكون الانبعاث، بالنسبة لبولس، بالضرورة انبعاث الجسم بكامله en son entier). فالقبض على الموت كفكرة، كطريق ذاتي، كطريقة في الوجود، يشكل ذلك الجانب من الذات المُنشطرة والذي يقول وسوف يقول "كلا" « non » للجسد، ويحتفظ بنفسه ضمن الصيرورة العابرة لكلمة "لكن" « mais » التي يقولها العقل. أن الموت، الذي هو فكرة (= وفقا) للجسد لا يمكنه أن يكون جزء أساسيا بالنسبة للواقعة-المسيح. من جانب آخر، يبقى الموت ظاهرة آدمية. لقد اخترعه آدم حرفياً، أي الإنسان الأول. أن رسالة بولس في (كورنت 22. 15. 1.) واضحة تماماً على هذا الصعيد: "ما دام أن الموت قد جاء عن طريق إنسان ما، لذا عبر إنسان ما سيحدث انبعاث الأموات. ولأن الجميع يموت في

آدم، كذلك يعود جميعهم في المسيح". فالموت قديم قدم اختيار الإنسان الأول، الذي كان اختيار الحرية المتمردة. أن ما يشكل واقعة بالنسبة للمسيح يكمن برمته في الانبعاث ثانية، فالكلمة الإغريقية التي تدل على ذلك ينبغي ترجمتها دائماً "نهوض الأموات"، هبتهم التي هي هبة الحياة ذاتها.

لماذا إذاً كان على المسيح أن يموت، ومن أجل أية مقاصد يطور بولس رمز الصليب؟ عند قراءتنا للنص المتعلق بذلك، علينا ملاحظة بأن انبعاث الإنسان ثانية يمكنه وحده أن يتوافق، أو يكون على نفس مستوى ابتداع الإنسان للموت. يدعو المسيح إلى الحياة، لكنه لا يستطيع فعل ذلك إلا لكونه ذلك الذي ابتدع الموت، إنسان ما، فكرة بعينها، وجود بعينه. في العمق، أن آدم والمسيح، أي آدم الأول وآدم الثاني، يُجسدان على صعيد الإنسانية الضفيرة التي تركب باعتبارها الانشطار الأساسي لأية ذات مُتفردة. يموت المسيح ببساطة لكي يشهدُ على أن أي إنسان، إذا ما كان قادراً على ابتداع الموت، أن يكون أيضاً مُبتدعاً للحياة. أو: يموت المسيح، المأخوذ هو نفسه أيضاً بالبدعة الإنسانية للموت، لكي يبين بأنه انطلاقاً من تلك النقطة (ما بإمكان الإنسانية القيام به) يبتدع الحياة أيضاً.

وبالأجمال، ليس للموت من أهمية إلا مع المسيح، إذ ينبغي أن يَتعادل التدخل الإلهي من حيث مبدأه ذاته بالدقة مع إنسانية الإنسان، أي مع الفكرة المهيمنة عليه إذاً، والتي لها اسم، إلا وهو "الجسد" « chaire »، وموضوعاً، إلا وهو "الموت" « mort ». حينما يموت المسيح، نكف نحن، البشر، عن الانفصال عن الله، ذلك لأن بعثه لأبنه، أي تأكيد نسبه، يدخل عميقاً في مركبنا المفكر. تلك هي الضرورة الوحيدة لموت المسيح: أنها وسيلة للتعادل مع

الله نفسه. عبر فكرة الجسد هذه، التي تكمن حقيقتها في الموت، نكون قد حظينا بنعمة الدخول في العنصر القائم فيه الله نفسه. يعلن الموت هنا عن تخلينا عن التعالي la transcendance. لنقل أن موت المسيح هو بمثابة مونتاج لمثول العقل. كان بولس واعياً تماماً بأن الاحتفاظ بالتعالي الراديكالي للأب لا يسمح لا بالواقعة، ولا بالقطيعة مع النظام الشرعي. ذلك لأنه لا يمكن أشغال الهوة التي تفصلنا عن الله إلا من قبل السكون القاتل للشريعة، "وزير الموت، المنحوت بالحروف من فوق الصخور" (cor. 11. 3. 7.).

في رسالته الموجهة إلى الروم، يقيم بولس نظرية عن الواقع باعتباره واقع تحت شروط المثول، وبأنه لا يمكننا التراكب مع الموت إلا بالقدر الذي يتراكب فيه الله معه. لهذا تبني عملية الموت موقعاً لتعادلنا الإلهي ضمن الإنسانية نفسها. لقد تم دفننا معه إذاً عبر تعميد موته، لكي نحيا نحن، مثلما قام ثانية المسح بين الأموات، حياة جديدة. لأنه إذا ما كنا قد أصبحنا واحداً معه عبر موت يشبه موته، فسوف ننبعث نحن أيضاً ثانية، مع معرفتنا بأن الإنسان العتيق فينا قد تم صلبه معه، وذلك لكي يتم تهديم هذا الجسم الموضوع في خدمة الخطيئة وحتى نكف نحن من وضع أنفسنا في خدمة تلك الخطيئة.

أو، إذا ما كنا قد متنا مع المسيح، فنحن نعتقد بأننا سنحيى أيضاً معه، منبعثين من بين الأموات، وأن لا نموت بعد. أن هذا النص حصري: لا يشكل الموت بذاته شيئاً في عملية الخلاص. أنه يفعل كشرط للمثول. سوف نصبح متطابقين مع المسيح بالقدر الذي يصبح فيه متطابقاً معنا. أن الصليب (لقد تم صلبنا مع المسيح) هو رمز تلك الهوية. وبأن ذلك التطابق ممكن، لأن الموت لا يشكل

موضوعاً بيولوجياً، وإنما فكرة جسدية، يكون أحدى تسمياتها، المعقدة، والتي سنعود إليها، هي "الخطيئة" « péché ». يُسمي بولس ذلك المثول "التصالح": "لأنه عندما كنا أعداء لله، تصالحنا في ما بعد معه عبر موته أبنه son Fils. إلى أي حد أذاً، بعدما تصالحنا، سنعثر فيه على خلاصنا عبر حياته"! (روم. 5. 10.).

لا ينبغي أبداً الخلط ما بين التصالح، والذي هو عملية الموت، والخلاص كونه العملية الوقائعية للانبعاث ثانية. تجعل العملية الأولى شرط الثانية ماثلاً، ومن دون أن تُثبت هذه الأخيرة كضرورة. من خلال موت المسيح، يتخلى الله عن انفصاله المتعالي، ولا ينفصل عبر نسبه، وبالتالي يشكل بعداً أساسياً للذات الإنسانية المشطورة. بعد ذلك، لم يخلق هو الواقعة، وإنما ما أطلق عليه اسم موقعها son site. أن موقع الواقعة هو بمثابة ذلك العطاء الماثل في موقف بعينه، والذي يدخل في تركيب الواقعة ذاتها، وجعلها تخص ذلك الموقف المُتفرد، وليس موقفاً آخر غيره. فالموت هو تشييد موقع الواقعة، أي بالقدر الذي تتمكن فيه الواقعة من جعل الانبعاث ثانية (ولا ينتج عنها أبداً) ممكناً aura été في توجهه نحو الأفراد، كل من موقفه الذاتي. يمنح الموقع المصالحة، كمؤشر ضمني indication virtuelle وغير فاعل بسببها، ذلك لأن انبعاث المسيح هو من إبداع الإنسان invention par l'homme لحياة جديدة. فالانبعاث ثانية هو الشيء الوحيد الذي تهبه الواقعة، التي تحرك الموقع، والتي تكمن عمليتها في الخلاص. وبصورة قطعية، أن فهم الصياغات الإغريقية المعبرة عن ذلك هو أيضاً فهم للعلاقة ما بين الحياة والموت، وكذلك فهم أن بولس يفصل تماماً ما بين موت المسيح وانبعاثه ثانية. ذلك لأن

الموت عملية تجري ضمن الموقف، عملية تجعل موقع الواقعة ماثلاً، فيما تكون الواقعة ذاتها هي الانبعاث ثانية. من هنا تكون حجة بولس غريبة على أي ديالكتيك. فالانبعاث ليس نهوضاً، ولا تخطي للموت. فهذان وظيفتان متميزتان عن بعضهما تماماً، ولا تنطوي مفصلتهما على أية ضرورة. لأنه لا يمكن عبر وجود الموقع الاستنتاج على انبثاق الواقعة. فهذا الانبثاق، إذا ما كان يفرضُ شروط المثول، يبقى منتمياً إلى نظام النعمة grâce. لهذا يتيه نيتشه تماماً عندما يجعل من بولس بمثابة الرسول النمطي، أو القوة المنظمة من أجل كراهية الحياة. نحن نتذكر نقده اللاذع:

حينئذ جاء القديس بولس... بولس الكراهية التي صارت جسداً، عمل عبقري، كراهية ضد روما، ضد "العالم"؛ بولس اليهودي، اليهودي التائه أزلياً وبامتياز! [...] وها أنه يشرع بطريقه نحو دمشق: لقد فهم بأنه بحاجة إلى الإيمان بالخلود لكي يحط من قيمة "العالم"، وبأن فكرة "الجحيم" ستغزو في النهاية روما، كما يمكنه، بفضل الـ "ما وراء " قتل الحياة... أنه "المسيحية" و"العدمية"، هذا يتناغم مع نفسه - ولكن ليس من دون سبب". "المسيح الدجال"، ص 58).

لا شيء في هذا النص في مكانه. لقد قلنا ما يكفي بأن "الإيمان بعدم الفناء" « la fois en l'immortalité » لا يشكل قلقاً لدى بولس، الذي يرغب بالأحرى في انتصار الإيجابي على السلبي، انتصار الحياة على الموت، الإنسان الجديد (الإنسان المتفوق؟) على الإنسان العتيق؛ وبأن كراهية روما هو اختراع من قبل نيتشه، لاسيما وأن الأمر يتعلق برجل فخور بكونه مواطناً رومانياً؛ وبأن "العالم" الذي يقول عنه بولس بأنه تم صلبه مع المسيح هو الكون الإغريقي، أي

تلك الكليانية التي توزع الأماكن، وتأمر الفكر على القبول بتلك الأماكن، وبالتالي يتعلق الأمر بحقوق عيش اللامتناهي والواقعة التي لا يمكن تعميمها، وبأن مفردة "جحيم" لم تذكر أبداً ضمن موعظة بولس، كما تكمن خصوصية أسلوبه في عدم التلويح أبداً بالخوف، ويدعو دائماً نحو الشجاعة؛ وفي الأخير، لا يمكن أبداً أن يكون تعبير "قتل الحياة" بمثابة رغبة لذلك الذي يصرخ مع نوع من الغبطة "أيها الموت، أين انتصارك؟". أن قتل الموت يلخص بطريقة أفضل برنامج بولس. بالنسبة لذلك الذي يدعو على التأكيد الدينوزوسي dionysiaque، والذي، كبولس، يفكر بكسر تاريخ الإنسانية على نصفين، ويضع كلمة "نعم" للحياة ضد مفردة "كلا" العدمية، كان عليه من الأجدر الاستشهاد بالمقطع التالي:

أن أبن الله، عيسى المسيح، الذي بشرنا به في أواسطكم، - أنا، سلفان وتيموته Silvain et Timothée - لم يكن في آن معاً "نعم وكلا"؛ لم يكن سوى "نعم" في نفسه.

ذلك هو بولس، وليس عبادة الأموات: بناء "نعم" عامة. أما بالنسبة لذلك الذي كان يرغب في الذهاب إلى ما وراء الخير والشر، أبعد من الطقوس والقساوسة، يصبح الإنسان الجديد، ما فوق الإنسان الذي تقدر عليها الإنسانية، كان عليه بالأحرى استدعاء بولس للوقوف إلى جانبه، أي بولس الذي يعلن، وبنبرة نيتشوية تماماً: "ما هو جدير بالاهتمام، لا يكمن لا في الختان ولا في عدم الختان، وإنما في أن يكون مخلوقاً جديداً" (غال. 6. 15). لكن بدلاً من معارضة بولس، يدخل نيتشه معه في منافسة. فكلاهما يرغب في فتح مرحلة من تاريخ الإنسانية، وتحت ذات القناع القائل بأن الإنسان قادر على تجاوز نفسه، ونفس الثقة بالانتهاء من الإحساس

بالخطيئة والشريعة. ألم يكن شقيق نيتشه، بولس هذا الذي يدعو: "إذا ما كانت وزارة الحكم بالموت مجيدة، فإن وزارة العدل تتفوق كثيراً على المجد" (كور. 11. 3. 9). نفس المزيج، الفظ أحياناً، مزيج من السم القاتل والقداسة الناعمة. ذات الشك. نفس اليقين في ما يتعلق بموضوع الاصطفاء الشخصي. على بولس الذي يعرف بأنه تم "انتقاءه للتبشير بالإنجيل" (روم. 1. 11)، يرد نيتشه الذي يستعرض الأسباب التي جعلت منه "مصيراً" « un destin ». وفي الأخير، نفس عالمية النداء، ونفس التيه الأرضي. فلكي يؤسس نيتشه للسياسة العظمى، (بل وحتى أكبر من عظمى، كما يقول)، يُساءل منبع كل الشعوب، ويعلن عن نفسه باعتباره بولوني polonais، ويرغب في التحالف مع اليهود، ويكتب إلى بسمارك Bismarck... وبولس، لكي لا يكون سجيناً لأية جماعة محلية، ولا لأي طائفة إلهية، يسافر مثالياً عبر الإمبراطورية كلها، ويُعارض أولئك الذين يريدون تثبيته في مكان ما: "أنا مدين للإغريق وللبرابرة، للعلماء والجهلة" (روم. 1. 14). ذلك لأنهما قد دفع بالضدية الفلسفية antiphilosophie إلى حد لم يعد فيه الأمر يتعلق بـ "النقد"، ولو كان راديكالياً، أو ضآلة لوبيات lubies الحكيم أو الميتافيزيقي.

بيد أن الأمر يتعلق بشيء ما أكثر جدية من ذلك: الإتيان بالتأكيد الوقائعي للحياة برمته ضد هيمنة السلبي والموت. أن يكون زرادشت أو بولس، الذي يستبق دون وهن اللحظة التي يكون فيها "الموت قد تم ابتلاعه من قبل النصر". (كور. 1. 15. 54).

إذا ما كان بولس من زاوية النظر هذه قريباً من نيتشه، فهذا يعني بأنه لم يكن ذلك الديالكتيكي حسب زعم الذين يقولون بأنه كان

كذلك أحياناً. فالأمر لا يتعلق بنكران الموت مع الاحتفاظ به، وإنما بإغراقه، بإبطال مفعوله. كذلك لم يكن بولس، مثلما كان عليه هايدغر Heidegger في بدايته، مُنظراً للكائن من أجل الموت l'être-pour-la mort والفناء. ففي الذات المُنشطرة، يكون جانب الكائن من أجل الموت، هو الجانب الذي ما زال يقول "كلا"، أي ذلك الجانب الذي لا يدع نفسه تساق بمفردة "لكن" « mais » أي النعمة الاستثنائية، للواقعة، للحياة.

