

الدين في الغرب

الدين^٤ في الغرب

عزالدين عناية



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

الطبعة الأولى: أيار/مايو 2017م - 1438 هـ

ردمك 978-614-01-2247-5

جميع الحقوق محفوظة للناشر

 facebook.com/ASPARabic

 twitter.com/ASPARabic

 www.aspbooks.com

 asparabic

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc. s.a.l



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 785108 - 785107 - 786233 (+961-1)

ص.ب: 13-5574 شوران - بيروت 1102-2050 - لبنان

فاكس: 786230 (+961-1) - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو بأية وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل.

تصميم الغلاف: علي القهوجي

الانتزيد وفرز الألوان: أجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف 786233 (9611+)

الإهداء

لى روح والى عائشة
طيب الله ثراها

المحتويات

تمهيد 9

الفصل الأول: اللاهوت والسلطة والحادثة

- 15..... المسيحية وعلاقة الدين بالدولة
- 16..... 1- الكنيسة ومنتشأ السلطة الزمنية
- 20..... 2 - البابوية وحشر السيفين في غمد واحد
- 26..... 3- الكنيسة والدولة الثيوقراطية
- 31..... 4- خلاف في الدين وصراع على المجتمع
- 36..... 5- الدولة والكنيسة: جدل الاتصال والانفصال
- 43..... الانقسامات المسيحية ومعنى القبول بالتعددية الدينية
- 43..... 1 - في جذور الانقسام
- 48..... 2 - الإصلاح والإصلاح المضاد: صراع بين أصوليتين
- 53..... 3 - عصمة البابا والباراديغم المفجر للخلافات
- 58..... 4 - الحادثة والتعددية الدينية

الفصل الثاني: الكنيسة ووطأة التحولات الحديثة

- 65..... الحضارة اليهودية المسيحية: المسارات والتحولات
- 66..... 1 - ماضي يأبى الرحيل
- 68..... 2 - لاهوت يهتدي بهدي السياسة
- 73..... 3 - وحدة الحضارة الهشة
- 77..... 4 - تراث جامع أم مانع؟
- 80..... 5 - هل شارف مفهوم "الحضارة اليهودية المسيحية" منتهاه؟
- 83..... الكاثوليكية وحقوق الإنسان: من سوء التفاهم إلى التعايش على مضض
- 84..... 1 - الكنيسة و"إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الفرنسي 1789
- 91..... 2 - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948: الكنيسة ومجاعة الزمن
- 94..... 3 - مفهوم حقوق الإنسان بين الكنيسة الغربية وعالم الجنوب

الفصل الثالث: تحولات الداخل وتحديات الوافد

103	 الإنجيليات الجديدة بين الاضطراب وعودة الدين
103	1 - مسار التشكّل
107	2 - من المصلّى إلى السوق الدّينية
108	2 - فلسفة التّشّير
116	3 - شُغل التحوير
118	4 - استراتيجيّة التصدير
121	5 - الإنجيليون والعالم الإسلامي
127	الوجود الإسلامي في الغرب: الوقائع والمصائر
127	1 - الذات الجريحة
129	2 - حين تغيب الحقوق تطفو النعرات
136	3 - من الإسلام في الغرب إلى الإسلام الغربي
143	4 - غياب المؤسسة الدينية الفاعلة
147	صناعة الإسلاموفوبيا في أوروبا
148	1 - النخبة بين صنع الإسلاموفوبيا والتصدي للظاهرة
151	2 - ترافق أزمة سياسة الهجرة مع بروز صنّاع الإسلاموفوبيا
158	3 - الإسلام الأوروبي والتعويل المدني في دفع بليّة الإسلاموفوبيا
161	الكنيسة والإسلام: بحث عن خطاب سديد في زمن جديد
161	1 - من الحوار الخامل إلى الحوار الفاعل
166	2 - حاجة الإسلام إلى مدخل علمي في علاقته بالكنيسة
168	3 - الإسلام المهاجر جسراً معلقاً بين ضفتين
170	4 - تصحيح المسارات بحثاً عن أرضية مشتركة
175	على سبيل المراجعة لمدوّنة الاستعلاء الغربي
175	1 - الهيمنة وثنائية التّحضّر والتّوحّش
181	2 - متاهة أوصياء الدين
188	3 - مهمّشون في ضيافة الرفاه
192	نبذة عن المؤلّف

تمهيد

كتاب "الدين في الغرب" هو إطلالة على نظام اشتغال العقل الديني الغربي وعلى نمط سير عمل مؤسسة الكنيسة. لا ينحو الكتاب في ذلك إلى التعاطي المجرد مع هذين العنصرين، بل يتابع تنزيل التصورات وتنفيذ القرارات في الواقع، سيما لما يتأسس الدين ويغدو مؤسسة تنشُد النفوذ والهيمنة. وفي تلك الرحلة للدين من الشعيرة، إلى الفكرة، إلى المؤسسة، ثمّة ضبابية في التصورات العربية يصحبها قصور في معالجة مسائل الواقع الديني الغربي متأية من نقص أدوات المتابعة ومحدودية الإمام بقضايا المسيحية المعاصرة. إذ لا يشكّل الدين في الغرب شاغلا من شواغل المؤسسات الأكاديمية العربية أو مراكز الأبحاث الناشئة. والأمر متأثّر من تقدير خاطئ ومضلل أن الغرب علماني وليس ثمّة حاجة إلى متابعة أوضاعه الدينية وإيلائها بالغ الاهتمام. الأمر الذي أثّر في قدرات الإمام وجعل الدارس يتعاطى مع قضايا الغرب الدينية بشكل سطحي يبلغ مستوى من التبسيط المخل، يركن فيها النظر إلى تهويمات غائمة مثال أن الكنائس خاوية إلا من المسنين بعد أن هجرها روادها، ويغفل عن سائر الأنشطة التي تقدمها الأبرشيات دعما واحتضانا لمختلف فئات المجتمع. لكن الغرب الديني ممثّلا في كنيسته الكبرى الكاثوليكية، ومختلف أنواع الإنجيليات الجديدة، وسائر الكنائس البروتستانتية والأنجليكانية، تبرز حاجة ملحة في الراهن إلى متابعة مساراته وتوجهاته وتحولاته، بموضوعية وعلمية،

لما لها من عميق الأثر في بلاد العرب، خصوصاً وأن تلك المواقع الدينية تساهم مساهمة فعالة في بلورة الرؤية السياسية الغربية نحو العرب والمسلمين. إذ صحيح أن العلمانية حدّت من نفوذ الدين الجليّ، ولكن نفوذه الخفي، الاجتماعي والثقافي والتربوي، ودوره القوي في توجيه الرأي العام، ما انفك متفاعلاً ومتطوراً. وقوة تأثير الدين في الغرب تتجلى في العديد من المظاهر، كحيوية أحزاب اليمين المسيحي، ونفوذ اللوبيات الضاغطة، وتجنّز المؤسسات الثقافية والتعليمية والصحية، وكلها قطاعات تشمل بتأثيرها شرائح واسعة من المجتمع.

من هذا المنظور فالكنيسة، بوصفها مؤسسة مركّبة، هي قوة فاعلة ونافذة في كثير من البلدان، لا يضاهي حضورها حضور أي مؤسسة دينية في العالم، برغم الواقع العلماني المختصن للمؤسسة الدينية في الغرب. وتبعاً لهذا الدور ليس الغرب هيمنة سياسية، أو نفوذاً اقتصادياً صرفاً، يخلو من أبعاده الدينية، بل هو مركّب متنوع تُشكّل الرؤية الدينية جانباً مهماً من مكوناته.

الكتاب يضمّ سلسلة من الدراسات تجمع بين المقاربة التاريخية ذات المنزع التحليلي، والرؤية السوسيولوجية ذات المنحى التفسيري. حيث يتناول الفصل الأول تطور علاقة اللاهوت بالسلطة في الغرب حتى لحظة الاصطدام بالحدث. لينخلص إلى خطأ الإقرار أن المسيحية في جوهرها هي ديانة روحية فحسب، بل هي ديانة تاريخية شهدت صراعاً وتأويلات وأشكال ممارسة للسلطة، تبدّلت وفق الظروف التاريخية والأوضاع الاجتماعية. بينما يسلّط الفصل الثاني الضوء على الكنيسة مبرزاً وطأة التحولات الحديثة، حيث تركز الاهتمام في مسألتين اثنتين إحداهما الظروف التي ألمّت بالمسيحية الغربية حتى

انفتحت على خصمها التاريخي اللاهوتي، ونقصد هنا اليهودية، ليغدو التراث الكتابي المشترك أساس تحالف مصري بين الديانتين. وقد تجلّى ذلك بالخصوص في تنقية العلاقة بين أتباع الديانتين ممّا شأهما من اضطراب إبان حقبة اللاسامية وطيلة فترة الفاشية والنازية؛ وأما العنصر الآخر في تلك العلاقة فيتمثل في التنسيق والتعاون بين الطرفين في الراهن بشأن المقايضة على القدس الشريف، للقبول بالأمر الواقع والإقرار بسيادة إسرائيل على المدينة المقدسة، مقابل الاعتراف بتسيير الفرنسيين سكان، فصّل الرهينة التابع لكنيسة روما، للبقاع المسيحية المقدسة التي من ضمنها عليّة صهيون، موضع العشاء الأخير للسيد المسيح. وكمسألة ثانية ضمن هذا الفصل جرى التطرّق إلى تقلّب مواقف الكنيسة، من الرفض مروراً بالقبول على مضض وإلى غاية التوظيف، لمفهوم جوهرى من مفاهيم الحداثة السياسية ألا وهو حقوق الإنسان، لاسيما في الفضاءات التي تشهد تناقضات أو اضطرابات مع الكنيسة الغربية، على غرار العالم الإسلامي والصين والهند.

بينما تركّز الاهتمام في الفصل الثالث والأخير من الكتاب حول تحولات الداخل وتحديات الوافد الذي يشهده الواقع الغربي. فـ "السوق الدينية" تعرف حالة فوران للإنجيليات الجديدة لاسيما في شمال القارة الأمريكية تشي بظهور كنيسة جديدة. لكن في زحمة هذا التحول الذي يشهده الواقع الغربي ثمة طارئ جديد على الساحة أطلّ خلال العقود الأخيرة يتمثل في بروز "الإسلام المهاجر". بات أتباعه يطالبون بحقوق على غرار غيرهم من أتباع الأديان الأخرى، تكفلها الدساتير ويضمنها سير المجتمع المدني، لكن بعض البلدان تتلكأ في خوض تلك التسوية. بالإضافة إلى ذلك أنّ واقع التدافع بين

الأصيل والدخيل، أي التقاليد الدينية المسيحية والأشكال الجديدة الناشئة مثل التقاليد الدينية الشرقية والإسلام، غدا مدعاة لإثارة العديد من الانتقادات. وهو ما خصصنا له دراستين عُنيت الأولى بالوجود الإسلامي في الغرب كوقائع ومصائر، والثانية بصناعة الإسلاموفوبيا كشكل من أشكال الرفض والخشية من الآخر، وهما بحثان يتناولان التفاعل المباشر والاحتكاك الفعلي الذي يشهده الفضاء الغربي وهو ما يضع أطروحاته المدنية وسياساته الاندماجية على المحك.

نرصد ضمن المخطات المتنوعة التي حاولنا عبرها الإحاطة بواقع الدين في الغرب أن التحولات الجارية بالداخل، قد مسّت بني عميقة اجتماعية وثقافية، مع ذلك لا يزال الإقرار بذلك محتشما. وليس الوعي التقليدي الغربي فحسب عاجزا عن الإقرار بتلك التحولات، بل النظر السياسي المحافظ أيضا، وهو ما يتجلى في مركزية دينية، ولّى عهدها، في عالم داهمتها العولمة. حيث تأبى تلك المركزية استيعاب الآخر، الذي يمثله المسلم في اللحظة الراهنة، وتثير الانتقادات والمزاعم حوله. ولكن المسلم الذي بات مقيما ومستوطنا ما عاد قصيّا في التاريخ وثاويا في الذاكرة، بل هو اليوم واقع حي، مجاور في المسكن ومشارك في المأكل، نلقاه في المدرسة ونصادفه في المصنع. ليُختتم الكتاب بإبراز الحاجة إلى خطاب حوارى سديد في زمن جديد، في سبيل بناء تعددية ثقافية حقيقية تقطع مع ما أطلقنا عليه 'مدونة الاستعلاء الغربي'.

المؤلف

روما: ربيع 2017

الفصل الأول

اللاهوت والسلطة والحداثة

المسيحية وعلاقة الدين بالدولة

مثّل اهتمام الإمبراطور الروماني قسطنطين إلى المسيحية (312م)، على إثر رؤيا رآها في منامه، مستهلّ انحسار الدين في بطن الدولة في السياق الغربي، وهو ما سيشهد تطوّرات لاحقة، ستخلف آثاراً عميقة على الجانبين الروحي والزميني على حد سواء. فقد استبدّ بقسطنطين يقين أنه مختار وأنه موكل من قبل العناية الإلهية بأمر عظيم في الاقتصاد الألفي للخلاص⁽¹⁾. عملية تحول قسطنطين التي بشّرت بتطبيع علاقة المسيحية مع الإمبراطورية حينها، بقدر ما سرّت أتباع الدين المستضعف، وبشّت فيهم آملاً وحماساً، أوشكت أن تدفع بالبابوية إلى مستوى ثانوي وإلى دور تابع جراء نفوذ الإمبراطور القويّ. استمرت تلك الغلبة للسياسي قروناً عدة، إلى حدود مطلع القرن الثامن الميلادي، حتى لاحت بوادر تنافس بين السلطتين الدنيوية والكنسية، أفرزت جدالات وصراعات طاحنة، دخل الدين جرائها في أوضاع مضطربة⁽²⁾.

(1) راجع مؤلف "حين غدت أوروبا مسيحية 312-394م" للمؤرخ بول فاين.

Paul Veyne, *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394)*, Garzanti, Italia 2008.

(2) Beau De Loménie, *La chiesa e lo stato*, Edizioni Paoline, Catania 1959, pp. 26-27.

1- الكنيسة ومنشأ السلطة الزمنية

عادة ما يستهمل المؤرخون الغربيون حديثهم عن تطور السلطة الزمنية للكنيسة الرومانية بما يُعرف بـ "هبة سوتري"، البلدة الواقعة في إقليم لاتسيو في إيطاليا، والتي تبرع بها اللومبارديون للكنيسة سنة 728م، وهو ما تطور لاحقاً مع الفرنجة وأفضى إلى تغاضيهم عن مساعي الكنيسة لتشكيل "دولة" قائمة الذات. فما كان ذلك هينا لولا حدوث تحول اجتماعي عميق في القرون الوسطى، أُلِّم بالشأن الديني، حتى غدا ثروة فاعلة توظفه أطراف اجتماعية متنافرة، ولم يبقَ في حدود الميراث الرمزي أو الروحي المستبطن فحسب. فمنذ حقبة بيان القصير ووريثه شارلمان (742-814م)، بدأ التنازل عن مساحات واسعة من الأراضي للأسقفيات، وهو ما تطور بشكل ملحوظ مع الإقطاعيين، بغرض إيجاد حاضنة لاحتواء الفاعلية الدينية. واللافت في تنازل الإقطاعيين أنه ما كان سخاء طوعياً بل كان أمراً مقصوداً، فغالبا ما جرى تصعيد أبنائهم لتولي المهام الأسقفية ورئاسة شؤون الأديرة، وذلك بغرض متابعة تلك الأسر إمساكها بمقاليد الأراضي الممنوحة، ومن ثمة التحكم بالقوة المادية التي تستند إليها المؤسسة الدينية. الأمر الذي حوّل الكنيسة إلى ملكية متحوّلة قابلة للبيع والشراء، جزئياً أو كلياً؛ كما أن بعض رؤساء الأديرة والأساقفة شغلوا مناصب مزدوجة في الكنيسة وفي الدولة، وهو ما جعل الدور الديني ثانوياً أمام النفوذ الإقطاعي، وبما ساهم كذلك في بث نوع من الفوضى في الحياة الدينية. فمن ناحية كانت الحقبة الإقطاعية فرصة مناسبة للكنيسة لتكديس ثروات طائلة؛ ومن ناحية أخرى انجرّ عنها تقليص هائل لاستقلالية الكنيسة. كانت إعادة إنتاج سلطة الدين

بالغة التشابك في العصور الوسطى، عقب استحواذ أطراف عدة،
أسرية وسلطوية، على كافة مقدراته المادية والمعنوية، ما جرّ المؤسسة
البابوية إلى الانغماس في لعبة تقاسم النفوذ والأدوار، بات معها من
الصعب الحديث عن سلطة روحية مستقلة.

ولم ينشأ الدور الديني الجديد من عدم، بل سبقته إرهابات
لاهوتية وفكرية مهّدت له. فقد وجد المسار السياسي الكنسي سندا
له في أطروحات "مدينة الله" للقديس أوغسطين (354-430م)، حيث
يقدم أسقف بونة (عناية الجزائرية) رؤيته للتاريخ بمثابة التجلي للمراد
الإلهي، سطرت مصيره العناية الربانية، منذ البدء، أي منذ الخلق
الأول. ليفضي ذلك المسار إلى عودة المسيح وإقامة الحساب الكوني.
فالنظرة خطية للزمن، وهي تقف على نقيض النظرة المستوحاة من
الثقافة الإغريقية التي ترى فيه مسارا دائريا لتاريخ العالم. وضمن ذلك
الإدراك التاريخي الأوغسطيني تتشكل وقائع المدينتين: الأرضية، التي
تمثلها الدول والإمبراطوريات والتي مآلها الزوال وإن بدت خالدة؛
وتلك الإلهية، التي كُتِب لها الخلود وإن أتت بشكل متدرّج حتى
تسود تبعا للمراد الإلهي. ويعود هذا التباين وفق القديس أوغسطين
إلى اختلاف جوهري بين المدينتين، فقد شكل حب الذات، إلى حد
الغفلة عن مراعاة الله، المدينة الأرضية، وشكل حب الله، مدفوعا إلى
حد احتقار الذات، المدينة السماوية. وبخلاصة، تجلّد المدينة الأولى
مجدها في ذاتها، وتجلّد نظيرتها مجدها في الامتثال لتعاليم الرب⁽¹⁾.

الموقف الأوغسطيني الذي خيم بظلاله على القرون الوسطى،
وامتد إلى عصر القديس توما الأكويني، مهّد إلى الفصل البيّن بين

(1) Sant'Agostino, *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, pp. 691-92.

الكنيسة والعالم؛ لكن دعوة أوغسطين، بقيت في الواقع منحازة إلى خضوع السلطة الروحية للسلطة الزمنية⁽¹⁾. وهو ما تجلّى في موقفه المناوئ للدوناتية، التي آخذ الكاثوليكُ الرومُ أتباعها لكونهم أفرقة أولا، ثم مسيحيين ثانيا⁽²⁾، وهي الحركة التي رفضت رؤمنة المسيحية، فاعتبرتها روما من الفرق المهرطقة الضالّة.

رغم ذلك التّأصيل الديني بشأن تمايز المدينتين، والإقرار بأن المؤسسات الدينية وُجدت لتضع حدا للفساد المستشري عقب الخطيئة الأصلية، وأنها لا تشكل جانبا من طبيعته، بقي أوغسطين وفيا لولائه السياسي لروما، الداعي إلى وحدة المذبح والعرش. سوف يشهد ذلك الولاء تطورا منذ احتضان القصر الإمبراطوري في ميلانو أسقف بونة المستقبل، طيلة إقامته في إيطاليا خلال الفترة الممتدة بين (384-388م). فالإنسان وفق المنظور الأوغسطيني بطبعه علوي، والشئ الأساسي للمرء هو خلاص روحه. وأما المؤسسات السياسية فهي شرّ لا مناص منه، على المسيحي أن يحذر منها، لأنها مصدر الخطيئة والفساد، وينبغي بما تيسّر توجيهها إلى قدره الأزلي. فقد تميز خطاب الكنيسة، عقب رحيل أوغسطين، بالإلحاح على القياصرة لمراعاة السلطة الروحية، وهو ما بدا جليا مع الرسائل التي أرسل بها كل من البابا لاون الأول (460م)، والبابا فيليكس الثالث

(1) Giuseppe Leziroli, *Lineamenti di storia dei sistemi di relazione fra stato e chiesa*, Editrice Universitaria, Ferrara 1976, p. 23.

(2) جون كيفين كويل، مفهوم الهوية الشخصية لإفريقيا الشمالية في عهد أوغسطين، ضمن أعمال الملتقى الدولي الأول: الفيلسوف الجزائري القديس أوغسطين - إفريقيته وعالميته، الجزائر - عناية من 1 إلى 7 أبريل 2001، الجزء الأول، ص: 84.

(484)، والبابا جلاسيوس الأول (توفي. 496م) إلى الأباطرة الرومان، ودعوا فيها إلى مراعاة ما يشدّ الكنيسة إلى الناس، ودون إلحاح أو إلماح إلى الثنائية السلطوية. ولكن وبشكل ملحوظ شكلت "الأوغسطينية السياسية" دعماً قوياً لأطروحات الثنائية السلطوية، والإمساك بالسلطين، التي ستشغل رجالات الكنيسة طيلة القرون اللاحقة⁽¹⁾.

في مقابل أوغسطين يعترف توما الأكويني للمجال البشري باستقلاله وديناميكيته وقوانينه، حتى وإن كان هذا المجال مقصوراً على الإعداد إلى ذلك العالم العلوي، عالم الإيمان. ولكن في جوهره يتابع الفهم السياسي الأكويني المسار نفسه، حيث يعترف، استناداً إلى أرسطو، بالطبيعة المدنية للبشر والحاجة إلى التنظيم سياسياً.

وذلك الولاء السياسي لروما الذي وسم الطرح الأوغسطيني لم يجد عنه توما الأكويني، وإن طوّر تصوراً مغايراً نحو احتواء الكنيسة للسلطة السياسية. فوفق الأكويني، أفضل أشكال الحكم هي الملكية، بصفتها أرقى ما يترجم نظام العالم، حيث الرب هو الحاكم الأوحد، وبالتالي، الملكية هي السبيل الأجدر لضمان الوحدة والتضامن داخل الدولة. ومن ثمة ليس من واجب الدولة الحفاظ على حياة الرعية فحسب، بل عليها أيضاً توجيهها نحو فعل الخير، نحو الفضيلة. لكن الهدف الأسمى للإنسان يبقى في تطلعه إلى الحياة الأبدية والتأمل في ذات الله، وذلك ما تأتيه الكنيسة التي لها سطوة وهيمنة على السلطة السياسية.

(1) Guy Bedoulle, "Il Medioevo dal 1054 alla riforma", in *La religione, La storia Cristianesimo e Islam*, V. II. UTET, Torino 2001, p. 269.

وبشكل عام اتخذ التأويل السياسي لدور الكنيسة أشكالاً عدة عبر القرون الوسطى، ما ترتب عنه بحث جاد لترجمته عبر نفوذ فعلي: من إضفاء الشرعية على الملكيات القائمة، ما قاد إلى إعلان الإمبراطوريات الرومانية المقدسة، إلى تدعيم أسس الدولة الشيوقراطية المحكومة بالنظام المهيروقرطي، أي الخاضعة لسلطة رجال الدين. وهو مسعى للاستقلالية الباحثة عن إرساء دعائم الدولة الشيوقراطية وحشر السيفين في غمد واحد. فقد كان كلا الطرفين، الدولة والكنيسة، في سعي دؤوب للفوز بما لدى الآخر من كاريزما وسلطة ونفوذ، وهي مرحلة تميزت بالغزل المتبادل، ثم تطورت إلى بحث عن الاحتواء، كان كل واحد فيها يتطلع لالتهام الآخر، وهو ما يعميل تارة نحو الكنيسة وأخرى نحو الدولة؛ لقد خيم الجدل بشأن العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية بظلاله على مجمل العصور الوسطى.

2 - البابوية وحشر السيفين في غمد واحد

بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية كثيرٌ من الشبه، في سعي كل منهما للتحكم بمصائر الناس، وإن تبدلت السبل وتباينت الوسائل. فالكنيسة كهيئة دينية يتمثل دورها في قيادة الجماعة المسيحية في مجال الإيمان، أو بالأحرى في المسائل المتعلقة بخلاص الروح، وعلاقة الإنسان بربه، وشرح الأسفار المقدسة، وإشاعة مكارم الأخلاق التي يُفترض أن تقود المؤمنين. كل هذا يدخل ضمن سلطانها الروحي؛ وأما المسائل الدنيوية، من حيث الإدارة السياسية، والتسيير الترابي، والتشريع القانوني، فهي من مشمولات الدائرة الزمنية الأرضية، وتُعدّ من المهام الرئيسة لجهاز الدولة، ضمن كافة الأشكال

التي تتخذها. لم يكن تقاسم الأدوار بينَ المعالم في القرون الوسطى، فقد زعمت الكنيسة تقلُّدَ مهام السلطة الثانية أيضاً، أي السلطة الزمنية، استلهاما لما يرد في الإنجيل: "يا رب ها هنا سيفان" (لوقا 22: 38). وتطلعت لتحمل الدور المنوط بالدولة: من حقّ بسط السيادة على الإقليم وعلى الناس، إلى الذود عن الحيز الترابي، إلى سنّ القوانين المدنية.

فقد شهد التأويل السياسي للنص الديني أشكالا من التناقض والتضارب في المسيحية، تحول معها من الأطروحة إلى نقيضها. ولذلك جاء تاريخ الكنيسة متراوفا بين المجران للفعل السياسي والسعي للاستحواذ على الفعل السياسي. فالتفويت في العمل السياسي ما كان خيارا جوهريا في المسيحية، كما يشيع راهنا، بل تلوّن وفق الوقائع السياسية والتحويلات الاجتماعية. ولذلك حاز الالتزام بالفعل السياسي والسعي للاستحواذ على أدواته ووسائله، ما حازه نقيضه، ولم يقتصر للسند اللاهوتي أو للحماسة البابوية في ذلك. بل تطور فكر لاهوتي تشريعي ضمن مجال -القانون الكنسي - وفّر السندات المقدّسة للسلطة البابوية ولاشتغال هياكل الكنيسة⁽¹⁾. وبالتالي ليس من الصواب القول إن المسيحية في جوهرها هي ديانة لاسياسية، أو أنّها ديانة روحية، والواقع أنّ المسيحية هي ديانة تاريخية شهدت صراع تأويلات في علاقتها بالشأن السياسي، تلوّن وفق الظروف التاريخي.

(1) Grado giovanni Merlo, "Il cristianesimo medievale in occidente", in *Storia delle religioni*, 2. Ebraismo e Cristianesimo, Editori Laterza, Roma-Bari 1995, p. 272.

فما كان تاريخ المسيحية تاريخ هجران للسياسي أو انفصال عنه، كما يروج من خلال النص الشائع "أعطوا ما للقيصر للقيصر وما لله لله" (متى 22: 21)، بل كانت العصور الوسطى فترة صراع على الدين، احتدّ فيها السعي للجمع بين ما للقيصر وما لله، وبالمثل كانت فترة تنازع بين ما للقيصر وما لله، شهد فيها الفكر اللاهوتي تحولا جذريا، وشهد فيها السلوك الكنسي انقلابا تأويليا غير معهود. فالبابوية القروسطية واعتمادا على أطروحات الإفريقيين: القديس أوغسطين (354-430م) في مرحلة أولى، ثم البابا جلاسيوس الأول (ت. 496م) في مرحلة ثانية، طالبت مع البابوات غريغوريوس السابع وإينوسنت الثالث وبونيفاس الثامن بحيازة السيفين، الزماني والروحي⁽¹⁾. ومن الجلي أن المزج المستوحى من اللاهوت ومن "القانون الكنسي"، الذي يرتئي أن الكنيسة والمجتمع المسيحي هما وحدة منصهرة يتسنّم ذراها المسيح، قد انزاح من المجال اللاهوتي إلى مجال الدولة التي يقودها الملك، بدفع من فقهاء القانون. وكشأن الكنيسة التي هي بمثابة زوج المسيح، تغدو المملكة قرينة الملك أيضا. باتت استعارة القران شائعة في القرون الوسطى، فالملك يتلقى أثناء تنويجه خاتما رمزيا تعبيرا عن هذا التلاحم⁽²⁾.

يورد المؤرخ غرادو جوفاني ميرلو، في تعريف هوية الدولة البابوية إبان العصور الوسطى، أنها "تنبع من الرغبة في دفع المخاطر التي تتهدّد

(1) Guy Bedoulle, "Il Medioevo dal 1054 alla riforma", in *La religione, La storia Cristianesimo e Islam*, V. II, p. 266.

(2) Ernst Kantorowicz, "The King's Two Bodies, a Study", in *Mediaeval Political Theology*, Princeton, NJ; Princeton University Press 1957, p. 212.

أركان ووظائف الهياكل الكنسية والدينية. وتعتمد الدولة البابوية على مركز ثقل يتمثل في الكوريا الرومانية - الهيئة السلطوية للكرسي الرسولي - تدعمه بيروقراطية لها مكاتب وأعوان تأخذ في التوسع والتخصص، مدعومة بالقانون الكنسي: فالقانون الكنسي والكوريا الرومانية، الأول ذو طابع نظري والثانية ذات مهام عملية، هما الأدوات اللتان تُمارَس بواسطتهما الصلاحيات البابوية التسيير والحكم⁽¹⁾.

ومنذ ذلك التحول الذي دبّ في هوية الكنيسة ودورها، شهدت السلطة الدينية سلسلة من التناقضات مع الإمبراطورية البيزنطية، التي لم ترض بحياذ السلطة الروحية عن نظيرتها السياسية، وعدّت بابا روما بمثابة بطريارك خاضع لسلطة الإمبراطور. ولكن البابوية، ولدعم استقلاليتها عن أباطرة الشرق، واتقاء آثار التوسع اللومباردي الساعي إلى لَم شمل شمال إيطاليا وجنوبها، الحاضن لما يُعرف بـ "ميراث القديس بطرس"، سعت لبناء تحالف سياسي في الغرب المسيحي مع ببيان القصير (715-768م) أحد ملوك الفرنجة، وهو ما تدعّم مع وريثه شارلمان، الذي تُوجّج إمبراطورا للرومانيين، أثناء عيد ميلاد السيد المسيح (800م) على يد البابا ليون الثالث، وهكذا نشأت في الغرب الإمبراطورية الرومانية المقدسة⁽²⁾.

وبوجه عام غالبا ما شكّل بحثُ الكنيسة عن ملاذ في السلطة، وتحت السلطة، ورطةً وتفریطاً في استقلاليتها، ودفع باتجاه مغامرة

(1) Grado giovanni Merlo, "Il cristianesimo medievale in occidente", in *Storia delle religioni*, 2. Ebraismo e Cristianesimo, p. 319-320.

(2) Ivana Vecchio Cairone, *Introduzione alla storia e sistemi dei rapporti tra stato e chiesa*, Aracne editrice, Roma 2009, p. 62.

دنيوية. فخلال العام 800 حين واجه البابا ليون الثالث انتفاضة شعبية أجبرته على الفرار من روما، كان الفضل لشارلمان في إعادته إلى عرشه. حينها لم يجد البابا سبيلا لإسداء الشكر إليه سوى تنويجه إمبراطورا للرومان، أثناء مشاركته في قداس أعياد الميلاد في كاتدرائية القديس بطرس، في الخامس والعشرين من ديسمبر⁽¹⁾.

وبإضفاء قداسة على تنويج شارلمان، كان تداخل السياسي بالديني قد بلغ شأوا بعيدا، فقد أدرك حكام العصور الوسطى ما لإضفاء القداسة على السياسة من دور وأثر⁽²⁾. أصبح شارلمان شريكا فاعلا في مصائر الكنيسة، وهو ما بدا جليا في إلحاحه على عقد مجمع كنسي بقصد إصلاح أنشطة الأساقفة ومراجعة مهام رجال الدين، بعدما عاين ما حل بهم من انحراف وتشردم على حد زعمه. وهو في الحقيقة إدراك من الرجل للدور الفاعل لإصلاح النظام الكنسي، لما له من أثر حاسم في تشديد قبضته على السلطة⁽³⁾. جاء الحدث تنويجا لمسار من التحولات، باتت المؤسسة الدينية فيها شريكا في السلطة وجزءا من السلطة. مع أن ثمة فرقا جوهريا بين الإمبراطورية الرومانية المقدسة لشارلمان ومثيلتها الرومانية المقدسة التابعة لأوتو الأول بساكسونيا التي أتت في مرحلة لاحقة. حيث انطلق الأول من موضع ضعف، بحثا عن إضفاء شرعية على ملكه وحكمه، ما استوجب الإذعان لشروط الكنيسة

(1) Beau De Lemoine, *La chiesa e lo stato*, p. 67.