وبدقة أكبر، لا تمثل الواقعة-المسيح لدى بولس سوى الانبعاث. أنه يقضي على السلبية، وإذا ما كان الموت ضرورياً، كما قلنا سابقاً بالنسبة لبناء موقعه، كما تبقى الواقعة عملية تأكيد لا يمكن اختزالها حتى بالنسبة للموت. لقد تم سحب المسيح من بين الأموات. أن هذا السحب خارج الموقع المميت يقيمُ نقطة يفقدُ فيها الموت سلطته. والحال إذا ما كنا ميتين مع المسيح، فأننا نؤمن أننا نحيا أيضاً معه، ما دمنا نعرف بأن المسيح، الذي سُحبَ من بين الأموات، لن يموت بعد: لم تبق للموت سيطرة على روما. (روم. 6. 9).

فالموت، كونه موقعاً إنسانياً للاين، ما هو في ضوء واقعة الانبعاث سوى فقدان للسلطة impouvoir، وليس عبر نفيه. يمكننا القول: بأن الواقعة - المسيح، ولأن هناك هذا الابن الخارج عن قوة الموت، تشخصُ لاحقاً الموت باعتباره طريقاً، بعداً ذاتياً، وليس حالة للأشياء. فالموت ليس مصيراً وإنما اختيار، كما يظهره أمامنا أمر إمكانية سحب أحدهم من الموت، وبالتالي يعرضُ علينا اختيار الحياة. ليس هناك إذاً، بدقيق العبارة، الكائن من أجل الموت، إذ لم يكن هناك سوى طريق نحو الموت، الذي يدخل في تركيب كل ذات

منشطرة. إذا ما كان الانبعاث هو السحب التأكيدي من طريق الموت، سيكون الأمر متعلقاً بفهم لمَ تشكل هذه الواقعة، المتفردة تماماً، في نظر بولس الشمولية universalisme. ما الذي بمقدوره، ضمن هذا الانبعاث، وعبارة "خارج الموت" هذه، إقامة الفارق؟ ولمَ ينتج عن انبعاث إنسان ما بأنه ليس هناك لا إغريقي ولا يهودي، لا ذكر ولا أنثى، لا عبد ولا إنسان حر؟

أن المُنبعث هو من ينسج خيوط نسبنا filialise، وينضمُ إلى بعد الابن العام générique du fils. من الجوهري التذكر بأن المسيح بالنسبة لبولس لا يتطابق مع الله، كما أنه ليس هناك من إلوهية ثلاثية أو جوهرية تدعم تبشيره. لأنه وفيٌ تماماً للواقعة المحضة، ومن ثم يكتفي بولس بمجاز "إرسال الابن". وبالنتيجة، ليس اللامتناهي من مات فوق الصليب، بالنسبة لبولس. من المؤكد أن بناء الموقع الوقائعي يفرض أن يكون الابن مرسلاً لنا، لكي يردم هوة المتعالي، ومن ثم يصبح ماثلاً في طريق الجسد، وفي الموت، وفي كل أبعاد الذات الإنسانية. ولا يُستنج عن ذلك أبداً بأن المسيح هو تجسد الله، أو ينبغي التفكير فيه باعتباره صيرورة - الفاني في اللانهائي. فالتفكير، كما يقول بولس، هو حل التجسد في الانبعاث.

من جانب آخر، مع أن الانبعاث ليس "عذاب المطلق"، وبالرغم من أنه لا يفعل أي ديالكتيك لتجسد العقل، لكن من الصحيح القول بأنه يرفع الفوارق لصالح شمولية راديكالية، وبأن الواقعة تتوجه نحو الجميع بلا استثناء، ويشطر نهائياً كل ذات. وذلك ما شكل في العالم الروماني تجديد صاعق. وبالتالي لا يمكن أن يكون واضحاً إلاّ إذا ما جرى الفحص العميق لأسماء الحياة وأسماء الموت. لكن أول أسماء الموت هو: الشريعة Loi.

الفصل السابع

بولس ضد الشريعة

يبدو أن هناك عبارتين تكثفان بصورة عامة، كاستعارة خطرة، تعاليم بولس:

1- ما يُخلصنا هو الإيمان، وليس الأعمال.

2- لم نعد تحت سلطة الشريعة، وإنما في محيط النعمة.

سيكون لدينا إذاً أربعة مفاهيم concepts، لكي يتحقق الاختيار الجذري للذات: (الإيمان)، (العمل)، (النعمة)، و(الشريعة). يُنظم الطريق الذاتي للجسد، والذي يكمن واقعه في الموت، طرفي الشريعة والأعمال. فيما ينظم طريق العقل، الذي يكمن واقعه في الحياة، طرفي النعمة والإيمان. ما بين الاثنين، هناك المادة الواقعية objet réel، التي تأتي بها الواقعة عبر "النهوض ثانية من خلال عيسى المسيح"، الذي يمر (روم. 3. 24).

لكن من أين تأتي ضرورة قذف الشريعة إلى جانب الموت؟ ذلك لو أخذناها في خصوصيتها، أي الأعمال التي تأمر بها، فسوف تشكل مسداً تكون فيه النعمة العامة بمثابة نعمة ذاتية كقناعة محضة، أو إيمان foi. أما شريعة الخلاص "الموضوعي" فتحرم ربطها بالواقعة-المسيح المجانية. في رسالته إلى الرومان 3. 27 وما يتبعها، يُبين

بولس بوضوح بماذا يتعلق الأمر، أي العلاقة الجوهرية ما بين الواقعة والشمولية، بالقدر الذي يكون فيه الواحد l'Un هو المقصود، أو ببساطة أكبر حقيقة بعينها d'une vérité:

أين إذاً الذات التي تمجد نفسها؟ أنها مقصية. بحكم أية شريعة؟ شريعة الأعمال؟ كلا، بحكم شريعة الإيمان؛ ذلك لأننا نعتقد بأن الإنسان مبرر بفضل الإيمان، من دون أعمال الشريعة. أو أن الله هو الله اليهود فقط؟ أليس هو الله الكافرين أيضاً؟ نعم، أنه رب الكافرين أيضاً، ما دام أنه ليس هناك إلا إله واحد، يبرر أولئك الذين يقومون بالختان باسم الإيمان، وبواسطة الإيمان أيضاً أولئك الذين لم يختنوا.

يكمن السؤال الجذري في معرفة ما الذي يعنيه بالدقة تعبير ليس هناك سوى الله واحد. ما الذي تعنيه مفردة « mono » في تعبير « monothéisme » (الأديان التوحيدية. م.م.)؟ يواجه بولس السؤال المرعب للواحد l'Un، بعد أن يكون قد جدد تعبيراته. تكمن قناعته، الثورية تماماً، في أن إشارة الواحد بمثابة "للجميع" « pour tous »، أو "بدون استثناء" « sans exception ». أن يكون هناك الله واحد ينبغي فهمه، ليس كتأمل فلسفي عن الجوهر substance، أو من حول الكائن الأعلى l'étant suprême، وإنما كبنية للتوجه. الواحد هو ذلك الذي لا يقيم أي فارق ما بين الذوات التي يتوجه نحوها. تلك هي حكمة الشمولية، حينما يكون جذرها وقائي: ليس هناك من واحد إلا عندما يكون من أجل الكل. إذ لا يمكن فهم الأديان التوحيدية إلا في أخذ الإنسانية برمتها في نظر الاعتبار.

وإذا لم يكن متوجهاً نحو الكل، ينحل الواحد ويغيب. غير أن الشريعة، بالنسبة لبولس، لا تؤكد سوى على الخصوصية، أي أنها فارق إذاً. كما أنها ليست عملية للواحد، ما دامت أنها لا تُكرس "واحدها" المزيف لإولئك الذين يعترفون ويمارسون الدعوات التي تقوم بتفصيلها.

أن البنية التحتية الانطولوجية لتلك القناعة (بيد أن الانطولوجيا لا تثير اهتمام بولس) هي أنه ليس هناك من واحد وقائعي بمقدوره أن يكون واحد لجماعة خاصة. أن الملازم الوحيد الممكن للواحد هو العام l'universel. أن الجهاز العام لحقيقة بعينها ينطوي على الواحد (ضمن الخرافة البولونية، المتعالي الإلهي، التوحيدي le mono-théisme)، أما العام (الإنسانية برمتها، المُطهرين وغير المطهرين، وكذلك التفرد (الواقعة-المسيح). لا يمكن إدراج الخاص فيها، فهو يصدر عن الرأي، عن التقاليد، عن الشريعة. ما الذي يمكنه أن يكون على صعيد التوجه العام؟ في مطلق الأحوال التساوي. فالشريعة دائماً إسنادية prédicative، خاصة وجزئية.

لقد كان بولس واعياً تماماً بطابع الشريعة الخاضع للدولة. علينا أن نفهم ما الذي يحسبه تعبير "للدولة"، ما الذي يُسميه، ويراقبه حيال أجزاء الموقف. أن انبثاق حقيقية وقائعية بعينها يشترط أن يكون ذلك الانبثاق خارج الأرقام، خارج الإسناد، ولا يخضع للرقابة. ذلك ما يُسميه بالدقة بولس النعمة la grâce: ما يحدث من دون أن يكون في قاعدة أي إسناد لأية خصوصية، ما هو فوق-الشرعي trans-légal، ما يصير بالنسبة للجميع من دون أن يكون هناك سبب يمكن تعيينه.

النعمة ضد الشريعة، بالقدر الذي تحدث فيه دون ألزام sans être dû. هناك حدس عميق لدى بولس، يتمثل في فهمه للعام وعدم شرعية الواحد، وكل تجسد خاص، أو جمعي للذات، وكذلك منع أية مقاربة قضائية أو تعاقدية تتصل بالانشطار المؤسس للذات. إذ لا يمكن أن يكون ما يؤسس الذات شيئاً يعود إليها ce qui fonde un sujet ne peut être ce qui lui dû. ذلك لأن التأسيس يرتبط بما تم الإعلان عنه كلحظة زمنية راديكالية في عبورها. وبالمعنى الصارم، ليس هناك من "حق" « droit » للإنسان، إذا ما فهمنا بأن إنسانية الإنسان تكمن في قدرته الذاتية.

أن الجدل من حول تعبير "ما يعود إليها"، المُضاد لمنطق الحق والواجب، يُشكل صميم الرفض البولوني للأعمال والشريعة: "ذلك الذي يقوم بعمل ما يتلقى أجره، ليس كنعمة، وإنما كشيء موجب" (روم. 4. 4). لكن ليس هناك، بالنسبة لبولس، من واجب. إذ لا يمكن لخلاص الذات أخذ شكل التعويض أو الأجر. أن ذاتية الإيمان هي اللاأجر non salaire (وهذا ما يخولنا على تسميته في نهاية المطاف الشيوعية). أنه يتولد عن عطاء مقبول. فكل ذات تتعلم من كاريزم بعينه un charisme، كل ذات كاريزمية charismatique. تكمن نقطة الذاتية ليس في العمل الذي يطالب بالأجر أو التعويض، وإنما في الإعلان عن الواقعة، فكل ذات معلنه قائمة وفقاً الكاريزمها الخاص. كل ما هو ذاتي يواجه انشطاره ضمن عنصر لا تتمتع كلماته بأية جوهرية. كذلك فإن عملية النهوض ثانية هي بشارة لكاريزم بعينه.

هناك، لدى بولس، علاقة جذرية ما بين الشمولية والكاريزم، ما بين قوة التوجه العام والواحد l'Un والمجانية المطلقة للنضال.

وسوف يقول ذلك، في روم 3.23. 4، على النحو التالي: **"ليس هناك من تمييز، إذا كان المقصود من هذا الفارق": ذلك لأن الكل قد أخطأ وحُرم من عظمة الله، وتم تبريره بمجانية، بفضله، بواسطة الانبعاث ثانية التي قام بها المسيح.**

أن المفردة الإغريقية المقابلة لذلك قوية تماماً، وهي تعني "العطاء الخالص" « par pur don »، بلا سبب « sans cause »، إذ هناك رابطة جوهرية بالنسبة لبولس. فليس ثمة من توجه نحو الكل إلا في نظام اللاسبب. وليس هناك من شيء قابل للتوجه نحو الجميع إلاّ إذا ما كان مجانياً بصورة مطلقة. فالكاريزما، النعمة، وحدهما يشكلان مقياس المشكلة العامة.

أن الذات التي تؤسسها الكاريزما ضمن الممارسة المجانية للتوجه نحو الكل تؤكد بالضرورة بأن ليس هناك من فوارق. فالكارزمي charismatique وحده، أي الخالي بصورة مطلقة من أي سبب، يحتفظ بالتفوق على الشريعة، ويُسقط الفوارق القائمة.

ذلك هو جذر الموضوع البولوني الشهير المُتعلق "بفيض" النعمة. أما الشريعة فتأمر بتعددية مدنية وإسنادية، حيث تقوم بإعطاء كل جزء من الكل ما يعود إليه. فيما تأمر النعمة الوقائعية بتعددية تتجاوز نفسها، غير قابلة للوصف، وتفيض بالمقارنة مع نفسها، ومقارنة بالتوزيعات الثابتة التي تقوم بها الشريعة.

أن الأطروحة الانطولوجية العميقة تفيد بأن الشمولية تفترض أنه بمقدورنا التفكير بالمتعدد ليس كجزء، وإنما كفيض على النفس، كخارج المكان comme hors-place، كمجانية للبداوة nomadisme gratuité. إذا ما كنا نفهم من مفردة "خطيئة"

المراس الذاتي للموت كطريق للوجود، أي العبادة الشرعية لما هو خاص، نفهم أيضاً أن ما يستند على الواقعة (حقيقة بعينها إذاً، مهما كانت) يتجاوز نفسه دائماً وغير قابل للإسناد لكل ما تُحدده "الخطيئة". ذلك ما يقوله بالدقة النص الشهير لبولس، روم. 20. :1

والحال كانت الشريعة قد تدخلت، للتخلص من الخطأ، لكن هناك حيث نمت الخطيئة، فاضت النعمة، فمثلما هيمنت الخطيئة بنشرها للموت، كذلك فإن النعمة هيمنت باسم العدالة لكي تمنح الحياة الأبدية عبر المسيح، سيدنا.

أن الطريقين الذاتيين، الحياة والموت، الذي تشكل عدم علاقتهما الذات المشطورة، هما أيضاً نمطين من التعددية:

- تعددية خصوصية، تلك التي تتماشى مع حدها الخاص، الموسوم بسمة ذلك الحد. تُشكل الشريعة رقمه أو حرفه؛

- التعددية التي تتخطى نفسها، وتدعم الشمولية. فالذهاب أبعد من النفس يمنع تصور هذه التعددية باعتبارها كليانية totalité. ذلك لأنه لا يمكن إرجاع الفيض إلى أي كل Tout. لهذا يتخلى عن الفارق، فالتخلي هو مسار التخطي ذاته.

ما جرت تسميته بـ "النعمة" هو قدرة التعددية ما بعد الوقائعية على الوصول إلى حدها، حدها له رقم موت أوامر الشريعة. كذلك فإن التعارض ما بين النعمة/الشريعة يغطي عقدتين للمُتعدد.