(2) Ivana Vecchio Cairone, *Introduzione alla storia e sistemi dei rapporti tra stato e chiesa*, p. 61.

(3) Grado giovanni Merlo, "Il cristianesimo medievale in occidente", in *Storia delle religioni*, 2. Ebraismo e Cristianesimo, p. 275-276.

الرومانية ولضغوط مختلف الإقطاعيين الفرنسيين؛ بينما انطلق الثاني، الذي استهل حكمه عام 936، بقوة لا تضاهيها قوة شارلمان، عقب سلسلة من الانتصارات، وتدعم ذلك بإذعان البابا لمشيئته سنة 962 وتنصيبه على رأس "الإمبراطورية الرومانية المقدسة"، ما قاده إلى إقرار مبدأ "القيصرية البابوية" - *cesaropapismo* -؛ الشكل السلطوي الذي يجسد علاقة الدولة بالكنيسة ويعبر عن توحيد السلطتين الزمنية والروحية في شخص الملك، ما حوّل الكنيسة إلى مؤسسة خاضعة للدولة وأداة للتعبير عن إرادتها⁽¹⁾. وهكذا انطلقت الإمبراطورية الرومانية الجرمانية، التي استمرت إلى حدود العام 1806.

والشيء اللافت في ذلك التتويج أنه أتى في فترة ضعف الكنيسة الرومانية، كانت أثناءه في حاجة ماسة إلى "ذراع مدنية" تخدم بواسطتها الفتن المتفجرة هنا وهناك، بعد أن باتت السلطة الزمنية هاجسها. حيث أذعن البابا لمطالب السلطة ومغرياتها، رغم أن أوتو الأول وضع شروطا محففة تحدّ من استقلالية الكنيسة. لعل أخطرها شروط اختيار البابا، بعد أن بات، منذ ذلك التاريخ فصاعدا، خاضعا إلى موافقة القيصر ذاته، امتثالا لما يمليه امتياز أوتو - *privilegium Othonis* - وهو نوع من "القيصرية البابوية" المشطّة، التي لم يجرؤ الفرنجة على إملائها في تاريخهم السابق.

(1) Giuseppe Leziroli, *Lineamenti di storia dei sistemi di relazione fra stato e chiesa*, pp. 34-35.

3- الكنيسة والدولة الشيوقراطية

شهدت كنيسة روما خلال القرن العاشر الميلادي حالة من الضعف والتبعية، تحولت بموجبها إلى ما يشبه الوكالة، تسير وفق ما تمليه عليها السلطات القائمة. ولم تشهد أيام الكنيسة فساداً مثلما شهدته إبان الحقبة المعروفة بـ "حقبة الفجورقراطية"، أو "حكومة الفاجرات"، حين باتت تتدخل في تعيين البابوات نساء هنّ أسوأ في سلوكهن من الفاجرات. وقد ساد هذا التأثير المشين طيلة فترة اعتلاء اثني عشر بابا سدة البابوية، من البابا سرجيوس الثالث (904-911) إلى البابا يوحنا الثاني عشر (955-964)⁽¹⁾.

فقد شكّلت التحولات الاجتماعية العميقة التي نقلت الإكليروس من حيز الكنيسة-المعبد إلى حيز الفضاء الزمني اختباراً عسيراً، لم يتيسر التحكم أثناءه بمجريات الواقع الجديد، الذي لم تقنع فيه الكنيسة بمجالها وسلطانها وسعت إلى توظيف سلاح القداسة في عالم السياسة. غير أن تلك المجازفة، بدّلت الدين غير الدين والكنيسة غير الكنيسة، انفتحت جرائه أبواب واقع جديد لا عهد لرجل الدين به.

فما ان أطلت الألفية الثانية، وتحديدًا منذ العام (1054)، حتى برزت في الغرب اللاتيني سلطتان، إحداهما موالية للبابا والأخرى مناصرة للإمبراطور، لم تتفقا لا على وظيفة الكنيسة في المجتمع، ولا على ما كان يُسمى بالسيادة على العالم - *dominium mundi* -؛

(1) Francesco Gligora-Biagia Catanzaro-Edmondo Coccia, *I papi della chiesa. Da San Pietro a Francesco*, Armando Editore, Roma 2013, pp. 96-104.

وذلك على خلاف الشرق المسيحي، الذي رضي بيميننة السلطة السياسية على الروحية. فقد أخرجت هذه المستجدات سلطان الكنيسة من حيزه الضيق ومن لاهوته التقليدي، وهو خروجٌ ما كان طوعاً، بل فرضته أوضاعٌ اجتماعيةٌ واقتصاديةٌ مستجدةٌ، خيمت بظلالها على أوروبا طيلة الفترة الممتدة بين القرن الحادي عشر والقرن الخامس عشر. وهي الفترة التي انزاح فيها مركز المسيحية، من الدّير إلى الكاتدرائية ومن الكاتدرائية إلى القصر، بشكل تدريجي، على حدّ التوصيف النبّه لجورج دوبوي⁽¹⁾.

وفي أجواء تفتيش الكنيسة عن سيادتها، انزلت نحو تشييد سلطة متشددة اتخذت طابعين أحدهما روحي والآخر دنيوي. كان أبرز ممثليها ثلاثة بابوات من أكثر الوجوه الدينية ثيوقراطيةً في العصور الوسطى: البابا غريغوريوس السابع، والبابا إنوسنت الثالث، والبابا بونيفاس الثامن. حيث اعتبر البابا غريغوريوس السابع وصاية الدولة على الكنيسة مرفوضة، مقدّراً أن بلوغ الاستقلالية مرهون بخوض إصلاح جريء. سعى إليه بشكل حازم حين صاغ ما عرف بـ "الإعلان البابوي" - *Dictatus papae* - (1075) وما تضمنه من مبادئ تحضّر على تركيز السلطتين الدينية والسياسية في قبضة البابا، على سبيل: أن يكون تنصيب الأساقفة وعزلهم رهن قراره، ودون رجوع في ذلك إلى عقد المجامع، وأن يكون البابا وحده من يتوجب على الأمراء تقبيل قدميه، وأنه وحده المخوّل له عزل الأباطرة، وأن من صلاحياته تسريح الرعية من لزوم الخضوع للأمراء. وهكذا

(1) G. Duby, *Le temps des Cathédrales: l'art et la société, 980-1420*, Gallimard, Paris 1976.

حصل مع البابا غريغوريوس السابع، ولأول مرة، إرساء دعائم الدولة الشيوقراطية المستقبلية، التي لن تقبل بأي نوع من أنواع الإذعان للإمبراطور الجرمانى (فمنذ تلك الفترة بدأ التلويح بتسليط سوط الحرمان كسلاح سياسى، بما يجرد الحاكم من ولاء رعاياه)، وبالفعل تطورت الأمور نحو إقرار اتفاقية فورمس (1122م)، التي تخلى بموجبها الإمبراطور الرومانى المقدس هنرى الخامس عن رموز السلطة الروحية، من خاتم ومهام تنصيب الأساقفة وعصا الراعية⁽¹⁾.

ومن اللافت فى الإصلاح الذى دشنه غريغوريوس السابع، إقراره مبادئ داخل الكنيسة بقيت جارية إلى اليوم على غرار:

أ- وجوب انتخاب البابا من قبل الكرادلة، ودون تدخل من الإمبراطور أو الأساقفة (الذين كان يتم تعيين عدد وافر منهم من قبل الأباطرة): فقد كانت قرارات "مجمع الكرادلة" تتخذ بين قلة من الأساقفة يحوزون ثقة البابا، ومن يتولى تعيينهم بنفسه.

ب- يقع اختيار كافة عناصر الإكليروس من قبل كبار رجال الدين وبدون وفاق كنسى مع اللائكيين.

ج- إلزام كافة عناصر الإكليروس بالعزوبة، وفى حال موت رجل دين، من أدناهم دورا إلى أعلاهم مقاما، تُحوّل ثروته إلى خزانة الكنيسة.

(1) Giuseppe Leziroli, *Relazioni fra Chiesa cattolica e potere politico*, (1)

G. Giappichelli Editore, Torino 1992, p. 45 e s.

واصل ذلك التحصين للدولة الشيوقراطية تطوره. فقد أصرّ البابا إنوسنت الثالث (1198-1216) على استئناف البرنامج الذي دشّنه غريغوريوس السابع، على اعتبار أن السلطة السياسية للحكام الكاثوليك مستمدة من الرب ومنوطة بعهدة رجال الكنيسة: أي لا شرعية لأي سلطة لائكية ما لم تفز برضى المؤسسة الموكلة بأمر الله فوق الأرض. إذ صاغ إنوسنت الثالث في ذلك تصوّرًا مفاده أن "الإمبراطورية القمر" تستمدّ نورها من "الكنيسة الشمس"، واستهل تطبيق ما ذهب إليه من روما، حيث السلطة السياسية بيد رئيس المقاطعة، ممثل الإمبراطور، والتي يكون فيها مجلس الشيوخ أداة حكم الولاية. واشترط لذلك أداء رئيس المقاطعة القسم على يديه، بينما تقبل المقاطعة بدستور يمنح البابا سلطة تعيين العضو في مجلس الشيوخ الذي توكل إليه مهام تصريف شؤون المدينة. ولم تقتصر تلك الوصاية على مؤسسة القرار في روما، بل اتسعت دائرتها لتشمل مقاطعات أخرى في أومبريا وماركي وإقليم رومانيا، وهو ما سيدعم لاحقًا بناء أركان دولة الكنيسة.

لقد ظلّ الحكم الشيوقراطي سائدًا زهاء ثلاثة قرون، وكان البابا بونيفاس الثامن (1235-1303) آخر البابوات الذين رعوا ذلك التمشي، حيث أصدر في الثامن عشر من نوفمبر 1302 نظرية السيفين "Unam sanctum"، التي تقتضي أن يدعن أحدهما إلى الآخر، وأن تخضع السلطة الزمنية لنظيرتها الروحية. فمن منظور بونيفاس الثامن تقتضي أوضاع الكنيسة الموحدة أن يكون لها جسد جامع ورأس أوحده لا رأسان كالوحش الغريب. وهكذا أزمع على تحدي ملك فرنسا فيليب الرابع الملقب بالوسيم، لكن هذا الأخير لم يمهل طويلا

وهاجم قصره في روما ومقر إقامته في بلدة أناني الواقعة في أحواز روما أيضا، وبذلك وضع حدا لما عُرف بحقبة السلطة الثيوقراطية⁽¹⁾. وفي سعي الكنيسة الحثيث لترسيخ سطوتها السياسية، كانت مدعومة بجملة من السندات اللاهوتية، أبرزها مبدأ العصمة، الذي ألهمها عدم التسامح مع أي شكل من أشكال المعارضة؛ وسوط الحرمان المسلط على كل من تحدّثه نفسه بشقّ عصا الطاعة، فضلا عن مساع جادة للإمساك بأسباب القوة المادية لتأديب العصاة وتوسيع رقعة النفوذ. هذا الفوران المستجد الذي استبد بورثة عرش بطرس، وهذا التطلع للإمساك بالسيفين، أدخلوا الكنيسة في طور جديد وتجربة عسيرة، تحول معها دين المسيحية إلى دين الكاتدرائية، المتحالفة مع القصور طورا والمناطق لها أخرى. ولم تتوقف تجربة التعطش للهيمنة حتى جنت على صنّاعها وقادت الكنيسة نحو الانعزال والاختصار.

وقبل أن تقود تجربة العصر الوسيط رجل الدين نحو عزلته، مثل حدث الانشقاق العظيم (1378-1417) مستهل منعطف فاصل في تاريخ الكنيسة، ستعمق ضراوته مع حركة المحتجين - البروتستانت - التي ستفرز ما سيعرف في التاريخ الديني الغربي بـ "حركة الإصلاح" و "الإصلاح المضاد"، وهو ما سيدشن طورا جديدا سيعيد تشكيل دور الكنيسة و حجمها في المجتمع. يستدعي بحثنا المتبع لحضور مؤسسة الكنيسة في العصور الوسطى إيلاء حدث "الانشقاق العظيم" شيئا من الاهتمام. فمع اختيار البابا أوربانوس السادس المدعوم من قبل فرنسا (سنة 1378)، اعترض مجمع الكرادلة، الذي يتشكّل معظم

(1) Beau De Lemoine, *La chiesa e lo stato*, p. 109.

أعضائه من رجال دين فرنسيين، واعتبر عملية الانتخاب زائفة جراء وقوعها في ظلّ أجواء التهديد، بعد إصرار حشود واسعة أن يكون البابا من روما أو على الأقل من إيطاليا. وهو ما دفع بالكرادلة المعارضين لاختيار البابا كليمنص السابع، المدعوم من قبل إنجلترا ومحمل أمراء ألمانيا، وهكذا انقسمت الكاثوليكية إلى معسكرين، كانا منطلق الأزمة التي عرفت بالانشقاق العظيم⁽¹⁾. وفي مسعى لتطويق تلك الأوضاع، اتفق جمع من الكرادلة من كلا الجانبين في مجمع بيزا سنة 1409، على عزل البابوين واختيار ثالث، اتخذ من مدينة بولونيا الإيطالية مقرا له، وهو البابا إسكندر الخامس. لكن البابوين الآخرين رفضوا الاعتراف بشرعية المجمع، الذي يُفترض أن يدعو له حبر الكنيسة الأعظم، تبعا للقوانين المعمول بها ويتولى رئاسته. لم يتيسر إخماد الفتنة سوى بانعقاد مجمع كونستانس (1414-1418)، الذي دعا إليه الإمبراطور سيغيسموند وبموافقة البابوات الثلاثة، حينها تقرر عزل الجميع وانتخاب مارتن الخامس على رأس الكنيسة.

4- خلاف في الدين وصراع على المجتمع

بين 1517م، مستهلاً حقبة الإصلاح البروتستانتي، و1555، تاريخ عقد صلح أوغسبورغ بين الدول المتنازعة، الذي تمخض عن قاعدة (*cuius regio eius religio*)، أي أن كل حاكم يقرّ دين رعاياه. ممزّل عمّا تملّيه عليه كنيسة روما، شهدت المسيحية الغربية تحولات جذرية سوف تغير المشهد الديني التقليدي الذي دام قرونا⁽²⁾. فقبل

(1) Ibid., p. 112.

(2) Luise Shorn-Schütte, *La riforma protestane*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 87.

ذلك التاريخ كانت المسيحية في الغرب شبه موحّدة على المستويين اللاهوتي والعقدي، ولم تشكّل مظاهر "الفتن" و"الهرطقة" والانقسامات مسّا بالوحدة الدينية السائدة. فقد كان يوسع روما استيعاب التطورات الحادثة وضمها أو إخمادها، كما كان بمقدورها الإمساك بالتحوّلات الدينية وتوجيهها وفق مشيئتها.

لكن مع هذا التفجر الاحتجاجي الفارق طُرح سؤال محوري في الوعي الديني الفردي والجمعي: "كيف السبيل للوقوف أمام يدي الله يوم الحساب، إن كانت مقاضاة المرء تجري وفق أفعاله؟". كان وقع السؤال كبيرا، على الجانبين الاجتماعي والسياسي، تسرّب بموجبه شك وانتقاد للجهاز الكنسي الموكل بشأن الخلاص. وقد جاءت الإجابة خلاصة تأمل صاغها القسّ مارتن لوثر، أنه يكفي بالكتاب المقدس وحده هاديا ودليلا وأن بالإيمان لا غير يحصل الخلاص (*Sola fides*)، وبالتالي تغدو صكوك الغفران الرائجة في اقتصاد الغفران حينئذ وسيلة باطلة وغير مجدية. كانت رسائل لوثر الثلاث: "الأمّة الألمانية وسمو الرسالة المسيحية بقصد الرقي بأوضاع المسيحية"، و"شُرور الكنيسة البابلية"، و"حول حرية المسيحي" (1520-1521م) طرحا مستجدا في تناول أسرار الكنيسة.

حيث مثّلت حركة الإصلاح البروتستانتي دفعة قوية باتجاه فصل الدين عن الدولة. فلا ريب أن تيار المحتجين حينها كان متعدد الأبعاد والأهداف والمواقع، ما جعل أثره قويا وصداه مدوّيا. لكن في خضم هذا المستجد الرؤيوي والديني حضر المعطى

السياسي. بمعناه الدلالي بشكل فاعل ومؤثر، إذ مست الرؤى الإصلاحية شرائح واسعة من المجتمعات الأوروبية، ولم تبقى حكراً على الجماعات الدينية. فقد غير الإصلاح شكل وجوهر صلة العبد ببارئه، وبالنتيجة علاقة المرء بوسطه وبالعالم. بخلاصة غير الإصلاح علاقة الإيمان بالتاريخ. وهكذا انبعثت مسيحية جديدة، وتولّد مسيحي مغاير، نجم عنهما شكل آخر في الحضور والفعل داخل الكنيسة وفي أحضان المجتمع⁽¹⁾.

بما يفيد أن السياقات التاريخية المستجدة التي دبّت في الغرب الحديث، وما تبعها من تحولات سياسية ودينية، يتعدّر تفسيرها وفهمها دون العودة إلى حقبة الإصلاح. فالعلاقة بين موجة الإصلاح والحداثة هي في غاية التشابك والتداخل. والعلمنة كظاهرة لصيقة بالمجتمعات الغربية الحديثة، لا يمكن الإحاطة بمنشئها وتطورها دون العودة إلى سياق الحدّ من سلطة الإكليروس في المسيحية الرومانية، وهو ما أراد الإصلاح إشاعته وسعى في ترسيخه. ما يبرّر الإقرار أن من عوامل نجاح العلمانية وتطورها مشاركة الحركة الإصلاحية البروتستانتية. ولمزيد من التدقيق نقول إن مساعي الحد من سلطة الإكليروس في المسيحية، مع حركة الإصلاح، لا تضاهي ولا تستوعب حركة العلمنة الغربية في زخمها وشموليتها. لأن العلمانية المدفوعة بحركة الإصلاح، والناجمة عنها، كانت مستبطنة للإيمان ولا تضمّر إلغاءه أو هجرانه، وهنا يمكن الحديث عن ضريين من العلمانية

(1) Paolo Ricca, La riforma protestante (1517-1580), in *Storia delle religioni*, 2. Ebraismo e Cristianesimo, Editori Laterza, Roma-Bari 1995, p. 370.

منذ بواذر ظهورها: العلمانية المؤمنة والعلمانية غير المبالية بالدين⁽¹⁾.
وضمن صيرورة ذلك الإصلاح تشكلت قيمٌ نموذجيةٌ لأوروبا الحديثة، على غرار مطلب فصل الكنيسة عن الدولة، والدعوة للتسامح ومراعاة التعددية الدينية، وإقرار حرية الفكر والمعتقد، واحترام حرية الضمير، وحق الاختلاف في الرأي، ومبدأ الانضمام الطوعي إلى معتقدٍ ما لا الانتماء إليه بالوراثة أو الإكراه. وبشكل عام بدأ تبلور الحقوق الأساسية للإنسان التي سوف تُعلن مبادئ كونية من قبل قادة الثورة الفرنسية لاحقاً.

من جانب آخر جاء انعقاد مجمع ترنت، أو كما يسمى المجمع التريندي، الذي افتتح أشغاله البابا بولس الثالث خلال العام 1545 واستمر إلى العام 1563، بمثابة المجمع المناهض لأطروحات لوثر الإصلاحية والداعم للخط التقليدي دون أدنى تحفظ. إذ شهدت فترة المداولات المطوّلة صعود عدة بابوات سدة البابوية، بدءاً من بولس الثالث المفتوح للأشغال، إلى يوليوس الثالث (1550-1555)، إلى بولس الرابع (1555-1559)، إلى بيوس الرابع (1559-1565). لكن الملاحظ في سياسة بولس الرابع الصارمة، ضمن تلك الكوكبة من البابوات، أنها فاقمت من حدة النفور من الكنيسة داخلاً وخارجاً. فقد تمخض هذا المجمع عما عرف بـ "الإصلاح المضاد" أو الإصلاح الكاثوليكي، تمييزاً له عن الإصلاح البروتستانتي. لكن الحلّي أن قراراته قد لفّها تأثر بارز بمواقف سفراء الأمراء الكاثوليك الذين تدخلوا في العديد من المناسبات لتوجيه مداولات المجمع، بحسب ما تمليه مصالح سادهم الذين يمثلون العنصر اللاتكي المشارك.

(1) Ibid., p. 371.

ومجمع ترنت المذكور والذي شاءت الكنيسة الكاثوليكية أن يكون فرصة لاستيعاب "الهرطقة البروتستانتية" لم ينته إلى ما أُريد له، وإن كان محطة للكنيسة الكاثوليكية لصياغة استراتيجية رد لاهوتي على الإصلاح بترتيب الإصلاح المضاد. مع ذلك لم يثنِ المجمع المحتجين عن حماسهم ولم يقل من عزيمتهم، بما لاقوه من احتضان لدى أوساط سياسية واجتماعية. ما أجج الانقسام السياسي في أوروبا بين الإصلاحيين وأنصار كنيسة روما التقليدية، ولبيلغ التوتر حدته في حرب الثلاثين سنة. ولم تستتب الأوضاع سوى بعقد صلح ويستفاليا (1648) بعد أن بات الانقسام الديني أمرا واقعا، فتم الاعتراف بالمناخ الجديد بناء على اتفاق دولي راعى مبدأ السيادة، التزمت به كافة القوى المشاركة، فرنسا وهولندا وإسبانيا والسويد والإمارات البروتستانتية الواقعة تحت سلطة الإمبراطورية الرومانية المقدسة⁽¹⁾.

وقد تميزت الأوضاع في أوروبا، عقب قبول أنصار الإصلاح على الخارطة الأوروبية بعد فترة طويلة من القلاقل والحروب، بعدة ميزات: في المجال التشريعي، تولّد مفهوم سيادة الدول، أو بشكل أدق سيادة الملوك على ممالكهم؛ وعلى المستوى الفعلي في ممارسة السلطة، دعم الملكيات المطلقة، التي تحولت إلى ملكيات متنوّرة؛ وبالنهاية في المجال الديني، حولت الأوضاع للملوك إمكانية تحديد دين رعاياهم، مع ضمان التسامح لمن يدينون بأديان أخرى⁽²⁾.

(1) Sidney Z. Ehler, *Breve storia dei rapporti tra chiesa e stato*, Società editrice vita e pensiero, Milano 1961, p. 77.

(2) Ibid., p. 79-80.

5- الدولة والكنيسة: جدل الاتصال والانفصال

منذ القرن السادس عشر اهتم الجدل اللاهوتي الكاثوليكي القراءة الذاتية للكتاب المقدس (القراءة البروتستانتية) بتدمير أسس الولاء لكنيسة روما. والحال أن نزاع القداسة عن السلطة الدينية قد دعم نزاع القداسة عن السلطة السياسية، دافعا الأمور باتجاه مزيد من الرقابة المستندة إلى الشرعية الشعبية. ومن هذا المأتى شجعت البروتستانتية العلمنة السياسية في مساعيها لبناء فضاء مستقل.

وإن ذهب البعض إلى أن قرارات مجمع اللاتيران الأول، من الثامن عشر من مارس إلى الحادي عشر من أبريل 1123م، كانت حجر زاوية في تحرير الكنيسة من وصاية الدولة، وفي إقرار فصل الدين عن الدولة، وهو ما مثل إيدانا مبكرا بدخول عصر جديد. ففي الواقع أن ذلك الحدث، على ما يبدو له من عظيم الأثر، قد كان وليد أوضاع تاريخية تتغير تغيرا جذريا مع أوضاع الإصلاح البروتستانتي اللاحق. حين مثلت بدايات عملية فصل الدين عن الدولة مرحلة أولى ضمن سياق تاريخي للعلمنة، وجاءت بمثابة رد فعل على تلاحم وثيق ساد طيلة القرون الوسطى، بين العرش والمذبح (الدولة والكنيسة). إذ وضع هذا السياق التاريخي "النظام التشريعي الاعترافي" في مقابل "النظام التشريعي الاعترافي". فقد مثل "النظام التشريعي الاعترافي" أولى الخطوات نحو نظام ليبرالي، بينما مثل نقيضه الشكل البارز لنظام الحكم المطلق. فكان التشريع المتملص من سلطة الكنيسة بادرة استقلال أجهزة الدولة عن الكنيسة، وهو ما لاحت بواده منذ القرن السابع عشر، معلنا دخول الدين والدولة في طور جديد.

لكن مسارات هذا الفصل لا يمكن الحديث فيها عن نمط محدد ونسخة متماثلة، فقد جاء الفصل تبعا لتطورات متفاوتة شهدتها المجتمعات الغربية كل على حدة. ويمكن الحديث عن أشكال عدة من الفصل أهمها: الفصل اللين والفصل الحازم والفصل القسري. وهو ما تجلى على التوالي في الولايات المتحدة الأمريكية وإيطاليا وفرنسا. ولكن يبقى الطابع العام والشامل في كافة هذه الأشكال وهو حصول انهيار في مفهوم العصمة الكنسية، وبروز تشريعات مدنية تنظم الشأن الخاص بدل التشريعات الدينية.

لكن في ظل هذه التحولات ينبغي ألا نغفل عن مساهمة المفكرين المسيحيين في تطوير مفاهيم الحداثة السياسية، حتى لا تبدو تلك التحولات جارية في معزل عن الفكر الديني، كما قد يُصور خطأ. حيث لم يمنع التجذر في الميراث المسيحي والانتصار إلى الروح الدينية، العديد من المفكرين من دعم مبادئ الحداثة السياسية، لاسيما بالحث على الفصل بين الدين والدولة، بما شجّع العلمانية السياسية ورَفَّدها بسند قوي ومؤثر. فعلى سبيل الذكر دعا الكالفيني بيير بايل (1647-1706) إلى تسامح مدني قوامه حرية الضمير، وإلى احترام تساوي الذوات وحرية النقاش، على ما أورد ذلك في مؤلفه "حول التسامح، 1686". وبالمثل خلص الأنغليكاني جون لوك (1632-1704) في "رسالة في التسامح، 1689" إلى أن سيادة السلطة المدنية ينبغي أن تتحد بالمآثر المدنية، ولا يمكن "بأي شكل من الأشكال أن تمتد إلى خلاص الأرواح"؛ وعلى خلاف هوبز عارض إنشاء دولة مسيحية، مؤكداً أن الدين ليس من مشمولاته، أو من مقدراته، تولى السلطة السياسية، وأن الكنيسة ينبغي ألا تهتم بالدولة والشؤون المدنية.

موضحاً أن من واجب الدولة ألا تتخذ قراراتها على أساس الاعتبارات الدينية، وأن تكون منصفة في التعامل مع القضايا الدينية، وأن الكنيسة بمثابة "المجتمع الحر والطوعي" يجمع أناساً شاءوا. محض إرادتهم الانتماء إليها.

كما أن البابوية، في بداية الأمر، شهدت تعاملًا حذرًا مع التحولات الجديدة، فعلى سبيل المثال عرف النصف الثاني من القرن الثامن عشر جملة من البابوات تعاطوا بأشكال مختلفة مع المسألة الدينية-السياسية. البابا بندكتوس الرابع عشر (1740-1758)، مع أنه شائع روح التجديد، لم يحل ذلك دون اتخاذه إجراءات صارمة، حيث أدان "روح القوانين" لمونتسكيو (1751)، ما عمّق الهوة بين الكنيسة والقوى الصاعدة في المجتمع⁽¹⁾. وأما البابا كليمنص الثالث عشر (1758-1769) فقد أدان بشدة حركة التنوير -بصفة شاملة ودون فرز بين مختلف مكوناتها- باعتبارها نتاجاً لفساد أخلاقي، داعياً إلى توحد العرش والمذبح لمواجهة هذه الفتنة المستشرية داخل الكنيسة وفي الأوساط الاجتماعية. بينما اتخذ البابا اللاحق كليمنص الرابع عشر (1769-1774) موقفاً مغايراً، فيه شيء من اللين والكياسة. لكن هذا التشدد في هرم الكنيسة تواصل لاحقاً، فمع ارتقاء البابا بيوس السادس (1775-1799) سدة البابوية لاح انغلاق نحو المجتمع الحديث، معتبراً التنوير ثمرة ذات حمولة شيطانية، تهدف إلى إشاعة الإلحاد، وزعزعة أسس الحياة الجماعية. وإن كانت مضامين فلسفة

(1) Daniele Menozzi, Il Cattolicesimo dal concilio di Trento al Vaticano II, in *Storia delle religioni*, 2. Ebraismo e Cristianesimo, Editori Laterza, Roma-Bari 1995, p. 451.

التنوير على ما ذهب إليه إيمانويل كانط حينها، في رسالته "ما هو التنوير؟" (1784)، أنه "استعمال للملكة الإدراك الذاتي دون توجيه من الآخرين". ففي ظل تلك الأجواء كان البابا بيوس السادس، وبيقين لا يخامره شك، يقدّر أن السلطات السياسية المطلقة سوف تنحاز إلى صفه.

لقد شكلت نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر فاصلا مهما في الغرب المسيحي بين ثقافتين ورؤيتين، بدا التطلع على إثر ذلك التاريخ إلى مجتمع حرّ وعادل. بدأ مناهضة جلية للإكليروس وانفتح على حركة نقد ومراجعة لنصّ الكتاب المقدس، تعرض رؤى مستجدة في عيش الدين وفي موالاة أهله⁽¹⁾. وما إن تفجرت الثورة في فرنسا حتى احتدم صراع الانفصال والاتصال بين الكنيسة والدولة، حصلت تطورات فعلية في فرنسا، بين العام 1789 و1801، اختزلت قرونا من السعي نحو الفصل. وبإصدار المجلس التأسيسي الذي أفرزته الثورة "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" سنة 1789 (أسرع البابا بيوس السادس إلى إدانته)، فرّطت الكنيسة في ما كانت تحوزه من حظوة على الأرض الفرنسية. فقد أقر الفصل العاشر من الإعلان مبدأ الحرية الدينية "أنه لا يمكن تتبّع المرء على أفكاره ومعتقداته الدينية، ما لم يمس ذلك النظام العام". وهكذا توقفت الكاثوليكية عن احتكار الفضاء الاجتماعي بصفتها الدين الوحيد الشرعي. ولم تمض سنة حتى باشر البرلمان الفرنسي المصادقة على "دستور الإكليروس المدني"، وهو إجراء قانوني انسحبت الدولة بمقتضاه من تمويل أي نشاط ذي طابع

(1) William G. Naphy, *La rivoluzione protestante*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010, p. 189 e s.

شعائري، كما يملي انتخاب كافة المعنيين بالشأن الكنسي من قبل المؤمنين، بما فيهم الأساقفة ورؤساء الخورنيات، فضلاً عن إقرار أداء قسم الولاء للدولة. ما جعل الكنيسة تصطف وتُصنّف، ضمن القوى المضادة للثورة، وبالفعل لم تقبل كنيسة روما بالواقع الجديد وانحازت علناً للقوى المناهضة للثورة.

كانت الأوضاع في أوروبا تسير نحو نمط مجتمعي مدني مغاير، تراجعت منه وبشكل متسارع سلطة البابا. وقد برز ذلك منذ إلغاء الدولة البابوية، وإيقاف البابا بيوس السادس (1798)، الذي توفي رهن الاعتقال في السنة اللاحقة. لكن البابا بيوس السابع الذي خلفه أبدى ليونة، معرباً عن توجهات مسيحية ديمقراطية، وقَبِل المصادقة على الكونكرداتو (الوافق) سنة 1801 الذي تم توقيعه مع نابليون. لكن انحياز الكنيسة إلى القوى المناهضة للحدث زاد من عزلتها وعمق الهوة بينها وبين التحولات الاجتماعية الجديدة. ففي العام 1846 أدان المرسوم البابوي "*Qui Pluribus*" لبيوس التاسع الليبرالية والاشتراكية والشيوعية؛ ثم تجددت تلك الإدانة مع مرسوم "*Quanta Cura*" - 1864- الذي ضم قائمة بالآثام عرفت باسم صلابو "*Sillabo*". تواصل عبرها الدفاع عن الأطروحات الكاثوليكية المتشددة المناهضة للحدث، على اعتبار أن كافة الآثام الحديثة ناتجة عن الإصلاح البروتستانتي وعن فلسفة الأنوار وعن الثورات: ومن بين هذه الأخطاء القراءة الذاتية للكتاب المقدس، وحياد الدولة بشأن المسألة الدينية، والتأكيد على العلوم.

لقد أجمع هذا الرفض الأعمى للمبادئ الحديثة موجة عداوة للإكليروس ووضع الكاثوليكية في مواجهة مع الليبرالية السياسية،

بما صورّ المسيحية بمثابة الدين المحافي للديمقراطية. لكن ذلك لم يمنع عددا من المفكرين المسيحيين من الانسلاخ عن هذا الخطّ الصدامي ومؤازرة الحداثة السياسية. المفكر بنجامان كونستان (1767-1830)، المتجذر في الميراث الديني، وذو المنزع الكالفيني، ساند الحرية المطلقة للتدين مدافعا عن الحرية الشخصية؛ كذلك اللاهوتي روبر دي لامني (1782-1854) سار في الاتجاه نفسه في صحيفته "أفينير"، معتبرا "الله حرية"، ومنتقدا السلطات الدينية والسياسية، مما كلفه إدانة من البابا غريغوريوس السادس عشر في المرسوم البابوي "Singulari Nos" (1834) الذي شمل الكاثوليكية الليبرالية أيضا، وأطروحات فصل الكنيسة عن الدولة، وحرية الضمير، وحرية الصحافة.

ولئن مثل مرسوم "القضايا المستجدة" (Rerum Novarum) - 1891 - مرحلة مهمة في انفتاح الكاثوليكية على المسألة الاجتماعية، فإن مقترح البابا ليون الثالث عشر ييقى معبرا عن أطروحة الكاثوليكية المتشددة الرافضة للديمقراطية الليبرالية. فحين حثّ ليون الثالث عشر سنة 1892 الفرنسيين الكاثوليك على التصالح مع الجمهورية، كان الأمر يتعلق باغتنام فرصة سياسية ولم يعبر عن تحول مبدئي. لكن هذه المواقف الدغمائية في هرم الكنيسة لم تمنع عموم الكاثوليك من الانخراط بكثافة في النظام الديمقراطي الليبرالي، بتشكيل تنظيمات سياسية، ليس غرضها فقط الدفاع عن مصالحهم، بل بقصد خوض غمار تجارب اجتماعية باتت الأكثر واقعية: في بلجيكا وألمانيا وفرنسا ولاسيما في إيطاليا، التي شهدت عقب التوحيد نوعا من التحرر من الباراديغم السياسي الديني العتيق ليشهد المجتمع، وعلى

غرار غيره من المجتمعات الأوروبية، تحولاً نحو نموذج "الديمقراطية
المسيحية" باعتباره السبيل الأسلم للفعل السياسي الصائب
والواقعي⁽¹⁾.

* * *

(1) Jean-Paul Willaime, Il Contributo del cristianesimo alla modernità politica, in *La religione*, V, UTET, Torino 2001, pp. 560-562.

الانقسامات المسيحية ومعنى القبول بالتعددية الدينية

شهدت الفترة المتراوحة ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين انقساماً دينياً حاداً في أوروبا، تحوّل على إثره وسط القارة وغربها إلى مسرح هائل للنزاعات والصراعات. فالتحولات التي بدأت تحترق النسيج الاجتماعي وتفرض نفسها كواقع جديد حينها، وهو ما لم تألفه الساحة، صاحبها بحثٌ دؤوب عن سُبُل مبتكرة للتعايش، بين مختلف التعبيرات الدينية والسياسية الناشئة والقائمة. ولم يسلم هذا البحث من تداعيات وارتدادات عنيفة في كثير من الأحيان، أملاها الخروج من باراديغم القرون الوسطى إلى باراديغم الحداثة ومن لاهوت منغلق إلى لاهوت منفتح. شملت الأحداث حينها مختلف البلدان، فرنسا وهولندا وإنجلترا واسكتلندا وبوهيميا وألمانيا وإسبانيا وإمبراطورية النمسا إلى جانب الدنمارك والسويد وبما أوشك في العديد من المناسبات أن يُغرق سائر الدويلات والإمارات في فوضى عبثية لولا حزم سياسي قادته جملة من القوى النافذة.

1 - في جذور الانقسام

لقد ميّز أوروبا طيلة القرون الوسطى وإلى حدود حقبة الإصلاح البروتستانتي احتكار ديني جثم على قلب القارة، منع فيها أي تحول خارج الأطر اللاهوتية التي ضبطتها الكنيسة الرومانية؛ لكن ذلك

الاحتكار دبّ فيه نوع من الانخرام جرّاء فتور داخلي وتغيرات مسّت الحاضنة الاجتماعية والسياسية. فلطالما كان التحالف التاريخي بين الدين والسياسة، أو بالأحرى بين كنيسة روما والإمبراطورية الرومانية، حاجةً تاريخيةً للطرفين، ولكن الإمبراطورية التي غربت شمسها توارثتها إمبراطوريات مقدّسة، لم تعمل على الخروج بالتحالف القديم بين الديني والسياسي إلى أفق أرحب، بل رسّخت تلك الزيجة الأبدية سبيلا للسيطرة والهيمنة والتمدد. لكن في ظل هذا الاحتكار المزمّن، كيف حصل الانقلاب في الكيان الأوروبي من الهيمنة إلى التعدد؟ وكيف قاد التصلّب الكنسي المؤسسات إلى فتور في الحسّ الديني دفعَ نحو ذلك الانقلاب العظيم على كنيسة روما؟

يورد رودناي ستارك ولورانس إياناكوني ضمن مؤلف "السوق الدينية في الغرب" التوصيف التالي للحالة الدينية المتردية في أوروبا عشية ظهور الإصلاح، الذي قاد نحو منظور مغاير في الدين: "في دراسته الكلاسيكية 'الدين وتراجع السّحر'، لاحظ المؤرخ الإنجليزي كيث توماس صعوبة إقرار ما إذا كانت جملة من التجمعات البشرية في بريطانيا، أثناء العصر الوسيط المتأخّر، تملك شكلا ما من الدين، إذ لم يكن الكثير ممن يرتادون الكنيسة يولونها اهتماما. ووفق توماس لما تكون العامة مدفوعة قسرا للذهاب إلى الكنيسة فهي تتصرّف بشكل مشين إلى حدّ تتغير معه وظيفة الطقّس إلى مهزلة. إذ تروي مدوّنات السجلات الكنسية كيف أن الاحتفالات التي كانت تُقام بحضور رجال الدين كانت تندافع فيها العامة لحجز أماكنها، وتتراحم بشكل غير لائق في ما بينها، حيث يتمخّط البعض ويصق، كما تنشغل النسوة بتطريز الأنسجة، ويأتي البعض تصرفات تنمّ عن سوء خلق

ويتبادل أناس هزلا ساخرا، كما كان يغالب النعاس البعض إلى حدّ يطلق فيه آخرون أعيرة نارية من أسلحتهم. وتروي السجلات الكنسية عن شخص في الكمبريدج شاير أُدين بسوء التصرف داخل الكنيسة سنة 1598م، لأنه كان يطلق ضراطا مقرفا، ويشير ضجيجا، ويتلفّظ بعبارات مشينة، بما يمثل تهجما بمسّ مما هو نبيل وجليل.

ولم تكن العامة فحسب دون مستوى السلوك القداسي الورع خلال العصر الوسيط، ففي سنة 1551م وضع أسقف غلاوشيستر إكليروس أبرشيته محلّ اختبار، بدا فيه 171 كاهنا من بين 311 ليس في وسعهم ترديد الوصايا العشر، و27 لا يعرفون من صاغ الصلاة الربّانية. وعلى الشاكلة نفسها لاحظ رئيس الأساقفة جوفاني بوفيو من أبرشية برنديسي-أوريا في جنوب إيطاليا، سنة 1547م، أن أغلب الرهبان يتلکّون في قراءة اللاتينية ولا يفهمونها. فضلا عن أن معظمهم كانت لهم خليلات وكان لدى البعض منهم أبناء، وكان ثمة تشكّيات دائمة من السلوكات الجنسية غير اللائقة للكهّان، تصل حدّ التحرّش الجنسي والفجور. كما كان العديد من القساوسة يتهاونون في أداء وظائفهم الراعوية وغالبا ما يتغيب الكهنة عن إقامة القدّاس أو أداء المسحة الأخيرة⁽¹⁾.

لا يعني ذلك أن الفساد استشرى في أوصال الكنيسة الرومانية ومحيطها، بل إن الانحلال بات جليا ولا يحتاج إلى كبير عناء لرصده. ما دفع بعض الأصوات، سواء من داخل الكنيسة أو خارجها، للمناداة بضرورة اتخاذ إجراءات عملية للحدّ من هذا التدهور، لكن

(1) السوق الدينية في الغرب، تأليف مجموعة من الكتاب، ترجمة عزالدين عناية، دار صفحات، سورية 2012، ص: 92-93.

التصدع في رأس الكنيسة كان قويا بما أفقد الإكليروس القدرة على الأخذ بزمام المبادرة. فخلال العام 1409م عندما أراد الطرفان المتخاصمان داخل الكنيسة الكاثوليكية عزل البابوين المتنافسين بعقد مجمع بيزا وانتخاب بابا جديد، وخلصا إلى أن يكون أليساندرو الخامس هو الحبر الأعظم الجديد، وجدت الكنيسة نفسها بثلاثة رؤوس أمام رفض المتخاصمين التنحي فتحوّلت الثنائية البابوية إلى ثلاثية بابوية. والواقع أن تفشّي الانحرام في المؤسسة الدينية بوجه عام قد جاء نتيجة حدوث تطورات وتحولات في الواقع السياسي، لم تصحبها تطورات مماثلة في المجال الديني، الأمر الذي خلق مسارا اجتماعيا مرتبطا وغير متماسك بين السياسي والديني.

فمنذ نشأة الإمبراطورية الرومانية المقدسة مع أوتو الأول، دوق ساكسونيا، سنة 962م، وجدّ الأباطرة والبابوات أنفسهم في تدافع من أجل الهيمنة والاحتواء للطرف المقابل، وهو ما خلق تنافسا محموما مع الوقت بين كنيسة روما وبين الإمبراطورية الجرمانية، تفاقمت حدته مع القرنين الرابع عشر والخامس عشر بتطور الحس الوطني الألماني وبانتشار مثيله في العديد من البلدان الأوروبية، مما خلق حالة من الاستياء من نظام العشور والفساد الكنسي. حيث هاجم المصلح الإنجليزي جون ويكليف، وبشكل مباشر، بابا روما، منذ القرن الرابع عشر، سواء لفرضه صكوك الغفران أو لإلزامه الناس بالحج وممارسة طقس القديسين بغرض نهب العامة، محمّلا الوزر الأكبر في ذلك إلى الإكليروس وفقدانه الوعي بدوره ورسالته. وتعالّت نداءات الإصلاح حينئذ من شتى الأنحاء غير أنّها لم تلق آذانا صاغية، ولكن تحت الضغط قبلت الكنيسة الكاثوليكية بخوض إصلاحات شكلية جرى

تداولها في مجمع كونستانس (1414-1418م) ولم تخلف نتائج عملية مجدية، فقد أنت بضغط خارجي ولم تكن بدافع داخلي. إذ كان الإصلاح في نسخته الكاثوليكية محكوما بمراعاة التراتبية الكنسية والحفاظ على الوضع السائد، دون إدخال أي تحويل فعلي يمس بنية المؤسسة الدينية أو نظم سيرها، رغم أن مطلب الإصلاح كان حازما، تبناه أساقفة المقاطعات في إيطاليا ورجالات من الشريحة العلمانية من خارج الكنيسة.

على صعيد آخر، شكّلت الإنسانية، ونشأة الفيلولوجيا، وإحياء التراث الكلاسيكي، وانتشار القيم الدنيوية، وتطور الطباعة -وهي ظواهر عرفت انطلاقتها في إيطاليا خلال القرن الخامس عشر- عناصر حالت دون مواصلة الأطراف الكاثوليكية احتكار المعرفة، رغم إصرار الكنيسة وبجزم، على تعميم رقابة على الكتاب والفكر والثقافة، حيث أقرّ مرسوم "Inter Sollicitudines" لعام 1515م، المبادئ العامة لتلك الرقابة. وتحددت تلك المبادئ، خلال ذلك القرن، بشكل أبرز، عبر القوانين التي ارتبطت بالأخصّ بقوائم الكتب الممنوعة؛ بغرض جعلها أكثر إحكاماً. وكان هدف روما -آنذاك- إخضاع المنتج الأوروبي المطبوع كلّهُ إلى رقابة تتمركز في أيدي السلطات الدينية. وكان -Imprimatur-، أو التصريح الكنسي المخوّل بالطباعة، هو جواز المرور الوحيد، الذي يتيح نشر عمل ما وتداوله⁽¹⁾. مع أن إيطاليا وإسبانيا كانتا البلدين الأوروبيين الوحيدين اللذين شهدا "الإصلاح المضاد" دون "إصلاح". فقد كانت محاكم التفتيش فيهما

(1) ماريو إنفليزي، **الكتب الممنوعة**، ترجمة وفاء البيه، مراجعة عز الدين عناية، مشروع كلمة، أبو ظبي 2011، ص: 20.

جاهزة لضرب أي شكل من أشكال "الفتنة"، لاسيما وأن إسبانيا كانت تراقب بشكل مباشر أجزاء واسعة من إيطاليا الحالية، مثل منطقة لومبارديا وصقلية وسردينيا.

2 - الإصلاح والإصلاح المضاد: صراع بين أصوليتين

في الواقع التأمت جملة من العناصر مهّدت للانقسامات الدينية منها: سقوط الهيمنة المسكونية للبابا وتفتت سلطة الكنيسة؛ فشل المجامع الإصلاحية (مثل مجمع كونستانس ومجمع بازل ومجمع فرارا-فلورانس ومجمع لاتيرانو)؛ ثورة الطباعة وتحرر الكتاب المقدس من الاحتكار؛ تصلّب "الكوريا رومانا" (هيئة التسيير الكنسي) واستشراف الفساد في أوصال الكنيسة؛ سيطرة النبلاء على الإكليروس؛ تدخل القانون الكنسي (*il diritto canonico*) في الشأن الاجتماعي.

إذ لم يظهر التيار الاحتجاجي بعتة، بل سبقته إرهابات دعت إلى الإصلاح، عبّر عنها جملة من اللاهوتيين والمفكرين مثل أندريا كارلوستاديو (1480-1541) وفيليب ميلانكتون (1497-1560) وأولريخ زوينغلي (1484-1531) ومارتين بوتر (1491-1551)، وتلخّص مبدأ الإنسانويين في برنامج إحيائي هدَفَ إلى العودة لتراث السلف نصوصاً وآباء⁽¹⁾. لكن الثبات والتصلب، بشكليته الديني والسياسي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، خلفا تزعزعا فعليا في ذلك التوازن بين المؤسسات الدينية والسياسية. وعمّ السخط والاستياء شتى أرجاء أوروبا جراء الإجحاف والتجاوزات الواسعة

(1) Hans Küng, *cristianesimo Essenza e Storia*, Bur, Milano 1994, pp. 476-477.

للكنيسة الكاثوليكية. فاقتنص مارتن لوثر (1483-1546م)⁽¹⁾ وجان كالفن (1509-1564م) تلك اللحظة التاريخية، وعبرّا عنها بأساليهما الاحتجاجية، المتلخصة في فك الوصاية على الدين، واستطاعا أن يحوّلَا السخط الشائع إلى آمال واعدة، وهو ما جعل تشبّت المناصرين بالطروحات الإصلاحية تشبثا مصيريا بعد أن بات البابا يمثّل صورة المسيح الدجال في أذهان العديد وبات الكاثوليك مشيطّنين⁽²⁾. ولكن التنافس الديني المفتقر إلى أية ضوابط سوى نفى الآخر وشيطنته، بدأ ينزلق نحو المشاحنات ومن ثمة انساق نحو الحرب الأهلية جراء التدافع الحاصل داخل المنطقة الواحدة والبلد الواحد لاسيما في فرنسا، التي عرفت مجزرة ليلة سان بارتوليمي بين 23 و24 أغسطس 1572 والتي ذهب ضحيتها مئات الهوغونيين والبروتستانت على يد الكاثوليك، وفي هولندا الخاضعة إلى حكم المملكة الإسبانية زمن فيليب الثاني وفيليب الثالث، وكذلك في إنجلترا خلال القرن السادس عشر إبّان ثورة الطهريين (البوريتان)، وهو تفرع كالفيني انتقد الكنيسة الأنغليكانية لشبهها الكبير بالكنيسة الكاثوليكية، ولم يدخر هذا التيار جهدا في توجيه اللوم إلى الملكة إليزابيث وإلى الملك جيمس الأول

(1) تحول لوثر إلى أيقونة نبوية في الأوساط البروتستانتية، وترسخت تلك الصورة إلى حد الاحتفاء به مع القومية الاشتراكية بوصفه "الألماني الخالد"، وبقيت تلك الصورة المثلثة سائدة مع اللاهوت البروتستانتي الحديث، فمع كارل هارث وكارل بارث عُدّ شاهدا على الكلمة والنعمة وعلى حرية الرب، وبوصفه "حدثا" لغويا أيضا كما قال جيرهارد إيبيلنغ. Ibid., p. 522.

(2) منذ القرن الثالث عشر رأى الفالديون في بابا روما خليفة قسطنطين وليس خليفة بطرس.

معتبرا كلاهما ليّني العريكة مع الكاثوليك ونعت كلاهما بـ "البابويين". ولكنّ اللحظة الإصلاحية اللوثرية، التي عبّرت عن جوهر الانقسام في أوروبا، ما كان هيّنا تطويقها، وما كانت هبة عابرة على غرار نظيراتها السابقة، التي تعاملت معها روما بالحرمان ونعوت الهرطقة والتجديف والانحراف والحرق، فقد مثّلت نقيضا جذريا لروما استمرّ حاضرا إلى اليوم.

وفي تفسير ظهور الإصلاح في أوروبا تُطرح ثلاث فرضيات:
أ- فسّر اللاهوتيون البروتستانت الأمر بأن الكنيسة الكاثوليكية قد فقدت تدريجيا تأثيرها جرّاء الفساد الأخلاقي والتردّي القيمي الذي آلت إليه، وهو ما بات ملموسا لدى العامة التي لحقتها آثار ذلك ابتزازاً وإنهاكاً لاسيما بضرية العشور وصكوك الغفران.

ب- وعلل المؤرّخون الحدث، بأنّ العوامل التاريخية أجبرت الكنيسة الكاثوليكية على الدخول في تحالفات، والمشاركة في سلسلة من الصّراعات بين الدويلات الناشئة في أوروبا. حيث جرّت الهزائم المتكرّرة تلك الدول الحليفة نحو الانحدار التدريجي لتأثير الكنيسة الكاثوليكية.

ج- ويّنت قراءة الاقتصاديين، التي عرضها آدم سميث - 1776م-، أن المسألة تتلخّص في كون "المونوبولات" الدينية، التي تدعمها الدول، صارت تعرض نفسها بشكل غير لائق، مما فسخ المجال لدخول منافسين يتمتعون بجدوى أوفر. وقد فسّر روبرت أكلوند ذلك التحول، ضمن تفسيرات "السوق الدينية"، بمقولة "الخدمات الروحية" التي

صارت باهظة الكلفة، فكان البحث عن خدمات بديلة
بسر زهيد⁽¹⁾. كونه عادة ما تنحو الأديان الرسمية المدعومة
بسلطان الدولة إلى الوحل في البيروقراطية فتفقد صلتها
بالمؤمنين.

وفي واقع الأمر مثَّل الإصلاح البروتستانتي كسرًا لحاجز احتكار
المشروعية الدينية، بعد التفاف تيارات عدة حول مطلب "لا وسيط
للخلاص إلا المسيح" و"كلُّ بنفسه كاهن"، الأمر الذي يَسِّر اقتحام
السوق الواقعة في قبضة مؤسسة احتكارية وحيدة، تتمثل في الكنيسة
الكاثوليكية. وكانت أطروحات الاحتجاج الخمس والتسعون التي
عُلِّقت من قِبل مارتن لوثر، على باب كاتدرائية ويتنبرغ في 31
أكتوبر سنة 1517م، بمثابة المقررات لدخول معترك التنافس من بابهِ
الواسع. وهو ما خلق ردّة فعل مستعجلة من المؤسسة المهيمنة -
الكنيسة الكاثوليكية-، وسرّع ما يُعرف بـ "الإصلاح المضاد"،
كمسار تنافسي، مما وفّر تنوعاً للمنتوجات، تحت أشكال التجديد
اللاهوتي والعقدي والتشريعي.

ولم يكن التنافس في حدود الطروحات الدينية ونقيضها، بل
كانت أبرز محطات الصراع متمثلةً في الحرب الدينية التي تفجرت بين
شارل الخامس قيصر الإمبراطورية الرومانية المقدسة والأمراء
البروتستانت في ألمانيا والتي اختُتِمَت بعقد صلح أوغسبورغ سنة
1555م، الذي أقر مبدأً (*cuius regio eius religio*)، أي أن كل
حاكم يقرّ دين رعاياه بمعزل عما تملّيه عليه كنيسة روما، واعترف

(1) Robert B. Ekelund, Sacred Trust: The medieval Church as Economic Firm, Oxford University Press, New York 1996, p. 76.

بحرية الأمراء الدينية في إماراتهم وأقرّ حق الرعايا، ممن لا يرتضون دين ولاّة أمورهم، في التأقلم مع الوضع الجديد أو الحجر؛ والحروب الثماني بين الهوغونيين (الكالفينيين الفرنسيين) والكاثوليك في فرنسا بين (1560 و1598م)، التي انتهت بإعلان نانت 1598 الذي سمح بموجبه هنري الرابع للهوغونيين بالحرية الدينية، ورفع أي تمييز مدني أو سياسي عنهم. وبالفعل استطاع هنري الرابع إيجاد حلّ لمسألة التعايش الديني مختلفة عن صياغة السلام في أوغسبورغ، حيث تبقى المملكة موحّدة تحت قيادة ملك كاثوليكي، ويُراعى المعتقد الإصلاحي وإن لم يكن في كافة أرجاء البلاد بمقدور أتباعه ممارسة شعائهم. ولمزيد من الضمانات نال البروتستانت حق مراقبة سلسلة من الحصون ومُكّنوا من العتاد، بما يخوّل لهم الدفاع عن أنفسهم في حال نشوب حرب أهلية جديدة. لكن هذا الإجراء جعل منهم دولة داخل الدولة، قادرة على تهديد السلطة في أي حين وهو ما حصل بالفعل خلال العقدين اللاحقين بموت هنري الرابع. حيث نشبت في سنتي 1610 و1620 حروب أججت الاختلافات المذهبية تم إخمادها عبر "إعلان آلاس" (Alès) لسنة 1629، وهو ما أملى تجريد الهوغونيين من كافة القلاع العسكرية مع السماح التام لهم بممارسة شعائهم. ومقارنة بسلام أوغسبورغ، الذي ضمن حرية اختيار الدين الخاص للأُمير راعي الدولة فحسب، وأوجب على الرعايا التأقلم مع خياراته، فإن "إعلان نانت" كان الإجراء التشريعي الأول الذي ضمن الحرية الدينية داخل الدولة ذاتها. وهو ما ترافق في الآونة ذاتها في إنجلترا بتسامح ديني وإن لم تتساو فيه سائر المعتقدات، فتلك المتبناة من قبل الدولة كانت لها الأفضلية، وأما غيرها فهي ليست محظورة ويمكن ممارستها علنا.

3 - عصمة البابا والباراديجم المفجر للخلافات

لكن الوضع الجديد الذي برزت فيه كنيسة روما مشاركا فاعلا في تأجيج الخصومات الدينية ومباركتها، ما كان مقبولا لدى طائفة واسعة من المفكرين، فقد شكّلت الإنسانية المسيحية نقدا من داخل البيت المسيحي ومراجعة جادة للأفكار الداعمة للصراع. قدّم إرازموس رؤية جديدة للحرب وموجباتها، معتبرا الحروب المقدسة بمثابة عرض مجازي للصراع بين الفضيلة والريضة، ولاغيا بذلك مدلولها السياسي، وما يمكن أن تستند إليه من مرجعية دينية. لكن ذلك الخط الذي نادى به إرازموس لم يلق ترحيبا، لاسيما وأن التهديد التركي كان على الأبواب، ولكونه يلغي تراثا عريقا في الإكراه والإلزام طالما استندت إليه الكنيسة⁽¹⁾.

فمشروعية الحرب ضد السراسنة في القرون الوسطى، التي رسخت في المخيال المسيحي الأوروبي قناعة بمشروعية الحرب نحو الخارج سرعان ما انقلب بأسرها نحو الداخل، بفعل الصراع على الدين والتشكيك في عصمة البابا. والواقع أن هذا العور الداعم لتسوية الأمور بـ "العنف المشروع" ومزاعم "الحرب العادلة" لم يسلم منه حتى كبار الإنسانيين، إرازموس المتحمس للسلام بين المسيحيين المتصارعين يناشدهم في "نحيب على السلام" لِمَ لا يحشدون قواهم ضد الأتراك⁽²⁾. إذ بقي لاهوت الحرب العادلة في الأوساط

(1) قدّم القديس أوغسطين في مطلع القرن الخامس الميلادي في مؤلفه "مدينة الله" أطروحته الشهيرة حول "الحرب العادلة"، حوّل فيها فعل الحرب إلى عمل إحسان.

(2) Erasmo da Rotterdam, *Il lamento della pace*, SE 2014.

الكاثوليكية نواةً حيةً، وإن حاول البعض مثل فرانسيسكو دي فيتوريا وفرانشيسكو سوارز وضع ضوابط ومبادئ له بهدف الحيلولة دون وقوعه مع البروتستانت المسيحيين إخوة الدين، لكونه يتناقض مع جوهر المسيحية؛ لكن تلك الرؤى بقيت دون تأثير يذكر على المناخ العام المتوتر، الذي ترتقي فيه روما الاحتكار الأبدي لمشروعية السماء، حيث بقيت الرؤية الأوغسطينية طاغية، ولم يتأتّ تأثير الخط المانع للحرب بين الإخوة في المسيح سوى في القرون اللاحقة، مع توسع تأثير الفلسفة السياسية العلمانية⁽¹⁾.

كانت حرب الثلاثين سنة (1618-1648م)، التي اندلعت جراء مساعي الأوغسبورغيين لإنشاء دولة كاثوليكية في قلب أوروبا، أبرز محطات ذلك الصراع بين الإخوة الأعداء. ثم عقبها تفجّر الصراع بين البروتستانت والكاثوليك في بوهيميا عقب أحداث دفعت البوهيميين البروتستانت إلى إلقاء اثنين من الموظفين السامين للإمبراطور من أعلى قصر براغ، فكانت الحادثة التي أشعلت فتيل الحرب، ثم تحولت إلى صراع سياسي للهيمنة بين الأوغسبورغيين وفرنسا آلت نتائجها لصالح الأخيرة. في مرحلة أولى نشب الصراع كحرب داخلية في الإمبراطورية، ثم استشرى بمرور الوقت في أرجاء واسعة من أوروبا، وتحول إلى صراع جبهوي واسع أدى إلى تشكل "الاتحاد البروتستانتي" و"الرابطة الكاثوليكية"، فقد كانت أوروبا بمثابة خزان بارود اشتعل في حرب الثلاثين سنة. كانت الوحدات المقاتلة من

(1) Giovanni Miccoli, Le chiese di fronte alla guerra e ai regimi totalitari, *Il cristianesimo Grande Atlante I*, UTET, Torino 2006, pp. 385-386.

الجانبيين تحمل الصليب وتنادي في المعركة "يا مريم القديسة" و"الرب معنا"، وكان المشاركون في الحرب من الجانبين يعيشون في أرض الخصم بدون هوادة، انحدر فيه التقاتل إلى بربرية بما يتناقض كلياً مع النبوة الكتابية: "فلا ترفع أمة على أمة سيفاً ولا يتلقنون فنون الحرب بعد" (ميخا: 4: 3). صحيح ما كان يدور في خلد المصلحين البروتستانت الأوائل التطلع إلى إرساء "كنيسة جديدة" أو "كنيسة بديلة"، فذلك الأمر كان بمثابة التحديف في الدين، بوصف الإصلاح مع الرعيل الأول من المصلحين لا يزيد عن كونه "إعادة إحياء" (revival)⁽¹⁾؛ ولكن موجة التفكك والاقتتال سحبت الناس إلى حيث لا يعلمون. وحتى الأصوات المحايدة والمنادية بالتهدة والتعقل فقد طالها الاضطهاد من الجانبين الكاثوليك والبروتستانت بفعل تعمق الاصطفاف الديني، فكانت الجماعات المسيحية الحاملة لرؤى مسالة (مثل الأناباتيستي الجليل الثاني، والكويكرز "جماعة الأصدقاء"، وإخوان المسيح) ممن انفصلوا عن التوجهات الإصلاحية واللوثريّة بشأن موضوع الحرب أساساً والعلاقة مع الدولة ودور المسيحيين في الحياة المدنية، عرضةً للتنكيل المتواصل ولم يجد أنصار تلك الجماعات ملجأ سوى في وسط أوروبا أو في أمريكا الشمالية. في تلك النقطة بدأت السياسة تأخذ حيزاً أوفر، بعد أن فقدت الحرب طابعها الديني، لتغدو بحثاً عن الهيمنة السياسية والنفوذ التجاري. وما انطلق في البدء صراعا دينيا بين الكاثوليك والبروتستانت تحول بمضي الوقت إلى صراع

(1) Paolo Ricca, "La riforma protestante (1517-1580)", in *Storia delle religioni*, 2. *Ebraismo e Cristianesimo*, Editori Laterza, Roma-Bari 1995, p. 364.

كاثوليك وبروتستانت ضد كاثوليك، حيث انحلت "الرابطة الكاثوليكية" مع 1635 ولم يعد لها معنى. وشيئا فشيئا أدرك الجميع أن لا طرف في وسعه كسب رهان الحرب بمفرده، وتبين لأمرء السلطة بالفعل أن تحقيق الأهداف بالقوة أمر شبه ميؤوس، وهكذا قرّر فرديناند الثالث، قيصر الإمبراطورية المقدسة، ولويس الثالث ملك فرنسا، وكريستينا ملكة السويد عقد مؤتمر تشارك فيه كافة الأطراف المعنية لمناقشة السلام واختاروا ويستفاليا. أقرت معاهدة سلام ويستفاليا مبدأ السيادة، وهو ما يعني أن كل موقع ملزم باحترام الحقوق الترابية للموقعين الآخرين دون أي تدخل في شؤونهم الداخلية، وهكذا نشأت أوروبا المتشكلة من دول سيادية، وعلى المستوى الديني تم إقرار الحقوق التشريعية نفسها للكاثوليك والكاليفينيين واللوثريين، وهو ما لم يرض الجميع. إذ عارض البابا إينوسنت العاشر بقوة الاتفاق واعتبره باطلا، وكانت تلك آخر حرب دينية كبرى في أوروبا، لكن الحروب لم تتوقف بيد أنها باتت مدفوعة بدوافع سياسية واقتصادية ولم يعد دافعها الدين بالأساس.

فقد أنشأت الحروب الدينية مناخا جديدا قطع مع الهيمنة الروحية والواحدية اللاهوتية اللتين سادت طيلة قرون، كما قلّصت من ذلك التأثير الأخلاقي والسياسي الذي مارسه البابوات، ولذلك رفض الجانب البابوي التوقيع على معاهدة ويستفاليا (1648). فقد أوحى ذلك الصلح بشكل يبين أن الوقت قد حان لإقرار التسامح الديني، وهو ما قاد مع الوقت إلى حرية الضمير. ومن هذا الأفق دبّ التحول نحو إقرار الحرية السياسية، التي بدأت تترسخ في هولندا وإنجلترا وهو ما سيقود لاحقا إلى تلك الحركة الفكرية الواسعة وإلى ذلك التقدم

الكبير، الذي سيحضّر لاندلاع الثورة الفرنسية ولانبلاج العصور الحديثة. وبشكل عام، انطلقت مع الحرية الدينية حركة ليبرالية قوية في جلّ القطاعات، أساسا في المجالات السياسية والفلسفية والعلمية.

فقد كان البروتستانت من أوائل الذين حثوا الخطى للانضواء تحت شكل الدولة الحديثة ومشايعة التحولات الكبرى الجارية في المجال السياسي، السائرة نحو العلمنة وتحجيم نفوذ الكنيسة وترسيخ حقوق الإنسان، باعتبارها شكلا من أشكال الضمان للحضور والحماية؛ ولكن الكنيسة الكاثوليكية التي أدمنت الهيمنة شقّ عليها التخلي عن إرثها ولم تلن سوى تحت ضغوطات هائلة من الأوساط العلمانية. فحينما صدر "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الفرنسي 1789م، وقد شارك في صياغته بعض من رجال الدين الفرنسيين، أصرّوا على إرفاقه بـ "إعلان واجبات الإنسان"، وهي ميزة من ميزات الثقافة الكاثوليكية الحذرة من استقلال الفرد بتدبير شأنه، ليبقى وثيق الصلة بمرجعية علوية دينية. ولكن مع تسارع الأحداث في فرنسا بدا لرأس الكنيسة في روما جليا تناقض مسار الثورة مع مراده، وبما هو سائر نحو تشكيل نظام اجتماعي جديد يهدف إلى خنق الكنيسة⁽¹⁾. وتفاقم الوضع مع إحجام رجال الدين الفرنسيين عن أداء القسم على "دستور الإكليروس المدني" الذي صدر منذ يوليو 1790 وهو ما ترتبت عنه أحكام بالنفي وسلسلة من الإعدامات. ولم تأت سنة 1796م حتى هاجم نابوليون دولة الفاتيكان وأجبر البابا على تجريد مذلّ من السلاح، لتتوالى الأحداث باحتلال روما في فبراير من

Daniele Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, il Mulino, Bologna 2012, (1) p. 55.