يبقى علينا فهم لمَ يرتبط الدافع الذاتي للشريعة بالخطيئة. نجد أنفسنا هنا في مواجهة نكد غاية في التعقيد. لكنها، من جانب آخر،

هي التي تؤدي ضمن المركب الذاتي إلى القول بأن "شريعة" هي من الآن فصاعداً اسم من أسماء الموت.

نلاحظ جيداً هنا بأن ما يجري من حوله الرهان يتعلق بمشكلة اللاوعي (يطلق عليه بولس اسم اللا-إرادي in-volontaire، ما لا أريده). أن الحياة الثابتة للرغبة والتحرر من الشريعة بالنسبة للذات، المُنازحة عن مركزها، تكتمل عبر آلية اللاوعي، التي يمكن للذات في ضوئها ابتداع الموت. فالشريعة هي من يُسلم الرغبة لآليتها المتكررة وذلك في تخصيصها لموضوع تلك الرغبة. آنئذ تحصل الرغبة على استقلالها ضمن آليتها الخاصة تحت شكل الاختراق transgression. كيف يمكن فهم هذا "الاختراق"؟ يكون ثمة من اختراق حينما يكون ذلك الذي يمنع، أي ما يُسمي النفي، الشريعة وقد أصبحت موضوع الرغبة التي تنطلق من تلقاء نفسها على حساب الذات. أن تشابك من هذا النوع، ما بين الأمر، الرغبة، وموت الذات، قد تم تكثيفها على هذا النحو من قبل بولس: **"أنها الخطيئة، وقد أمسكت على الفرصة، هي التي أغوتني بالرغم من أمرها ذاته، وعن طريقها أدت بيَّ إلى الموت". (روم. 7. 11).**

لا يمكن تخيل موقفاً مُضاداً للكانطية أكبر من ذلكَ الموقف الذي يُسمي "بالخطيئة" آلية الرغبة حينما يُشخص موضوعها بأمر من الشريعة، إذ تتم الإشارة لذلك الأثر وكأنه قد قدمَ نحو الذات نيابة عن الموت. لم نفعل حتى الآن سوى استباق الأمر. لكن كل شيء قد تم أخذه تفصيلياً في النص الأكثر شهرة لبولس، والأكثر تعقيداً ربما، (روم. 7. 7-23)، نص سأنقله حرفياً ومن بعد سأقوم بتوضيحه.

ما الذي علينا قوله إذاً؟ هل تُشكل الشريعة قوة للخطيئة؟ كلا بالتأكيد! لكني لم أعرف الخطيئة إلاّ من خلال الشريعة؛ ذلك لأنه ما كنتُ عرفت الرغبة، لو لم تقل الشريعة: "لا تبحث بعد عن الملذات" (الشتات. 20. 17).

الخطيئة هي منْ أغتنم الفرصة وولدت فيَّ، من خلال أوامرها، كل أنواع الرغبة؛ لأنه من دون الشريعة، ستموت الخطيئة. في السابق، كنتُ حياً بلا شريعة،لكن حينما وصلَ الأمر، سرعان ما تحركت الخطيئة، وأنا، كنت ميتاً- لحد أن الأمر الذي كان يُفترض منه منحي الحياة، قادني نحو الموت. فالشريعة، بعدما اغتنمت الفرصة السانحة، هي من أغواني، من خلال أمرها ذاته، وعن طريقه دفعتني نحو الموت. هكذا، الشريعة مقدسة وأمرها مقدس، طيب وعادل.

هل تحول الطيب إذا لدي سبباً للموت؟ كلا بالتأكيد. غير أن الخطيئة، لكي تبرهن على نفسها، استخدمت شيئاً طيباً بحد ذاته لكي تهبني الموت. وهكذا بواسطة الأمر، ظهرت الخطيئة بكل جاذبيتها.

نحن نعرف، في الحقيقة، بأن الشريعة روحانية؛ لكني أنا كائن جسدي، تم بيعه وصار في خدمة الخطيئة. ذلك لأني لم أفهم ما كنتَ أفعله؛ ولم أفعل ما كنت راغباً فيه، لكني كنت أفعل ما أكرهه. والحال إذا ما فعلت ما لا أريده، فسوف أقر بأن الشريعة طيبة. حينئذ، لن أكون أنا منْ قام بذلك، وإنما الخطيئة التي تسكنني. في الحقيقة، أعرف بأن ما هو طيب لم يقطنني أبداً، أي في جسدي، ذلك لأني كنت أتمتع بإرادة عمل الخير، لكني غير قادر على أكماله؛ لأني لم أفعل الخير الذي كنتُ راغباً فيه، بل

قمت بالشر الذي لم أرغب فيه، لهذا لم أكن أنا من فعل ذلك، وإنما الخطيئة القائمة فيَّ.

أجدُ إذاً فيَّ القانون التالي: حينما أرغب بفعل الخير، يكون الشر مُلتصقاً بيَّ. ذلك لأني في صميم كينونتي، أحصل على لذة من شريعة الله، لكني أرى ما بين أعضائي شريعة أخرى تحارب ضد شريعة فهمي، وتجعلني أسيراً لشريعة الخطيئة، القائمة وسط أعضائي.

يستهدف كل فكر بولس هنا نظرية للاوعي الذاتي، مُهيكلة على التعارض القائم ما بين الحياة/الموت. كذلك فأن تحريم الشريعة **للرغبة في الشيء "لا إرادياً"**، بلا وعي، أي ضمن حياة الخطيئة. وما تمرُ عبره الذات، المنزاحة عن مركزها، نحو الموت.

ما له أهمية لدى بولس هو أن تلك التجربة (التي يتحدث فيها عن نفسه، بطبيعة الحال، بأسلوب القديس أوغسطين في كتابه "اعترافات" confessions) والتي تبين، تحت شرط الشريعة، بأن الموقف المتفرد، حيثما كانت الذات إلى جانب الموت، تكون الحياة إلى جانب الخطيئة. فلكي تميل الذات إلى موقف آخر، بحيثُ تصبح إلى جانب الحياة، وتميل الخطيئة، أي الآلية المُكررة، وتحتل مكان الموت، لا بد من القطيعة مع الشريعة، ذلك هو الاستنتاج الرائع لبولس.

كيف تنتظم ذات الحقيقة العامة، ما دام أن الشريعة لا تقر بانشطار تلك الذات؟ يدعو الانبعاث الذات على تقديم نفسها كما هي تحت اسم الإيمان. وذلك معناه: بصرف النظر عن النتائج، أو

الأشكال المفروضة، التي يطلق عليها اسم الأعمال. فعبر شكل الواقعة، تكون الذات بمثابة تصيرٌ ذاتي le sujet est subjectivation. أن الكلمة الإغريقية (بمعنى الإيمان أو القناعة الراسخة) تُشير بالدقة إلى تلك النقطة: غياب أي فاصل ما بين الذات والتحول الذاتي. في مثل هذا الغياب للمسافة، الذي يَضعُ الذات في خدمة الحقيقة، ويحرمها من كل راحة، فواحد الحقيقة l'Un-vérité يتحرك باتجاه الجميع. لكن ربما علينا في النقطة التي نحن فيها، وإذا ما أردنا استخلاص وتعميم الأشكال التي أدخلها بولس عبر عنف الخرافة، تنظيم ما له قيم مادية تحت عنوان أطروحتين، ورسم ماديتنا للنعمة.

الأطروحة1: ليس هناك من واحد إلا من أجل الجميع، وهو يتحرك ليس انطلاقاً من الشريعة، وإنما من الواقعة. تُبنى شمولية الحقيقة عبر التحريك اللاحق للواقعة. فالشريعة لا تستجيب لعبارة "من أجل الجميع"، ذلك لأنها دائماً شريعة دولة étatique، شريعة لضبط الأحزاب، شريعة خاصة. وليس ثمة من واحد إلا عندما تخفق الشريعة. ذلك لأن الشمولية مرتبطة عضوياً بعرضية ما يحدث لنا، والذي هو الفيض اللامعقول للنعمة.

الأطروحة2: الواقعة وحدها، باعتبارها طارئة لا شرعية، أي إمكانية تجاوز الفناء la finitude. كذلك فإن الملازم الذاتي، الذي أقامه بولس بوضوح، يكمن في أن كل شريعة هي بمثابة رقم للفناء. لهذا يفرض علينا بأنها ترتبط بطريق الجسد وبالموت في النتيجة. أن ما تحرمه الأديان التوحيدية هو بالدقة التوجه نحو الجميع،

وتُحرم أيضاً اللامتناهي l'infini. لكن لنقتفي ثانية التفاصيل التي يذكرها الرسول في رسالته إلى الرومانيين.

كنا قد شخصنا ذلك عبر نصه: من دون الشريعة، لن تكون هناك رغبة مقصودة، منفصلة، تلقائية. هناك حياة غير مميزة، لا يمكن شطرها، وربما شيء ما يشبه الحياة الآدمية adamique، قبول سقوط آدم، قبل الشريعة. كذلك ثمة شيء ما من الطفولة يذكره بولس عندما ما يقول: "في السابق كنتُ حياً قبل الشريعة". ذلك لأن تلك "الحياة" لا تُشكل كل واقع طريق العقل عبر الذات المُنشطرة. أنها بالأحرى حياة تُلهم الطريقين، حياة ذات يُفترض أنها ممتلئة، أو غير منشطرة. إذا ما افترضنا ذلك الـ "ما قبل" cet « avant » الشريعة، فذلك يعني بأننا نفترض ذات بريئة innocent، لم تخترع الموت حتى. أو بالأحرى يقف الموت إلى جانب الرغبة: "بدون الشريعة تموت الخطيئة"، وذلك ما يعني: من دون الشريعة، ليس هناك حياة مستقلة للرغبة. تبقى الرغبة، ضمن الذات غير المُميزة، مقولة فارغة، غير فاعلة. وهذا ما سيكون عليه لاحقاً طريق الموت، أو ما يُسقط الذات في مكان الموت، غير الحية. "قبل الشريعة"، كان طريق الموت ميتاً. ومع ذلك، تبقى حياة البراءة هذه غريبة على سؤال الخلاص.

"مع الشريعة"، تكون الذات قد أُخرجت من الوحدة l'unité، ومن البراءة. ذلك لأنه لم يعد بالإمكان الحفاظ على عدم تميزها المُفترض. مع الشريعة، تستعيد الرغبة حيويتها، فالرغبة تشكل مقولة نشطة، مليئة. هناك بناء للطريق الجسدي، وذلك بفضل تعددية المادة التي تتقاطع معها الشريعة من خلال التحريم والتسمية. تظهر الخطيئة باعتبارها آلية للرغبة.

بيد أن طريق الخطيئة هو طريق الموت. يمكننا القول إذاً، وذلك ما يشكل صميم كلام بولس: مع الشريعة، يكون طريق الموت، الذي كان هو نفسه ميتاً، يصبح ثانية حياً. الشريعة تعيد الحياة إلى الموت، والذات، وفقاً لحياة العقل، تسقط إلى جانب الموت، والموت إلى جانب طريق الحياة.

أن موت الحياة هو الأنا le Moi (في وضعية الموت). كما أن حياة الموت هي الخطيئة. نحن نلاحظ القوة المُناقضة لانفصال الأنا هذا (موت) وخطيئة (حية). وذلك يعني بأنه لم أكن أنا أبداً من يرتكب الخطيئة، أنها الخطيئة التي تخطأ عبري: **"لقد قبضت عليَّ الخطيئة بحكم الإمرة وعن طريقها أماتتني"**. و: **"لم أكن أنا منْ فعل ذلك، وإنما الخطيئة التي تسكنني"**. أن الخطيئة بذاتها لا تهمُ بولس، الذي هو كل شيء ما عدا أن يكون أخلاقياً moraliste. فما له من أهمية يتمثل بموقفه الذاتي، وجينيالوجيته sa généalogie. أن الخطيئة هي حياة الموت. وذلك ما يمكن للشريعة وحدها فعله. والثمن الذي يُدفع جراء ذلك هو أن تحتل الحياة مكان الموت، تحت صيغة الأنا le Moi.

يتولد التوتر المُتطرف لهذا النص عن بحث بولس في تشخيص بولس للذات المُنزاحة عن مركزها، والشكل الخاص للي انشطارها. ما دام أن الحياة تحتل مكان الموت والعكس صحيح أيضاً، وما يعقب ذلك هو وضع المعرفة والإرادة في جانب، والفعل والتحرك في جانب آخر، ومُنفصلان عن بعضهما تماماً. هنا يكمن الجوهر، الذي يمكن مراقبته تجريبياً، للوجود تحت سلطة الشريعة. من جانب آخر، يمكن للانزياح عن المركز ذاك أن يوضع بصورة موازية

مع التأويل اللاكاني lacanienne للكوجيتو cogito (هنا حيث أفكر أنا غير موجود وحيث لا أوجد أفكر).

لنعمم قليلاً. يُمثل إنسان الشريعة بالنسبة لبولس ذلك الفرد الذي يفصل ما بين الفعل والفكر. بحكم أثر الإغواء الذي تمارسه الإمرة. أن شكل الذات هذا هو بمثابة الانشطار ما بين الأنا الميت والموت، والآلية غير الإرادية للرغبة في العيش؛ أي شكل العجز بالنسبة للفكر. وبصورة جذرية، ليست الخطيئة خطأ وإنما بالأحرى عجز الفكر الحيّ في اتخاذ قرار الفعل. ينحل الفكر تحت ضغط الشريعة، ويصبح عاجزاً ومُماحكاً، لأن الذات (الأنا الميتة) منفصلة عن القوة التي لا حدود لها، والتي هي الآلية الحية للرغبة.

نطرح إذاً ما يلي:

الأطروحة3: الشريعة هي ما يؤسس الذات باعتبارها عجز عن التفكير. لكن الشريعة هي في المقام الأول قوة أوامر الحرف. فالحرف يقتل، فيما يخلق العقل الحياة. ويلحقُ بالحرف التذكير بأن **"وزارة الموت موسومة بالحروف من فوق الأحجار"**. يُميت الحرف الذات وذلك بفصل فكرها عن كل قوة.

سنتفق على أن تسمية "خلاص" « salut » (الذي يُسميه بولس: الحياة المُبررة، أو التبرير) هي التالية: أن يكون الفكر قادراً على عدم الانفصال عن العمل وعن القوة. سيكون هناك خلاص ما أن يدعم شكل انشطار الذات الفكر ضمن قوة الفعل. هذا ما أسميه، من ناحيتي، أجراء الحقيقة.

حينئذ سنطرح التالي:

الأطروحة4: ليس هناك من حرف خلاص، أو شكل جانبي لإجراء الحقيقة. أن معنى ذلك هو القول بأنه ليس ثمة من حرف إلا ضمن الآلية، أو في الحساب du calcule. وبالتوازي: ليس هناك من حساب إلا في الحرف، وليس ثمة من فك للشفرة إلا عبر الموت. كل حرف أعمى، ويعمل بطريقة عمياء.

إذا ما كانت الذات تخضع للحرف، أو حرفية، فسوف تقدم نفسها باعتبارها ملازمة منفصلة عن آلية العمل وعن عجز في الفكر.

إذا ما أطلقنا اسم "خلاص" على تحطيم ذلك الانفصال، فسيكون من الواضح بأنه سيتحرر من الانبثاق من دون الشريعة، التي ستفك عقدة نقطة عجز القوة الآلية.