العام 1798، ثم عزل البابا وإلغاء سلطته الزمنية، حيث قضى بيوس السادس سجيناً في 29 أغسطس 1799م وكان الحديث حينها عن "البابا الأخير".

بشكل عام توارث بابوات روما في العصور الحديثة الخصومة مع حقوق الإنسان والحداثة والقبول بالتعددية. نجد بيوس التاسع في خطاب "Maxima quidem"، في التاسع من يونيو 1862، يعلن بصريح العبارة معارضته لـ "حقوق الإنسان الزائفة"، التي تتعارض مع "الحق الشرعي والصائب" الوحيد الذي تعترف به كنيسة روما كما ضبطه "الصلابو"، وما حدده في قائمة آثام العصر الثمانين، التي من ضمنها: الليبرالية، والشيوعية، والاشتراكية، والزواج المدني، والعقلانية، ونظرية سيادة الشعب، والفصل بين الدولة والكنيسة، والمساواة بين الأديان. تحول صراع الكنيسة من مناهضة للبروتستانتية إلى مناهضة للحداثة، بما وسّع جبهة الاستياء التي باتت ترى في مواجهة كنيسة روما تحولات اجتماعية كبرى لا زالت تتعامل معها بباراديغما قروسطية.

4 - الحداثة والتعددية الدينية

بحلول العام 2017م يكون قد مرّ على اندلاع أخطر فتنة دينية شهدتها أوروبا خمسة قرون، ولا تزال تبعات تلك الواقعة وتفاعلاتها سارية إلى اليوم، وفي محاولة لرأب الصدع ما فتئ العقلاء من الجانبين في مسعى دؤوب للتقريب بين الخصمين. فالانشقاق بين الكاثوليك والبروتستانت، كما تعيش آثاره المسيحية، هو انشقاق اجتماعي وثقافي وتعليمي واقتصادي محموم مستمر إلى التاريخ الراهن.

وبصرف النظر عما أحدثه الفعل البروتستانتي من تحرير للنشاط المسيحي من عديد الكوابح والموانع، ودفعه بالتحويلات السياسية والاجتماعية في الغرب إلى آفاق أرحب، على خلاف نظيره الكاثوليكي، وهو الرأي الذي بات مقبولا في البلدان الكاثوليكية أيضا مع انتشار طروحات ماكس فيبر ولفيف واسع من الاقتصاديين وعلماء الاجتماع. مع ذلك لا يزال ثمة تصور غائم رائج إلى اليوم كون البروتستانتية تتطابق مع الحرية والديمقراطية، وبأن الكاثوليكية تتلاءم مع المحافظة والسلطة المطلقة، والواقع أن حركة الإصلاح في مستهل ظهورها ما كانت حركة ديمقراطية في الدين، تنادي بحق التعدد داخل المجال المسيحي، بل كانت حركة "إعادة جوهر كلمة الرب داخل الكنيسة" بعبارة باولو ريكو⁽¹⁾ ومتعنتة في الوصاية على الصواب الديني. وكانت الملكيات في البلدان الاسكندنافية اللوثرية، أو في الإمارات الألمانية الكالفينية، هذا إن لم نتحدث عن روسيا الأرثوذكسية، خلال القرن السابع عشر، أنظمة مطلقة في نهجها السياسي وفي تصوراتها الدينية. ومن جانب آخر، في الوسط الإيطالي لم يمنع المذهب الكاثوليكي نشأة الكومونات الإيطالية أو المدن المركنتيلية الحرة، وهي أشكال التنظيم السياسي الأقرب في الحقيقة إلى مفاهيم الديمقراطية حتى حدود الثورة الفرنسية⁽²⁾، ولكن ما كان

(1) Paolo Ricca, "La riforma protestante (1517-1580)", in *Storia delle religioni*, 2. *Ebraismo e Cristianesimo*, Editori Laterza, Roma-Bari 1995, p. 363.

(2) راجع بشأن هذه التطورات الحاصلة فصل "تاريخ بدأ في إيطاليا"، ضمن كتاب "الفكر الجمهوري" لماوريتسيو فيرولي، ترجمة ناصر إسماعيل، مراجعة عزالدين عناية، مشروع كلمة، أبو ظبي 2011، ص: 17 وما بعدها.

مرفوضا وهو الاستقلال السياسي الديني عن الخط العام للكنيسة وعن قوة العصر المهيمنة حينئذ. وفي خضم ذلك المد والجزر، بوجهيه الاجتماعي والاقتصادي، ما هي الإوالات الرئيسة التي تحكّمت بالحراك العام صعودا ونزولا حتى بلوغ مطلب التعددية السائد اليوم في الغرب؟ في ظل اتخاذ مطلب الإصلاحات الدينية سواء منها البروتستانتية أو التابعة إلى كنيسة روما طابعا سياسيا، حتى باتت معه التحالفات ذات طابع براغماتي، وبهت فيها الوجه الديني الذي ظهر في البداية. وما هي العقدة التي عجز اللاهوت الديني عن تجاوزها وتخطتها الدولة الحديثة بفلسفتها المدنية التعددية؟

نعرف أن الواحدية في الاعتقاد المستندة إلى "الاستبعاد" تقف على نقيض التعددية المستندة إلى "الاستيعاب"، وفي التصور المسيحي بشقيه الكاثوليكي والبروتستانتى بقيت النظرة تحوم حول مركزية الكنيسة (*Ecclesiocentrica*)، وهي الشرط الضروري للخلاص وإن تغير المكوّن اللاهوتي بين الطرفين المتنازعين، وهي نظرة تذهب إلى أن ديننا واحدا هو حق وموحى به من الرب^(*)، بينما الأخرى فهي باطلة أو مجرد بدع بشرية، أو أديان طبيعية لا تخلّص البشر. وقد جرّ ذلك التصور الطرفين - في حالات التشاحن - إلى التصادم، إذ كان كل طرف يرى ألا خلاص خارجه، إلى أن تطور التوجهان في مرحلة معاصرة باتجاه "الاستيعاب" المتمركز حول المسيح (*Cristocentrico*)، حيث لا خلاص ما لم يكن بوساطة المسيح، وهو ما يُبقى التصادم

(*) الملاحظ حتى اليوم في اللغات الغربية استعمال قول "الدين الكاثوليكي" و"الدين البروتستانتى" بدل كلمة المذهب أو النحلة أو ما شابه ذلك، وهو صدى حلي لعنق تصوّر الواحدية في الاعتقاد.

حاضرا مع فضاءات إيمانية مغايرة، إسلامية أو هندية أو صينية. لذلك تبقى "التعددية" في كون كافة الأديان في وسعها أن تساهم في الخلاص خطوة متقدمة، بوصف أن فلسفة ذلك التصور تنبني أساسا على أن ليس ثمة دين في الوسط وآخرون يطوفون حوله. فقد كان الصراع الديني المتفجر في أوروبا أساسه الوصاية على الصواب الديني، وقد تأتى من الطرفين الكاثوليكي والبروتستانتي على حد سواء.

وكما سبق أن أشرنا بحلول العام 2017 سيستعيد اللوثريون والكاثوليك معا ذكرى الإصلاح، بعد أن مرت على الحوار المسكوني بين الطرفين وعلى نطاق عالمي خمسين سنة. وسيتمحور التقارب حول الرسالة الإنجيلية للطرفين باعتبار المسيح مركز الإيمان لديهما، ومن جانب آخر محاولة التعامل النقدي الذاتي مع ما جرّ إلى انقسام الكنيسة، ليس في الماضي فحسب بل في الحاضر أيضا. وفي نطاق التحضيرات لذلك الموعد أعدت لجنة الحوار وثيقة بعنوان "من الصراع إلى شراكة الإيمان"⁽¹⁾، فالكثير من الخلاصات اللاهوتية لمارتن لوثر باتت مقبولة من قبل الكاثوليك كما يبين الحوار المسكوني. وصيغت خمسة عناصر لهذه الوثيقة تتمثل في ضرورة انطلاق الكاثوليك واللوثرين من منظور الوحدة لا من حال الانقسام لتدعيم ما يجمعهم معا، حتى وإن لاحت الاختلافات هي الأبرز؛ وعلى اللوثرين والكاثوليك أن يتهيأوا على الدوام للتحوّل أثناء لقاءهم بالآخر تبعا لشهادتهما الإيمانية؛ وعليهما أن يجددا معا الخطوات

(1) للاطلاع على نص الوثيقة، انظر الرابط:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/lu-theran-fed-docs/rc_pc_chrstuni_doc_2013_dal-conflitto-alla-comunione_it.html

العملية، بما يقود إلى التطلع الدائم وبشكل متجدد نحو بلوغ ذلك الهدف؛ وعلى اللوثرين والكاثوليك أن يعملوا معا على اكتشاف قوة إنجيل يسوع المسيح في زمننا؛ وعلى الكاثوليك واللوثرين، في إعلان الإنجيل وفي الخدمة، أن يقدموا معا شهادة أمام العالم عن نعمة الرب⁽¹⁾. بخلاصة أن يخرج الطرفان من الاستبعاد إلى الاستيعاب في ما بينهما.

لا ريب أن الانقسام كان صنيعة اللاهوت ولكن التعددية كانت نتاج ترسخ المنظور المدني للدولة وزحف قيم الحداثة، فالتحولات الاجتماعية ولاسيما في المجال السياسي قد أجبرت الكنائس بمختلف لواحيها على القبول بالتعدد كواقع اجتماعي تقتضيه الدولة المدنية بقوة القانون، إذ لم يأت القول بالتعددية كنضج داخل الدين ولكن كواقع خارجي فرضته الدولة بوصفها حاضنة للجميع. فليست التعددية الدينية السائدة في الغرب اليوم متأية جراء لاهوت ديني منفتح، وإنما هي عيش واقعي ألفه الناس وتواضعوا عليه داخل الدولة المدنية.

(1) Matthias Türk, Per l'unità tra cattolici e riformati, Osservatore Romano 23 gennaio 2014.

الفصل الثاني

الكنيسة ووطأة التحولات الحديثة

الحضارة اليهودية المسيحية: المسارات والتحوّلات

خيّم على التاريخ اليهودي المسيحي جوٌّ من الخصام والعداء بين أتباع الديانتين، باستثناء القرن الأوّل الذي شهد في موفّاه خروج المسيحية من رحم المعبّد اليهودي، وانفصالها وتشبيدها هيكلها الخاص، بعد أن بقيت ردحاً من الزمن تُعرف بالمسيحية اليهودية. وقد بلغ ذلك العداء أعلى تطوّراته في حقبة اللاسامية، التي تخلّلتها فترات انفراج محدودة. ولم تهف تلك المكابرة الجادة من الطرف المسيحي إلّا بانقشاع سطوة الفاشية في إيطاليا والنازية في ألمانيا. لقد كان تاريخ العلاقات اليهودية المسيحية تاريخ معاناة. أقرّ بذلك البابا يوحنا بولس الثاني في نداءاته المتكرّرة إلى الكاثوليك بغرض مراجعة علاقاتهم حيال الشعب اليهودي⁽¹⁾. إذ كانت حصيلة العلاقات بين الديانتين، طوال الألفيتين، بالفعل سلبية⁽²⁾.

(1) يوحنا بولس الثاني: خطاب موجّه إلى مندوبي المؤتمر الأسقفي المكلفين بالعلاقات مع اليهودية (6 مارس 1982)

Insegnamenti 51, 1982, 743-747.

(2) لجنة الكرسي الرسولي المكلفة بالعلاقات مع اليهود، ملاحظات بشأن العرض الصائب لليهود واليهودية في خطب الكنيسة الكاثوليكية وتعاليمها (24 يونيو 1985)

VI, 1: Enc. Vat. 9, 1966.

ففي البدء، ما تيسّرت الجرأة الوجودية للحواريين، بعد غياب المسيح (ع)، لبلورة خط مستقل، حتى جاء بولس وبعض رفاق التبشير الأوائل، فملأوا المسيحية ثقة وإيماناً. خرجت على إثره من ضيق الهيكل المشترك إلى رحابة المعبد المستقل، سُمّي لاحقاً كنيسة. وبدأت المسيحية حينها في تأصيل عقائدها، وتقعيد لاهوتها، واستمر ذلك التباعد دهرًا. غير أن ذلك الارتباط البدئي، عاد ليدغدغ الكنيسة مجددًا، مع منتهى الألفية الثانية، ولكن هذه المرة تحت عناوين مغايرة ومبررات مختلفة. فهل أن المسيحية باقتراها في الراهن من الذين هادوا، تسعى لتكفر عن ذلك الانشقاق التاريخي، بخروجها من الهيكل، وحتى يبلغ الأمر بحبرها الأعظم ليتباكى عند حائط المبكى، ويتتبع مسلك أنبياء التوراة في أرض فلسطين، أم الأمر ارتباطٌ أملتته السياسة وتبدّل الأيام على اللاهوت؟⁽¹⁾

1 - ماضٍ يأبى الرحيل

منذ أن غدت المسيحية ديانة الإمبراطورية الرومانية⁽²⁾، رافقت أوضاع الذلّة اليهود. وقد دفعت تلك الغلبة الهيئات الجمعية داخل الكنيسة، ومنذ وقت مبكر، للتضييق عليهم وإصدار القرار تلو القرار لضبط التعامل معهم. بدءًا من مجمع إفيرون سنة 306م، حيث تم تحجير

(1) سلك البابا ووجتيل تلك الرحلة في مارس 2000 وتبعه البابا راتسينغر في مايو 2009.

(2) لم تتحوّل المسيحية إلى ديانة غالبية ومنفتحة على الجميع، إلا حين قبلت بالمبدأ الذي عبّر عنه ترتليان القرطاجي بقوله: "يغدو المرء مسيحيًا ولا يرث الدين بالمولد"، وهو بخلاف ما كان شائعًا بين اليهود.

Tertulliano, *Apologetico*, XVIII, 4.

الزّواج المختلط وأي نوع من أنواع الزيجات بين أبناء الملتين، فضلا عن تحريم مؤاكلة المسيحيين اليهود. ثم تلاها في مجمع كليرمونت سنة 535م تحريم تكليف اليهود بأية مهام عمومية، ثم في المجمع الثالث بأورليان سنة 538م أُقرّ تحريم الظهور على اليهود في الطرقات العامة على مدى أسبوع الآلام. مروراً بقرارات حرق أسفار التلمود وكتابات أخرى في مجمع توليديو الثاني عشر سنة 681م. ثم كان إلزام اليهود بدفع العشور على غرار المسيحيين وذلك في مجمع جيرونا سنة 1078م، كما اتخذ مجمع لاتيران الثالث 1179م قراراً سلباً بموجبه اليهود حقّ مقاضاة المسيحيين أو الشهادة ضدّهم، ثم كان إلزام اليهود بحمل علامات مميزة على ألبستهم مع مجمع لاتيران الرابع 1215م، إلى تحريم بناء البيع وذلك في مجمع أكسفورد سنة 1222م، ثم إكراههم على السكنى داخل غيتوات معزولة مع مجمع بريسلافيا سنة 1267م، إلى منعهم من الحصول على درجات أكاديمية في مجمع بازيليا 1434م⁽¹⁾.

لقد ظلّ الاتهام المسيحي لليهود حاضراً في اللاوعي الجمعي، تبرّره سندات من التلمود تلخّص فيها العداء اليهودي للمسيح، لعلّ أبرزها حديث التلمود عن عقوبة المسيح بإغراقه في خمر يغلي في الجحيم⁽²⁾. أما اليوم، ورغم تلك التغيرات المجتمعية الهائلة، بعد أن غدت تلك القرارات الكنسية لاغية، ما فتى التحول الكنسي يجابه تحديات جمة، في تغيير فتناعات دينية راسخة، تجد لها سنداً في نصوص

(1) Hans Küng, *Ebraismo*, Bur, Milano 2005, pp. 268-269.

(2) انظر إسرائيل شاحك: *الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود*، ترجمة

حسن خضر، ط: 1، دار سينا للنشر، القاهرة 1994، 28.

إنجيلية صريحة الدلالة، تُحمّل اليهودَ وزرَ ما تعرّضَ له المسيح، مثل: "ليكن دمه علينا وعلى أولادنا" (متى 26: 27)، أو "فشقّ رئيس الكهنة ثيابه وصرخ: "قد جدّف! -أي المسيح- لا حاجة لنا بعدُ إلى شهود وها أنتم قد سمعتم تجديفه. فما رأيكم؟ أجابوا: "يستحقّ عقوبة الموت!" (متى 26: 66-67).

ولئن شكّل العهد القديم وحدة تصوّرية دينية مشتركة بين الجانبين اليهودي والمسيحي، فقد بقيت العلاقة بينهما مشوبة بالتوتر، بسبب مقولة "الشعب قاتل الإله"، التي حافظت على ثباتها طيلة قرون وحضرت بشكل دائم في مخيال المسيحي. لم يشفع التوافق الضمني بين الجانبين، على قسم هائل من الكتاب المقدّس، لتنقية العلاقة بينهما أو حتى تلطيف الأجواء. إذ استمرّ الموقف اليهودي من المسيح أنه مجدّف واستمرت الرؤية المسيحية لليهودي أنه وريث قتلة الرب، حتى دبّت تحولات سياسية صَحَبَتْها قراءات هرمنوطيقية، أملت على الجانب المسيحي إعادة تفسير تاريخه اللاهوتي وتوليد مقولات جديدة، تلخّصت في ما يُعرف اليوم بمقولة التراث اليهودي المسيحي المشترك، التي تبقى مقولة غربية مسيحية بامتياز، لم يرحّب بها اليهودي إلا بقدر ما كفلت له من مصالحة سياسية مع واقع غربي طارد.

2 - لاهوت يهتدي بهدي السياسة

في أعقاب القرن الثامن عشر ومع مطلع القرن التاسع عشر، دبّت تحولات جوهرية في التعامل مع اليهود، سرّت آثارها في مجمل الدول الأوروبية. وقد بلغ اليهود أثنائها، وبشكل عام، أشكالا من

المساواة ضاهت مستوى نظرائهم من الرعايا المسيحيين، وبات عدد منهم يحتلّ مواقع مؤثرة في المجتمع. لكن تلك المستجدّات سرعان ما اصطدمت، وبالأخص منذ أواخر القرن التاسع عشر، بنزعات قومية حانقة. في ظلّ تلك التغيرات الاجتماعية الحثيثة، كان اليهود عرضة لاتهامات بممارسة نفوذ لا يتناسب مع أعدادهم، وبدا في الأفق، في جزء واسع من أوروبا، انتشار حركة معادية لليهود ذات أبعاد اجتماعية وسياسية ودينية⁽¹⁾، وكان أوج تلك الموجة بصور قوانين عنصرية في كلّ من ألمانيا وإيطاليا استهدفت اليهود.

لقد بقيت سياسة حاضرة الفاتيكان، تجاه اليهود، مجارية في مجملها للخط السياسي النافذ في أوروبا ولم تتجاوزته. حيث جاء ردّ البابا بيوس العاشر (1835-1914م) في الخامس والعشرين من يناير 1904 على طلب تيودور هرتزل توطين اليهود في فلسطين حاسماً، بقوله: "إن اليهود لم يعترفوا برّبنا يسوع المسيح ولأجل ذلك ليس بوسعنا الاعتراف بالشعب اليهودي".

لكن بسقوط النظامين الفاشي والنازي، وانخراط الكنيسة في بناء أوروبا ما بعد الحرب، توجّب عليها حسّم أمرها بشكل باتٍ، لاهوتياً وسياسياً، مع المسألة اليهودية، التي باتت شأنًا غريباً، فانطلقت حركة مراجعة غير معهودة داخل الكنيسة. وكان من جملة ما أُقرّ في مجمع الفاتيكان الثاني ضمن إعلان "في عصرنا" (*nostra aetate*) "إن الكنيسة تشيد بالتراث الذي يجمعها باليهود، وتأسف لما اقترّف من كره وظلم وعدوان على السامية واليهود، لا

(1) David I. Kertzer, *I papi contro gli ebrei. Il ruolo del Vaticano nell'ascesa dell'antisemitismo moderno*, Rizzoli, Milano 2001, p. 14.

بموجب سياسي ولكن بورع ديني إنجيلي، وذلك في كل الأزمنة ومن أي طرف كان".

وما ان وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها حتى دبّت تغيرات هائلة في السياسة العالمية، كانت مدعاة لمجاعة الكنيسة تلك التحولات، فكيف لغرب احتضن اليهود بإنشاء دولة لهم أن تبقى كنيسته خارج ذلك المسار؟ لقد أملت منعطفات حاسمة حدثت في الساحة الدولية خروج الكنيسة للعالم برؤية دينية مفتوحة ومتخلّصة من إرث الدهور. حيث أتى طرح مفهوم الحضارة اليهودية المسيحية في الغرب بمثابة التكفير عن الذنب المقترف في حق اليهود، وذلك بضمهم إلى مكوّن الحضارة المهيمنة، بعد أن ساءلتهم إجراءات الميز سوء العذاب طيلة قرون، وبعد أن همّت بالشروع الفعلي في إبادةهم العنصريتان النازية والفاشية.

عقب تلك التحولات الجذرية، تناوب بابوات ما بعد الفاتيكان الثاني (1962-1965م) بالعزم نفسه، من يوحنا الثالث والعشرين حتى الراهن فرانسيس برغوليو، باستثناء قصير البابوية يوحنا بولس الأول (1978-1978)، على السير قدما نحو مقولة "الشعب قاتل الإله"، التي جرّمت اليهود على مدى قرون عدّة، وعملوا على تطهير تاريخ حافل بالقرارات الكنسية الصادرة ضدّ اليهود.

ولئن بدت تلك التوبة الفاتيكانية محتشمة في بدايتها، فقد اتخذت مع البابا البولوني الراحل يوحنا بولس الثاني بروزا لافتا. وقف الرجل داعما تلك المستجدات التي شهدتها الكنيسة قائلا: شاعت في العالم المسيحي -ولا أقول في أوساط الكنيسة- تأويلات منحرفة وغير صائبة للعهد الجديد تعلّقت بالشعب اليهودي وإثمه المدّعى، على مدى

وقت طويل، حتى خلّفت عداً تجاه هذا الشعب⁽¹⁾. وأمام ماضٍ لا
يودّ الرحيل، تجد الكنيسة عنتاً في اختلاق تأويلات أن من فتنوا
المسيح وسعوا في قتله ليسوا يهوداً، وتُجهَد نفسها في البحث عن
ذرائع ومخارج لأي الإنجيل البيّنة، وهي تؤصّل إلى أن لكلّ أمة ما
كسبت، وما كان لأمة أن ترث إثم سلفها.

فمما يتجلّى من التاريخ الكنسي الحديث، أن مقولة التراث
اليهودي المسيحي ما كانت حصيلة تطوّرات مستقلة في اللاهوت
المسيحي، بل أمّلتها تحولات فكرية ومسارات سياسية إنساق فيها
الغرب والتكتلات اليهودية. وبالنظر إلى آفاق علاقات اليهود
بالمسيحيين، ألحّ بابوات ما بعد الفاتيكان الثاني على ترسيخ ذلك
النهج المستجدّ. يقول البابا يوحنا بولس الثاني: نطلب من إخواننا
الكاثوليك وأخواتنا الكاثوليكيّات تحديد وعيهم بالجذور اليهودية
لإيمانهم، كما ندعوهم لتذكّر أن يسوع المسيح متحدّر من داود، وأن
مریم العذراء والتلاميذ الأوائل من سلالة ذلك الشعب اليهودي أيضاً؛
وأن الكنيسة تستمدّ جذورها من تلك الزيتونة الطيّبة التي طُعّمت بها
أغصان الزيتون البرّي للأغيار⁽²⁾؛ وأن اليهود إخواننا الأعزّة والأحبّة،
ويعني ما هم "إخواننا الكبار" حقاً⁽³⁾.

(1) يوحنا بولس الثاني: خطاب في المشاركين في اللقاء الدراسي "جذور كره
اليهود في الأوساط المسيحية" (31 أكتوبر 1997).

L'osservatore Romano, 1 Novembre 1997, p. 6.

(2) يوحنا بولس الثاني: خطاب في أعضاء السلك الدبلوماسي (15 يناير
1994)، AAS 86, (1994), 816.

(3) يوحنا بولس الثاني: خطاب بمناسبة اللقاء بالجالية اليهودية في روما (13
أبريل 1986)، AAS 784, (1986), 1120.

سار على درب البابا راتسينغر أيضا، رغم الانتقادات التي حامت حوله عند اعتلائه سدة البابوية، نظرا لماضيه الطفولي النازي، لكن سرعان ما تبددت تلك المخاوف، فسبيل الكنيسة ليس خيارا يسطره نفر بمفرده بل هو مسار تقرّه مؤسّسة. إذ سارع البابا إلى تهدئة الخواطر وأعلن التزامه بمتابعة السير في درب التقارب مع اليهود واليهودية، فكانت أولى زيارته إلى معبد ديني غير مسيحي مقصدها بيعة كولونيا، في أغسطس من العام 2005، أثناء حلوله ببلده ألمانيا. فضلا عن زيارته محتشدات أوشفيتز بيركينو في مايو 2006 ولقائه في العام الأول من اعتلائه كرسي البابوية بمخاحمات من إسرائيل وكذلك بمخاحام مدينة روما. كما أدان البابا راتسينغر اللاسامية، باعتبارها خطيئة ضد الله وضد البشر ومسا مجذور المسيحية، وهو ما فعله سلفه البابا يوحنا بولس الثاني أيضا. ربما السنين الموالية لبابويته أثبتت ذلك التمشي الذي سار فيه، وهو المهندس الحاذق داخل الكنيسة الذي تكفّل بإرساء أسس العلاقات الدبلوماسية مع إسرائيل، لما قرّر الفاتيكان تطوير علاقاته مع كلّ من الفلسطينيين والإسرائيليين. ففي كتابيه الصادرين بعد توليه كرسي البابوية "يسوع الناصري: من العماد إلى التجسد" و"يسوع الناصري: من دخول القدس إلى البعث"⁽¹⁾، شغلت فكرة عميقة العملين، مفادها تثبيت ركائز وحدة التراث اليهودي المسيحي على دعائم لاهوتية، رغم أن المضمون العام يبدو للقارئ

(1) Joseph Ratzinger Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret: dal battesimo alla trasfigurazione*, Rizzoli, Milano 2007.

- *Gesù di Nazaret: dall'ingresso a Gerusalemme alla resurrezione*, Libreria Editrice Vaticana 2011.

العادي تعليقا وشرحا لما ورد في الأناجيل بشأن رؤية المسيح للعالم.

والجلي أن الكاثوليكيّة، منذ انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني، وهي تلهث لخطب ودّ الذين هادوا، وقد استنجدت في ذلك بالكردينال جون ماري لوستيجي اليهودي المنتصر (توفي سنة 2007)، في وقت مكث فيه أحبار التوراة غير مباليين بإنجاز قراءة دينية مفتوحة على المسيحية معاملة بالمثل، وما فتتوا عند قرارات السنهدين الصادرة مع مطلع القرن الميلادي الأوّل، التي أقرّت أن السيّد المسيح مجدّف. مع ذلك تستجدي حاضرة الفاتيكان، في الحاضر، التقارب من اليهود بشقّ السبل، وهم يمانعون تارة ويشترطون أخرى، موظّفة في ذلك كافة الإغراءات اللاهوتية، حتى توجّهت ذلك المسار بوثيقة أعدتها لجنة العلاقات الدينية مع اليهودية، برئاسة الكردينال إدوارد إدريس كاسيدي، تعرف بوثيقة نحن نتذكّر: تأملات في المحرقة، صدرت في الفاتيكان في الثاني عشر من مارس 1988⁽¹⁾.

3 - وحدة الحضارة الهشّة

تبدو محاولات الغرب والكنيسة لإخماد أيّ صوت يشكّك في مقولة التراث المشترك حاسمة وجادة، برز ذلك جليا مع الإشكال الذي أثاره رجل الدين الكاثوليكي ريتشارد ولياسمون. فعلى خلفية الحرمان المسلّط عليه من قبل البابا الراحل يوحنا بولس الثاني، وعلى

(1) للاطلاع على فحوى تلك الوثيقة يمكن الرجوع إلى ترجمتنا المنشورة في مجلة "مدارات غربية"، فبراير 2005، العدد: 5 باريس، تحت عنوان: نحن نتذكّر: تأملات في المحرقة، ص: 95 وما بعدها.

الأساقفة الثلاثة، برنار فلاّي، وألفونسو دي غالاريتا، وتيسي دي ماليري، وكذلك على من تولّى ترسيمهم، المونسنيور مارسال لوفابر (توفي سنة 1991) في الثلاثين من شهر يونيو من العام 1988 في قلعة السويسرية بإيكون، كانت مصالحة الكنيسة مع تلك الجماعة محرّجة لليهود.

فقد مثل اللوفابريين ولا زالوا خطأ رؤيويًا محافظًا داخل الكنيسة، يتناقض مع مفهوم الحضارة اليهودية المسيحية، وهو ما جعلهم يصطدمون لاهوتيًا وفكريًا بكنيستهم، جراء رفضهم قرارات مجمع الفاتيكان الثاني، وما يعدّونه انحرافًا، مثل التحوير في نص القدّاس اللاتيني الإشكالي، المعروف بالتريندي.

حيث سعت كنيسة روما يوم 21 يناير من العام 2009 لطّي صفحة تلك الفتنة ورفع ذلك الحرمان المسلّط. ولكنّ قبول اللوفابريين بالدخول مجدّدًا تحت سقف الكنيسة، وازاه إذعان إلى مطلبهم بالعودة إلى القدّاس اللاتيني (الذي تتضمّن بعض فقراته دعوة صريحة لليهود بالتوبة والدخول في كنف الكنيسة)، وهو قدّاس، يتناقض في جوهره مع مقرّرات وثيقة "نحن نتذكّر"، التي تلخّص سياسة الفاتيكان الحديثة مع اليهود، وتتضمّن إجلالاً لهم وإقراراً بالحرقة، بحسب الرواية الإسرائيلية.

ولكن بالعودة إلى القدّاس اللاتيني، الذي أصرّ اللوفابريون عليه، شهدت علاقة الفاتيكان مع اليهود ومع إسرائيل توتّرًا مجدّدًا. ولم يتوقّف اللوفابريون عند ذلك الحدّ، بإصرارهم على صيغة القدّاس المسيء لليهود، بل إن الأسقف ريتشارد وليامسون، أنكر حصول الحرقة وما شاع حولها من غرف الغاز، واعتبرها خدعة تاريخية وزيفًا.

كانت المسألة مربكة، لأن ثمة تحريماً لكل من يساوره شك في هذا الموضوع، سواء داخل الكنيسة أو خارجها في الأوساط الغربية. الأمر الذي أثار غضب كبير حاخامات إيطاليا أوديد وايدر، معتبرا العملية نكاً للجراح بين الطرفين. وامتدّ الغضب إلى أن أعلن الحاخام دافيد روزن، رئيس الرابطات اليهودية العالمية، أن رفع الحرمان على جاحد المحرقة -ريتشارد وليمسون- يشكل تهديدا لمسار المصالحة بين الكنيسة الكاثوليكية والشعب اليهودي.

لقد حقق التقارب اليهودي المسيحي، خلال الفترة المعاصرة، تقدّما كبيرا على المستوى السياسي⁽¹⁾، وربما على مستوى الخطاب الديني الرسمي أيضا، بيد أن النفور الشعبي، في عاصمة الكاثوليكية مثلا، لا يزال ماثلا. فحين عُيّن الصحفي الإيطالي باولو ميالي، اليهودي الديانة، على رأس مؤسسة قناة "الراي" الرسمية سنة 2003، اضطرّ القائمون على الشأن الإيطالي إلى تنحيته من منصبه جرّاء الضغط الشعبي وبفعل الحملة التي واجهها بسبب يهوديته. وبالمثل خلال العام 2008 لما نُشرت قائمة على صفحة ويب في الشبكة العنكبوتية، سُميت بـ "القائمة السوداء"، وضمت أسماء 162 أستاذا وباحثا يهوديا يعملون في الجامعات الإيطالية، وقد أتت امتدادا لتراكم من التوترات عرفتها الساحة الأكاديمية الإيطالية والأوروبية عموما مع اليهود، أعادت للأذهان تلك الفعلة ذكرى القوانين العنصرية الصادرة بإيطاليا سنة 1938، التي صوّت عليها البرلمان وصادق عليها الملك. اتّهم مضمّمو صفحة الويب، التي سارعت وزارة الداخلية إلى

(1) وإن بقيت معارضة يهودية لتطويب البابا بيوس الثاني عشر ونعته بابا هتلر، جراء صمته إبّان الحقبة النازية.

حجبها، مجموعة الأساتذة والباحثين.مناصرة إسرائيل وسعيهم إلى تشكيل لوبي أكاديمي يهودي لخدمة أغراض الصهيونية في إيطاليا. فضلا عما حثت عليه الصّفحة لوقف التعاون بين الجامعات الإيطالية والجامعات العبرية، معتبرة استعمال الشعب الإيطالي أداة من طرف أقلية عرقية مؤدلّجة، ومتحالفة ثقافيا مع كيان سياسي خارجي ألا وهو إسرائيل، من الانزلاقات الخطيرة.

ولكن في ظلّ تلك التجاذبات تبدو الدولة حاضرة بالمرصاد، لكل ما يمس من مفهوم الحضارة المشتركة أو ما قد يسيء إليه، فقد سُحب من المكتبات الإيطالية خلال 2008 كتاب "أعياد فصيح دامية: يهود أوروبا والقتل الشعائري" للمؤرخ أرييل طواف⁽¹⁾ لما تضمّنه من مراجعة جسورة لحيثيات التّهم والمحاکمات والاعترافات، ذات الصّلة بالقتل الشعائري للأطفال، الذي عزي إلى أفراد وجماعات يهودية، من قبل محاكم التفتيش، في أوروبا في العصر الوسيط، ما بين 1100 و1500م، في المنطقة الناطقة بالألمانية، المتمدّة بين رينو والدانوب واديجي. خلص فيه المؤرّخ إلى التورّط الفعلي لبعض أبناء ملته اليهود في ممارسات القتل الشعائري، بغرض إضافة دم الضّحايا للفطير المقدّس. مع أن المؤرّخ أرييل طواف هو يهودي وأستاذ التّاريخ الوسيط وتاريخ عصر النهضة في جامعة بار إيلان، وابن حاخام روما الأسبق إيليو طواف.

Ariel Toaff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, (1)
Il Mulino, Bologna 2008.

4 - تراث جامع أم مانع؟

لما تنبّه العرب إلى مقولة "التراث اليهودي المسيحي المشترك"، التي باتت علامة بارزة في خطاب الغرب وفي خطاب الكنيسة على حدّ سواء، ذهب في ظنّ كثيرين أن المقولة تستهدف بالأساس عزل أتباع الدين الإسلامي وموالاته الذين هادوا أينما كانوا، فضلاً عن الريبة التي لازمت العرب بشأن آثار ذلك التقارب المسيحي اليهودي على مسألة القدس وعلى أرض فلسطين عموماً. وهو ما جعل مداولات المجمع الفاتيكاني الثاني، إبان مناقشة مقولة التراث اليهودي المسيحي المشترك، تلقى اعتراضات وانتقادات من قبل ممثلي الكنائس الشرقية. وهي في الحقيقة ريبة مبرّرة، إذ نجد من الغربيين من انتقد مفهوم الحضارة اليهودية المسيحية ناعثاً إياه بـ "الهزلي"، فهو لا يضاهي من حيث الواقع والأثر مفهوم الحضارة الإسلامية المسيحية بالغ النفاذ والتطوّر. يقول الأمريكي ريتشارد و. بولبي أستاذ التاريخ الإسلامي: "لا غرو أن القبول بمقولة 'الحضارة اليهودية المسيحية' كمرادف لـ 'الحضارة الغربية' يبيّن أن التاريخ والمصير لا يلتقيان بالضرورة. فمن له معرفة، ولو متواضعة، بتاريخ العلاقات اليهودية المسيحية طوال الألفيتين الأخيرتين يدرك بيسر الطابع الهزلي لمفهوم يجمع بين تقليدين دينيين وجد كل منهما نفسه، على مدى مراحل واسعة، في خلاف يبيّن مع الآخر"⁽¹⁾.

ففي الوقت الذي ترمي فيه "الحضارة اليهودية المسيحية" بجذورها التاريخية داخل أوروبا، بصفتها إجابة عن الكوارث الحاصلة أثناء

(1) Richard W. Bulliet, *La civiltà Islamico Cristiana. Una proposta*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005, p. 8.

القرنين الأخيرين، تتعلق "الحضارة الإسلامية المسيحية" بجذور تاريخية وجغرافية مختلفة ولها تأثيرات في مشاغلنا بشأن الحضارة المعاصرة⁽¹⁾. لا شك أن ثمة مصالح يهودية مسيحية مشتركة بينة في التاريخ الحديث، وهو ما دفع نحو أشكال من التقارب والتعاون المتنوع، وأما أن نردفها بأن هناك تراثا يهوديا مسيحيا مشتركا، دون أن نضمّ له الجانب الإسلامي أو نتمدّد إقصاءه، فيبدو أن ذلك أمرا فيه إجحاف، ولا يستقيم تاريخيا وعلميا، فالمكوّن اليهودي في الحضارة الغربية بات جليا ومعترفا به لأسباب سياسية، ويوازيه مكوّن إسلامي في الحضارة الغربية غدا خفياً ومبعدا لأسباب سياسية أيضا.

ففي كتاب "اليهود والمسيحيون: أسطورة التراث المشترك" يذهب الكاتب اليهودي يعقوب نوزنر إلى ما يدحض ذلك الترابط، بين اليهودية والمسيحية، وذلك من زاوية تاريخية وعقدية، قائلا: ينبغي إدراكهما [اليهودية والمسيحية] كمنظومتين دينيتين مستقلتين كلياً، وبالتالي لا يجوز حتى الحديث عن تولّد المسيحية من رحم اليهودية، لأنّ كلتا المنظومتين، في مستوى المرحلة التكوينية (القرن الثاني - القرن الرابع) كانتا متكوّنتين من أناس مختلفين وتحدثان عن أشياء متباينة ويتوجّه كل منهما إلى رهط مغاير. فالطروحات التراثية التي تعتبر اليهود والمسيحيين "أقارب" من جانب ديني هي بمثابة أسطورة، لأنّ كليهما يقرأ العهد القديم، لكن لكل قراءته وتأويله وخلفيته⁽²⁾.

(1) Ibid, p. 13.

(2) لمتابعة ضافية لأطروحات المغايرة لا التكامل لدى يعقوب نوزنر، انظر كتابه:

Jacob Neusner, *Ebrei e cristiani. Il mito di una tradizione comune*, San Paolo, Milano 2009.

والملاحظ أنه في الوقت الذي تبنت فيه الكنيسة مقولة التراث اليهودي المسيحي المشترك، وسعت في الدعاية لها، عمدت في الآن نفسه إلى خوض، وبشكل ملحّ، نوع من الحوار مع المسلمين أيضاً. هدَفَ من جملة ما هدف إليه إلى تطبيع العلاقات الدينية، بعد قرون توزعت بين الوئام والخصام، بيد أن مقارنة حصيلة تينك التجربتين تبدو متفاوتة، حيث بات العرب والمسلمون عرضة، وبشكل متواتر، إلى عديد أصناف الميز والضغط والحملات الإعلامية في الغرب في يومنا هذا، رغم مشروع الحوار الذي ودّت الكنيسة الغربية تدشينه مع العالم الإسلامي، ولم يخلّف أثراً في تغيير التحامل الغربي على المسلمين. ولعل الأمر عائد إلى أن موقف الكنيسة رجراج متموِّج تجاه المسلمين، ولم يشهد تحوّلاً فعلياً داخل الغرب، فالانتقادات للمسلمين غالباً ما تحفل بما الصحافة الكنسية وغير الكنسية، على حد سواء، بمجرد حصول أي حدث يمسّ مسيحيين في البلاد العربية والإسلامية، ولو بدون تثبيت؛ يقابل ذلك الانتقاد من الجهة الأخرى إلحاح في الخطاب المسيحي على يهودية المسيح ويهودية الحواريين، وهو خطاب متكرّر ولافت في القول الفاتيكاني المعاصر. وقد كان لا بد من توضيح، هل كانت اليهودية في ذلك العهد الغابر لها مفهوم ديني أم مفهوم عرقي؟ ربما من هذا الجانب تجد بعض القراءات مشروعيتها باعتبار المسيح قبل ثورته على رجالات الهيكل كان منضوباً تحت ديانة موسى بالمفهوم الديني وليس بالمفهوم العرقي المروّج له اليوم، وإلاّ أين نضع مسيحيي بلاد الشام اليوم باعتبارهم امتداداً لذلك التاريخ القديم؟ من هنا يبقى مفهوم الملة الإبراهيمية، في الراهن الحاضر، مفهوماً إسلامياً بارزاً، وليس هناك من الأديان الثلاثة من أقرّ به وسعى إليه

مثلما فعل الإسلام. أما مفهوم الحضارة اليهودية المسيحية، فيبدو دون تلك الرحابة بكثير، وهنا يكمن الفارق الجوهرى فى دلالات الانغلاق والانفتاح فى المفهومين.

5 - هل شارف مفهوم "الحضارة اليهودية المسيحية" منتهاه؟

إن تتبّع آثار المفهوم، من حيث نجاحاته وإخفاقاته، يُظهر أنه ضمن مدلوله التراثى الدينى، قد لاقى شيئاً من الانحباس، بفعل فتور الطرف اليهودى وقلة حماسه للمقول المسيحى، وربما كان الانتقاد الصادر منه أوفر حظاً من إقراره بالوفاق؛ إلى أن تلقّف المفهومُ فكرَ صدام الحضارات، الذى وجد مجالاً خصباً منذ توارى الاتحاد السوفياتى وبروز العالم الإسلامى كإشكالية سياسية، فشهد المفهوم انتعاشاً بتنزيله إلى معترك الصراع الحضارى، ما أخرجه من الانكماش داخل الدائرة الدينية إلى التمدّد داخل التفاعلات الحضارية.

فقد مثّلت إشكالية تبيّنة التحديث فى العالم الإسلامى، إضافة إلى تعثّر المسار الديمقراطى، مبرراً لأنصار المركزية الغربية للحكم على أن جوهر الإشكالية فى تلك المجتمعات الإسلامية كامن فى البنية الثقافية الدينية⁽¹⁾، التى باتت مطروحة فى مقابل البنية الثقافية الغربية ذات الجذور التوراتية الإنجيلية كما يُزعم.

وبقدر ما تعثّر المفهوم فى إرساء تلك الوحدة اليهودية المسيحية، على أسس دينية، حقق بعض النجاحات فى شحذ الهمم على أسس سياسية. وصادف فى العقود الأخيرة، التى بات فيها العالم الإسلامى

(1) Renzo Guolo, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Bari-Roma 2007.

في عين العاصفة السياسية الغربية، أن أججت أطروحات صاموئيل هانتغتون تلك الرؤى التي وقف فيها الغرب وإسرائيل من جانب، مقابل تكتلات حضارية غير ديمقراطية بحسب توصيفه من جانب آخر. لم يبق هانتغتون فردا في طروحاته، بل تداعى العديد من الكتاب إلى ذلك المفهوم المسيّس، ممن تناولوا إشكاليات العالم الإسلامي من وجهة نظر مانوية، قابلت بين الغرب المتحضر والعالم الإسلامي المتخبط، لكن الفتور تسرّب مجددا إلى تلك الطروحات لما تعدّ به من مأزق إنساني.

* * *

الكاثوليكية وحقوق الإنسان: من سوء التفاهم إلى التعايش على مضض

يتناول هذا المبحث رؤية الكنيسة الكاثوليكية لمفهوم حقوق الإنسان، فضلا عن علاقتها بمختلف الجهات والهيئات العاملة على ترسيخ تلك المبادئ. وقد كان الانشغال بالكنيسة الكاثوليكية دون غيرها من الكنائس، الأرثوذكسية والبروتستانتية والأنغليكانية، نظرا للدور البارز لهذه الكنيسة في الساحة الدولية، ولما ينضوي تحتها من عدد وافر من الأتباع. حيث بلغت أعداد المعمدين، طبقا للطقوس الكاثوليكي، خلال العام 2014 حوالي 1.272 مليوناً؛ يتوزعون كالتالي: 8،48 بالمئة في أمريكا، و5،23 في أوروبا، و19 بالمئة في إفريقيا، و9،10 بالمئة في آسيا، و8،0 بالمئة في الأوقيانوس⁽¹⁾.

في الفضاء العربي تشكو المعرفة العلمية بالمسيحية، سواء منها العربية أو الأجنبية، من نقائص شتى، وهو ما حدّ من قدرات الإلمام بأدوات تعاطي الكنيسة مع الشأن السياسي عامة؛ هذا فضلا عما استبطنته الثقافة العربية الحديثة من مفاهيم مشوّهة، وأحيانا مغلوطة، عن علاقة المؤسسة الدينية بالعلمانية واللائكية، وعن دور الكنيسة ونفوذها في الغرب بشكل عام، كون الفصل بين الديني والسياسي قد عَزَل الكنيسة عن أي نشاط ذي طابع سياسي، وأخرجها من دائرة

(1) *Annuario statistico ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, Roma (1) 2015.

التأثير والفعل في ذلك المجال، وهو تقدير خاطئ مرده إلى افتقار الثقافة العربية إلى علم مسيحيات. وتقديرا منا للدور الفاعل لحاضرة الفاتيكان وتأثيرها في عدة قطاعات، لن نقول كما قال ستالين يوم تساءل هازئا، كم عدد الوحدات العسكرية التي بحوزة البابا؟ والحال أن الاتحاد السوفييتي قد توارى وبقي الفاتيكان. إذ الظاهر أن ستالين قد كان كلفاً بالقوة الجارحة وغافلاً عن القوة الناعمة التي تملكها الكنيسة الكاثوليكية، وربما كانت الأيام كفيلة بالإجابة عن سؤاله. فهذه الكنيسة التي تقبع وراءها أوسع وأنشط مؤسسة دينية في العالم تستدعي متابعة لتصوراتها واستراتيجياتها، بقصد الإمام سير أنشطتها وتعاطيها مع قضايا عالم اليوم. وفي هذه المبحث سنعمل على معالجة مسألة تتعلق بتعاطي الكنيسة مع موضوع حقوق الإنسان، عبر الوقوف عند أهم المحطات في التاريخ الحديث، حتى بلوغ الراهن الحالي.

1 - الكنيسة و"إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الفرنسي

1789

غالبا ما يتلخص تعاطي الكنيسة مع الشأن السياسي لدى أنصارها وخصومها، على حدّ سواء، في مقولة إنجيلية عامة "أعطوا ما للقيصر للقيصر وما لله لله" (متى 22: 21)، وهي مقولة مضلّة لمن ليست له دربة بتعاطي الكنيسة مع الشأن السياسي. فتلك المقولة التي باتت تعني الفصل بين السماوي والأرضي، أي بين الديني والدينيوي هي في الأصل مقولة رمزية، وردت ضمن سياق محدد بشأن اختبار المسيح (ع) من قبل الفريسيين للإيقاع به، أعطى الجزية للحاكم

الروماني أم لا؟ لأن المتابعة التاريخية لمسار الكنيسة طيلة العصور الوسطى وحتى مطلع العصر الحديث، تُبرز أن التداخل والتزاحم والاستيعاب والاحتواء لأحد الطرفين للآخر (الكنسي والسلطوي) هو السائد. ولم تعرف الكنيسة خطأً موحّداً أو تصاعدياً بشأن الانفصال، بل شهدت تطورات وتبدلات، حضرت معها العديد من الأطروحات تجاه الفعل السياسي، وحتى آباء الكنيسة الأوائل أمثال القديس أمبروسيوس والقديس أوغسطين والقديس توما الأكويني فقد عبروا عن هذه الروح التي رافقت الكنيسة.

إذ اتخذ التأويل السياسي لدور الكنيسة، ناهيك عن حضورها ومشاركتها أشكالاً عدة عبر القرون الوسطى: من إضفاء الشرعية على الملكيات القائمة، إلى تدعيم أسس الدولة الثيوقراطية المحكومة بالنظام الهيروقراطي، أي الخاضعة لسلطة رجال الدين. فقد كان كلا الطرفين، الدولة والكنيسة، في سعي دؤوب للفوز بما لدى الآخر من كاريزما وسلطة ونفوذ، وهو ما يميل تارة نحو الكنيسة وأخرى نحو الدولة، حتى خيم بظلاله طيلة العصور الوسطى ومطلع العصور الحديثة. إذ زعمت الكنيسة وادّعت تقلد مهام السلطة الزمنية، استلهاها لما يرد في الإنجيل: "يا رب ها هنا سيفان" (لوقا 22: 38). وهو ما ولّد مفاهيم على غرار "الإمبراطورية الرومانية المقدسة"، و"القيصرية البابوية" - *cesaropapismo* -، و"نظرية السيفين" - *Unam sanctum* -.

لكن الأمور بدأت تشهد منعرجاً جديداً منذ حقبة الإصلاح البروتستانتي 1517م، وما خلفته من اضطراب وعنف اجتماعيين إلى أن وجد التوتر تسوية بعد عقد صلح أوغسبورغ بين الدول المتنازعة سنة

1555، الذي تمخض عن قاعدة (*cuius regio eius religio*)، أي أن كل حاكم يقرّ دين رعاياه. معزل عمّا تملّيه عليه كنيسة روما، وهو ما سيخلف تحولات جذرية سوف تغير المشهد الديني التقليدي الذي ساد قرونا. هذا الواقع الجديد بات محرّجا للكنيسة الكاثوليكية، ولم يتوقف جراء ما خاضته من "إصلاح مضاد"، أو ما عقدته من مجامع رديعية، أبرزها مجمع ترنت (1545-1563) المناهض لأطروحات لوثر. وقبل صدور "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الفرنسي 1789 الذي أفرزته الثورة، كان حرص الكنيسة على إعلان الكاثوليكية ديناً رسمياً للدولة. وقد جاء أول اتصال للكنيسة بحقوق الإنسان في حل من مرجعيتها الدينية مع الإعلان المذكور. حيث شارك جمع من الأساقفة والكهّان في صياغة مبادئ الإعلان، وإن تمّ رفض بعض المقترحات التي أدلّوا بها على غرار إرفاق "إعلان حقوق الإنسان" بـ "إعلان واجبات الإنسان"، وهي ميزة من ميزات الثقافة الكاثوليكية الحذرة من استقلال الفرد بتدبير شؤون وجوده، التي ينبغي أن تكون وثيقة الصلة بمرجعية علوية؛ وقبول مقترحات، على غرار التنصيص على أن حق الحرية الدينية هو حق لا تكفي صياغته في قانون فحسب، بل ضرورة تضمينه في النظام العام أيضاً.

عقب ذلك الإعلان، أملت الثورة علمنة التنظيمات والهياكل غير الخيرية التابعة للكنيسة وذلك في شهر فبراير سنة 1790؛ وفي شهر يوليو من العام نفسه تم إصدار "دستور الإكليروس المدني"، الذي تلتته دعوة رجال الدين في شهر سبتمبر لأداء قسم الولاء للدستور الثوري الجديد. عند هذه النقطة حصلت القطيعة مع روما وثارت ثائرة رجال الدين الذين لم يلتحقوا بركب الثورة. وبدأت تظهر معارضة

كنسية جادة لإعلان حقوق الإنسان والمواطن ولدستور الإكليروس المدني، المتعلق بتدخل في جهاز الكنيسة، حينها بدأ بعض ممثلي الإكليروس يرددون: "لقد قبلنا بالإعلان، وكان من نتائجه تدخل السلطة السياسية في جهاز الكنيسة، وبالتالي كان الإعلان من أصله خطأ".

في المركز في روما، بدا الارتباك جلياً على البابا بيوس السادس أمام القرارات الجديدة في فرنسا وذلك في كلمته في التاسع والعشرين من مارس 1790، إذ جاء تحرّكه مشوباً بكثير من الحذر. ولم تكن الإدانة لدستور الإكليروس المدني ولمبادئ الثورة الفرنسية صريحة سوى في "المختصر" الرسولي (*Quod aliquantum*)، في العاشر من مارس 1791؛ بناء على موقف الكنيسة الغاليكانية (الفرنسية) التي رأت أن الاعتراف بشعيرة عامة ضروري وضامن لاستقرار الجماعة السياسية. وخلص البابا بيوس السادس إلى أن "وضع كافة الناس على قدم المساواة واعتبارهم على المستوى نفسه من الحرية" يشكّل فعلاً منافياً ليس للعقل فقط، بل للمعتقد الكاثوليكي أيضاً⁽¹⁾. فالمساواة والحرية الدينية، وما ينجر عنهما من إفقار الكاثوليكية تولّي موقع الصدارة كدين مهيمن، تهدف كلتاهما إلى الإطاحة بالدين الكاثوليكي كمؤسسة، وفق منظور البابا.

ما جعل روما تبدي رفضاً قاطعاً للفصل العاشر من الإعلان المتعلق بالحرية الدينية. هذا فضلاً عن وقوفها ضد تأميم أملاك الكنيسة، وتنديدها بإلغاء نظام العشور، ومنع الانتساب المستجد للكنيسة، وقبول المناهضين للكاثوليكية في الوظيفة العمومية. ولكن

(1) Daniele Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, p. 29.

ذلك الاحتجاج الصارم من قبل الكنيسة لم يمنع جيروم شامبيون دي سيسى، رئيس أساقفة مدينة بوردو الفرنسية، من الانحياز للثورة وإقرار مشروع إعلان الحقوق.

عقب ذلك تطوّرت الأمور سلبا مع الكنيسة، وسارت باتجاه فرض الثورة أداء قسم الولاء لدستور الإكليروس المدني. وفي منظور البابا يساوي إفقاد الكنيسة السند التشريعي للدولة، أثناء أداء مهامها الدينية، تشكيل نظام اجتماعي جديد هدفه تدمير الدين المسيحي⁽¹⁾. تم اعتبار فصول إعلان حقوق الإنسان والمواطن كافة منافية للكتاب المقدس والعقل، لما تضمنته من حثّ على الحرية والعدالة. ومنذ تلك الأونة انطلقت معارضة منتظمة من روما بقيادة البابا. وللتوضيح ما كان رفض الكنيسة مبدأ الحرية الدينية خوفا من الإلحاد، أو من تراجع الحسّ الديني، أو من الخشية على تراجع الهوية الدينية عامة، بل نابعا أساسا من زعزعة ذلك المبدأ الجديد مقاليد السلطة التي كانت بحوزة الإكليروس، وتراجع نفوذه، ومخاطر تحوله إلى سلطة ديمقراطية بما قد يسبب انهيار مؤسسة الكنيسة برمتها.

لم يأت شهر أغسطس من العام 1792، حتى أعلنت طائفة من رجال الدين رفض أداء القسم، ما ترتبت عنه أحكام بالنفي، أعقبها إعدام ثلاثمائة منهم في شهر سبتمبر. وهو ما أجبر أكثر من ثلاثين ألف رجل دين، بين كهان ورهبان وراهبات، على الفرار إلى الخارج. وفي الشهر نفسه احتلت فرنسا الثورية الأراضي التابعة للبابا في أفينيون وكونتادو فيناسينو. ثم في سنة 1796 هاجم نابوليون دولة الفاتيكان وأجبر البابا على تجريد مذل من السلاح. لتتوالى الأحداث باحتلال

(1) Ibid., p. 55.

روما، في فبراير من العام 1798، وعزل البابا وإلغاء سلطته الزمنية. قضى بيوس السادس سجيناً في 29 أغسطس 1799 وسرى الحديث حينها عن "البابا الأخير".

يستدعي حديثنا التعرض إلى إعلان الاستقلال الأمريكي الصادر في الرابع من يوليو 1776، وقد تضمن جملة من الإشارات إلى المرجعية الدينية: لاسيما حقوق الأفراد، التي تعود إلى إله خالق وهبها إلى الناس كافة. وقد كان قبول الكنيسة الكاثوليكية إعلان الاستقلال الأمريكي مردّه إلى أن النظام الاجتماعي الأمريكي لم يشهد ذلك الانفصام مع المعايير الثقافية المسيحية؛ بالإضافة أن خروج الأقلية الكاثوليكية عن ذلك الإجماع مدعاة إلى تجريدها من مزايا المواطنة. بينما جاء إعلان تسع وثمانين الفرنسي ضمن سياق مختلف، سلب الكنيسة امتيازات لاطالما حظيت بها، في بلد يضم أغلبية كاثوليكية. "وفي الوقت الذي شهدت فيه أوروبا تناقضاً بين حقوق الإنسان والمسيحية لم تشهد أمريكا ذلك التناقض. والأمر عائد بالأساس إلى هيمنة الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا على الفضاء الديني بينما جعل التعدد في أمريكا، من الكاثوليكية طرفاً من جملة مجموعة أطراف"⁽¹⁾.

وبشكل عام توارث بابوات روما الخصومة مع حقوق الإنسان والحداثة. نجد بيوس التاسع في خطاب "*Maxima quidem*"، في التاسع من يونيو 1862، يعلن بصريح العبارة رفض "حقوق الإنسان الزائفة"، التي تتعارض مع "الحق الشرعي والصحيح" الذي لخصه

(1) Jean-Yves Calvez, "I monoteismi e i diritti dell'uomo", in *La religione*, F. Lenoir - Y.T. Masquellier, Volume 5, UTET Torino 2001, p. 169.

"الصلابو" وضُبُطت بشأها قائمة آثام العصر الثمانين، التي من ضمنها: الليبرالية، والإلحاد، والشيوعية، والاشتراكية، والزواج المدني، والعقلانية، ونظرية سيادة الشعب، والفصل بين الدولة والكنيسة، والمساواة بين الأديان.

أُورد في هذا السياق قولاً للوي فيكونت دي بونال - Louis vicomte de Bonald (1754-1840)، وهو سياسي فرنسي معارض لإعلان حقوق الإنسان: "انطلقت الثورة بإعلان حقوق الإنسان والمواطن ويُفترض أن تنتهي بإعلان حقوق الرب"⁽¹⁾. إذ مثَّلَ التضارب بين حقوق الإنسان وحقوق الرب جوهر الخلاف بين الكنيسة والثورة، والحداثة عموماً. لكن ينبغي التنبيه أن الثقافة الكاثوليكية ما كانت كلها تسير على هذا النحو، فقد سعت بعض التوجهات الليبرالية إلى إيجاد مصالحة بين المنظور الكاثوليكي ومفهوم حقوق الإنسان، غير أن ذلك المسعى كان نصيبه المحاصرة والإدانة.

ففي العام 1845 اقترح الأسقف دوبانلو (Dupanloup) -ضمن رؤية براغماتية- استعمال، أو بالأحرى توظيف، حقوق الحرية والدين والرأي والصحافة، لبناء مجتمع مسيحي مصادِر وغير مسموح به. وفي سنة 1861 ظهر في فرنسا كتاب بعنوان "مبادئ 89 والمعتقد الكاثوليكي"، من تأليف الكاثوليكي ليون نيكولا غودار، تمت ترجمته في الحين إلى الإيطالية، ذهب صاحبه إلى أن 17 مبدأ من جملة مبادئ إعلان 89 لا تتناقض مع المعتقد الكاثوليكي، لكن مؤلفه غودار أُجبر على التوجه إلى روما والعمل على تحويل فحوى مؤلفه.

(1) L. G. A. de Bonald, *Législation primitive*, in Id., *Oeuvres complètes*, t. II, Genève-Paris, Slaktine 1982, p. 250.

ولم تجد الأمور زحزحة سوى بانفتاح الكنيسة على مدخل آخر للحقوق في الرسالة البابوية "Rerum novarum"، سنة 1891، التي أصدرها البابا ليون الثالث عشر. اعتبر فيها أن الواجبات العاجلة والملحة للدولة تتلخص في "ضرورة العناية بالعمال". فتح البابا من خلالها منفذا جديدا للحقوق، وتم عرض الإنجيل بمثابة سفر القانون الأمثل. وقد مثل ذلك أول فرصة لحوار الكاثوليكية مع الحداثة، حيث أعلن البابا أن الكنيسة هي الراعية والموكلة بتأويل القانون الطبيعي. يمكن القول إن الكنيسة الكاثوليكية قد قضت أكثر من قرن، أي طيلة القرن التاسع عشر، في خصومة معلنة مع التوجهات الحداثيّة، ولتستعيد وعيها من جراء صدمة "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الفرنسي 1789. حيث حاولت في مرحلة أولى المعارضة، ثم في مرحلة لاحقة التأقلم مع التحولات التي رافقت ثورات القرن الثامن عشر التي هزت المجتمعات الغربية.

2 - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948: الكنيسة

ومجارة الزمن

خيّم حذرٌ على الكنيسة مع مسألة حقوق الإنسان طيلة الفترة النازية والفاشية، إضافة إلى الصمت الذي لازمها طيلة الفترة الاستعمارية. لكن إدراك الكنيسة لبشائر زمن جديد بدأ يهّل، من خلال تشكل عالم يقرّ بحق الشعوب في تقرير مصيرها، دفعها إلى الانخراط في رسم معالم هذا العالم الناشئ. وكان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948 بمثابة الموعد الجديد للكنيسة مع موضوع محرّج ومزعج.

حيث شهدت أجواء صياغة "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" الصادر عن الأمم المتحدة، رفض مقترح الممثل البرازيلي تريستاو دي أتايدي بعد طلبه تضمين مرجعية علوية لتلك المبادئ، باعتبار تلك الحقوق عطية سماوية للإنسان. كان ردّ فعل البابا بيوس الثاني عشر حينها سلبيا على الإعلان، وبقي النفور حاضرا بين كنيسة روما وذلك المطلب الحديث على الشكل الذي صيغت به في الأمم المتحدة. والحقيقة أن ثمة تقاربا بين المبادئ الواردة ضمن الإعلان الأممي وسابقتها الواردة في الإعلان الفرنسي، وكذلك بين مختلف ما تدعو إليه المبادئ الدينية السامية⁽¹⁾، غير أن الهيمنة الكنسية والتصلب اللاهوتي، هما ما دفعا للتواجه مع تلك المبادئ في العديد من المناسبات. لكن هذا لم يمنع من تحقيق بعض النجاحات تتصل بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية الواردة ضمن الإعلان، نتاج تدخل ممثلين كاثوليك. كانوا قد تجمعوا في تنظيم دولي للعمال المسيحيين، بقيادة كاثوليكي فرنسي، ودفَعوا باتجاه إقرار حقوق تسير باتجاه تقليد الكنيسة، الوارد ضمن ما يعرف بـ "العقيدة الاجتماعية للكنيسة"، أي مجموع المبادئ والتعاليم المعبرة عن نظرة الكنيسة إلى مختلف القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والتي تحدد في ضوئها تدخلها في الشأن الاجتماعي.

لم يقل ذلك من عزم الكنيسة، ومع ذلك بات قبولها بالأمر الواقع بمثابة الضمانة لبقاء نفسها العزلة والانحصار. وكما يقول الكردينال بييترو بافان (1903-1994) "العالم شهد تحولا ديمقراطيا،

(1) Jean-François Collange, *Teologia dei diritti umani*, Queriniana, Brescia 1991, p. 14.

وما لم تُول الكنيسة حقوق الإنسان اهتماماً توشك أن لا تفهم هذا العالم، وألاً تقدر على التخاطب معه، وألاً تكون حاضرة فيه؛ وبالتالي يتهدد الدور الرعوي للكنيسة⁽¹⁾."

التحول الجدير بالاهتمام وهو ما حصل مع العام 1963 بصدور رسالة يوحنا الثالث والعشرين البابوية (1958-1963) "*Pacem in terris*" (سلام على الأرض). كانت المرة الأولى التي يورد فيها البابا، وبشكل جلي، إعلان حقوق الإنسان 1948 مرجعية، باعتباره خطوة مهمة على طريق تنظيم المجموعة الدولية، ورغبته في مراعاة تلك الحقوق المعلنة في كافة البلدان لتغدو واقعا فعليا⁽²⁾. مع رسالة البابا يوحنا الثالث والعشرين (سلام على الأرض) سنة 1963، التي كانت بمثابة الإعلان الكاثوليكي لحقوق الإنسان، يمكن الحديث عن بداية تعامل براغماتي للكنيسة مع الموضوع، وليس مصالحة مسيحية مع حقوق الإنسان.

وُبعد اعتلاء البابا كارول ووجتيلاً سدة البابوية في ديسمبر 1978، تكرر التنويه بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان. أرسل رسالة إلى الأمين العام للأمم المتحدة كورت فالدهايم بمناسبة الذكرى الثلاثين لصدور الإعلان، يعرب له فيها عن غبطته بحلول هذه الذكرى المهمة. كما عاد إلى الموضوع في الرسالة البابوية الأولى "*Redemptor hominis*" (فادي الإنسان) المنشورة في مارس 1979؛

p. Pavan, *Diritti dell'uomo e diritto naturale*, in Id., *Scritti*. (1)

1. *L'anelito dell'uomo alla libertà*, Roma, Città Nuova, 1989, pp. 51-70.