من المهم فهم، وإعادة تناول ضد الديالكتيكي للخلاص والخطيئة. أن الخلاص هو فك قيود الشكل الذاتي التي تكون الخطيئة اسمه. نحن رأينا في الحقيقة كيف أن الخطيئة تشكل البنية الذاتية، وليست فعلاً سيئاً. فالخطيئة ليست شيئاً آخر سوى المبادلة permutation، تحت ضغط الشريعة، ما بين أماكن الموت والحياة. لهذا يمكن لبولس القول ببساطة، ومن دون الحاجة لعقيدة سفسطائية عن الخطيئة الأصلية: نحن داخل الخطيئة nous somme dans le péché. حينما يفك الخلاص الميكانيزم الذاتي للخطيئة، سيظهر بأن فك القيد ذاك هو بمثابة تحرير الذات حرفياً.

أن فك القيد الحرفي هذا لا يمكن تصوره إلاّ إذا ما كان أحد طرق الذات المنشطرة بمثابة ما فوق-حرفي trans-littérale. بالقدر

الذي نكون فيه "تحت القانون"، يبقى ذلك الطريق ميتاً (لأنه في موقف الأنا le Moi). أن الانبعاث وحده ما يجعل ذلك الطريق يستعيد حياته ثانية. أن فك عقدة الحياة والموت، حيث تكون الحياة من جانب آخر في موقع الموت، لا يمكن رؤيته إلا انطلاقاً من فيض النعمة، أي فعل محض إذاً. تعني مفردة "نعمة" بأنه لا يمكن للفكر تقديم تبريراً كاملاً للفظاظة، أو استرجاع طريق الحياة، في الذات، أي الاتصال الذي يتم العثور عليه ما بين الفكر والعمل. فالفكر لا يستطيع النهوض من عجزه إلا بواسطة شيء ما يتخطى نظامه. أن "النعمة" تشير إلى الواقعة باعتبارها شرطاً للفكر الفاعل.

والشرط ذاته يفيض بلا مندوحة على ما يشترطه. وهذا معناه بأن النعمة تفلت جزئياً عن الفكر الذي تجعله حياً. أو، كما يقول ملارميه Mallarmé، بولس الشعر المعاصر، من المؤكد بأن كل فكر يقذف رمية النرد، لكنه لا يستطيع أيضاً أن يفكر حتى النهاية بصدفة الرقم الذي يتحقق من تلك الرمية.

بالنسبة لبولس، لا يمكن لانقسام الحياة/الموت، الذي تنظمه الشريعة، النهوض، أي المبادلة من جديد، إلا عبر عملية رائعة تتعلق بالحياة والموت، وبأن هذه العملية هي الانبعاث. فالانبعاث وحده من يوزع ويضع الحياة والموت في مكانهما، وذلك عبر تبيانه بأن الحياة لا تأخذ بالضرورة مكان الموت.

الفصل الثامن

الحب كقوة عامة

أصبح من الواضح أنه ليس بإمكان أية أخلاق، إذا ما كنا نعني بمفردة "أخلاق" الخضوع العملي لقانون ما، تبرير وجود الذات: "ليس عن طريق أعمال الشريعة يمكن تبرير إنسان ما، وإنما بفضل الإيمان بالمسيح" (غال. 2، 16). فضلاً عن ذلك، الواقعة-المسيح هي بدقيق العبارة إلغاء الشريعة، التي لم تكن إلا إمبراطورية الموت: **"لقد قام المسيح بتبرئتنا ثانية من لعنة الشريعة"** (غال. 3. 13). فكما أن خضوع الذات للشريعة، أي الذات المنزاحة عن مركزها بحكم آلية الرغبة، تحتل مكان الموت، وبأن الخطيئة (أو الرغبة غير الواعية) تحيى في تلك الذات بطريقة مستقلة؛ كذلك فإن اندفاعها خارج الموت بفضل الانبعاث، تجعلها تشارك في الحياة الجديد التي يكون المسيح بمثابة اسم لها. فانبعاث المسيح هو انبعاثنا أيضاً، الذي يكسر الموت، حيث نفت الذات نفسها، تحت طائلة الشريعة، عبر الشكل المُغلق للأنا le Moi: **"إذا ما كنتُ حياً، فهذا لا يعني بأني أحيا أنا، وإنما المسيح هو منْ يحيا في داخلي"** (غال. 2. 20). وبالمقابل، إذا ما أصر أحدهم على الافتراض بأنه يمكن للحقيقة والعدالة أن يتحققا عبر الأوامر الشرعية، فسوف يكون عليه العودة إلى الموت، والقول بأنه ليس هناك أية نعمة قد مُنحت

لنا في هذا الوجود، وبالتالي نكران الانبعاث: **"أنا لا أطرح نعمة الله جانباً، فإذا ما كان بالمقدور تحقيق العدالة بواسطة الشريعة، يكون المسيح قد مات من أجل لا شيء"** (غال. 2. 21).

هل يعني ذلك بأن الذات التي تتعلق بالخطاب المسيحي هي ذات بلا قانون sans loi بصورة مطلقة؟ هناك عدة مؤشرات، في مقطع رسالة بولس إلى الرومانيين والذي عقبنا عليها طويلاً، تلفت انتباهنا نحو ما هو عكس ذلك، وتدفعنا على طرح السؤال الخارق بصعوبته، أي هل هناك من قانون فوق - الحرفي، ومن ثم قانون العقل. في اللحظة التي أخذ فيها بولس بزحزحة الشريعة وإظهار علاقتها باللذة اللاواعية، يذكر في الواقع بأن "الإمرة مقدسة، عادلة وطيبة" (روم. 7. 12). بل ويذهب أبعد من ذلك، عبر قلبه الظاهري لكل ديالكتيك ينطلق من تلك النقطة، ويؤكد "بأن الشريعة روحانية" (نفس المصدر. 14). يبدو من الضروري إذاً التمييز ما بين الصيرورة الذاتية المُشرعنة، والتي هي قوة الموت، والكشف عن قانون متولد عن الإيمان، ويرتبط بالعقل والحياة. تتحدد مهمتنا في التفكير بالتناقض الظاهري لكلا التعبيرين:

1- "المسيح هو نهاية الشريعة" (روم. 10. 4)
2- "الحب هو ما يُكمل الشريعة" (روم. 13. 10)

تحت شرط الإيمان، أو القناعة المُعلنة، يُشير الحب نحو قانون غير حرفي، يمنحُ للذات الوفية تماسكها، ويحركُ في العالم الحقيقة ما بعد الوقائعية vérité postévénementielle. تتمتع هذه الأطروحة من وجهة نظري بأهمية عامة. أن رحلة الحقيقة، التي تُدخل الذات التي تتعلق بها باعتبارها مُنفصلة عن قوانين الدولة

التي تتحكم بالموقف، لكنها متماسكة، حسب قانون آخر، ذلك الذي يضع ويُبعد الحقيقة المتوجهة نحو الجميع، ويجعل الذات عامة.

الأطروحة 5: تضعُ الذات قانوناً لا حرفي عن التوجه العام للحقيقة التي تَسندُ مسارها. أن هذا التوجه العام الذي لا يبنيه الإيمان، أي التحول الذاتي الخالص، بحد ذاته، هو ما يطلق عليه بولس تسمية "الحب"، الذي تمت غالباً ترجمته بـ "بر" والذي ما عاد يعني لدينا الشيء الكثير. أن مبدأ ذلك الحب يرتكز على نقطة أن الذات كفكر تتوافق مع نعمة الواقعة - ذلك هو التحول الذاتي (الإيمان، القناعة الراسخة)- التي تعود ثانية إلى طريق الحياة، بعدما كان طريقاً للموت. أنه يقبض من جديد على خصال القوة التي تساقطت إلى جانب الشريعة، والتي كان شكلها الذاتي الخطيئة. ويعثر ثانية على الوحدة الحية للفكر والعمل. أن عملية إعادة القبض هذه تشكلُ قانون الحياة ذاته. إذ يعاود القانون كمفصل من أجل الجميع للحياة، أي أنه طريق الإيمان، قانون أبعد من أية شريعة. ذلك ما يُسميه بولس بالحب.

لا ينبغي بدء الخلط ما بين هذا الحب والقناعة الداخلية، التي رأينا كيف أنها إذا ما تُركت لنفسها، فسوف تنظم ليس الخطاب المسيحي، وإنما الخطاب الرابع، الذي يتعذر النطق به، خطاب النطاق المُغلق للذات الصوفية sujet mystique. تتمتع عملية التحول الذاتي بوضوح مادي عبر الإعلان العام déclaration publique عن الواقعة، تحت اسمها، والذي هو "الانبعاث ثانية". ذلك لأن جوهر الإيمان يكمن في الإعلان العام عنه. أما أن تكون الحقيقة مناضلة وإلا هي لا شيء.

باستشهاده بديوتورنوم Deutéronome، يُذكر بولس قائلاً: "الكلام قريب منك، في فمك، وفي قلبك". مما لا شك فيه تكون القناعة الداخلية، قناعة القلب، ضرورية، لكن الإعلان العام عن الإيمان يضع الذات ضمن أفق الخلاص. إذ ليس القلب ما يجلب الخلاص ولكن الفم:

أن كلام الإيمان هو ما نبشر به. فإذا ما أعلنت بفمك عن السيد المسيح، وإذا ما كنت تؤمن من قلبك بأن الله أحيا الأموات ثانية، ستحصل على الخلاص. ذلك لأننا نصل إلى العدالة عن طريق القلب، ونصل إلى الخلاص عن طريق الفم. (روم. 10. 8 وما يتبع).

تتولد واقعية الإيمان عبر الإعلان الفعلي عنه، والذي يُصرح تحت اسم "الانبعاث ثانية" بأن الحياة والموت غير مقسمين بالضرورة، كما هو الأمر لدى "الإنسان الشائخ". ذلك لأن الإيمان يَعلنُ، أمام الملأ، بأن المونتاج الذاتي الذي تدعو إلية الشريعة ليس الممكن الوحيد. بيد أننا نلاحظ بأنه غير قادر سوى على الإعلان، الذي يقرُ عبر انبعاث إنسان واحد، بإمكانية possibilité تخص الجميع. وبأن تنظيماً جديداً لعلاقة الحياة والموت ممكن أيضاً، فبفضل الانبعاث يتولد الإيمان، أي أنه ينبغي الإعلان عنه أولاً. غير أن تلك القناعة تترك شمولية "الإنسان الجديد" معلقة، ولا تقول أي شيء عن محتوى المصالحة ما بين الفكر الحيّ والفعل.

يقول الإيمان: بإمكاننا الخروج من العجز، والعثور ثانية على ما فصلتنا الشريعة عنه. ذلك لأن الإيمان يشير إلى إمكانية جديدة، لم تصبح مرئية بعد بالنسبة للكل، حتى وإن كانت واقعية عبر المسيح.

كما ينبغي على الحب وضعَ معياراً يجعل من العمومية ما بعد الوقائعية مُثبتة دائماً في العالم، وتربطُ الذوات على طريق الحياة. أن الإيمان هو الفكر الذي يعلن عن إمكانية قوة التفكير. لكنه لم يصبح بعد فعلياً تلك القوة. وكما يقول ذلك بقوة بولس: لا يكون الإيمان فاعلاً إلا عبر الحب (غال. 5. 6).

من وجهة النظر هذه يشكل الحب إشارة، بالنسبة للذات المسيحية، نحو قانون جديد لا يكون حرفياً، لكنه لا يقل عن ذلك وفقاً لمبدأه وتماسكه في ما يتعلق بالطاقة الذاتية التي تعلمت عبر الإعلان الأولي عن الإيمان. الحب هو، بالنسبة للإنسان الجديد، تكملة للقطيعة التي تبناها حيال الشريعة، لكي تكون قانون قطيعة، قانون الحقيقة إزاء الشريعة. إذا ما تم إدراكه على هذا النحو، يمكن لقانون الحب (لا يستبعد بولس أبداً إمكانية توسع التحالفات السياسية) أن يتعزز عبر التذكير بمحتوى القانون القديم، الذي أوصله الحب إلى ذروته، والذي لا ينبغي نقشه على الحجر، لكي لا يتم السقوط ثانية في الموت، الذي يبقى ثانوياً تماماً حيال التحول الذاتي بفضل الإيمان:

لا ينبغي أن يكون لكم مديونية إزاء أي شخص، إذا ما كان الحب هو ما يجب أن يحمله بعضكم حيال البعض الآخر؛ هذا لأن ذلك الذي يحب قريبه يكون قد أكمل القانون. في الحقيقة، أن أوامر مثل "لن ترتكب الخيانة الزوجية؛ لن تقتل بعد؛ لن تسرق أبداً، ولا تبحث عن الملذات بعد اليوم..." وغيرها من الأوامر التي بمقدورنا ذكرها تتلخص كلها في الكلام التالي: "ستحب جارك مثلما تحب نفسك". فالحب لا يرتكب أي ضرر بحق الجار؛ الحب يكملُ إذاً الشريعة (روم. 13. 8 وما يلحق).

يُترجم هذا المقطع الجهد المزدوج لبولس:

- اختزال كثرة الأوامر الشرعية، ذلك لأن استقلالية الرغبة القاتلة تعود إلى كثرة حوائجها. إذ ينبغي أن يكون هناك مثل واحد، غير قابل للتحول إلى موضوع non objectale. مأثرة لا تكون بمثابة إثارة إلى ما لا نهاية للرغبة عن طريق كسر المُحرمِ؛

- الإصرار على أن المأثرة تتطلب الإيمان لكي تصبح مفهومة.

أن عبارة "لتحب جارك مثلما تحب نفسك" تستجيب لكلا الشريطين هذين (فضلا عن أننا نعثر على نداء كهذا في العهد القديم). إذ لا ينطوي أمر كهذا على أي تحريم، فهو تأكيد خالص. ويقتضي الإيمان، ذلك لأن الذات المطاوعة للموت لم تكن، قيل الانبعاث، قادرة على تصور أي سبب لحب نفسها. لم يكن بولس أبداً داعية لحب مُخدر، ينسى فيه المرء نفسه بحكم الولع بالآخر l'Autre. أن هذا الحب المُزيف، الذي يدعي بأن الذات تعدم نفسها من أجل مُتعالي الآخر، ما هو إلا إدعاء نرجسيّ. كما أنه يتولد عن الخطاب الرابع، خطاب الحميمية وتعذر القول. فبولس يعرف جيداً بأنه لن يكون ثمة من حب إلا إذا ما كان المرء في حالة حبه لنفسه أيضاً. غير أن حب الذات لنفسها هذا لم يكن أبداً سوى حبها لهذه الحقيقة الحية التي تقدم الذات التي تعلن عنها. يكمن الحب إذاً تحت سلطة الواقعة وعملية تحولها الذاتي بفضل الإيمان، ما دامت أن الواقعة هي وحدها من يخول الذات في أن تكون شيئاً آخر غير الأنا le Moi، وبالتالي لن تحب.