E. Lora e R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encichliche*. (2)

7. *Giovanni XXIII. Paolo VI*, Bologna, EDB, 1994, pp. 452-453.

وجرت استعادته في الخطاب الذي أُلقي أثناء قيامه بزيارة إلى الأمم المتحدة في أكتوبر من العام نفسه. وفي الخطاب السنوي الذي اعتاد البابا إلقاءه أمام أعضاء السلك الدبلوماسي المعتمدين لدى حاضرة الفاتيكان، تطرّق خلال العام 1988 بالحديث للإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948 حينها، معتبرا إياه "علامة مهمة على الطريق الطويل والشاق للبشرية"⁽¹⁾.

لكن الملاحظ في تعاطي الكنيسة مع موضوع حقوق الإنسان، عقب صدور الإعلان العالمي، أنها لم تقر حرية التدين ومبدأ التسامح إلا بعد أن أيقنت أنها الأقدر في التحكم بهذه الأدوات الجديدة، في ظلّ لعبة التنافس مع الأديان الأخرى التي سميت بحوار الأديان، وباتت تعيّر الأوساط الدينية التي لا تعترف بذلك، بعد أن كانت تعدّ الأمر من "الموبقات الضارة" ومن خطايا العالم الجديد. جاء إلحاح البابا يوحنا بولس الثاني على حقوق الإنسان -مثلا- نابعا من سعيه لإسقاط جدار برلين، مؤكدا حينها على "حق الدين". وبعد سقوط المعسكر الاشتراكي تحوّل نحو المسلمين والصين بالأساس بهذه الالفة. وبشكل عام، الكنيسة مع حقوق الإنسان تنتقد الوسيلة وتوظف النتيجة.

3 - مفهوم حقوق الإنسان بين الكنيسة الغربية وعالم الجنوب

عقب انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965)، الذي أرادت الكنيسة من خلاله تدشين مرحلة جديدة في المصالحة مع الحداثة ومع

(1) Giovanni Paolo II, *Discorso all'Assemblea generale delle Nazioni unite*, in E. Lora (a cura di), *Enchiridion della pace*. 2. Paolo VI. Giovanni Paolo II, Bologna, EDB, 2004, pp. 2643-2645.

العالم، أثّرت مسألة الحرية الدينية ضمن وثيقة "الكرامة الإنسانية" (*Dignitatis Humanae*)⁽¹⁾. بدا هاجس الكنيسة متلخصا في عنصرين اثنين: التعاطي مع المسألة في واقع يمثّل فيه المسيحيون الأغلبية، وتحضر فيه الكنيسة بمثابة "دين الدولة"؛ والتعاطي مع المسألة في واقع يمثّل فيه المسيحيون أقلية وتطمح فيه الكنيسة إلى كسب امتيازات إضافية⁽²⁾. حيث تمخض الجمع المذكور عن إقرار مبدأ الحرية الدينية بقصد توظيفها كأداة إيديولوجية خارج الأوساط الغربية، بما يعضد نفوذ الكنيسة المسكوني ويسرّ مسعاها لأنجلة العالم. وذلك ضمن استراتيجية جديدة توختها في التعامل مع الآخر، تمثلت في ما يُعرف بـ (*Nostra aetate*) "في عصرنا" والتي تشكّل بموجبها "مجلس الحوار مع الأديان غير المسيحية"، المكلف بمندسة علاقات الكاثوليكية مع أديان العالم. حينها خرج الجدل بشأن الحرية الدينية وحقوق الإنسان من التداول الغربي، بين التصورات الدينية واللا دينية، ليغدو مطروحا في الخارج. سننظر إلى المستجدات التي حصلت داخل الكنيسة وارتباطها بمسألتي حقوق الإنسان والحرية الدينية من خلال واقع أمريكا اللاتينية وواقع البلاد الإسلامية.

ذلك أنه لم تشفع قرارات مجمع الفاتيكان الثاني الجديدة، التي عُدّت ثورة كوبرنيكية داخل الكنيسة، دون بقاء المركز في روما عرضة للهزات. فقد جاءت المراجعة الجذرية لمفهوم حقوق الإنسان

(1) *I Documenti del Concilio Vaticano II*, Paoline, Milano 2002, p. 579 e s.

(2) Francesco Compagnoni, "Il moderno diritto alla libertà di coscienza e scelta religiosa", in *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2002, pp. 23-24.

من أقاصي الجنوب، تحديداً من أمريكا اللاتينية، عبر ما عُرف
بلاهوت التحرر. فقد دبّ تساؤل في أطراف العالم الكاثوليكي
المهمّش بشأن صدقية مفاهيم حقوق الإنسان دينياً، في ظل غياب
التطرق لـ "حقوق الفقير" بحزم، وهو ما يرهق أتباع كنائس العالم
الثالث. فـ "لاهوت التحرر" - كما يقول ليوناردو بوف - جاء جراً
تحالف الكنيسة مع الفقراء⁽¹⁾. بصفة ذلك اللاهوت إصغاء لصوت
المعدّين في الأرض⁽²⁾. ولأنّ حقوق الإنسان بالمفهوم السائد، الفرنسي
والعائد إلى الأمم المتحدة، هي حقوق برجوازية باعتبار إلحاحها على
أمرين: الفردانية والملكية الخاصة؛ وبالمفهوم العائد إلى كنيسة روما هي
حقوق مغتربة ومثالية. ذهب لاهوت التحرر إلى محاولة تحويل حقوق
الإنسان إلى حقوق الفقراء⁽³⁾. لكن ذلك الالتزام الإنساني الذي استبد
بلاهوت التحرر منذ النشأة جعله عرضة لاتهامين رئيسين: موالاته
الشيوعية ومخاطر تحويل الدين إلى سياسة. ما انجرت عنه محاكمات
كنسية شهيرة لقادته، بقصد محاصرة هذا اللاهوت المتمرد. تم ذلك
بتسليط الحرمان على غوستافو غوتيراز (1983-1984) أولاً، ثم على
ليوناردو بوف لاحقاً، من طرف "مجلس مراقبة العقيدة" بروما،
برئاسة الكردينال جوزيف راتسينغر حينها - البابا المستقيل لاحقاً -
حصل ذلك بين سنتي (1984-1985م). أُجسّس بوف على الكرسي
ذاته الذي أُجسّس عليه غاليليو غاليلي وجردانو برونو، بتهمة الانحراف

Leonardo Boff - Clodovis Boff - José Ramos Regidor, *La chiesa dei poveri. Teologia della liberazione e diritti dell'uomo*, datanews, Roma 2010, p. 7. (1)

Ibid., p. 40. (2)

Ibid., p. 69 e s. (3)

عن الطريق السوي. لا لشيء إلا لسعيه لإعادة صياغة فلسفة المسيحية خارج معادلات الزمن الحالي، وفق رؤى طهرية، تتلخص في قوله: "على ما أعتقد يصعب الحديث عن المسيح الفقير والوديع داخل قصور روما... والبديل ما فعله حشدٌ من أساقفة أمريكا اللاتينية، باعوا قصورهم وتحولوا للسكنى في بيوت متواضعة"⁽¹⁾.

وأما ما يخص تحولات الكنيسة عقب الفاتيكان الثاني في علاقتها بالعالم الإسلامي، فما إن أوشكت جولة توظيف حقوق الإنسان ضد الخطر الشيوعي على الانتهاء، وهو ما كان يهدد المعسكر الغربي، حتى توجهت الأنظار نحو العالم الإسلامي، ولاسيما في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، لكن تبين أن العالم الإسلامي منهك ويمكن رده بإثارة مسألة الانتهاك، كلما اقتضت الحاجة إلى ذلك. ويسر نقلت الكنيسة معركة حقوق الإنسان من الفضاء الغربي إلى فضاء العالم الإسلامي والعالم الآسيوي الهندي والصيني. لم تعد الكنيسة رافضة لمفهوم الحرية الدينية في فضائها الغربي التقليدي، بعد أن اطمأنت أن الداخل خارج التهديد. وباتت حقوق الإنسان وسيلة ناجعة للاختراق الديني في الخارج، بعد أن بات التطرق إليها كقضية إشكالية ضمن تراث الآخر وواقعه وثقافته. وفي ظل هذا الانزياح في التعاطي مع مبادئ حقوق الإنسان، اشتغلت ماكينه الحديث عن الحق في الردّة، والحرية الدينية، بتشجيع مباشر من الكنيسة سواء عبر الملتقيات، أو عبر المجالات (مجلة "إسلاميات مسيحيات" التابعة للآباء البيض على سبيل المثال) التي جمعت حولها

(1) Leonardo Boff, *Un papa difficile da amare*, Datanews Editrice, Roma 2005, p. 23.

طائفة من المفكرين المسلمين التقدميين والحداثيين. وفي ظل هذا المناخ، غاب المهاجر المسلم وكيفيات التعاطي معه كنسيا وواقعيا داخل الواقع الغربي المختال ببلوغه سدره المنتهى الحقوقية. فهل المسلم الموجود في الغرب المسيحي ينعم بحقوقه؟ الجواب بالإيجاب إن قارنا الأمور بما هو جار داخل الواقع الإسلامي، ولكنه جواب بالنفي إن نظرنا إلى الأمور مقارنة بالداخل الغربي، بين المسيحيين وغيرهم. ذلك ما نحيل القارئ إلى متابعته بتفصيل وتدقيق ضمن كتابين قمنا بترجمتهما إلى اللغة العربية: الأول لعالم الاجتماع إنزو باتشي بعنوان: "الإسلام في أوروبا أنماط الاندماج"، والثاني للباحث ستيفانو أليافي بعنوان: "الإسلام الإيطالي رحلة في وقائع الديانة الثانية"⁽¹⁾.

تبدو تناقضات الكنيسة مع ذاتها ومع العالم حجة. ففي الأدبيات الكنسية، عادة ما يُطرح حضور الكنيسة في الفضاءات غير المسيحية، ولا سيما منها الإسلامية، بمثابة "الشهادة" والعون والسند للمرأة لكسب حقوقها، ولكنها تغفل عن أوضاع الراهبة التي تفتقر إلى أدنى درجات الحقوق داخل الكنيسة⁽²⁾. وهو ما يبرر القول إن حقوق الإنسان غير قابلة للتطبيق في الفضاء الكنسي جراء انبناء الكنيسة على التراتبية وافتقارها للبناء الديمقراطي.

(1) صدر الكتابان لدى مشروع كلمة في أبوظبي، 2010.

(2) نشير أن الراهبات لا يُمنحن مرتبات ولا ينلن جراتيات التقاعد، وجرّاء ذلك يكاد يكون الانتقاد أو التمرد على سلطة الكنيسة منعما بينهما، لعدم وجود سند مادي يعضد الراهبة. راجع كتابنا: نحن والمسيحية في العالم العربي وفي العالم، دار توبقال الطبعة الأولى، الرباط 2010، ص: 147.

ومنذ أواخر حقبة البابا كارول ووجتيلا وطيلة فترة خلفه جوزيف راتسينغر والكنيسة تشهد نوعاً من "التصلب المفاهيمي" تجاه حقوق الإنسان. بات الحديث عن تلك الحقوق بمثابة التهديد المتأق من الفلسفة العدمية ومن النسبية. حيث الإلحاح المستجد للكنيسة على امتلاك مشروعية القانون الطبيعي واحتكاره. وعاد الخطاب الكنسي الأرثوذكسي بعد أن توارى طيلة عقود. ومنذ أواخر فترة البابا يوحنا بولس الثاني أمسى التطرق إلى الإجهاض والقتل الرحيم بمثابة التقويض لمبدأ حقوق الإنسان. ومن هذا المنظور توجهت انتقادات للمنظمات الدولية التي تدافع عن تلك الحقوق كونها تهدد الحياة بعمق.

وبشكل عام، مرّت الكنيسة مع موضوع حقوق الإنسان، من المعارضة الراديكالية لإعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي 1789، إلى القبول الحذر للإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948، وإلى غاية التصادم المستجد والعودة إلى الحديث عن القانون الطبيعي مع يوحنا بولس الثاني ومع بندكتوس السادس عشر. فحسب الخير في الشأن الكنسي دانيال مينوتسي ما زالت المصالحة النهائية بين الكنيسة وحقوق الإنسان مؤجلة وفي أمر الغيب⁽¹⁾.

(1) Daniele Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, p. 54.

الفصل الثالث

تحوّلات الداخل وتحديّات الوافد

الإنجيليات الجديدة بين الاضطراب وعودة الدين

1 - مسار التشكّل

برزت الإنجيليات الجديدة ضمن سياق تنافس حادٍّ يميّز السوق الدينية الأمريكية، يختلف اختلافاً بيناً عن واقع التقاليد الدينية في بلدان القارة العتيقة، المحكوم عادةً بهيمنة كنيسة ذات طابع كاثوليكي أو أنغليكاني أو بروتستانتي. حتى ليقال إنه في الوقت الذي يتفاجأ فيه الأوروبيون بوفرة الدين في أمريكا وتأثيره الفاعل في السياسة، يقابلهم الأمريكيان بالانتقاد والتنديد بشراسة العلمانية الأوروبية وخصومتها مع الدين⁽¹⁾. وجليّ أن الإنجيليات نشأت كردّ فعل على البروتستانتية التقليدية التي استنزفتها الدفاع المحموم مع الكاثوليكية، طيلة قرون، بعد أن غدا ذلك الدفاع بدون معنى على إثر تغيرات ألّمت بالجانبيين على مستوى الطروحات اللاهوتية وعلى مستوى الصهر القسري للجميع داخل مجتمعات معلّمة قلّصت من سلطة الدين عامة. ولكن البارز أيضاً أن الإنجيليات ما كان لها أن تتطور لولا خاصياتها العملية، التي تسعى لتلبية الضرورات الحاجية والمعيشية للناس في انسجام مع رؤاها اللاهوتية.

(1) Peter Berger-Grace Dvie-Effie Fokas, *America religiosa, Europa laica? Il Mulino*, Bologna 2010, p. 10.

لذلك لم يعوّل علماء الاجتماع الأمريكيان كثيرا على طروحات السوسيولوجيا الأوروبية المعاصرة في متابعة التحولات الدينية التي يشهدها المجتمع الأمريكي، والتي تحوم أساسا حول أطروحات عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو. وابتدعوا أدوات جديدة تستند أساسا إلى ما يُعرّف باقتصاديات الدين والسوق الدينية، التي بات من أبرز أعلامها اليوم رودناي ستارك ودارن شركات⁽¹⁾. ذلك أن حقل الدين من منظور عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو هو مجال طافح بالتوترات والصراعات، تدور حول مسألة إنتاج الحقيقة والتأويلات الشرعية للنص المقدس والتمثيلات الطقوسية الصائبة، وهي أشكال من الاستنفار تجري على مستويين: داخل الكنيسة، بين الإكليروس واللائكيين، بشأن الهيمنة على المشروع الدينية ولاحتكار إنتاج الثروات الدينية (الحقيقة والطقوس)؛ وخارجها بين مؤسسة الكنيسة وغيرها من الوكالات المنافسة. ومن هذا المجموع المتدافع على ثروات السماء يصل بورديو إلى ما يُطلق عليه بالتنافس الرمزي⁽²⁾. والحال أن التنافس ما عاد محصورا في حدود مجردة على الرأسمال الرمزي، كما رسم معالمة السوسيولوجيا الفرنسية المعاصرة، بل غدا واقعا عمليا، حول ما الذي بوسع الدين تقديمه فعليا للناس؟

فالسّاحة الأمريكية المعاصرة تعجّ بالعديد من اللّويّات المتشابكة، ذات الطّابع السياسي-الدّيني، والتي تُصنّف إجمالا تحت مسمّى جامع "اليمن المسيحي" - Christian Right -، أو ما يُعرف أحيانا

(1) راجع ترجمتنا "السوق الدينية في الغرب"، (مصدر سابق).

(2) Pino Lucà Trombetta, "Monopolio e sincretismo soggettivo", *Inchiesta*, Anno XXXII, n. 136, aprile-giugno 2002, p. 22.

بالـ "نْيُوكُون"، مختصر المحافظين الجدد. وتُنعت النّواة الدينية في ذلك بالـ "نْيُوكُون"، المستمدّة من "نْيُوكُونسرفتور"، مختصر اللاهوتيين المحافظين، وهُم من يستلهمون المقولات الدّينية والجهاز المعرفي الدّيني، أكان لتحليل الأوضاع الاجتماعية، أو لتبرير ترسيخ قِيَم الآباء في المجال العمومي⁽¹⁾.

يزعم التيوكون أن ثمة تراجعاً مريباً في العقود الأخيرة للقيم الخلقية الجامعة بين الأمريكيان، وقد فسّروا الأمر بقوة ضغط العلمانية وزحف الرّؤى اللادينية. والملاحظ في توجّه التيوكون، أن الخاصيات المسيحية الصّرف ليست الغالبة عليه، بل يحمل في طياته عنصراً كتابياً قوياً يمثّله اليهود الأمريكيان، لذلك ثمة إلحاح في الدّاخل بينهم على وحدة التراث اليهودي المسيحي والقيم الكتابية المشتركة. وإن يكن الحشد المسيحي أكثر نفراً، فإن المكوّن اليهودي أعمق نفاذاً وتوجيهاً للسير العام، لذلك نجد داخل تيّار التيوكون إلحاحاً على الدّين مع عدم تحديد هويته.

وعموماً خطُّ التيوكون هو توجّه متنوّع، تجمع بينه ملامح مشتركة ذات طابع اقتصادي وأخلاقي، سعى أنصاره لترجمتها وفق أجندة سياسية. وقد تجلّى أحد أوجه فلسفته في السّياسة الخارجية للرئيس جورج بوش الابن، بُعيد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. بعد أن كانت رّؤى المحافظين الجدد، قبل تلك الأحداث، متركّزة بالأساس في الشّأن الدّاخلية الأمريكي. والملاحظ في هذا التوجّه أنه رحبٌ، بشكل لا يمكن ضبطه في حزب، أو دعوة، أو حركة، وإن

(1) Flavio Felice, *Neocon e Teocon. Il ruolo della religione nella vita pubblica statunitense*, Rubettino, Catanzaro-Italia 2006.

سعى أحيانا لتمرير رؤاه ضمن برامج الحزب الجمهوري بغرض التعويل على ذراع سياسية.

داخل هذا الزخم الديني حضر الإنجيليون بوصفهم مسارا لاهوتيا متنوع المشارب يتكوّن من عدة كنائس، على غرار "جيش الخلاص" و"المعمدانين"، و"الكاريزميين"، و"كنيسة المعترفين"، و"الإنجيليين"، و"الإنجيليين الجدد"، و"الأصوليين"، و"التحرّرين"، و"اللّوثريين"، و"الميتوديين"، و"المشيخيين"، و"الإصلاحيين". حاول المؤرخ دافيد بيتتون ضبط تعريف جامع لهذا الشتات المسمى بالإنجيليات على أساس أربعة عناصر مشتركة بينها: الاهتداء (أي تحويل نط العيش تحت تأثير التجربة الدينية)، النشاط (المستند أساسا إلى الالتزام الفعلي)، التمرّكز الكتابي (بوصف الكتاب المقدس كلمة الرب الموحاة) والصلبوية (التمثلة في محورية الرؤية الثالوثية)⁽¹⁾. لكن هذا التعريف وإن أبرز ما يميّز الإنجيليات من خاصيات "الولادة الروحية مجددا" (*born again*) و"الاستقامة الفعلية" (*orthopraxie*)، فهو يغفل عن ملامح أخرى نظرا لتشعب أنشطة الكنائس الإنجيلية، التي لا تقتصر على الجوانب الغيبية بل تعضدها باحتضان دنيوي بارز يغطي متطلبات الفرد وحاجاته، داخل مسار متكامل ينطلق من "مرحلة التبشير"، مرورا بـ "مرحلة التحويل" للمجتمع، وإلى غاية "مرحلة التصدير" نحو العالم.

(1) Bebbington David. *Evangelicalism in Modern Britain: A History*

Hyman, 1989, p. 17. *from the 1730s to the 1980*. London: Unwin

2 - من المصلّى إلى السوق الدّينية

تُعَدُّ عمليّة صنع الرّموز بمختلف أنواعها بدعةً مستحدثةً، يهدفُ توظيفها في المجال الاجتماعي إلى إبلاغ رسالة عميقة الدّلالة، غرضها إحكام القبضة على أذواق المتلقين وعقولهم عبر سلطة معنويّة رمزيّة. تطوّرت العمليّة بالأساس مع تركّز النفوذ الرأسمالي في المجتمعات الغربيّة وسعي أربابه للمّ شمل العالم وشدّه تحت شبكة نفوذهم. ولم يسلم القطاع الدّيني، من فبركة تلك الرّموز-الأيقونات للتحكّم بمقدّرات الحقل الرّوحي. فقد أعاد الغرب، بعد ثورته النفعيّة في العصر الحديث، صياغة ثرواته الرّوحيّة المتراكمة، ضمن متطلّبات التّسويق المستحدّة. محوّلًا إيّاها إلى ما يشبه المخازن التجاريّة، التي تكتظّ بالمناسك والطّقوس والعقائد وأدواتها ولوازمها، والمعرضة عبر تقنيات الترويج والتسويق المتطوّرة، المحتكمة إلى قوانين العرض والطلب ذات الطابع الاستهلاكي، على اعتبار:

أ- أن الأسواق الدّينية تشمل مجموع المبادلات لشتّى المكافآت الماورائية، من وعود جزاء مستقبلي، وتفسيرات لأحداث الحياة وتأويلاتها.

ب- أن العلاقات الاجتماعيّة هي مصادر الاعتماد الأساسيّة للاستعلام عن البضائع الدّينية، بما يسهم في طمأننة المستهلكين على قيمتها.

ج- أن المنظّمات الدّينية هي شركات معهود إليها بإنتاج القيم، بينما التجمّعات هي "وكالات"، مسيرة من قبل أعراف، هم "رجال دين"، يجتريحون المعنى للزبائن.

د- أن الشركات تتخصّص بأنشطة معيّنة تقدّمها وبنوعيّة متوجّحات توفّرها.

ذلك تقرّياً جوهر طروحات السوق الدينية كما يحدد معالمها علماء اجتماع اقتصاد الأديان في أمريكا⁽¹⁾.

في الراهن الحالي ترعى التجمّعات الإنجيلية الأمريكية بين 30 و40% من متطلبات سكّان أمريكا الدينية، هذا على مستوى الداخل وأمّا على مستوى الخارج فهي تشهد تطوّرات حثيثة مرشّحة للتمدد⁽²⁾. من جانب آخر، يعدّ التيار الإنجيلي، إلى جانب الإحياء الإسلامي، أقوى الخيارات الديّنية حركية وانتشاراً في العالم. وإن يكن تنامي الإسلام رهين قوته العقديّة، أكثر منه نتاج عوامل تحديث في السّاحة الاجتماعية، أو توظيف ذكيّ لوسائل الاتصال والإعلام والمعرفة، فإنّ التيار الإنجيلي يبقى أكثر التوجّهات الديّنية قدرة على توظيف تقنيات الاتصال واللّوبيات والمؤسّسات والخبرات في انتشاره.

2 - فلسفة التّبشير

تصطبغ التوجّهات الإنجيلية عموماً بخصائص عقديّة مسيحيّانية، أي الإيمان بحلول المسيح المخلّص يوماً؛ وبمنزع أخلاقيّ يهودي-مسيحي، نابع من تعاليم العهدين القديم والجديد؛ وبالتطلّع إلى عهد ألفي يهنأ فيه الناس. وعلى مستوى النشاط العملي تتميز الإنجيليات الجديدة بخاصيتين: توتر في الداخل وتنافس مع الخارج.

(1) "السوق الدينية في الغرب"، (مصدر سابق).

(2) Sébastien Fath, *In God we trust. Evangelici e fondamentalisti cristiani negli Stati Uniti*, Lindau, Torino 2005, p. 207 e s.

يقتضي المقام أن نتطرق بالحديث إلى إحدى الأيقونات الإنجيلية ألا وهو الداعية الإنجيلي التلفزيوني بيللي غراهام (1918-)، المعروف بـ "التليفانجيليست" لعظيم شأنه في تلك الموجة الدينية، بقصد أن نتلمس من خلاله كيفية السيطرة على مواقع النفوذ السياسي الذي تسلكه الإنجيليات. إذ عُدَّ الرجل حارس القيم الروحية الأمريكية وداعية نموذج الحياة الدينية "American way of life"، حتى أدخل بنشئون الأيقونات الأمريكية المعاصرة. فقد ألهب غراهام الحماس الديني في الفضاء العمومي الأمريكي، على مدى فترة طويلة، امتدت من 1945 إلى الراهن. عرّف عن قرب كافة رؤساء أمريكا طيلة تلك الفترة. كان بعضهم من أصدقائه المقربين، مثل دوايت إيزنهاور، وريتشارد نيكسون، وليندون جونسون. وتردّد على بعضهم أثناء توليهم مهام الرئاسة بأداء القدّاس الافتتاحي، كما الشأن مع نيكسون أو بيل كليتون، والتقى مع بعض منهم بانتظام.

أختير الرجل 44 مرّة من بين الشخصيات العشر الأكثر تأثيراً في الولايات المتحدة الأمريكية، ضمن عمليات تقييم يعلّمها سنوياً معهد غالوب. فقد لازمه اعتقاد راسخ منذ شبابه أن مهمّته التبشيرية ناتجة عن نداء إلهي خفي. ووهم النداء الإلهي أحد أعراض الشخصيات العصائية في علم النفس الديني، التي يحدث على إثرها التحام مهووس بالرّسالة دون أن يخامر صاحبها أدنى شكّ. فالعصابي الديني يستبدّ به اليقين حدّ خضوعه لقوّة روحية تتجاوزته⁽¹⁾.

(1) لمزيد التوسع حول شخصية الرجل وأنشطته يمكن الاطلاع على موقعه الرسمي عبر الشبكة العنكبوتية:

بدا التلاحم مع التوجّه الرأسمالي مبكراً لدى بيللي غراهام، في وقت صارت فيه الشيوعية تمثّل، بالنسبة إلى الغرب وبالأساس إلى الولايات المتحدة، التهديد الأكبر. أثناء ذلك صار غراهام أداة طيعة من أدوات النظام الرأسمالي في أمريكا، يتجاوز توظيفها التبذل الحزبي أو الرئاسي. ولبلوغ هدفه المنشود سعى بشقّ السبل للتقرّب من مواقع القرار، متعلّلاً بالتخوّف الدائم من الشيوعية.

في كتابه: "سلام مع الرب" يحدّد بيللي غراهام الخطوط اللاهوتية الكبرى للإنجيلية والمتمثلة في التطلّع للتقوى، والتمسّك العقائدي الأرثوذكسي، والعمل التبشيري⁽¹⁾. وهي عناصر تصبّ بمجمّلها في "الاهتداء"، الذي يبقى قوامه نسج علاقة مباشرة مع النصّ المقدّس، ككلمة إلهية لا كإطار حاو للكلمة الإلهية. فالاهتداء هو السياق الذي يسير فيه المسيحي ليولد من جديد "born again"، والمتجلّي في حياة المهتدي، ذلك أن المولود من جديد إنسان عاش تجربة الميلاد الثاني الخاصة، أي اللقاء المصيري مع المسيح. والكلمة في أصلها وردت في إنجيل (يوحنا 3: 3) حيث يتوجّه المسيح (ع) إلى الفريسي نيقوديموس بقوله: "الحقّ الحقّ أقول لك: لا أحد يمكنه أن يرى ملكوت الرب إلّا إذا وُلد من جديد"، وسياق الميلاد الجديد الرّوحي هذا، يتكوّن من ثلاث مراحل: الوعي بحالة الخطيئة، والتّوبة، وتقبّل نعمة الربّ عبر يسوع المسيح باعتباره المخلّص.

وبشكل إجمالي تتلخّص الرّسالة الإنجيلية في رؤية مسيحية مبنية على تقابل مانوي ثنائي بين الموت والحياة، بين الخطيئة والنعمة، بين العذاب والخلاص، بين مملكة الخير ومملكة الشرّ. ولكن هذا اللاهوت

(1) Billy Graham, *Peace with God*, Garden City (N.Y), Doubleday, 1953.

الأخروي ظاهرا، يتعانق في أفقه الأعلى مع توجّهات دنيوية. وعموما تبقى الرسالة الدّينية الإنجيلية، بالشكل الذي عرضه بيللي غراهام، متوجّهة أساسا إلى العامّة ورجل الشارع، لما تتميز به من يُسر وما تحتّ عليه من توبة خلقية. وهي بحثٌ عن بناء يقين لدى المخاطب، في حضارة داهمها الشكّ من كلّ صوب، وافتقدت المعنى، واختلط فيها المقدّس بالمدنّس. وخطاب غراهام ليس خطابا تساؤليا في النصّ المقدّس، ولا فكرا قارئاً لتجاويفه الدّلالية والتأويلية، بل هو خطاب عظة وبشارة ونذر. يقول غراهام في كتاب "سرّ السعادة": "الإنسان لا الكتاب المقدّس من ينبغي إصلاحه"⁽¹⁾. بينما نجد اللاهوت الذي دعا إليه رفيقه البروتستانتي كارل بارث (1886-1968) مختلفا مقصدا ومنهجيا، يتوجّه إلى الخاصّة أساسا، وهو في تناقض أحيانا مع مقول غراهام السطحي. كان الثنائي أكثر المؤثرين في الأوساط البروتستانتية على مدى النّصف الثاني من القرن العشرين، يبيد أن خطاب أحدهما نجوي والآخر شعبي. وقد التقى الرجلان فعلا سنة 1960، بمونترو في سويسرا، على مرتفعات بحيرة جنيف وتطارحا الرّأي بشأن قضايا التّبشير وألوياته.

حريّ التطرّق إلى شخصيّة إنجيلية أخرى عاصرت غراهام ألا وهو راينولد نايبور (1892-1971)، الذي أختير أيضا من بين أهمّ مئة شخصيّة أمريكية خلال القرن العشرين، بحسب تقديرات "مجلة لايف" 1990. لقد أدان نايبور قبح الرأسمالية، وكان المحرّض البارز في حركة - Social gospel - والمنتقد اللاذع للبنى الاجتماعية السّائدة.

Billy Graham, *The secret of happiness*, Kingswood, World's (1) Work, 1955, p. 56.

وبسبب هذا المتزع الاجتماعي المناوئ احتدّ خصام الرجلين. فإن كان غراهام يولي النظام الاجتماعي السائد اهتماما باهتا، ويعتق بشكل عفوي الأفكار الرائجة، فإن نايور ينتقد الأوضاع بحدة ويتطلّع إلى تغييرها، مما خلّف لديه نوعا من الاحتقار للخطّ الإنجيلي "السّاذج" لغراهام. وإن أقرّ بفاعلية دعوته، فإنّه يذهب إلى عدم تناسب هذا النوع من الأنجلة مع الرّهانات الأخلاقية الحديثة. وفضلا عن هذا التباين بين الرجلين، تميّز بيللي غراهام بالخطر الشّديد من إصدار الأحكام المتسرّعة على المسائل الاجتماعية ما لم يحتضنها مناخ جامع. فخلال (1971-1972) حين تفجّرت "حركة المسيحيين الهيسي" "Gesus People"، لم يعارض غراهام تلك الحركة على غرار غيره من الإنجيليين، بل سعى لاحتضانها، مهيمّا لها ظروف التقبّل داخل السّاحة الدّينية الأمريكيّة. لكن النجاح الكبير للتوجه الإنجيلي الذي تزعمه بيللي غراهام يبقى مرتبطا أساسا باهتمامه بالتبشير الإعلامي، أو ما يُعرف بظاهرة الكنيسة الإلكترونيّة، التي لعبت وسائل الإعلام فيها دورا فاعلا. فأكثر من مئة صحيفة أمريكيّة خلال سنة 2000، كانت تقدّم إجابات عن فتاوى دينية كان يتولى الإجابة فيها غراهام عبر عمود بعنوان "إجابتي" "My Answer". والملاحظ أن تلك الاستشارات لا يجب فيها بمفرده بل يتولى تحبيرها فريق مساعد، وفي بعض الحالات يلقي عليها نظرة خاطفة.