وهكذا يكون القانون الجديد بمثابة تطور باتجاه الجميع، وعلى ذات المسافة من الكل، وعن قوة وحب النفس؛ تلك هي عملية

التحول الذاتي subjectivation (القناعة) التي تجعله ممكناً. الحب هو بالدقة ما يتمكن منه الإيمان L'amour est exactement ce dont la foi est capable. أسمي هذه القوة العامة للتحول الذاتي بالوفاء fidélité الوقائعي؛ ومن الصحيح القول بأن الوفاء هو قانون الحقيقة. في فكر بولس، الحب بالدقة الوفاء لواقعة المسيح، وفقاً لقوة تجعل من حب الذات بصورة عامة مصيراً. الحب هو ما يجعل من الفكر قوة. لهذا فهو وحده، وليس الإيمان، ما يحمل قوة الخلاص. يتعلق الأمر هنا بـ:

الأطروحة6: ما يمنح حقيقة بعينها القوة، ويُحدد الوفاء الذاتي، يكمن في العلاقة التي تتوجه نحو الجميع والتي أدخلتها الواقعة، وليس تلك العلاقة ذاتها. وذلك ما يمكننا تسميته أطروحة المناضل. ليس هناك من حقيقة معزولة، أو خاصة. بغية فهم الترجمة البولونية للمناضل، من المفيد الانطلاق من تعبرين متناقضين ظاهرياً. يبدو أن بولس يَسندُ كلية الخلاص للإيمان وحده. ولهذا يجري دائماً اختزال فكره عند هذه النقطة وحدها. على سبيل المثال (مع أن هذا الموضوع يتكرر في كل رسائله):

ومع ذلك، بعد معرفتي بأن الإنسان لا يبرر نفسه عبر أعمال الشريعة، ولكن عبر الإيمان بيسوع - المسيح، فنحن أنفسنا آمنا بيسوع - المسيح، لكي يتم تبريرنا عبر الإيمان بالمسيح وليس عبر أعمال الشريعة؛ ذلك لأنه لا يمكن تبرير أي شخص بواسطة أعمال الشريعة. (غال. 2. 16).

بيد أن بولس يسند الخلاص، وبنفس القوة، للحب وحده، بل والذهاب إلى حد القول بأن الإيمان بلا حب ليس إلا ذاتية فارغة.

وهكذا: عندما قد أتحدث لغات الناس والملائكة، وإذا لم أحمل معي الحب، سأكون كآلة نحاسية تصدحُ، أو صناجة تدويّ. إذا ما كنتُ أتمتع بموهبة النبوة، وإذا ما كان بمقدوري معرفة كل الخوارق والعلم كله؛ وعندما سيكون لدي كل الإيمان على تحريك الجبال، سأكون لا شيء أن لم أحب. حينما سيوزع كل ثروتي لكي أطعم الفقراء، وحتى إذا ما أسلمت جسدي للنار التي ستحرقه، سوف لن ينفعني كل ذلك إن لم أكن أتمتع بالحب. (كور. 1. 13. وما يتبع).

لا بد من أخذ الحذر إزاء قاموس بولس، الشديد الدقة دائماً. فحينما يتعلق الأمر بمسألة التحول الذاتي عبر الإيمان، لا يتحدث بولس عن الخلاص، وإنما عن التبرير justification. صحيح أن الإنسان "مبرر عن طريق الإيمان) (روم. 3. 27)، لكن القول بأنه لا يحصل على الخلاص إلا عبر الحب لا يقل في حقيقته عن الأول. كذلك سنتذكر في مرورنا بأنه إذا ما كان الدافع الشرعي للعدالة يحتفظ "بالتبرير"، فسوف يعني الخلاص، ببساطة، "التحرر" « libération ». وهكذا يخلق التحول الذاتي، وفقاً للمكن الذي يُشير إليه انبعاث شخص واحد، المجال العادل لتحرر بعينه؛ لكن الحب وحده، الذي ينطوي على التوجه العام وما يقوم بذلك التحرير. وحينما يتعلق الأمر بتصنيف العمليات الثلاثة الكبرى للتحول الذاتي للإنسان الجديد، أي الإيمان، الأمل، والإحسان، أو بالأحرى القناعة الراسخة، اليقين والحب، لا يتردد بولس عن منح الحب المكانة الأولى: "الآن إذا ما بقيتْ هذه الأشياء الثلاثة: الإيمان، الأمل والحب، لكن أكبر هذه الأشياء الثلاثة هو الحب"

(كور. 1. 13). من جانب، يكون الإعلان الوقائعي مؤسساً للذات؛ ومن الجانب الآخر، بدون الحب والوفاء لا ينفع ذلك الإعلان لأي شيء. لنقل بأن التحول الذاتي الذي لا يعثر على مصدر قوة توجهه العام تعوزه الحقيقة التي يبدو ظاهرياً أنه يحملها، والذي يُشكل في لحظة انبثاقها شاهدها الوحيد. بالنسبة للحب المتواصل، والوحيد الذي يحقق في العالم وحدة الفكر والفعل، لا يشكل وحده حياة الحقيقة، لذة الحقيقة plaisir de vérité. وكما يقول بولس، **"الحب [...] يتمتع بالحقيقة"**. (كور. 1. 13. 5).

يتمتع بولس بحدس يؤكد بأن كل ذات هي بمثابة مفصلة ما بين التحول الذاتي والتماسك. ذلك يعني أيضاً بأنه ليس هناك من خلاص مباشر، والنعمة ما هي إلا مؤشر على الإمكانية. فالذات ينبغي تقديمها أثناء عملها وليس فقط أثناء انبثاقها وحده. أن مفردة "حب" هي الاسم الثاني للعمل. فالحقيقة لم تعن لدى بولس شيئاً أخر غير **"الإيمان الذي يُظهر نفسه فاعلاً بفضل الحب"** (غال. 5. 6). كذلك يمكن القول بأن ما يجعل حقيقة بعينها موجودة في العالم يتطابق مع شموليتها، التي يكون شكل تحولها الذاتي، تحت اسم الحب البولوني، لا يكل عن التوجه نحو الجميع، سواء كانوا إغريقا أو يهودا، رجالا أو نساءً، أفرادا أحرارا أو عبيدا. من هنا يتم استنتاج **"لا طاقة لنا أبداً ضد الحقيقة؛ ولكن من أجل الحقيقة وحسب"** (كور. 11. 13. 8).

الأطروحة7: أن المسار الذاتي للحقيقة هو نفس وذات الشيء كحب تلك الحقيقة. كما أن المناضل الحقيقي الذي يحمل ذلك الحب يكشف للكل عن ما يؤسس هذه الحقيقة. أن مادية الشمولية هي بمثابة البعد النضالي لكل حقيقة.

الفصل التاسع

الشمولية وعبور الفوارق

إن يكون الأمل صبراً خالصاً للذات، أي انضواء المرء في شمولية التوجه، فذلك لا يعني أبداً بأنه ينبغي تجاهل أو احتقار الفوارق. فإذا كان من الصحيح القول أنه في ضوء الواقعة ليس هناك "لا إغريقي ولا يهودي"، فذلك لا يُلغي في الواقع بأن هناك يهودا وإغريقا. وإذا ما كان كل نهج للحقيقة يضع الفوارق جانباً، ويطور إلى ما لا نهاية التعددية العامة المحضة، فهذا لا يخولنا على التغاضي عن نقطة أن الموقف(لنسميه: العالم)بأن هناك فوارق il ya des différences .

تميل الإنطولوجية الضمنية لبولس نحو اللا-كائنات les non-étantsأكثر من ميلها نحو الكائنات، أو بالأحرى: تؤكد، بالنسبة للذات المرتبطة بحقيقة بعينها، على أن ما تحسبه الخطابات السائدة موجوداً، ليس موجوداً لدى تلك الذات. يبقى أن تلك الكائنات المُتخيلة، وهذه الآراء، الأعراف، والفوارق هي ما يتوجه نحوها خطاب الشمولية، وما يستهدفها الحب، وفي الأخير، هي ما ينبغي عبوره بغية بناء تلك الشمولية، أو لكي تتمكن نوعية ما هو حقيقي من الانتشار بطريقة محايثة .de façon immanente كل موقف آخر سيحيل الحقيقة، ليس نحو عمل الحب (الذي هو

وحدة الفكر والقوة)، وإنما إلى طوق الخطابات الأربعة، النورانية والصوفية، والتي يأمل بولس عبرها تنظيم رحلة البشارة على طول الإمبراطورية برمتها؛ لهذا فهو لا يرغب أبداً بالاستحواذ على الواقعة وجعلها عقيمة.

لهذا السبب عينه لا يُحرم بولس، الذي هو رسول الأمم، على نفسه التنديد بالفوارق والأعراف وحسب، وإنما يحاول أيضاً في أن يكون مطاوعاً حيالها بحيث يتمكن من عبورها، ومن داخلها، وبالتالي تمرير المسار والاستيلاء على مكانتها الذاتية. ذلك هو البحث عن فوارق جديدة، وخصوصيات جديدة حيث يتم عرض الشمولي الذي يحمل بولس، في ما وراء المكان الوقائعي الخاص (الموقع اليهودي)، ويجعله يُزحزح التجربة التاريخية، الجغرافية، والانطولوجية. من هنا تتولد كلية نضالية واضحة المعالم، تزاوج ما بين ضم الخواص وثبات المبادىء، أي الوجود اليومي للفوارق، وغياب وجودها الجوهري، ليس عن طريق مركب بلا شكل، وإنما وفق لتعاقب المشاكل التي ينبغي حلها فيه. ينطوي النص الآتي لبولس على قوة كبيرة:

بالرغم من أني حر حيال الكل، جعلت نفسي خادما للجميع، وذلك بغية استقطاب العدد الأكبر. مع اليهود، أكون كأي يهودي آخر، لكي أكسب اليهود؛ ومع أولئك الخاضعين للشريعة (مع أني لا أخضع أنا نفسي للشريعة)، حتى أكسب هؤلاء الخاضعين للشريعة؛ ومع أولئك الذين لا شريعة لهم، أكون كأي آخر لا شريعة له (بالرغم من أني لست دون شريعة الله، لأني تحت شريعة المسيح) وذلك لكي اكسب منْ هم بلا شريعة. كنتُ ضعيفاً مع الضعفاء، بغية كسب الضعفاء. لقد منحتُ نفسي كلها للجميع" (كور. 1. 9.

19 وما يلحق) .لا يتعلق الأمر أبداً بنص انتهازي، ولكن بما يسميه الشيوعيون الصينيون "خط الجماهير « la ligne de masse » " وقد دُفع به إلى حد "خدمة الشعب« servir le peuple » "، والذي يكمن في نقطة أن فكر الناس، مهما كانت آرائهم وأعرافهم، تعبر عن حالات في العالم، ومن دون التخلي عن الفوارق التي تميزهم، يتم العبور من خلالهم وتجاوزهم، إذا ما تم فهمهم عبر العمل ما بعد الوقائعي للحقيقة .

لكن من أجل فهمهم، لا ينبغي على الشمولية تقديم نفسها من خلال شكل بعينة للخصوصية. إذ لا يمكن تجاوز الفوارق إلا إذا ما كان العمل المجاني إزاء الأعراف والآراء تسامحاً مجانيا حيال الفوارق، والذي لا دليل مادي له سوى القدرة والمعرفة، مثلما يتحدث بولس عن ذلك، من ممارستهما على نفسه. من هنا ريبة بولس إزاء كل قاعدة، وكل لقب، يمارس النضال الشمولي، وذلك بالإشارة إليه باعتباره يحمل، بدوره، فوارق وخصوصيات.

كانت المجاميع الصغيرة لأوائل المسيحيين تسأله، بطبيعة الحال، ما الذي ينبغي التفكير فيه بخصوص ملابس النساء، والعلاقات الجنسية، وعن الأغذية المحللة وتلك المحرمة، وعن أوقات المواسم، والتنجيم، الخ... ذلك لأنه من طبيعة الحيوان الإنساني، المُحدد بتيار الفوارق، أن يحب طرح أسئلة كهذه، بل وحتى التفكير بأنه ليس هناك غيرها يتمتع بأهمية أكبر منها حقاً. غالب ما كان بولس يُظهر، أمام فيضان تلك المشاكل البعيدة عما يصفه هو باعتباره الذات المسيحية، نوعاً من نفاد الصبر المتشنج: "إذا ما رغب أحدهم بالاحتجاج، نحن ليس لدينا مثل هذه العادة"

(كور. 1. 11. 16). لأنه كان قادراً، في ما يتعلق بالعمل العام على إبعاده عن صراعات الآراء، ومواجهة الفوارق المُعتادة. وكانت مأثرته الكبرى هي: "لا تناقشوا الآراء" (روم. 14. 1).

أن صياغة هذه الفكرة مؤثرة تماماً لاسيما وأن مقابلها في اللغة الإغريقية يعني "تمييز الفوارق". ذلك هو الأمر الملزم في عدم الخلط ما بين إجراء الحقيقة وتنابذ الآراء والخلافات الذي يلتزم بها بولس. لا شك أن بمقدور الفلسفة مناقشة الآراء، بل وأن هذا ما يُحددها، بالنسبة لسقراط. لكن الذات المسيحية ليست فلسفية، كما أن الإيمان ليس رأياً، ولا نقداً للآراء. كذلك ينبغي أن يكون النضال المسيحي بمثابة عبور غير مُنحاز للفوارق الدنيوية، وتجنب أي محكمة وجدانية للأعراف.

من الواضح أن بولس يستعجل الرجوع ثانية إلى الانبعاث وعواقبه، لكنه قلق أيضاً إزاء إثارة حفيظة رفاقه، لهذا كان مرغماً على شرح ما الذي ينبغي أكله، والالتفات نحو سلوكية منْ يقدم الخدمة، وكذلك أمور علم الفلك، وفي النهاية عما يعنيه أن يكون المرء يهودياً أو إغريقيا، أو شيء آخر، وبأنه يجب مواجهة كل ذلك باعتباره في آن معاً خارج رحلة الحقيقة، ومنسجم معها أيضاً.

ثمة منْ يأكل من كل شيء: وواحد آخر، أكثر ضعفاً، لا يأكل سوى الخضروات. لذا لا ينبغي على الذي يأكل كل شيء احتقار ذلك الذي لا يأكل كل شيء، ولا على هذا الأخير أن يحكم على الذي يأكل كل شيء (...). كذلك عندما يُميز أحدهم ما بين الأيام، وذلك الذي يعتبرها متساوية. الأجدر أن يكون عقل كل واحد مُقتنعاً. (روم. 14. 2 وما يلحق).

يذهب بولس ضمن هذا الاتجاه بعيداً، ومن الغريب أن يسند له بعضهم أخلاقية طائفية. لكن على العكس من ذلك تماماً، فنحن نراه مقاوماً دائماً للضغوط التي تمارس عليه لكي يضع محرمات، طقوس، عادات ومراقبات. كذلك لم يتردد عن القول: "في الحقيقة، كل الأشياء نقية" (روم. 14. 20). وبشكل خاص، كان يُجادل ضد الحكم الأخلاقي، الذي يُمثل من وجهة نظره تهرباً أمام عبارة "من أجل الجميع" في ما يتعلق بالواقعة: "أنتَ، لمَ تحكم على أخيك؟ أو أنتَ الآخر لمَ تحتقر أخيك؟ [...] لهذا لن يحكم بعضنا على البعض الآخر" (روم. 14. 10 وما يلحق).