وليتسنى فهم أفضل للخصوصية الإنجيلية ومتابعة مسار تطور هذا التوجه المتحول من التبشير إلى التحويل إلى التصدير، حريّ مقارنة الأمر بأوضاع الفضاء الأوروبي لإدراك عمق التباين بين المجالين. ففي الوقت الذي غدا فيه المرء يذهب إلى الدين بمفرده في أوروبا، نجد

الدين في أمريكا يلتقي بالناس، ضمن تنافس محموم بين الكنائس لعرض بضاعتها للمستهلكين. ربما ذلك الشكل هو ما بلغت أصدأؤه أوروبا مع تنظيم "شهود يهوه" الأمريكي الأصل، الذي يطرق مبشّروه المأجورون أبواب المنازل، ويستوقفون الناس في الشوارع والأسواق، لترويج بضاعتهم. وهو نمط دخيل على الأوروبي، مستورد من أمريكا في التبشير المباشر بالدين، لكنه بعد مرور السنوات أمسى مألوفاً حتى في روما عاصمة الكاثوليكية العالمية. ذلك الفتور في التواصل بين أوصياء الإيمان و"المؤمنين" في أوروبا كانت قد رصدته دانيال هرفيه ليجي في توصيف للواقع الديني الفرنسي، والأوروبي عامة، بقولها إن التعاطي مع المسائل الدينية قد بات محكوماً بمنطق "البريكولاج" والتعويل على الذات⁽¹⁾. وهو ما يعبر في الحقيقة عن فقدان الثقة في المؤسسات المعنية بشأن الدين وتقلص قناعة المرء بمعروضها وخطابها، مما دفعه إلى تدبير حاله. حتى ألفت آذان الناس ما يصدر من الأفواه "لست متديناً بل أنا روحاني" أو "أنا متدين ولكن ليس بوسعي التماهي مع الكنيسة أو أي تقليد ديني سائد"⁽²⁾. ما يفصح عن تعويل على الذات بعيداً عن المعايير الكلاسيكية، وهو ما أخذ شكلاً بارزاً في ما يُعرف بروحانية "النيو آيج" (العصر الجديد) المعبرة عن اعتقاد أساسه التواصل بين الواقع الشخصي والواقع الكوني، بات متاحاً بالتردد على نوادي التأمل

(1) Danièle Hervieu Léger, Champion Françoise, *Verso un nuovo Introduzione alla sociologia del cristianesimo cristianesimo? occidentale*, Queriniana Edizioni, Brescia 1989.

(2) Peter Berger-Grace Dvie-Effie Fokas, *America religiosa, Europa laica?* Il Mulino, Bologna 2010, p. 25.

والتطهر والرياضات الروحية، التي غدت فضاءات لتوليد إشباعات روحية جديدة متمثلة تارة في "الاعتقاد دون الانتماء" إلى أي مؤسسة دينية، وأخرى في "الانتماء دون الإيمان"، كما عبرت عن ذلك الكاتبة الإيطالية أوريانه فلاشي في قولتها الشهيرة "أنا مسيحية ملحدة"، ليغدو الدين غطاء حضاريا يفتقر إلى أبعاده الوجودية وعمقه الإيماني.

هذا الاضطراب تبدو الإنجيليات اليوم الأوفر حظًا في تلبية حاجات "المسيحيين" الدينية والدنيوية فيه، ولعل ذلك ما جعل هذه الأنماط الدينية الجديدة تنجح في تحقيق نجاحات واكتساح معازل تقليدية للكاتوليكية، كانت في ما مضى حكرًا عليها مثل فضاء أمريكا اللاتينية. ولعل رمزية الكنائس العملاقة -megachurch- التي تتسع الواحدة منها لعشرة آلاف مشارك أو يزيد، والعامرة بالأنشطة الدنيوية المتنوعة، التربوية والتعليمية والرياضية والترفيهية، بما يفوق بكثير أنشطتها الدينية، هو رأس جبل الجليد العائم في عملية التنشئة الدينية الجديدة. وهي ظاهرة ما عادت محصورة بأمريكا أو بشطر القارة الجنوبي، بل أخذت في التمدد نحو الخارج حتى بلغت آسيا وإفريقيا. نشر "معهد هارتفورد الأمريكي للأبحاث الدينية" رصدًا بترتيب المدن التي تضم "الكنائس العملاقة" مشفوعًا بأعداد المترددين من الإنجيليين على تلك الكنائس نورد فحواء ضمن الجدولين التاليين⁽¹⁾:

(1) Leadership Network Global Megachurches list, Hartford Institute for Religion Research, The Washington Post, July 24, 2015.

ترتيب المدينة	عدد الكنائس العملاقة
1 هوستن	38
2 دلاس	19
3 سيول	17
4 شيكاغو	15
5 شارلوت	15
6 لوس أنجلوس	14
أوسطن	14
أطلنطا	14
9 سانت أنطونيو	12
نيروبي	12

ترتيب المدينة	عدد المرتادين أسبوعيا
1 سيول	825.000
2 لاغوس، نيجيريا	346.500
3 هيوستن	211.936
4 سنغافورة	117.825
5 سانتياغو، تشيلي	95.000
6 دالاس	89.797
7 أنيانغ، كوريا الجنوبية	75.000
8 نيروبي	72.500
9 غواتيمالا سيتي	72.000
10 مانيلا	71.000

3 - شُغل التحوير

صحيح أن الكنائس العملاقة كظاهرة مشهدة دينية، وما يحول حولها وما يدبّ داخلها من أنشطة هي ظاهرة حديثة العهد، ولكن البارز أن الإنجليين قد عولّوا، منذ البدء، بما تعويل على المؤسسة التعليمية أيضا، ضمن استراتيجية بعيدة المدى، سعى لتحوير المجتمع الأمريكي بشكل جذري. ففي الوقت الحالي نجد في أمريكا ما يزيد عن تسعمائة مؤسسة تعليمية بين جامعة ومعهد ذات منحى إنجيلي، تظهر غالبيتها تحت مسميات مضللة: "مسيحية" أو "كتائية" أو "إنجيلية" نسبة إلى العهد الجديد. وتعود جملة من تلك المؤسسات إلى القرن التاسع عشر، بينما الحديثة منها فهي تعود إلى الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي. فخلال ذينك العقدين تم إنشاء نحو خمسين جامعة أصولية من أبرزها "Liberty University" و "Oral Roberts University" و "Regent University"، وهي مؤسسات تعليمية تهدف ضمن مقرراتها إلى خلق مصالحة بين مطالب الحداثة التعددية والإلزامات الخلقية والعقدية للإيمان الأصولي⁽¹⁾. ولإحاطة بعمق الرهان على الرسالة التعليمية في خلق مجتمع جديد يقتضي الأمر إيلاء نظرة تاريخية للمسألة.

لقد نزل أوائل المستوطنين الكالفينيين في بوسطن حيث أسسوا معهد هارفارد (1636)، لحقه معهد ويليام وماري في فرجينيا سنة (1693). ثم سنة 1701 تم إنشاء مدرسة يال في كونكتوت، تلتها

(1) Mokhtar Ben Barka, "Les universités fondamentalistes entre tradition et modernité", *Revue française d'études américaines*, 2003/1- n. 95, p. 102.

مؤسسات مماثلة في برنستون (1746) وكولومبيا (1754) وبنسلفانيا (1755) وبراون (1765) ورونجيرز (1766) ودارتموث (1769). من هذه المؤسسات التي تأسست قبل 1776 تفردت جامعة بنسلفانيا بكونها ليست لها جذور دينية. ولم يشرع الكاثوليك في المنافسة على إنشاء المؤسسات التعليمية سوى مع مقدم المهاجرين الكاثوليك الإيرلنديين بتأسيس جامعة نوتردام في ولاية إنديانا سنة 1842. كانت الدراسات الدينية في تلك المؤسسات إلزامية وكان جلّ المسيرين والمدرّسين حينها من رجال الدين لتطور الأمور لاحقا باتجاه الانفتاح على اللائكيين.

"جامعة الحرية" المشار إليها سابقا انطلقت بـ 154 طالبا سنة 1971 ليلعب العدد 5000 سنة 1989، لكنها لا تزال بعيدة عن مطامح مؤسسها جيرى فالويل زعيم "الأغلبية الأخلاقية" لبلوغ 50.000 طالب⁽¹⁾. فتلك الجامعة ومثيلاتها مثل "Oral Roberts University" في أوكلاهوما التي أسسها القس أوران روبرتس، تسعى للمصالحة مع الحداثة وذلك بإحداث تخصصات تغطي مجالات وظيفية وعلمية مثل الطب والصحافة والحسابيات والدراسات القانونية وتسيير المؤسسات وعلوم التجارة مع الإبقاء على الأجواء الدينية العامة في التكوين.

وينحدر مجمل المرتادين للمؤسسات التعليمية ذات التوجهات الدينية من الطبقات السّقى والوسطى للمدن الأمريكية، ومن أسر عمّالية عانت من آثار الحرب العالمية الثانية، ومن جيل الشّبيبة المثقّفة ذات الميولات اليسارية. كما يتميّز المنتمون بولائهم للآباء المؤسّسين، الذي يُعدّون بمثابة "السّائحين" -بالمعنى الصّوفي- الباحثين عن مجال

Ibid., p. 109. (1)

يعبرون فيه عن أنماط تديّنهم بشكل حرّ. تلك التحدّرات الاجتماعية جعلت طموحات خريجي تلك الجامعات وتطلّعاتهم تتركز في مواجهة الحيف، إلى جانب انتقادهم النظام التعليمي خارج مؤسّساتهم بدعوى انحرافه وعدم انسجامه مع القيم المسيحية النقية⁽¹⁾.

4 - استراتيجية التصدير

اقتضى تمّدّد الإنجيليات خارج أمريكا والانطلاق نحو الساحة العالمية تذليل عقبتين:

- إضفاء مسحة إنسانية خيرية على الأنشطة الإنجيلية، حتى تحظى بالقبول في مجتمعات مغايرة ثقافيا ودينيا، فضلا عن إيلاء الشأن الاجتماعي اهتماما. وهو ما طُفح من خلال مواعظ بيللي غراهام الذي بات يردّد "لا يمكن رؤية البعض يقودون الكاديلاك وآخرون يركبون عربات تجرّها الثيران ويرجى أن يعمّ السّلام العالم". كما وقفت الإنجيلية وقفة صارمة في وجه التمييز العنصري في أمريكا، منددة بـ "Jim Crow Seating"، أي أن يجلس البيض إلى الأمام والسّود من خلف، وما يتضمّنه من ازدراء واحتقار. وكان بعثُ جناح خيرٍ مخصّص للمساعدة الإنسانية العاجلة تحت اسم: "World Emergency Relief Fund" سنة 1973 سعيا لترسيخ التمّدد نحو العالم الخارجى. حيث وزّع الصندوق، خلال 30 سنة، ما تفوق قيمته عشرة ملايين

(1) Flavio Felice, *Neocon e Teocon. Il ruolo della religione nella vita pubblica statunitense*, p. 30.

دولار، عبر أعمال خيرية لشعوب منكوبة بكوارث طبيعية وحروب. كما تبرع بـ 238000 دولار عقب الزلزال الذي ضرب الهند سنة 1977، مما سمح ببناء 238 وحدة سكنية في مدينة صغيرة سنة 1980 سميت " Billy Graham Nagar"، وما جعل رئيسة وزراء الهند السابقة أنديرا غاندي تثنى على زعيم هذا التنظيم الإنجيلي علنا.

- وتطبيع العلاقة مع الكنيسة الكاثوليكية، والتخلي عن العداء المترسخ بين البروتستانت والكاثوليك. فقد مرّت علاقة الإنجيليين بالتجمّعات الكاثوليكية الموجودة داخل أمريكا وبالكنيسة المركزية في روما بتطوّرات، فبعد أن ران توّثر على العلاقة بينهما شهدت الأوضاع تقاربا، امتدّ إلى التنسيق المشترك. برغم ترسخ خصومة تاريخية بينهما، باعتبار انتماء الإنجيليين إلى التقليد البروتستانتي المنشقّ عن الكنيسة الكاثوليكية.

فمثلا بتولي الرئيس الأمريكي جون كينيدي مهام البيت الأبيض، دبّ تخوّف بين البروتستانت جرّاء خشية من تنكّر هرم القيادة لتقاليد الآباء، ووقوعه تحت مظلة الفاتيكان، بعد إمساك رئيس كاثوليكي بزمام السلطة. فقد سبق أن حاولت عديد الشخصيات البروتستانتية الأمريكية، عرقلة بلوغ كينيدي سدّة الرئاسة، وعقدت لقاءات في الغرض في سويسرا لتدارس الوضع، كان من بينهم بيللي غراهام، لكن المحاولات باءت بالفشل.

فمصلحة الطرفين للتغاضي عن ضغائن الماضي بغرض توحيد الجهود ضد المخاطر المحدقة كانت محفزة للجميع، وتواصل ذلك

الغزل إلى أن منحت "جامعة بلمونت أبّاي" الكاثوليكية بيللي غراهام الدكتوراه الفخرية، سنة 1967. كان اللقاء الأوّل لبيللي بجبر الكنيسة الكاثوليكية، البابا يوحنا بولس الثاني، في 13 يناير 1981. تحدّثا معا ما يناهز نصف السّاعة عن خصوصيات التوجه الإنجيلي، والتبشير، وعن المسؤولية الأخلاقية للمسيحيين في عالم اليوم. أعقبه لقاء ثان سنة 1982، أُقرّ أثناءه تنسيق العمل في جبهة مشتركة ضدّ المعسكر الاشتراكي. ثم كان لقاء يناير 1990 المطوّل، امتدّ على مدى خمسة أيام، من الثامن إلى الثالث عشر، طُرحت أثناءه مسائل ما بعد الشيوعية وتحديات الألفية الجديدة. والتقارب نفسه الذي خطاه الإنجيليون نحو الكاثوليك سلك أيضا مع الماسونيين (البناءؤون الأحرار)، لكن تلك الخطوة أثارت غضب بعض الأجنحة المتشددة.

في الراهن الحالي يحاول الإنجيليون والبتكوستيون، كلّ من جانبه، التمدد نحو أوروبا والتوغّل في إفريقيا. ووفق إحصاء لـ "مرصد التعددية الدينية في إسبانيا" صدر في شهر ديسمبر 2015، شيّد الإنجيليون في شبه الجزيرة الإيبيرية خلال السنوات الخمس الأخيرة 825 مصلّى وكنيسة. علما أن مجموع أماكن العبادة البروتستانتية في إسبانيا يبلغ عددها 3759 يحوز الإنجيليون منها 90 بالمئة، في مقابل 23.000 بحوزة الكاثوليك و1450 بأيدي المسلمين معظمها دور صلاة متواضعة يحسبها الزائر مخازن. ويبدو التوغّل في إفريقيا جاريا في الوقت الحالي من خلال التركيز على الانقلاب الذاتي المتمحور حول إلهام "الروح القدس" و"ترقّب المعجزات"، وإن كانت ظاهرة التسرّب في القارة السمراء قديمة تعود إلى مطلع القرن الماضي

مع وصول البنتكوسيين، بخلاف التنظيمات الإنجيلية الجديدة فهي حديثة عهد تعود إلى ستينيات وسبعينيات القرن الماضي. ولا يمكن الحديث عن "موجة إنجيلية" أمام غياب توفر إحصاءات دقيقة، بل تبقى التجمعات في حدود العشرات وبالكاد تبلغ المئات. حيث يتمحور التركيز الكبير للإنجيلية في إفريقيا حول التحولات الفردية، في ظل الظروف الحالية، وإظهار المتحولين والناكسين كرموز بارزة في المشهدين الاجتماعي والسياسي، كشأن بعض القادة السياسيين المنتمين لهذه الحركة مثل "لورون غباغو" في ساحل العاج و"يار نكورونزيزا" رئيس بورندي الحالي⁽¹⁾.

5 - الإنجيليون والعالم الإسلامي

اتخذت الحروب التي خاضتها أمريكا في السّاحة الإسلامية، من منظور الإنجيليات الجديدة، طابع الحروب المقدّسة والعادلة، التي تزعم الدفاع عن القيم اليهودية المسيحية، بعد التهديدات المتأتمّة من العرب والمسلمين طيلة عقود. والرّؤية المانوية للعالم لدى الإنجيليين، أخيراً معهم وأشرارٌ ضدّهم، استلزمت خوض حملات صليبية ضد العرب لإلحاقهم بمعسكر النّاجين كما يبين ذلك الفرنسي سباستيان فات في كتابه "الرّب يبارك أمريكا"⁽²⁾. وبوجه عام يجد العداء لدين الإسلام تجذّراً خصوصاً في أوساط اليمين المسيحي، على خلاف غيره من الأجنحة الأخرى، على حدّ رصد أستاذ الحضارة

(1) Cédric Mayraque, "Cet évangélisme qui veut conquérir l'Afrique", *Libération*, 25-02-2016.

(2) Sébastien Fath, *Dio benedica l'america: le religioni della Casa Bianca*, Carocci, Roma 2000, p. 119.

الأمريكية في جامعة فالنسيان مختار بن بركة⁽¹⁾.

وفي خضمّ المشاحنات مع العالم الإسلامي، تعدّدت أساليب اليمين المسيحي لترويض المسلمين، والتي منها محاولات نثيهم عن معتقداتهم. حيث ينشط الإنجيليون في العالم العربي عبر منظّمة "Arab World Ministries"، التي تزعم إعلان البشارة والخلاص بين العرب، يسندها ما يفوق الألف عون من أطباء وممرّضين ومدرّسين ومهندسين وعاملين في الشّأن المدني. لقد بدت أعمالهم جليّة منذ زيارة المبشّر الإنجيلي جوش ماكدوال المغرب، في يناير 2005، بصفته راعي الحملة الصليبية لمسيحيي العالم. ففي الأترنيت تنتشر عشرات المواقع للتجمّعات الإنجيلية تحت أنصارها للتّوجّه نحو بلاد الإسلام، بغرض تشييد الكنائس السريّة والعلنيّة، وتشجيع ذوي النفوس الضعيفة والمآرب النفعية للانضمام إليهم. كما نجد مؤسّسات جامعية توفر تكويناً مكثفاً للمبشّرين مثل "جامعة كولمبيا" بكارولينا الجنوبية وتموّل تربّصات لغرض إكساب المدرّسين تقنيات التعامل مع الأوساط الإسلامية. فعلى إثر اجتياح العراق حلّ فرانكلين غراهام، ابن ييللي غراهام، بأرض الرافدين مدّعياً تقديم المعونة المادية والروحية للعراقيين عبر منظّمة "The Samaritan Purse" الخيرية، فكان توزيع الألبسة والأدوية والمأكولات مصحوبة بالكتاب المقدّس، على أمل ثني العراقيين المسلمين عن دينهم⁽²⁾. وقبل سفره، صرّح "إن ما أطلق عليه

(1) Mokhtar Ben Barka, *La droite chrétienne américaine. Les évangéliques à la Maison-Blanche?*, Privat, Toulouse 2006, pp. 222-224.

(2) Sébastien Fath, *Dio benedica l'america: le religioni della Casa Bianca*, pp. 15-24.

بعملية 'الحرية للعراق' هي فرصة سانحة للمسيح. نذهب هناك لنمدّ يد العون للعراقيين لنخلصهم من الدّين الزائف والشيطاني -أي الإسلام-، فكمسيحي، أتحرك باسم المسيح"⁽¹⁾. والواقع أن الإنجيليين في ما يخصّ المجتمعات العربية، ييقون -قياسا بالكاثوليك- أقلّ إماما بواقع تلك المجتمعات ما انجرت عنه مغالطات وتقديرات خاطئة بينهم. وجرّاء قلة الاحتكاك، يلوح في العالم العربي فراغ وأحياناً فوضى دينية ينبغي ترتيبها وردّها إلى الصواب. تلك المصادر الشائعة بينهم، مفادها أن العرب يجهلون تعاليم المسيح ويعوزهم الاطلاع على أناجيله، كما يجهلون تاريخ المسيحية في بلدانهم، ولذلك يتوجّب نزع الغشاوة عنهم تجاه البشارة.

واللافت والمتكرر في خطاب غراهام الأب إعلان الصريح أثناء زيارته الدينية إطلاق حملة صليبية "Crusade"، تتطلّع لتحويل النّاس عن دينهم، ولم يُخف ذلك رية من العالم الإسلامي لحساسية المسألة، واقتصرت حملاته على الأوساط المسيحية التقليديّة أو على المناطق باهتة الحسّ الدّيني. ومفهوم "الحملة الصليبية"، يعيد للأذهان ماضياً ثقيلاً. ما دفع بابن غراهام، فرانكلين، للتخلي عن تلك المقولة واستعاض عنها بكلمة "مهرجان". فباتت الكنائس البروتستانتية والإنجيلية في العالم العربي تحاول عرض خدماتها بوجه إنساني، مدّعية أنّها لم تشارك القوى الاستعمارية الغربية هجمتها على بلاد العرب في مقارنة بالكنيسة الكاثوليكية.

من جانب آخر، قد يتساءل المرء عن تناغم اليمين المسيحي مع الدّولة العبرية. فالأمر له مبرّر لاهوتي، يستند إلى اعتقاد شائع في

(1) Mokhtar Ben Barka, *La droite chrétienne américaine*, pp. 175-176.

أوساط المسيحيين مفاده أن انبعاث دولة إسرائيل دليل حاسم على عودة المسيح، وهو ناتج عن قراءة نبوية أبو كليسسية للكتاب المقدس تبدو فيها إسرائيل محطة على طريق العصر الألفي المنشود. حيث لا قيامة للمسيح قبل عودة اليهود إلى أرضهم. يورد الكاتب الإسرائيلي الأمريكي جرشوم غورينبيرغ ضمن كتابه: "نهاية الأزمنة: الأصولية والصراع على جبل الهيكل": "إن العقيدة الإنجيلية في الخلاص هي مرحلة من ضمن خمس مراحل يندثر اليهود في آخرها. ولذلك عُدت الانتصارات الإسرائيلية دائماً بمثابة الاقتراب من نهاية الأزمنة ومن عصر ظهور المسيح. ويشيع بين الإنجيليين رفض لقيام دولة فلسطينية، كما يتطلعون إلى تهجير كل سكان المنطقة إلى العالم العربي، ولو كانوا سكان قطاع غزة⁽¹⁾".

وفكرة العودة إلى فلسطين، كمقدمة للظهور الثاني للمسيح، دفعت عديد القادة الإنجيليين، مثل بيللي غراهام، وابنه فرانكلين، وجرّي فالوال، ووالف ريد، وبات روبرتسون، لحثّ الإنجيليين للتوجه نحو فلسطين، وشجعت بعض اللوبيات الإنجيلية مثل: - *International Christian Embassy* - بالقدس، وكذلك: - *Christians for Israel* - على تمويل مشاريع الهجرة إلى إسرائيل وبناء المستوطنات. وبالنتيجة حلّ عدد من الإنجيليين بإسرائيل لتعلم اللغة العبرية، وسعوا في بناء برامج تعاون مشتركة يهودية مسيحية. وقد قدّر الأستاذ مختار بن بركة، في كتابه "اليمن المسيحي الأمريكي:

(1) Gorenberg Gershom, *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for The Temple Mount*, New York, The Free Press, 2000, p. 39.

الإنجيليون في البيت الأبيض"، أعداد الإنجيليين الذين استوطنوا إسرائيل، بشكل شبه دائم، زهاء خمسة وعشرين ألفاً⁽¹⁾. حيث ينظر الإنجيليون للفلسطينيين، بوصفهم ممن ينبغي أن يُنصَّروا قسراً أو يُجلوا قهراً، كون التَّبوءة الكتابية المزعومة تتجلى في اليهود وفي إسرائيل، لا في المسلمين أو المسيحيين العرب، الذين يعدّون ضالين منحرفين⁽²⁾.

نحو أي اتجاه يسير "شعب الكنيسة" في القرن الواحد والعشرين؟ يحاول المؤرخ الأمريكي فيليب جنكينز الإجابة عن هذا السؤال عبر كتابه: "الكنيسة الثالثة. المسيحية خلال القرن الحادي والعشرين"⁽³⁾ من خلال تبنّيه بظهور كنيسة جديدة، ذات طابع إنجيلي طهري رؤيوي تبشيري. ولعل أبرز مظاهر هذا التشكل الجديد هو ما يعيشه البرازيل اليوم من تحول نحو الكنائس الإنجيلية. كان البلد وإلى غاية العام 1970 يضمّ 92 بالمئة من الكاثوليك، سنة 2015 تراجع العدد إلى حدود 59 بالمئة، ويُرجّح خلال العشرية القادمة تساوي أتباع الكنيستين، وذلك بحسب تقديرات صادرة عن "المعهد البرازيلي للجغرافيا والإحصاء".

Mokhtar Ben Barka, *La droite chrétienne américaine*, p. 180. (1)

Ibid., p. 177. (2)

Philip Jenkins, *La Terza Chiesa: Il cristianesimo nel XXI secolo*, (3)
Fazi Editore, Roma 2004.

الوجود الإسلامي في الغرب:

الوقائع والمصائر

1 - الذات الجريحة

مع سنين الهجرة الأولى نحو الغرب، طغى على مجمل السياسات المتصلة بالمهاجرين ضربٌ من الاعتداد واليقين، مفاده أن الوافد سوف ينصهر في تلك البوتقة ويتلاشى في ذلك المدى الغربي الجارف، عاجلاً أم آجلاً، وهو ما كان يشمل المسلمين منهم أيضاً. فقد جعلت سطوة الغرب وبريق سحر حضارته عدداً هائلاً من الشعوب النائية تتطلع إلى غمط عيشه وتهتدي بهديه، في التعليم والثقافة والاقتصاد والسياسة، فما بال من وفد عليه وحلّ بين ظهرانيه؟ الأمر الذي انسحب في الحقيقة على العديد من المسلمين الوافدين إلى دياره. لكن في الواقع، وعلى مدى عقود، بقي هؤلاء القادمون في حالة كمون حضاري، تعذر تشخيص حقيقته وتطوّراته ومآلاته. وهو ما جعل جلّ الدارسين الغربيين، في بادئ الأمر، يركنون في أبحاثهم إلى الظاهر، بتفسير الأمر بسطوة الحضارة الغربية الكونية ويغفلون عمّا خفي في غور الدوات الجريحة.

فقد أمّلت الأوضاع السائدة في العالم القبولَ بالأمر الواقع، ولم يبق سوى التحكم بتلك الظروف السائرة وفق المراد الغربي. ولأن ذلك التحكم كان متعالياً ومتعسّفاً، في مجمل الأحوال، فقد حال

دون التنبيه إلى أنه مرشّح للدخول في أزمة، وربما سيطاله الاهتزاز والتصدّع، وهو ما صار يُطلق عليه لاحقا بتعثّر سياسة الاندماج أو حتى التصريح بفشلها علنا.

لقد غرّت الدارسين الغربيين تلك الأوضاع القائمة، حتى شُبه كثيرين أن الجموع المهاجرة، التي غدت في الحقيقة مستوطنة، سائرة في نسق من الذوبان لا مناص منه، بموجب ما حصل من تبدّل على ألسنتها، سواء مع الجيل الثاني أو حتى في ما أُطلّت ملامحه مع الجيل الأول. حيث هُجر لسان الآباء والأجداد داخل البيت، بين أفراد نواة الأسرة الصلبة، وحلّ محله لسان الغلبة، لسان المكان. بدت العملية، خلال العقود الأولى، محسومة لصالح الغرب وثقافته وعوائده وألسنته، ولاح أن المهاجر المسلم قد قطع شوطا في التصلّب من مخزونه التراثي. ولم يؤخذ بعين الاعتبار أن تلك التحولات المتسارعة قد تكون حادثة جرّاء ما رافق الجيل الأول من المهاجرين من سعي حثيث لتحسين أوضاعهم المادية، فضلا عما طبع أكثرهم من مستويات تعليمية متدنيّة.

ولا شك أن الجيل الأول من مسلمي المهجر قد بقي على صلة حميمة بذكرىات الوطن، إضافة إلى ما لازمه من متابعة لأوضاع البلاد وتقصّ لأخبار الديار، ولم يخفت ذلك الحنين إلا مع الجيل الثاني، وإن تضاءل منذ الجيل الأول بعد حصول الاستقرار ومسايرة نسق حياة البلد المضيف. لذلك ما يُلاحظ أنه غالبا ما تتنامى لدى المهاجر المسلم من الجيل الأول، روح عدوانية تجاه البلد المضيف، وهي من الأعراض النفسية التي تنشأ عموما جراء الشعور الحاد بالعزلة، وبما يتدعم أيضا بحية المهاجر في الاندماج والانخراط في دورة المجتمع الجديد، لافتقار

المؤهلات في ذلك أو لفشل طارئ، خصوصاً مع من كان يمتني النفس بمغرم وفير ولم ينل ما كان يصبو إليه. فتجد العديد من المهاجرين العرب نحو إيطاليا، من الجيل الأول، يتأسسون عن محتهم وبلواهم بالحديث عن فتح روما، وكأنه الثأر الذي ينتظرونه بعد تلك المعاناة الأليمة⁽¹⁾.

2 - حين تغيب الحقوق تطفو النعرات

خلال العام 2015 بلغت أعداد المسلمين في أوروبا 46 مليون نسمة، وفي غضون ثلاثة عقود بين 1970 و2010 استقبلت القارة العجوز بمفردها 22 مليون مهاجر من المسلمين الشرعيين، ويُرجَّح تضاعف العدد خلال العشريتين القادمتين وبلوغه مستوى 10 بالمئة من العدد الجملي من سكان دول المجموعة الأوروبية. وأما في حال انضمام تركيا فسيتمخض العدد 110 ملايين من الأوروبيين المسلمين، أي قرابة 25 بالمئة من العدد الجملي للسكان. ومع هذا التطور في أعداد المسلمين عوّلت العديد من الدول الغربية طيلة العقود السالفة على الدمج القسري للمهاجرين، من خلال شطب أصول الوافدين أو

(1) في ما رواه ابن حنبل في مسنده: "حدثنا يحيى بن إسحاق حدثنا يحيى بن أيوب حدثني أبو قبيل قال: كنّا عند عبد الله بن عمرو بن العاص وسئل أي المدينتين تفتح أولاً القسطنطينية أو رومية؟ فدعا عبد الله بصندوق له حلق، قال: فأخرج منه كتاباً، قال فقال عبد الله: بينما نحن حول رسول الله صلى الله عليه وسلم نكتب إذ سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي المدينتين تفتح أولاً قسطنطينية أو رومية؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مدينة هرقل تفتح أولاً، يعني قسطنطينية". وهو ما يوحى بأن الدور آت على روما لا محالة.

العمل على طمسها. غير أنه تبين لاحقاً، مع اشتداد عود المسلمين، أن من ادعى الغلبة وإدارة دفة الأمور لصالحه قد بدت عليه آثار الوهن. رغم أن ذلك المستضعف المهاجر لم تنشط فيه بعد قواه الثقافية، ولم يستيقظ فيه مخياله التراثي، وكل ما في الأمر أن تحسنا طراً على أحواله المعيشية.

أعداد المسلمين في دول القارة الأوروبية وفي كل من الولايات المتحدة وكندا وأستراليا

البلد	العام 2010	توقعات العام 2030
فرنسا	4.704.000	6.860.000
ألمانيا	4.119.000	5.545.000
المملكة المتحدة	2.869.000	5.567.000
ألبانيا	2.601.000	2.841.000
أمريكا	2.595.000	6.216.000
كوسوفو	2.104.000	2.100.000
إيطاليا	1.583.000	3.199.000
البوسنة والهرسك	1.564.000	1.503.000
إسبانيا	1.021.000	1.859.000
بلغاريا	1.002.000	1.016.000
كندا	940.000	2.661.000
هولندا	914.000	1.365.000
مقدونيا	713.000	812.000
بلجيكا	638.000	1.149.000
اليونان	527.000	772.000
النمسا	475.000	799.000
السويد	451.000	993.000

توقعات العام 2030	العام 2010	البلد
663.000	433.000	سويسرا
714.000	399.000	أستراليا
408.000	393.000	أكرانيا
377.000	280.000	صربيا
317.000	226.000	الدنمارك
359.000	144.000	النرويج
136.000	116.000	الجيل الأسود
73.000	73.000	رومانيا
65.000	65.000	البرتغال
54.000	56.000	كرواتيا
49.000	49.000	سلوفينيا
125.000	43.000	إيرلندا
105.000	42.000	فنلندا
24.000	25.000	المجر
19.000	20.000	بولندا
17.000	19.000	بيلاروسيا
13.000	15.000	مولدافيا
4.000	4.000	جمهورية التشيك
4.000	4.000	سلوفاكيا
2.000	3.000	لتوانيا
2.000	2.000	أستونيا
2.000	2.000	لاتفيا
1.000	1.000	إيرلندا

المصدر: مركز الأبحاث الأمريكي
“The Pew Forum on Religion and Public Life”

فليس بخافٍ أن أوروبا في الراهن الحالي تشهد انكماشاً على
عدّة أصعدة، مما خلّف نوعاً من التوجس عند الانفتاح على الآخر،
ناهيك عن الحيلة والخشية في التعامل مع المختلف دينياً الكامن في
داخلها. وإن كان أحرى أن تتعامل مع الوافد/الناشئ الحضاري
الإسلامي بعين الإثراء لا بعين الريبة.