يفصح هذا المبدأ "الأخلاقي" المُدهش عن نفسه في الأخير: كله مُباح tout est permis (كور. 1. 10. 23). لأنه إذا ما كانت الفوارق تشكل مادة العالم هنا: فذلك لكي ينضوي تفرد ذات هذه الحقيقة ضمن الصيرورة العامة، وتحدث ثغرة في تلك المادة. وذلك ما لا يتطلب إدعاء الحكم عليها أو اختزالها، بل على العكس من هذا تماماً.

إن تكون الفوارق المُعتادة هي ما ينبغي تركه موجوداً laisser être، فيما يتم من هناك التوجه العام ونتائج النضال الإيماني (وهذا ما يمكن التعبير عنه بالطريقة التالية: ليس هناك من خطيئة في نظر الإيمان إلاّ إذا ما كانت غير معقولة، أو "ما لا ينتج عن الإيمان" (روم. 14. 23) سيتم تقيمه بصورة أفضل إذا ما أخذنا مثلين، حيال الحكم الأخلاقي الطائفي، أو أسوء من ذلك، والذي حاول إغواء بولس مرات عديدة: أي قضية النساء واليهود).

غالب ما اعتبرت رسالة بولس كونها ما فتح منذ الأصول الأولى للمسيحية العداء للسامية .antisémitisme ففي ما عدا اعتبار أية قطيعة مع الأرثذوكسية الدينية، كونها شكلاً من التميز العنصري، والتعامل معها، من الداخل، كشكل من أشكال العنصرية une forme du racisme، وهذا ما يُشكل بالرغم من ذلك تجاوز لاحق لا يُحتمل؛ علينا القول ليس هناك في رسائل بولس أي شيء يمكن مُقارنته، ولو من بعيد، بأي تعبير ضد السامية مهما كان.

أن اتهام "قتل الله« déicide » "، الذي يشكل فعلياً اتهام اليهود بذنب أسطوري ساحق، غائب تماماً عن كلام بولس، لأسباب روائية وجوهرية في آن معاً. روائية في كل الأحوال، كما بينا أسباب ذلك، لأن المسار التاريخي ومسار الدولة بالحكم على المسيح بالموت، وبالتالي إسناد التهمة لليهود، لا تثير اهتمام بولس أبداً، ما دام أن الانبعاث وحده هو ما يستولي على اهتمامه. وجوهرياً، لأن فكر بولس، وحتى قبل الإلوهية الثلاثية، لا يرتكز أبداً على موضوع الهوية المادية للمسيح والله، ولأنه ليس لديه ما يوازي دافع التضحية لله الموضوع على الصليب.

على العكس من ذلك، الأناجيل، لاسيما آخر واحد منها، إنجيل يوحنا، هي منْ يضع الخصوصية اليهودية جانباً، وتصرُ على الفصل ما بين المسيحيين وتلك الخصوصية. وهذا ما يتجه دون شك نحو الحصول، بعد الحرب الكبرى التي شنها اليهود على الاحتلال الروماني، على رضا السلطات الإمبريالية، التي تُبعد بدءً الفرضية المسيحية المتعلقة عن توجهها الشامل، ويفتح أمام نظام الفوارق الامتيازات وأشكال الإقصاء .

لا شيء من هذا القبيل لدى بولس. فعلاقته مع الخصوصية اليهودية ايجابية في جوهرها. فوعيه بالموقع الوقائعي للانبعاث يجعله يبقى، جينيولوجياً وانطولوجياً، ضمن الإرث التوحيدي الإنجيلي، بل وأنه يمنح اليهود، حينما يرسم التوجه العام، نوعاً من الأولوية. على سبيل المثال: "المجد، الشرف والسلام لذلك الذي يفعل الخير، ولليهود أولاً، ثم للإغريق" (روم. 2. 10).

"لليهود أولاً": ذلك بالدقة ما يوسم المكانة الأولى للفارق اليهودي، عبر الحركة التي تمر من خلال كل الفوارق، بغية إقامة العام. وهذا سبب لا يقرُ بولس بوضوحه وحسب، وإنما أيضاً يجعله يكون "يهودياً مع اليهود"، أي أنه يدافع بدقة على عبريته حتى يُدلل بأن اليهود مُنضوين، هم أيضاً، تحت شمولية الإعلان: "هل تخلى الله عن شعبه؟ كلا، بل أبعد من ذلك، لأني أنا نفسي إسرائيلي، ومن خلف إبراهيم، ومن قبيلة بنيامين .Benjamin لم يتخلى الله أبداً عن شعبه، الذي اعترف به سلفاً" (روم. 1. 1).

لا شك أن بولس يحارب كل أولئك الذين كانوا يرغبون بوضع الشمولية ما بعد الوقائعية تحت الخصوصية اليهودية. كما أنه كان يأمل أن "يتخلص من كفار جودا" Judée (روم. 15. 31). هذا هو أقل الأشياء بالنسبة لذلك الذي لا يتعرف على إيمانه إلا إذا ما عاد إلى نفسه بوضعية تختلف عن كل الجماعات والأعراف. بيد أن الأمر لا يتعلق أبداً بالحكم على اليهود بحد ذاتهم، بل وحتى أقل من ذلك إذا ما عرفنا قناعة بولس، المختلفة تماماً عن قناعة يوحنا، بأن "إسرائيل كلها سيتم إنقاذها" (روم. 12. 26).

ذلك لأن بولس يتمتع بالخطاب الجديد ضمن إستراتجية

متواصلة ومرهفة تماماً تسعى لزحزحة الخطاب اليهودي. لقد لاحظنا سابقاً بأنه بالقدر الذي تغيب فيه كلمات المسيح عن نصوصه، بالقدر ذاته يتضاعف رجوعه إلى العهد القديم. إذ من الواضح بأن ما ينوي عليه بولس لا يعني القضاء على الخصوصية اليهودية، التي غالباً ما يقر بأنها تشكل المبدأ التاريخي للواقعة، وإنما حبها من الداخل وبكل ما تتمكن منه حيال الخطاب الجديد، أي الذات الجديدة إذاً. بالنسبة لبولس، ينبغي أن تُعاد عملية التحول الذاتي للكائن اليهودي بصورة عامة، والكتاب بصورة خاصة، ذلك لأنهما قادران بل ومن واجبهما تحقيق ذلك التحول.

ترتكز هذه العملية على التعارض ما بين شخصين، هما إبراهيم وموسى. نادر ما يسمي بولس موسى، رجل الأدب والشريعة. بالمقابل، يقبل طواعية انتسابه إلى إبراهيم، وذلك لسببين قويين، تكثفهما الرسالة الموجهة إلى الغاليين (3. 6): مثلما أعتقد إبراهيم بالله، وقد أسندُ له ذلك عن حق، لتقروا إذاً بأن أولئك الذين لهم مثل هذا الإيمان بأنهم أبناء إبراهيم. كذلك فإن الكتاب المقدس، الذي قد تنبأ بأن الله سيبرأ الوثنيين عبر الإيمان، قد زف البشارة إلى إبراهيم: كل الأمم سيُبارك عليها من خلالك، بحيث يكون أولئك الذين يؤمنون مباركين من قبل إبراهيم المؤمن.

نلاحظ بأن إبراهيم شخصية حاسمة بالنسبة لبولس، أولاً لأنه تم اصطفائه من قبل الله لإيمانه وحسب، قبل أية شريعة (التي كانت منقوشة بالنسبة لموسى، كما يلاحظ بولس ذلك، من قبل "أربع مائة وثلاثين عاماً لاحقاً"، ثم لأن الوعد الذي كان يرافق اصطفائه "من فوق كل الأمم"، وليس على أخلاف اليهود فقط. لذا

فإن إبراهيم بمثابة استباق لما يمكننا تسميته شمولية الموقع اليهودي، أي استباق لبولس نفسه.

يهودي بين يهود آخرين، وفخور بذلك، لا يريد بولس سوى إعادة التذكير بحقيقة أنه من العبث اعتقاد المرء بأنه يمتلك الله، وبأن واقعة بعينها حيث يتعلق الأمر بانتصار الحياة على الموت، مهما كانت الأشكال الطائفية بعضها حيال البعض الآخر، وبالتالي يفعل عبارة "من أجل الجميع"، التي يكون فيها واحد الأديان التوحيدية قائماً هو أيضاً. مرة أخرى، تذكير بأن الكتاب المقدس يخدم عملية التحول الذاتي: "لقد ذكرنا، ليس بخصوص اليهود وحدهم، ولكن حتى بالنسبة للوثنيين، كما قال ذلك أوزه Osée: سوف أسمي شعبي ذلك الذي لم يكن شعبي، وحبيبتي التي لم تكن حبيبتي" (روم. 9. 24).

في ما يتعلق بالنساء، ليس من الصحيح القول بأن بولس مؤسس احتقار المرء misogynie المسيحي، حتى وإن كان غالب ما يصرح بذلك. نحن لا نقول بالتأكيد بأن بولس، الذي لا يرغب في المماحكة من حول الأعراف والآراء إلى ما لا نهاية (إذ سيكون ذلك إفساداً لعلو الشمولية من خلال الطوائف)، يقول أشياء عن النساء نقبل بها نحن .

وعلى أية حال هناك نقطة حاسمة تكمن في أن بولس، وفي ضوء العبارة الجذرية التي تطرحُ ضمن عنصر الوفاء بأنه "ليس ثمة من رجل، ولا امرأة"، تدل على أن النساء يشاركن في تجمعات المؤمنين، وبالتالي بمقدورهن الإعلان عن الواقعة. لقد فهم، باعتباره مناضلا له رؤية، مصدر الطاقة والتمدد الذي يمكن أن تحركه تلك

المشاركة المتساوية بين الرجال والنساء. إذ لم تكن هناك أية ذريعة في أن يحرم نفسه من أن تكون إلى جانبه "بيرسدPerside ، الحبيبة، التي عملت كثيراً من أجل الرب، وكذلك جوليJulie ، أو شقيقة نيرهNérée ".

انطلاقاً من ذلك تبقى المشكلة في كيفية القيام بالتوليف ما بين النساء، وفقاً للظروف والمسلمة الكبيرة لغياب التساوي الذي يمس النساء في العالم القديم ذاك، وبأن النقاش من حول هذه النقطة لا يُعيق حركة الشمولية. كانت تقنية بولس حينذاك تكمن في ما يمكن تسميته التناظر الثاني la symétrisation seconde. إذ سيتم التنازل، في اللحظة الأولى، عما لا يمكن لأي شخص في ذلك الوقت الشك به ، على سبيل المثال أن تكون للزوج سلطة على زوجته. من هنا هذه الصياغة: "لا يحق للمرأة التحكم حتى في جسمها، وإنما الزوج" (كور. 1، 7. 4). أي رعب! أجل، ولكن، لكي يمر ضمنياً التذكير بأن ما له أهمية هو الصيرورة العامة لحقيقة بعينها، سيتم نوعاً من التحييد لمقولة عدم المساواة وذلك عبر التضمين، في لحظة أخرى، على إمكانية قلبها. ذلك لأن النص يواصل، كما ينبغي دائماً الاستشهاد بذلك التواصل أيضاً: "وبذات الطريقة، ليس للرجل حق التحكم بجسمه، ولكن من حق المرأة" (نفس المصدر).

في العمق، ما يشرعُ به بولس، والذي من الإنصاف اعتباره في نهاية المطاف كونه إبداع تقدمي، يكمن في تمرير المساواة العامة عبر قلب قاعدة لا تنص على المساواة. وذلك ما جعله قادراً في آن معاً على عدم الدخول في اعتراضات لا مخرج لها في ما يتعلق بالقاعدة (الذي يُسلم بها في البداية)، ومن ثم التحكم في الموقف

برمته بطريقة يمكن للشمولية أن تكون فيها بمثابة رجوع إلى تلك الفوارق الخاصة، أي في تلك الحالة فوارق الجنسين.

من هنا تتولد تقنية الميزان، التي توسم، ما أن يتعلق الأمر بالنساء، كل تدخلات بولس دون استثناء. الزواج، على سبيل المثال. يشرع بولس، بطبيعة الحال، بقاعدة عدم المساواة: "أمرُ [...] بأن لا تنفصل المرأة أبداً عن زوجها (كور. 1. 7. 10). لكن في المجمل: "... وأن لا يطرد الرجل أبداً زوجته". (نفس المصدر).

لنتناول السؤال الذي يُطلق عليه في تنوعه اسم الإسلامي islamique، والآني تماماً: هل ينبغي على النساء تغطية شعرهن عندما يذهبن إلى الأماكن العامة؟ هذا ما يُفكر به في الشرق حيث كان بولس الرسول يحاول تأسيس مجاميع مناضلة. فبالنسبة لبولس ما هو جدير بالاهتمام هو أنه على المرأة "أن تصلي أو تتنبأ" (إن تتمكن امرأة من "التنبؤ« prophétiser » "، وذلك ما يعني عند بولس: أن تعلن على الملأ إيمانها، فذلك ما يُشكل شيئاً كبيراً). أنه يقرُ إذاً بأن "كل امرأة تصلي أو تتنبأ، ستكون عاراً على المسئول عنها إن لم تغط رأسها" (كور. 1. 11. 5). تستند هذه الحجة على نقطة أن طول شعر النساء يتماثل مع نوع من تغطية الرأس، وبأنه من الطبيعي أن يتضاعف ذلك الغطاء الطبيعي من خلال إشارة مصطنعة، والتي تعني قبولها بالفارق ما بين الجنسين. يرتبط السؤال هنا بتغلب قوة العام على الفارق بحد ذاته.

سوف يُقال: أن ذلك الفرض يقعُ على النساء فقط، وبالتالي نشهدُ هنا على عدم مساواة صارخة. لا شيء من هذا القبيل، بفضل التناظر الثاني. ذلك لأن بولس يبذل عنايته لكي يكون دقيقاً حيال

"إذا ما صلى إنسان أو تنبأ، فسوف يخزي المسئول عنه إذا ما صلى أو تنبأ ورأسه مكشوفاً" وبأنه من العيب تماماً أن يكون شعر الرجل طويلاً وشعر المرأة قصيراً. أن ضرورة عبور الفوارق والشهادة على الفارق ما بين الجنسين بغية تجاوزها لتلك الفوارق indifférencie عبر شمولية الإعلان وتصل، ضمن العنصر العابر للأعراف، إلى التزامات منظمة، وليست أحادية الجانب.

لا شك أن بولس يعلن، كصدى لرؤية تراتبية للعالم السائد آنذاك، الذي تكون فيه عبادة الإمبراطور بمثابة النسخة الرومانية، وبأن "المسيح رب كل إنسان، والرجل رب المرأة، وبأن الله رب المسيح" (كور. 1. 11. 3).

وذلك ما يعكس الالتباس في الكلمة الإغريقية (التي ما تزال مسموعة عند لفظ الكلمة القديمة "رئيس « chef » "التي تخوله المرور من ذلك الاعتبار اللاهوتي- الكوني- théologico cosmique لكي يصل إلى مناقشة المسألة العويصة المتعلقة بحجاب النساء. من الواضح بأنه يرتكز على ما هو قائم في سفر التكوين" :la Genèse لم يُسحب الرجل من المرأة، وإنما المرأة هي التي سُحبت من الرجل". (نفس المصدر. 8).

يبدو أن القضية قد ضُبطت: يطرحُ بولس أساساً دينياً صلباً لدونية المرأة infériorisation de la femme . طيب، ليس هناك قطعاً شي من هذا القبيل. لأنه بعد ثلاثة أسطر من ذلك، نلتقي مع كلمة "ومع ذلك « toutefois » "الصارمة التي تُدخل التناظر الثاني الذي يُذكر بقوة بأن كل رجل ولد عن امرأة، ومن ثم يُرجع كل ذلك البناء من اللامساواة إلى مساواة جوهرية: "ومع

ذلك، لدى الرب ليس هناك امرأة من دون رجل، ولا رجل من دون امرأة. لأنه مثلما كانت المرأة قد سحبت من الرجل، الرجل ذاته موجوداً بفضل المرأة".

وهكذا يبقى بولس وفياً لقناعته المزدوجة: حيال ما يحدث لنا، والذي نجعله ذاتياً عبر الإعلان عنه أمام الملأ (إيمان)، ومن ثم ندفعه لكي يكون عاماً عبر الوفاء "حب"، والذي من خلاله نؤكد على تماسكنا الذاتي عبر الزمن (آمل)، وبالتالي لن تكون من أهمية للفوارق، فهي تنضوي تحت شمولية ما هو حقيقيvrai ؛ وفي ضوء العالم الذي تنطلق منه الحقيقة، أي أنه ينبغي على الشمولية مواجهة كل الفوارق وتظهرُ، عبر مشقة ما يُجزأ تلك الفوارق، بأنها قادرة على استقبال الحقيقة التي تمرُ عبرها. فما هو هام، إن كان بالنسبة للرجل أو المرأة، إن كان يهودياً أو إغريقياً، سيداً أو عبداً، يكمن في تحمل الفوارق التي تحمل العام باعتباره ما يحدث لها بفضل النعمة. وبالمقابل، لا يمكن للعام الكشف عن واقعيته إلا إذا ما تعرف على قدرة تلك الفوارق على حمل ما جلب لها العام: "إذا ما كانت الأشياء الجامدة التي تبعث الصوت، كالمزمار والقيثارة عاجزة عن توليد الأصوات، كيف يمكننا التمييز ما بين الذي تم لعبه بالمزمار أو القيثارة"؟ (كور. 1. 14. 7).

تمنحنا الفوارق، مثلما تفعل الآلات الموسيقية نغمة كل منها، الوحدة التي يمكن التعرف عليها في أغنية الحقيقي mélodie du Vrai.

الفصل العاشر

الأمل

يطرح بولس، كما لاحظنا آنفاً، بأن هناك ثلاثة أشياء باقية، الإيمان، الأمل، الحب (الرحمة) (كور. 1. 13). لقد بينا سلفاً التلازم الذاتي ما بين الإيمان والحب. ما الذي يمكن قوله عن الأمل؟ لدى بولس وأتباعه، وصفياً، ثمة من رابطة ما بين الأمل والعدالة. فالإيمان يخول المرء على الأمل بالعدالة. هكذا يعبر بولس، من خلال رسائله إلى الرومانيين، 12-10: **"بالإيمان القلبي، يحصل المرء على العدالة"**.

لكن بأية عدالة يتعلق الأمر؟ هل يريد بولس القول بأن الأمل بالعدالة هو الأمل بالحكم، في يوم القيامة؟ حينئذ سيكون الأمل بواقعة قادمة، تقوم بالفصل ما بين المنبوذين والذين تم خلاصهم. ستُرد العدالة ثانية، وبهذه المحكمة الأخيرة للحقيقة يتعلق الأمل. ضد هذه الآخرة الكلاسيكية classique eschatologie، يبدو بولس وكأنه يشخص الأمل باعتباره أمراً ملزماً للدستور، مبدأ الحزم، تصلب الرأي. في الأطروحة 1، تتم مقارنة الإيمان بما يصنع الفعل، والحب بالعمل الشاق، العمل مع الألم. يحيل الأمل إلى التحملِ، البقاء، إلى الصبر؛ أنه صميم مواصلة المسار الذاتي.

سيكون الإيمان بمثابة الانفتاح على الحقيقي au vrai، وسيكون الحب بمثابة الواقع العام لرحلته، كما سيكون الأمل، في الأخير، مأثرة الاستمرار بتلك الرحلة. كيف تتمفصل فكرة الحكم، فكرة العدالة المُستردة في النهاية، وفكرة المواصلة، وكذلك الأمر الملزم: "ينبغي الاستمرار"؟ إذا ما أختار المرء جانب الحكم، سيكون لديه أمل الحصول على أجر.

أما إذا ما أختار المواصلة، فسيحصل على تشكل ذاتي يخلو من المصلحة، أو عامل مُشارك في بناء الحقيقة. ثمة تاريخ طويل لهذين الميلين، واللذان ما زال صداهما يتردد حتى اليوم. يتعلق السؤال دائما بمعرفة إلى أي ذات تَسندُ الطاقة النضالية.

إذا ما مال المرء نحو المُكافأة النهائية، فسوف تصطف الذات إلى جانب الحاجة. أما إذا ما مالَ بالأحرى نحو مبدأ المواصلة، فسوف يبقى ضمن الذاتية المحضة. لقد سارت المسيحية ضمن هذا التوتر، مفضلة غالباً تقريباً الثواب، الأكثر شعبية في نظر الكنيسة، تماماً مثل النقابة العادية التي تضغط على مطالب الناس لكي تشك في انتماءاتهم السياسية "غير الواقعية" « irréalistes ».

تكمن المشكلة في معرفة ما هي العلاقة التي تربط الأمل بالقوة. هل يدعم الأمل القوة من الخارج، في ضوء ما يأمل به المرء؟ هل ثمة من واقعة قادمة تجعلنا ندفع ثمن الإعلان الشاق الذي قمنا به عن الواقعة التي تشكلنا؟ حينئذ سيكون الأمل بمثابة الرابط الوقائعي، الذي يستثمر الذات في المسافة بين واقعتين، وذلك لكي يرتكز على أمل الثانية في دعم إيمان الأولى. لقد كانت العقيدة

الموضوعية الكلاسيكية تقول بأن يوم الحساب الأخير سيكون شرعياً بالنسبة للمؤمنين عبر عقابه للكافرين.

تكون العدالة حينها بمثابة توزيع للأماكن ثانية، كما نلاحظ ذلك في اللوحات التشكيلية العظمى، فتنتوريه Tintoret وميشيل أونج Michel-Ange، اللذان يتمتعان للغاية بالتعارض ما بين الصعود النوراني للمناضلين الذين تمت مكافأتهم، وتدحرج المعتم للأوغاد المصعوقين.

كان الجحيم يحصل دائماً على نجاح أكبر، سواء كان ذلك في المجال الفني أو الجماهيري من الجنة، ذلك لأن ما تحتاجه الذات، ضمن هذا الأفق في الأمل، يكمن في فكرة عقاب الشرير. حينئذ تكمن شرعية الإيمان والحب في ما هو سلبي négative. فالأمل مخترق بكره الآخرين، وبالضغينة. لكن إذا ما تم فهمه بهذه الطريقة، سيكون من الصعب موائمة الأمل مع تلك المصالحة ضمن الفكر العام، وكذلك ما يطلق عليه بولس اسم الحب. في الحقيقة، لا نعثر لدى بولس على التمثل القضائي والموضوعي للأمل. لا شك أنه كرجل عنيف وضغائني (لا بد من استمرار طريق الموت من شطر الذات)، كان يحدث له أن يترك الباب موارب على فكرة أن الأشرار، أي أعدائه السياسيين أثناء عمله على تشكيل النواة المسيحية، لم تتم معاملتهم بلطف. كذلك كان يتخيل، كيهودي في بداية الإمبراطورية، بأن الزمن المُعطى لنا محسوب، وبأن نهاية العالم وشيكة:

"أنتم تعرفون بأي زمن نحن: أنها ساعة يقظتكم من النوم، ذلك لأن الخلاص أقرب لنا عندما أكبر مما كنا نعتقد. الليل يتقدمُ،

يقترب النهار. لنتخلص من أعمال الدياجير، ولنرتدي ملابس النور" (روم. 13. 10).

لكن ليس هناك سوى القليل من التنازلات لدي بولس حيال هذا الطقس العدمي والعدواني. كما أنه قلما كان يرفق الأمل مع معاقبة المشركين. ذلك لأن الشمولية كانت تشكل حماس بولس، كما أنه ليس من المصادفة أن يُطلق عليه اسم "رسول الأمم" «l'apôtre de nations». فقناعته الواضحة تكمن في أن الشكل الوقائعي للانبعاث يفيض من كل جهة على الموقع الواقعي site réel والعابر، والذي هو جماعة المؤمنين مثلما كانت قائمة في حينها.

كذلك فأن شغل الحب ما يزال أمامنا، فالإمبراطورية شاسعة. كل فرد، أو أي شعب، تبدو عليهما كل مؤشرات الشرك والجهل ظاهرياً، ينبغي أولاً أن تتم رؤيتهما مثلما يُنظر لؤلئك القريبين من ذلك الذي يناضل من أجل حمل البشارة la Nouvel.

أن شمولية بولس تقصي مسألة أن يكون محتوى الأمل ينطوي على امتياز يخص المؤمنين الحاليين. إذ ليس من المنطقي أن تكون العدالة التوزيعية مرجعاً للأمل. على العكس من هذا، الانتصار الذاتي هو منْ يخلق الأمل. لنحاول فهم النص المعقد التالي، وذي الأهمية الكبيرة بالنسبة لذلك الذي يناضل من أجل حقيقة بعينها:

[...] نحن نمجد أنفسنا عبر الأمل باسم مجد الله. بل وحتى أكثر من ذلك، بأننا نمجد أنفسنا عبر العواطف، عارفين بأن العاطفة تولد الصبر، صبر الوفاء الذي نشعر به، والوفاء يدلل على الأمل. بيد أن الأمل ليس مُخادعاً (روم. 5. 2).

أن البعد الذاتي الذي يحمل اسم "الأمل" هو بمثابة الامتحان الذي تم عبوره، وليس ما يتم التجاوز باسمه. فالأمل هو "الوفاء المحسوس به"، قوة الحب عبر المُعاناة، وليس رؤية للجزاء أو العقاب أبداً. الأمل هو بمثابة ذاتية وفاء مُظفر، وفاء للوفاء، وليس تمثل لنتيجته اللاحقة. يُشير الأمل على حقيقة الوفاء ضمن معاناة ممارسته، هنا والآن. هكذا يمكننا فهم التعبير المُلغز "**الأمل ليس مخادعاً**".

كما يمكننا تقريبه من عبارة لاكان Lacan، الذي يقول أن "القلق هو ما لا يخدع"، وذلك بالدقة بحكم مسؤوليته عن الواقع réel، على ثراء الواقع الذي يكون القلق نتيجته. كذلك يمكن القول بأن الأمل ليس المُتخيل imaginaire عن عدالة مثالية تمت استعادتها في نهاية المطاف، وإنما ما يُرافق صبر الحقيقة، أو الممارسة الشمولية للحب، عبر امتحان الواقع. إذا لم يكن بمقدور بولس إخضاع الأمل لمتخيل إعادة التوزيع، فضلاً عن تعارضه، بصورة عامة، مع فكرة "جزاء الإيمان"، فذلك لأن الانبعاث لا يتمتع بأي معنى إذا ما كان خارج الميزة الشمولية لفعله.

لا شيء يخول على الإبقاء على الانقسامات والتوزيعات، ما دام أن الأمر يتعلق بالنعمة العابرة: "**بفعل عدالة واحد، يكون التبرير الذي يمنح الحياة معطى للجميع أيضاً**". (روم. 5. 9).

أن تعبير "كل البشر" لا يكف عن تكرار نفسه، "مثلما يموت الكل في آدم، سيحيى الكل أيضاً مع المسيح" (كور. 1. 15. 22). لا مكان هنا أبداً للانتقام والضغينة.

فالجحيم، وشوي الأعداء، لا يُعيرها بولس أية أهمية. لا شك أنه يمكن تشخيص العدو، لأن اسمه هو الموت. لكنه اسم عام، يمكن تطبيقه على طرق عديدة من التفكير. عن ذلك العدو، النادر، غالباً ما يتحدث بولس بصيغة المستقبل: **"العدو الأخير الذي سيصبح مدمراً هو الموت"**. (كور. 1. 15. 26).

وكما أن الحب هو قوة عامة، منعطفة نحو الجميع، وحب الذات باعتبارها بناء للفكر الحيّ، كذلك ينسج الأمل ذاتية الخلاص، وحدة الفكر والقوة، كونها عامة عبر المعاناة، وفي كل انتصار. كل انتصار يتحقق، مهما كانت محليته، هو انتصار عام. بالنسبة لبولس، من المهم جداً أن أعلن بأني غير مبرر إلا بالمقياس الدقيق لتبرئة الجميع. لا شك أن الأمل يعنيني. غير أن هذا يعني بأني لا أشخص نفسي، كذات لاقتصاد الخلاص إلاّ إذا ما كان ذلك الاقتصاد شامل.

يُشير الأمل بأنه لا يمكنني الاستمرار بالحب إلا لأن ذلك الحب يؤسس الشمولية الملموسة لما هو حقيقي، وبأن تلك العمومية تشملني، أي تنعطف نحوي. هذا هو المعنى القوي لتعبير: **"إذا لم أكن أتمتع بالحب، فأنا لا شيء"** (كور. 1. 3. 2).

لدى بولس، تكون هذه العمومية بمثابة التوسط حيال الهوية. ذلك لأن تعبير "من أجل الكل" هو ما يجعلني محسوباً باعتباري واحدا. أين نعثر ثانية على مبدأ بولوني رئيسي: لا يمكن بلوغ الواحد l'Un دون عبارة "من أجل الكل". وهذا ما يُشير ويجرب بأني اشترك في الخلاص، -ما دمت عاملاً صبوراً من أجل شمولية الحقيقي- وذلك هو ما نسميه الأمل. من وجهة النظر هذه، ليس للأمل أية

علاقة بما سيقدم. أنه شكل للذات الحاضرة، التي تنعطف حيالها الشمولية التي تعمل عليها.

الأطروحة 8: ترتكز الذات، في ما يتعلق بالأمر الملزم لمواصلتها الخاصة، على مقولة أن حضور الحقيقي الذي يؤسسها عام، أي أنه يعنيها فعلياً. وإلا لن يكون هناك، خارج الحقيقة، إلا ما هو خاص.

الفصل الحادي عشر

خاتمة

لقد وضعنا العنوان الفرعي لهذا الكتاب تحت اسم "أساس الشمولية". لا شك أنه عنوان مبالغ به. فالشمولية الحقيقية كانت حاضرة بهذه الطريقة أو تلك في نظرية أرشميد Archimède، وفي بعض الممارسات السياسة الإغريقية، في أحدى تراجيديات سوفوكلس Sophocle، أو في التوتر الحبي الذي تشهد عليه أشعار سافو Sapho. وكذلك في نشيد الأناشيد le Cantique des cantique، أو بصورة مقلوبة وعدمية في نواح "سفر الجامعة" Ecclésiaste.

وبالرغم من ذلك، ثمة من صدع قوي مع بولس، وما يزال غير واضح، وذلك بالقدر الذي يتمتع به المرء من إمكانية الولوج فيه، والقائم في تعاليم المسيح. ففي نهاية المطاف، يبقى أمر الانبعاث بمثابة تأكيد أسطوري. فإن يُقال بأن "تسلسل الأرقام الأولية لا حد له" هو بمثابة شمولية لا يمكن دحضها. وأن يُقال بأن "المسيح قد قام ثانية"، فذلك ما يُشكل نوعاً من تفادي التعارض ما بين العام والخاص، ما دامت أن هذه العبارة سردية ولا يمكننا بالتالي القول بأنها تاريخية.

يتصل الشرخ البولوني في الواقع بالشروط المُحددة والعواقب التي لا يمكن تفاديها، أي الوعي بالحقيقة المُتأصلةِ في واقعة محضة، والمُنفصلة عن كل إسناد موضوعي للقوانين الخاصة لعالم ما أو مجتمع بعينه. وذلك ما يرجع تثبيته إلى بولس، ذلك لأنه برهن على أنه ليس ثمة من إخلاص لواقعة بعينها إلا عند تخليها عن أية خصوصية جمعية، وكذلك تحديد ذات الحقيقة التي تميز الواحد l'Un وما هو "من أجل الجميع". لا يرتكز الشرخ البولوني إذاً على توليد الشامل، كما تفعل ذلك مناهج الحقيقة الفعلية (العلم، الفن، السياسة، والحب). أنه يرتبطُ، عبر العنصر الأسطوري المُختزل تماماً إلى حد النقطة، بعبارة واحدة (المسيح انبعث ثانية)، أي بالقوانين الشاملة عموماً. لهذا يمكننا تسميته بالشرخ النظري théorique، ما دمنا قد فهمنا بأن النظري لا يتناقض هنا مع "العملي" « pratique »، وإنما مع الواقعي. أن بولس مؤسس، لأنه واحد من المنظرين الأولين للشمولية.

ثمة من صعوبة ثانية تكمن في واقع أنه يمكن التعامل مع بولس باعتباره فيلسوف. فأنا نفسي دافعت عن فكرة أنه لا يقع على عاتق الفلسفة إنتاج حقائق عامة، وإنما في تنظيم استقبالها التركيبي synthétique، وإنما في تحديد وإعادة العمل على مفهوم الحقيقة. لقد حددَ أوغست كونت Auguste Comte الفيلسوف باعتباره "مُتخصص التعميمات". ألم يكن بولس مُتخصصاً في المقولات العامة لكل شمولية؟

سنواجه هذا التحدي بالقول بأن بولس لم يكن فيلسوفاً، بالدقة لأنه لم يكرس فكره للتعميمات المفاهيمية، وإنما لواقعة مُتفردة.

ولأن هذه الواقعة المتفردة تخضع لنظام الخرافة، لذا تحرمه من صفة الفنان، أو العالم، وثوري الدولة، لكنها تحرمه أيضاً من أي منفذ نحو الذاتية الفلسفية، التي تخضع أما لنظام التأسيس، أو التأسيس الذاتي المفاهيمي، أو أنها تضع نفسها تحت الشروط الواقعية للحقيقة. بالنسبة لبولس، تهزُ حقيقة الواقعة الحقيقة الفلسفية، وفي ذات الوقت، بالنسبة لنا، يهزُ البعد الخيالي لتلك الواقعة الإدعاء بالحقيقة الواقعية.

لذا ينبغي علينا القول: بولس منظر الشمولية الضد-فلسفية. إن تكون الواقعة (أو الفعل المحض) هي ما يذكره أولئك المضادين للفلسفة خيالية، فهذا لا يشكل عائقاً. فالأمر ذاته لدى باسكال Pascal (ولدى بولس أيضاً)، أو عند نيتشه (السياسة العظمى لنيتشه لم تشطر تاريخ العالم إلى نصفين، وإنما كسرت نيتشه نفسه). باعتباره مضاد للفلسفة عبقري، يُحذر بولس الفيلسوف من مغبة أن لا تتمكن شروط ما هو عام أن تكون مفاهيمية، لا من جانب أصلها، ولا من جانب توجهها.

في ما يتعلق بالأصل، من الضروري أن تكون الواقعة بمثابة عطاء، نوع من النعمة الفائض، وذلك ما يُشكل نقطة الانطلاق للمرور في كل الفوارق.

أما في ما يتعلق بالتوجه، فلا يمكنه أن يكون إسنادي، أو شرعي. إذ ليس هناك من مقام يوجب تقديم حصيلة منهج الحقيقة أمامه. ذلك لأن أية حقيقة لا تنتج عن النقد Critique. فهي لا ترتكز إلا على نفسها، وتُلازم أية ذات من النوع الجديد، لأن تلك الذات

ليست بالمتعالية أو الجوهرية، وإنما تتحدد برمتها باعتبارها ذات مناضلة من أجل ذلك التجديد.

ولهذا تكون الشمولية، مثلما يشهد على ذلك بصورة نموذجية بولس، نتاجاً ذاتياً مطلق (وليس نسبي)، لا يميز ما بين القول والفعل، أو الفكر والقوة. فالفكر لا يكون عاماً إلا عندما يتوجه نحو كل الآخرين، ومن خلال هذا التوجه يُفعل نفسه باعتباره قوة. لكن ولأنه يتم حساب الآخرين في ضوء العام، بما فيهم المناضل المعزول، لهذا ما يتبع ذلك سيكون بمثابة ضم الآخر l'Autre تحت مظلة الشيء ذاته le Même. يُبين بولس تفصيلياً كيف أن الفكر العام، بانطلاقه من التفرعات المدنية للغير (اليهود، الإغريق، النساء، الرجال، العبيد، الأحرار، الخ...)، يولد الشيء ذاته والمُتعادل du Même et l'Egal (ليس هناك بعد من يهود ولا إغريق، الخ...).

إزاء الشمولية كنتاج للشيء ذاته، أدعى البعض منذ وقت قريب بأنه عثر فيها على رمزه، أو حتى على مقصده في المعسكرات، التي لا يكون فيها أي فرد إلا على أطراف الموت، وبهذا يكون متعادلاً مع الكل. تُشكل هذه "الذريعة" « argument » كذبة، وذلك لسببين رئيسيين. الأول يكمن في أن قراءة برمو ليفي Primo Lévi أو شالموف Chalamov، نرى على العكس من ذلك بأن المعسكر يولد في كل لحظة الفوارق المنفرة، ويؤسس كفارق مطلق ما بين الحياة والموت أقل جزئية من الواقع، وبأن ذلك التمييز المتلاحق لأقل شيء هو بمثابة تعذيب torture.

والسبب الثاني، المُتعلق مباشرة ببولس، يُفيد بأن الشرط ضروري

للفكر كقوة (والذي علينا التذكير بأنه الحب) يكمن في نقطة أن مناضل الحقيقة يُشخص نفسه كونه كأي واحد آخر، انطلاقاً مما هو عام. أن أنتاج الشيء لذاته هو ذاته داخلي في قانون الشيء ذاته La production du Même est elle-même interne à la loi du Même. غير أن ما أنتجه النازيون nazis من مجازر في معسكرات الإبادة يخضعُ لمبدأ مُعاكس: أن خلق كتلة من جثث اليهود كان "معناه" « sens » تحديد وجود الجنس المتفوق race supérieur باعتباره فارق مطلق. كذلك فإن التوجه نحو الآخر مثلما "يتوجه المرء نحو نفسه" (لتحب الآخر كما تحب نفسك) هو ما كان يرغب النازيون بإزالته. وتعبير "كما يحب المرء نفسه" للجنس الآري الألماني كان بالدقة ما لا يمكن إسقاطه في أي مكان، لأنه جوهر منغلق، ومندفع دائماً للتيقن من ذلك الانغلاق، في داخله وخارج عنه، عبر المجزرة.

أن انحلال هوية الذات الداعية للشمولية في ما هو عام، الذي يشكل مأثرة لدى بولس، يجعل ما هو ذاته le Même يُنتزع، بما في ذلك تحور غيريتنا نفسها، إذا ما أقتضى الأمر.

يصلُ المنطق الذاتي هذا عند المرء إلى عدم الانشغال بفارق التسميات الدنيوية، ولا بتوزيع الصفات والقيم المراتبية الموزعة على المجاميع التحتية الخاصة. تتحدث الرسالة الموجهة للفيليبين Philippiens (2.9)عن المسيح كونه "اسم فوق كل الأسماء". نحو مثل هذه الأسماء تميل دائماً الذات التي تدعي بأنها ذات الحقيقة، وليس نحو الأسماء المُغلقة للغات والوحدات الخاصة. فكل الأسماء الحقيقة هي "أسماء فوق كل اسم"، فهي تميل وتعلن،

مثلما تفعل الرمزية الرياضية، وعبر كل اللغات، ووفقاً لكل الأعراف والتقاليد، وبعبورها لكل الفوارق.

أن كل اسم يصدر عن حقيقة بعينها يكون أمام برج بابل la tour de Babel. ولكن ينبغي عليه التجول في ذلك البرج.

لم يكن بولس، وقد أصررنا على ذلك، ديالكتيكياً. العام ليس التنكر للخصوصية. أنه السير على مسافة من الخصوصية التي تبقى دائماً. كل خصوصية بمثابة تشكل، امتثالية conformisme. كذلك يتعلق الأمر بإسناد عدم الامتثال إلى ما لم يتشكل أبداً. يواجه الفكر امتحان الامتثال ولا يمكن التغلب عليه إلا عبر العام، من خلال عمل غير منقطع، عبور إبداعي لذلك الامتحان. ومثلما يقول ذلك بولس بروعة: **"لا تمتثلوا لهذا العصر، ولكن لتتحولوا بفضل تجديد فكركم** [هنا كلمة إغريقية **لا ينبغي ترجمتها "بالروح"** « esprit »] (روم. 12. 2).

أن المقصود بالدقة ليس الهروب من العصر، إذ ينبغي العيش معه. لكن دون أن يترك المرء نفسه تُصاغ، تمتثل. فعلى الذات، في ضوء إيمانها، أكثر مما هو على العصر، أن تتحول. كما أن مفتاح هذا التحول، وذلك "التجدد" نعثر عليه في الفكر.

يقول لنا بولس: من الممكن دائماً أن يكون الفكر في عصر ما لا امتثالي. تلك هي الذات. فهي من يسند العام، وعدم الامتثالية. ليس ثمة من عام إلا عبر الاستثناء المُحايث. لكن إذا ما كان كل شيء يعتمد على واقعة بعينها، هل علينا الانتظار؟ كلا قطعاً. فهناك العديد من الواقعات، البعيدة تماماً، التي ما زالت تطالبنا أن نكون أوفياء حيالها. لا ينتظر الفكر، ولم يستنفد أبداً احتياط قوته، اللهم

إلا إذا ما كان الامتثال عميقاً فيها، وبالتالي ستكون طريق الموت. من جانب آخر، لا منفعة في الانتظار، ذلك لأنه من جوهر الواقعة بأنها لا تصدر عن أية إشارة، وإن تفاجئنا بنعمتها، مهما كانت يقظتنا.

كان نيتشه، في حوار زرادشت مع كلب النار، قد قال بأن الواقعات الحقيقية تصل وهي تمشي على أنامل اليمامات، وبأنها تباغتنا في لحظة الصمت الأكبر. كان عليه، في خصوص هذه النقطة ونقاط غيرها أيضاً، الاعتراف بدينه إزاء بولس هذا، الذي يغرقه بالمسبة. فالرسالة الأولى للتسالونيين Thessaloniciens هي: **"سيأتي يوم الرب وكأنه لص في الليل"**.

الفهرس

مدخل: 5

الفصل الأول: عصرية بولس 9

الفصل الثاني: من هو بولس 27

الفص الثالث: نصوص وقرائن 49

الفصل الرابع: نظرية الخطابات 63

الفصل الخامس: انشطار الذات 85

الفصل السادس: الديالكتيك المضاد للموت والانبعاث 101

الفصل السابع: بولس ضد الشريعة 115

الفصل الثامن: الحب كقوة عامة 131

الفصل التاسع: الشمولية وعبور الفوراق 141

الفصل العاشر: الأمل 155

الفصل الحادي عشر: خاتمة 163

لماذا القديس بولس؟

لماذا العودة ثانية إلى هذا «الحواري» « apôtre » لاسيما وأننا نعرف بأنه أعلن ذاتياً عن ذلك المقام، ومن ثم أصبح اسمه مُرتبطاً تلقائياً بالأبعاد الأكثر مؤسساتية، والأقل انفتاحاً في المسيحية: الكنيسة، التعليم الأخلاقي، المحافظة الاجتماعية، والريبة حيال اليهود؟ كيف يمكن تثبيت هذا الاسم في صيرورة محاولتنا: إعادة تأسيس نظرية الذات théorie du Sujet التي تُلحق الوجود بالبعد الاحتمالي للواقعة باعتبارها العارض المحض للكينونة المُتعددة، ومن دون التضحية بدافع الحقيقة؟ كذلك نتساءل: أي استخدام ندعي القيام به لجهاز الإيمان المسيحي dispositif de la foi chrétienne، الذي يبدو من المستحيل فيه الفصل ما بين شخصية بولس ونصوصه؟ لمَ التذكير بهذه الخرافة وتحليلها؟ ليكن الأمر واضحاً حقاً: يتعلق الأمر بالنسبة لنا، وبالدقة التامة، بخرافة بعينها. وبصورة خاصة فيما يتعلق ببولس، الذي يختزل، كما سنرى ذلك، المسيحية برمتها في عبارة واحدة: بعث المسيح ثانية. بيد أن هذه النقطة بالذات خرافية، ما دام أن ما تبقى، الولادة، الوعظ، الموت، يمكن في نهاية المطاف القبول بها. و«الخرافة» هي أن لا يمس سردها أي واقع بالنسبة لنا، اللهم إلا تلك البقية اللامرئية، والمنفذ غير المباشر، الذي يلتصق بكل متخيل ظاهر. على هذا الصعيد، يوصل بولس السرد المسيحي إلى نقطته الخرافية هذه، وبالقوة التي تعرف بأن التمسك بتلك النقطة باعتبارها واقعاً، تُعفيه عن كل المُتخيل الذي يحيط بها. وإذا ما كان بإمكاننا الحديث عن الإيمان (لكن الاعتقاد croyance، أو الإيمان la foi، أو ما تفترضه الكلمة الإغريقية المقابلة لهما هي كل مشكلة بولس)، ولنقل بأنه من المستحيل تماماً بالنسبة لنا تصديق انبعاث المصلوب. يبقى بولس شخصية بعيدة، بمعاني ثلاث: الموقع التاريخي le site historique، دور مؤسس الكنيسة، والتكثيف التحريضي للفكر إزاء العنصر الخرافي.

Isbn:978-9922-9694-8-0

9 789922 969480

DARAHWAR

العراق- بغداد- شارع المتنبي
هاتف: 07717938500
e-mail:ahwar.publisher@gmail.com

أهوار للنشر والتوزيع

page دار ومكتبة أهوار | أهوار للنشر والتوزيع | darahwar