في ما مضى، كان في أوقات الصحو يتكرر الكلام باعتداد عن
القيم الغربية السامية، بصفتها كونية ومقبولة من الجميع؛ ولكن حين
اشتدت الأزمات بالداخل علا خطاب عن تهدّد تلك القيم من قبل
نظيرتها الدخيلة. وفي الحقيقة، لم تبلغ الحدة مستوى التصادم أو
التهديد القيمي فوق الأراضي الغربية، وكلّ ما في الأمر أن ثمة خللاً
داخل المجتمع، يقع فيه الأجنبي عامة، والمسلم منه خاصة، ضمن
معادلات الطرف المستضعف. لذلك يجري الحديث عن التهديد
الحاصل من قبل المسلمين لهوية الغرب المسيحية اليهودية، ولا يقع
التطرق إلى مساهمة هؤلاء في بناء الغرب، أو في إضفاء مسحة
تشبيب عليه. حيث يتعالى الحديث عن أخذهم ولا يقع التطرق إلى
عطائهم.

فلا ريب أن الحضور الإسلامي في الغرب فيه نفع لأطراف
وضرر لأخرى. ولا يمكن التعميم أنه يشكل هاجساً أو خطراً على
الجميع، وإلا لتكالت الدنيا على هؤلاء الكادحين من أجل تحسين
أحوالهم ومن أجل رفاه الغرب أيضاً. وربما يُعدّ العرب والمسلمون، إذا
ما قورنوا بالزنوج والعجم والألبان والرومان وسكان أمريكا اللاتينية،
أوفر قبولا في تلك المجتمعات. إذ يندر في إيطاليا -مثلاً- وحتى
الراهن، أن تجد أسود البشرة، أو غجريا، يعمل في مقهى أو في مطعم.

لكن ما يُلاحظ أن الطرف المتوجّس من المسلمين، أو حتى المعادي لهم، هو ضئيل العدد كثير الصّخب، مقارنةً بالطرف الغربي المرحّب. وفي خضمّ هذه الأجواء يسري تواطؤ بين مجمل السياسات اليمينية والعنصرية على تعطيل مسار الاندماج الإسلامي، بطرق شتى وفي العديد من القطاعات، والواقع أن تلك الممارسات تزيد من حدة الاحتقان وتراكم المطالب ولا تسوّيها.

فلو أخذنا القطاع التعليمي، في ما يحتاج فيه المجتمع الإيطالي إلى العنصر الأجنبي مثلاً، كتدريس اللغات الأجنبية، أو أشغال الوساطة اللغوية والترجمة، أو العمل في الوسط الإعلامي، وهو ما تحتاجه كثير من الهيئات والمؤسسات، فعادة لا يُسمح للأجنبي فيه بالترقي ولو كان ذلك العمل في الجامعات والكليات، التي يُقدّر أن تكون في منأى عن التجاذبات، حيث يُجمّد المنتدب لسدّ تلك الحاجة في مستويات دنيا لا يتعداها. وإن لم توجد قوانين تمنع الترقّي في العمل، فإنه عادة ما تكون المسألة بيد القائمين على القسم أو المؤسسة، فيحدّ هؤلاء، وفق التقليد السائد، من تدرج الأجنبي نحو المراتب العليا.

فإمساك أبناء البلد الأصليين، بمقاليد الأمور، فضلاً عن حضورهم النافذ في مواقع القرار، لا يزال يتحكّم باللعبة الاندماجية ويوجّه مساراتها، رغم غياب القوانين المانعة أحياناً. ففي قطاع اقتصادي متعلّق بمجال النقل العمومي مثلاً، لا تزال رخص العمل حكراً على أبناء البلد "الأصليين" دون سواهم. وحتى أشغال أعمال التنظيف التابعة للبلديات، فهي ما برحت مقصورة على "العنصر الأصلي لا الدخيل"، ولم يكتسح المهاجر إلى حدّ الآن إلا الأعمال

الشاقة، أو الأعمال التي يكون فيها عرضة إلى مخاطر صحيّة، كالأعمال في محطات البنزين وما شابهها، وهو ما نجد العامل الأجنبي مرحّباً به فيها⁽¹⁾.

وبالتالي، في مواجهة ذلك الصّدّ لجأ المهاجر إلى تشييد حاجز دفاعي عرقي، غالباً ما عمل ونشط في نطاقه، مثل نواتات التجمعات التجارية للصينيين، وللعرب، وللأفارقة، وللوافدين من شبه القارة الهندية. وهو ما خلّف وضعاً شبه مغلق بين العديد من الجماعات العرقية المسلمة وغير المسلمة، يتميز بالأساس بمحدودية الإمام بلغة المجتمع وثقافته. لكن ما يبدو جلياً أن ذلك السياج السوسيولوجي يرتبط أساساً بالجيل الأول من المهاجرين، إذ يتبين أن الجيل الثاني مدرك ضرورة تخطيه، وهو وضعٌ عادي لاسيما إذا ما كان المهاجر متواضع الزاد الثقافي، فمن الطبيعي أن يهرع إلى بني ملته، ليحتمي بهم وليجد بينهم أنساً وسكناً. ففي البدء، عادة ما يستبد بالمهاجر شعور أنه دخيل وأجنبي، ولكن ذلك الإحساس بالوضاعة النفسية لا يعمّر طويلاً، بل يبدأ بالاندثار مع أبناء المهاجرين، من مواليد أرض الغربة، الذين يغدو "المنفى" موطنهم ومسقط رأسهم، فضلاً عن كونه حاضنة ماضيهم وحاضرهم.

مع ذلك، غدا وجود الملايين المسلمة في الغرب استيطاناً ودائماً في جملته، الأمر الذي جعل السواد الأعظم منهم ينسج لحمة براغماتية وعملية مع الأوطان الحاضنة، التي ما عاد وجودهم فيها ظرفياً أو طارئاً كما يُصوّر أحياناً. حيث تحوّلت الضغوطات الاجتماعية، والهواجس الأمنية، والخيارات السياسية، وآثار الأزمات الاقتصادية

(1) ذكرنا هذه الحالات توصيفاً لواقع الاندماج في إيطاليا.

أقدارا تتشارك فيها تلك الجماعات مع غيرها من أبناء البلد الأصليين على حد سواء، وما عادت نائية عن تلك الأوضاع وعمّا يطال مجمل تلك المجتمعات من ضرر أو نفع. وإن تخلّد من ضمن الملايين المسلمة المقيمة جزء، ليس بالكثير، يلاقي عنتا في الاندماج في واقع الغرب، فلا أظن أن ذلك الجزء سيجد انسجامه في بلدان المأثى لو قدّرت له العودة، بل هو من طبيعة الشرائح الاجتماعية العائمة.

ففي أعقاب تسرّب الفئور لسياسات الهجرة الغربية، التي رافقها حديث عن التهديد الذي يمثّله الإسلام، في المدى المنظور، بات يلوح جليا التمايز الذي تشهده فئات مجتمعية دون أخرى، ضمن لعبة التوازنات العرقية الدينية المختلة. وربما من هذا الجانب، وبفعل الدونية المسلّطة على المسلمين داخل الغرب، غدا الإسلام مطلباً ومحتجاً على التجاوزات، وعلى أشكال التمييز المسلّطة على أتباعه. فقد بدأ الوجود العربي المهجري ينزع ثوبه العمالي الرث الذي يلفّه، ويلج أنماطا أخرى من الأنشطة كانت في مضي حكرا على أبناء البلد.

والواقع أن الحضور الإسلامي مع الجيل الأول قد بقي مشغولا بلقمة العيش، وبهواجس تسوية أذون الإقامة، ولمّ الشمل العائلي، ما جعله هشا وعرضة للعديد من التوظيفات، ولم يشهد احتراحا للنشاط الفاعل، الجمعياتي والنقابي والثقافي، سوى مع الجيلين الثاني والثالث اللذين أخذوا زمام المبادرة، حيث تم تحطّي تلك الضرورات الأولى لينفتح المهاجر على مجالات أرحب. بات فيها المسلم يعي حقوقه ويفقه سبل كسبها، بعد أن كانت تُمنح له منّة وهبة. فعلاً يبدو الإسلام في هذه الحقبة قد بدأ يخرج من

وضعه الخفي إلى وضع جلي، وما عاد المسلمون أناسا عابرين مهاجرين بل مواطنين مقيمين⁽¹⁾.

فنرى أحيانا اختزال الإشكاليات الاجتماعية العائدة للوجود الإسلامي في الغرب في مقولة جامعة، مفادها أن المسلم بات يشكل تهديدا للنموذج الغربي. وفي الواقع أن المسلمين في الغرب قد صاروا في عمومهم جزءا من هذه الديار، ويتماهى معظمهم مع فلسفتها الاجتماعية. وحتى إن ارتفعت نداءات تطالب ببعض الحقوق أو التمايزات، أو تشكو بعض الحيف، فهي لا ترتقي إلى المطالبة بتغيير النموذج الغربي أو التنكر له أو تهديده، كما يُصور، بل إن المطالب أو الانتقادات تشير إلى حالات في تقادم النموذج الغربي في تعاطيه مع الخصوصية الإسلامية، بغرض معاملتها بالقدر نفسه الذي تُعامل به المكونات الحضارية الأخرى القاطنة في الغرب.

3 - من الإسلام في الغرب إلى الإسلام الغربي

يتحدث المسلمون في أوطانهم عن قضايا "الإسلام والغرب" بمنطق المغايرة والانفصال، ولكن المسلمين هنا، بعد أن باتوا جزءا من هذا الغرب ومن همومه، فإن إشكالياتهم في الحقيقة مطروحة ضمن أبعاد أخرى تتراوح بين "الإسلام في الغرب" و"الإسلام الغربي"، ولذلك نرصد في الواقع الأوروبي أن معايير الحديث عن الإسلام المهاجر غير دقيقة، بعد أن صارت حشود هائلة من المسلمين موزعة بين فئة ما بعد الجيل الأول من المهاجرين، وفئة العوائل القائمة على

(1) Felice Dassetto - Alberto Bastenier, *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, Edizioni lavoro, Roma 1991, p. 127

أساس الزيجات المختلطة، وفئة المهتدين إلى الإسلام⁽¹⁾.
ولكن رغم حصول تلك التطورات، فككل وجود أقلّوي
وفتوي، يقبل الوجود الإسلامي بالسائد والغالب داخل الغرب، ولا
يرى مدعاة للتصل منه. فقد خلق معطى العيش الجديد في الشخصية
المسلمة روحا من التسامح والتقبل فاق ما اعتادت عليه في بلدان
المأثى. وربما يستدعي السياق التعرّيج على بعض الأمثلة منها: كنت
يوما أهمّ بدخول أحد ما يسمى بالمساجد في روما، وهو في الواقع
مرآب للسيارات، وإذا بشاب إيطالي وصديقه يتوقفان عند مدخل
المصلّى يحسّيان الجعة. لم يثر المشهد انتباه الوافدين من المصلّين، وأظن
أن أغلبهم عدّه مما لا ينافي العرف والمعتاد، لتعودهم على مثل هذه
المشاهد، غير أن ذهني ذهب بعيدا في مقارنة الحدث بافتراض حدوثه
في بلد مسلم. مشهد آخر ضمن هذا السياق، يقطن المسلمون في
أحياء تتعالى فيها أصوات نواقيس الكنائس في مواقيت عدة، وأجزم
أن جل أبنائهم قد اعتادوا سماع قرع النواقيس قبل أن يدركوا صوت
الأذان. فالناقوس يطرق آذانهم يوميا والأذان يسمعون في المناسبات
داخل بيت الصلاة، لا خارجها، حين يرتادون الجوامع، إن تيسّر لهم
ذلك. مشهد ثالث نسوقه، يلتقي أفراد أسرتي مبشري "شهود يهوه"
في الحي الذي نقطن فيه تقريبا بشكل يومي، وأحيانا يقرعون باب
بيتنا على عادتهم في التبشير من بيت إلى بيت. حين نتجاذب أطراف
الحديث، وآخر يمدوننا بمنشوراتهم الدينية وكتيباتهم التبشيرية، حتى
باتت تجمعنا ألفة، يعرفون هويتنا ونعرف مبتغاهم. ولعلها حالات

(1) Stefano Allievi, *Musulmani d'occidente. Tendenze dell'Islam europeo*, Carocci, Roma 2005, p. 139.

متكررة مع كثير من المسلمين في الغرب. ضربت هذه الأمثلة لأقول إن الحضور الإسلامي في الغرب بات يصوغ هويته ووعيه بذاته ضمن واقعية المكان، لا وفق ما عاشه الآباء والأجداد، ولذلك ليس الإسلام فقط ما يتحول في اتصاله بالمجتمعات الأوروبية، بل حتى هذه الحواضر قد طالها التحول بموجب الإسلام الساكن فيها⁽¹⁾.

فحين تُنتج الجموع المسلمة وعيها وتأويلها وفقهها الخاص لدينها، يتسنى الحديث عن الإسلام الأمريكي، أو الإسلام الأوروبي، أو الغربي عامة. ولكن، ما استمرت تلك الجموع تعوّل على الاستيراد الجاهز في ذلك، ويغيب عنها طرح السؤال بشأن هوية المكان، وتُتابع الانسياق نحو الخارج، باعتباره المركز الذي تستقي منه فقهها ورموزها، فإنها تبقى دون مستوى الشهود الحضاري المرجو منها. إذ لا يزال الوجود الإسلامي في الغرب يفتقد إلى طليعة مثقفة متجانسة نابعة من الجموع المسلمة. وأن كلّ ما لدينا ثلاثة أنواع من العاملين في الحقل الثقافي:

- يتشكّل النوع الأول من جموع عاملة في حقل الثقافة والتعليم والإعلام، موزعة بين المدارس والمعاهد والجامعات ومراكز الأبحاث والمؤسسات، يجري خطابها مسارات الفكر الغربي عامة في نظرته للإسلام والمسلمين. وعادة ما يتوجه خطابها إلى الغربي بموجب مواقعها وشواغلها. وهي ليست في استقلالية مادية ولا خطابية عن الغرب، يمنحها رزقا فتقايضه خطابا.

(1) Ibid., p.178.

- وأما النوع الثاني، فهو عادة ينشط في أوساط المسلمين تحديداً، ويتوجه خطابه بالأساس إلى عامتهم، عبر الجمعيات والمليقيات والندوات، وينأى بفعل نوع خطابه عن المجتمع الحاضر فيه، فالمحاور من أبناء الملة والخطاب من داخل النسق الثقافي. كما يفتقر إلى عناصر تحاور أو التقاء مع الإيطالي أو البريطاني أو الفرنسي أو الأمريكي، إلا في ما قلّ وندر، لطبيعة مضامين الخطاب. لذلك، عادة ما يعول هذا النوع من النشاط في ندواته ومليقياته على جلب الدعاة والأئمة وأساتذة العلوم الشرعية من البلاد العربية والإسلامية، ولا يولي شأنًا لتشريك الأكاديميين أو المتخصصين من أبناء البلد، ممن لهم انشغالات أو اهتمامات بالمهاجر أو بشؤون العالم الإسلامي والعالم العربي.

- ونوع ثالث، وهو في الحقيقة أقل نفرا، يعمل متنقلا بين الطرفين، المسلم والغربي، من خلال أنشطة تتوجه إلى تلبية رغبات شتى، فضلا عن وعيه بنوع الخطاب الذي يلقي آذانا صاغية لدى الطرفين.

جاء تلك النقائص، يأتي الحوار الحضاري بين التجمعات المسلمة والمجتمعات الغربية في مجمله بشكل صامت أكثر منه بحديث ناطق. مما فاقم من مظاهر الضباية وسوء الفهم بين الجانبين، وهو ما يتطور في فترات التأزم إلى مستوى من الاتهام والاحتقان. فغالبا ما نسمع من الجانبين، العربي والمسلم، تحميلا للمسؤولية للطرف الغربي، ولكن ينبغي الإقرار أن المسلم مقصّر في مخاطبه مع المجتمع

المضيف، وهذا القصور عادة حادث بموجب عجز موضوعي نقدر
تراجعه في قادم السنين.

ولسائل أن يسأل عن دواعي عدم تناسب الحضور الإسلامي في
أوروبا، أو في سائر البلاد الغربية، مع حجمه، مقارنة بغيره من أتباع
الديانات الأخرى؟ فمثلا على مستوى أوروبا، التي يحوز المسلمون
فيها المرتبة الثانية من حيث العدد، لا يتناسب حجمهم لا مع
حضورهم السياسي، ولا مع دورهم الثقافي، ولا مع ثقلهم
الاقتصادي، إذا ما قورنوا في ذلك بجماليات أخرى أقل عددا وأكثر
نفاذا في المجتمعات المضيفة.

كان من جملة العوائق التي سببت هذا الجمود العائق اللساني،
التمثّل في بقاء مفردات القاموس اللغوي المستهلك من قبل المهاجر
محدودة، بما لم يسمح له باختراق الوسط الحاضر فيه، فضلا عن تدني
المؤهل التعليمي لدى شرائح واسعة بما لا يتيح لها قدرة على المنافسة
في سوق الشغل، التي تتطلب تكويننا متينا. حيث نجد نسبة عالية من
المهاجرين متحدرين من أوساط ريفية أو من أحياء مدينية رثة⁽¹⁾.
وهي من الأسباب العميقة التي حالت دون مجاراة تلك الجموع وتيرة
حركية المجتمعات الغربية، حتى ظهرت أجيال جديدة من أبناء
المهاجرين قلّصت من ذلك الفارق، وبما سمح بالمنافسة في سوق العمل
وفي أنشطة الفضاء الاجتماعي.

وفي سياق الحديث عن العوامل الإضافية، التي ساهمت في بلوغ
ذلك المستوى من "الإسلام الغربي" والتحريض عليه وتشجيعه، في

(1) Graham E. Fuller Ian O. Lesser, *Geopolitica dell'Islam. I paesi musulmani il fondamentalismo l'occidente*, Donzelli Editore, Roma 1996, p. 43.

أوساط الجاليات الإسلامية، لا بد من التعرض إلى الدور الفاعل للإسلام السياسي. فبموجب المطاردة والمحاصرة اللتين عانى منهما طيلة العقود الماضية، عوّل على الاستثمار الديني والسياسي في أوساط المهاجرين. حيث بحث أنصاره وقادته عن تجذر في الغرب عبر تنشيط الجاليات المسلمة وتوجيهها ورعايتها، لما وجدته فيها من تربة خصبة وآذان صاغية واحتضان، فاق في ذلك ما قام به الإسلام الرسمي الوافد أثناء المناسبات مع الممثلات الدبلوماسية.

وكان أبرز تطوّرات تلك الأنشطة متمثلاً في كثافة العمل الجمعياتي ذي الطابع الإسلامي المدعوم بالأساس من اتحاد الجاليات والجمعيات الإسلامية الناشط تقريباً في جل البلدان الغربية. كما تم من جانب آخر إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي⁽¹⁾، الذي نزع

(1) يعبر المعهد، الذي يتخذ من الولايات المتحدة مقراً له، عن رسالته بكونه يتولى مهمة إصلاح الفكر الإسلامي ومناهجه؛ لتمكين الأمة من استعادة هويتها الحضارية، وإبلاغ رسالتها الإنسانية، وتحقيق حضورها العالمي، وإعانتها على الاستفادة من الفرص، ومواجهة التحديات، والإسهام في مسيرة الحضارة الإنسانية، وتوجيهها بمهذبة الوحي الإلهي. ويعمل المعهد على تأصيل قضايا الإسلام الكلية، وربط الجزئيات بالمقاصد والغايات الإسلامية العليا، من خلال مشاريع "إسلامية المعرفة" في الحقول العلمية المختلفة، وبخاصة العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ لتحقيق الصلة الوثيقة بين الوحي والمعرفة والقيم. ومن أهدافه:

بناء رؤية إسلامية شاملة، تستهدف بلورة نظام معرفي إسلامي ومنهجية إسلامية؛ لفهم الطبائع وإدراك الإمكانيات والتحديات ومواكبة السقف المعرفي المعاصر، ولتقييم المعرفة المعاصرة، وإنتاج المعارف الجديدة. تطوير منهجية للتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ لتنزيل هداية الوحي على الواقع وترشيد الطبائع. تطوير منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي والإنساني.

منزعا أكاديميا علميا ووفق أيما توفيق في أداء مهامه الموجهة إلى المسلمين وغير المسلمين، التي يمكن تلخيص رسالتها في "إسلامية المعرفة" و"عالمية المعرفة" و"شمولية المعرفة". وكذلك مع إنشاء المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث⁽¹⁾ الذي يتوجه إلى المغتربين المسلمين، بالعمل على ترشيد اندماجهم في الغرب على أسس شرعية.

وعلى خلاف ما ساهم به الإسلام السياسي من دور في صناعة الإسلام الغربي، قامت العديد من الدول العربية بالخصوص بعرقلة الاندماج الطبيعي لرعاياها المهاجرين في الغرب، بما سلطت عليهم من ضغوطات وملاحقات أمنية وترصد. الأمر الذي جعل المهاجر في حيلة وريبة في مجتمعات الاستقبال. ولم تتقلص علاقة الخوف مع بلد

تطوير منهجية علمية لفهم واقع الأمة والعالم المعاصر؛ للتعامل معهما في ضوء مقاصد الإسلام، والمتاح من الوسائل والفرص ومواجهة التحديات الحضارية.

بلورة منهجية تربوية قادرة عملياً على صياغة الشخصية الإسلامية الفاعلة القادرة على الأداء الحضاري الإسلامي.

(1) يتخذ هذا المجلس من إيرلندا مقراً له، ويضم في مجلسه أعضاء مقيمون في أوروبا وخارجها برئاسة الشيخ يوسف القرضاوي. وقد أنشئ هذا المجلس خلال العام 1997 ومن أهدافه الأساسية:

إيجاد التقارب بين علماء الساحة الأوروبية، والعمل على توحيد الآراء الفقهية في ما بينهم، حول القضايا الفقهية المهمة.

إصدار فتاوى جماعية تسد حاجة المسلمين في أوروبا وتحل مشكلاتهم، وتنظم تفاعلهم مع المجتمعات الأوروبية، في ضوء أحكام الشريعة ومقاصدها.

إصدار البحوث والدراسات الشرعية، التي تعالج الأمور المستجدة على الساحة الأوروبية بما يحقق مقاصد الشرع ومصالح الخلق.

ترشيد المسلمين في أوروبا عامة وشباب الصحوة خاصة، وذلك عن طريق نشر المفاهيم الإسلامية الأصلية والفتاوى الشرعية القويمة.

المأتى سوى مع الجيل الثاني، عقب حصوله على جنسية البلد وتخفف مخياله من ضغوطات البلد الأصل، بلد الآباء.

وضمن هذا السياق، نشير إلى أن كثيرا من البلدان العربية تفتقد إلى سياسة رشيدة بشأن رعاياها في بلاد المهجر، تنظر إليهم باعتبارهم مغنما لاستدرار العملة الصعبة لا غير. وربما أبلغ مثال على إهمال مهاجريها أحياء وأمواتا، حين يستجدي مغتربون كادحون أمام المساجد الصدقات، قصد ترحيل جثمان من وافته المنية في أرض المهجر، من بني جلدتهم، لأن بلدانهم لا تتكفل بإعادته إلى أرض الوطن.

4 - غياب المؤسسة الدينية الفاعلة

في إيطاليا على سبيل المثال، وحتى موفى العام 1970، لم يكن يوجد سوى مسجد يتيم، المعروف الآن بالجامع الكبير في روما. وأما اليوم فيمكن عدّ زهاء المائتي مصلى، لكن ثلاثة منها هي مساجد حقيقية وفعلية.

تنتشر المصليات تقريبا في مجمل أرجاء التراب الإيطالي، ليس في المدن الكبرى فقط، بل في المدن الصغرى، وفي الأوساط الفلاحية أيضا، حيث نجد حضورا للمهاجرين. توجد في الشمال كما توجد في الجنوب، وإن كانت مصليات النواحي الجنوبية أقل شهرة، حتى في أوساط المسلمين أنفسهم، وعادة تلك الموجودة بالوسط والشمال هي الأكثر تنظيما⁽¹⁾.

(1) ستيفانو ألباني: الإسلام الإيطالي/ رحلة في وقائع الديانة الثانية، ترجمة: عزالدين عناية وعدنان علي، كلمة، أبوظبي 2010، ص: 46.

وثمة متابعة اجتماعية حيثية للوجود الإسلامي في الغرب مدفوعة بهواجس أمنية، رُسمت فيها صورة للمصليّات المتناثرة هنا وهناك، ألما بؤر لنشر الوعي المضاد للثقافة الغربية، فكانت عرضة للاهتمام ومدعاة للريبة من جهات عدة. لكن تلك المواقف الرائجة بشأن تلك المواقع المتواضعة، وبشأن أنشطتها، وروادها، غالبا ما استندت إلى أحكام مسبقة افتقدت إلى الشفافية والموضوعية والتقصّي.

إذ عادة ما تكون هذه المصليّات جزرا معزولة داخل الفضاء العام، فضلا عن افتقارها إلى قنوات التواصل مع المجتمع الحاضن. فلا يمكن الحديث عن برامج مفصّلة لها، فهي عموما محدودة الأنشطة، وهي بالأساس دُورٌ لأداء العبادة لعمّال وعاطلين ومنهكين أرهقتهم الغربة، تشهد من حين إلى آخر إلقاء بعض الدروس ذات الطابع الفقهي والوعظي، تستجيب إلى تساؤلات شرائح عمّالية، ثقافتها الدينية محدودة. وإن كانت تتكشف وتيرة تلك الدروس الفقهية والوعظية مع حلول شهر رمضان من كل عام جديد.

أما الجامع الكبير في روما، فلا يتعدى نشاطه، على مدار السنة، أداء شعائر الصلاة، ليتبدل ذلك النسق في شهر رمضان، من خلال استجلاب دعاة من الخارج لإلقاء بعض الدروس الفقهية، أو استقدام بعض المرتّلين لتلاوة القرآن قبيل صلاة المغرب، ليغرق في سباته الطويل حتى رمضان المقبل. وتعود قلة الأنشطة الدينية والثقافية في تلك المصليّات إلى عامل أساسي، أن القائمين على جلّ تلك المؤسسات عادة من عصاميّ التكوين ويفتقرون إلى كفاءة تسمح لهم بإدراك سبل التخاطب مع المجتمع الحاضن، فضلا عن أن جلهم متواضعو التكوين الديني المعتمّق أو الحديث.

هدفَ هذا المبحث بالأساس إلى صياغة خلاصة عامة عن
أوضاع شريحة اجتماعية باتت بارزة في الغرب، مع أن ما نصادفه من
انشغال ومتابعة في مراكز الأبحاث وفي الجامعات الغربية لهذه الشريحة،
لا يوازيه شيء يذكر من الجانب العربي أو الإسلامي، وربما ذلك
من الدواعي التي ينبغي على الباحثين أن يتفطنوا إليها في هذا المجال.

صناعة الإسلاموفوبيا في أوروبا

لن نذهب بعيدا في تتبع نشأة مصطلح الإسلاموفوبيا، الذي شهد رواجاً منذ مطلع تسعينيات القرن الماضي⁽¹⁾، بل ما يعيننا بالأساس وهو السياق التاريخي الذي ولّد هذا المصطلح للتعبير عن ظاهرة بات الحديث عنها متداولاً. ثمة مناخ سلبي يسود في الغرب عن الإسلام والمسلمين، التّأمت عناصره منذ نجاح الثورة الإسلامية في إيران، وما أعقبها من تطورات متسارعة مع قضية سلمان رشدي (إنجلترا 1988)، والفولار الإسلامي (فرنسا 1989)، وارتدادات سقوط جدار برلين (1989)، إلى أن بلغت المسألة ذروتها مع آثار أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001. هذا المناخ ولّد ضغطاً على المسلمين في أوروبا امتدّ على عقود ولا يزال، مخلّفاً تضيقاً وردود فعل متباينة، أتبعت بإصدار قوانين استهدفت المسلمين⁽²⁾. ورث هذا المناخُ الحانق موجةَ عداء سابقة للعرب، كانت أحداث باريس في عام 1961، عشية استقلال الجزائر، أبرز فصولها، كما ربط بين الظاهرتين

(1) مع أن مصطلح الإسلاموفوبيا حديث العهد فإن الظواهر التي يحاول الإحاطة بها تعود إلى تاريخ أبعد. وقد بدأ شيوع المصطلح منذ نشر نتائج استطلاع "لجنة مسلمي بريطانيا والإسلاموفوبيا" (Commission in british Muslims and Islamophobia) سنة 1997.

(2) صدرت في بريطانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا، بين العامين 2001 و2005، جملة من القوانين ضد الإرهاب، وأُتخذت حزمة من التدابير استهدفت بالأساس المسلمين، زادت من تضيق الحناق عليهم.

دومينيك فيدال في مقاله الصادر في صحيفة "لوموند دبلوماتيك" الفرنسية بعنوان من "العربوفوبيا إلى الإسلاموفوبيا"⁽¹⁾. وقد دفعت تلك الأجواء الراحل إدوارد سعيد إلى التفطن إلى تحويل الحملة الدلالية للإسامية من اليهود إلى العرب والمسلمين⁽²⁾.

1 - النخبة بين صنع الإسلاموفوبيا والتصدي للظاهرة

مع أن الارتياح من الإسلام والخشية من المسلمين باتا واقعاً سائداً في المجتمعات الأوروبية، إلا أن متابعة هذه الظاهرة ما لبثت محدودا. الأمر الذي انعكس على سُبُل التصدي لها والتنبه لمخاطرها. فليست هناك أبحاث وافرة عن الظاهرة، بل غالبا ما يرد موضوع الإسلاموفوبيا مدرجا ضمن الكتابات التي تعالج مسائل الاندماج والهجرة. لعل الأمر عائدُ بالأساس إلى كون الدراسات السوسيولوجية، بشأن الإسلام والمسلمين، هي دراسات معاصرة، شهدت انطلاقها مع حقبة السبعينيات، بعد أن غادر الإسلام الماضي الإتنوغرافي الاستشراقي وبات ضمن الحاضر السوسيولوجي⁽³⁾. وحتى آباء علم الاجتماع في الغرب، أمثال أوغست كونت وإيميل دوركهيم، فقد غاب الإسلام تقريبا من مدوناتهم، باستثناء إيراد مختصر لدى ماكس فيبر في كتابه غير التام "علم اجتماع الأديان"، الذي تطلّع فيه إلى إتمام عمل مقارن. لكن كافة هذه العوامل لا تبرر

(1) Dominique Vidal, «De l'arabophobie à l'islamophobie», *Le Monde diplomatique*, 11/2003.

(2) Edward Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 282-283.

(3) Leila Babès, *L'altro islam. Un'indagine sui giovani musulmani*, Edizioni Lavoro, Roma 2000, p. 26.

قلة الاهتمام بظاهرة الإسلاموفوبيا، ففتور الانشغال الإيطالي والفرنسي -على سبيل المثال- يأتي جراء غلبة التركيز على ما يثيره الإسلام من قلاقل، لا على ما هو عرضة له من مشاكل. هذا علاوة على وجود مناخ سياسي في أوروبا، الإسلام فيه مُدان، وليس من الهين تحويله إلى مدين، يمتدّ من التغاضي عن ظاهرة الإسلاموفوبيا إلى التبخيس من شأنها⁽¹⁾. تقول أناماريا ريفيرا "لا تشكّل مسائل كره الأجانب ولا العنصرية مواضيع حاضرة في الخطاب العمومي في إيطاليا. وهي عادة مواضيع خاضعة للرقابة الضمنية من قِبل وسائل الإعلام والمؤسسات؛ بل حتى في فضاء الدراسات المختصة فهي تُعدّ غير ملائمة وغير لائقة"⁽²⁾.

وفي إيطاليا على سبيل الذكر، لا تتعدى الأعمال الصادرة عن الظاهرة أربعة أعمال⁽³⁾، حيث تبقى المسألة متداولة في وسط ضيق بين متابعي قضايا الهجرة والإسلام في الغرب. ومن بين الذين أولوا المسألة اهتماما، نجد أناماريا ريفيرا (2002)، وستيفانو أليافي (2003)، ومونيكا ماساري (2006)؛ وتبقى النخبة الأوروبية المتابعة لقضايا

(1) راجع دور النخبة الفرنسية في اختلاق "مشكلة الإسلام" بدل السعي لتناول قضايا الإسلام، في الكتاب المشترك لعبدلالي حجات ومروان محمد "الإسلاموفوبيا. النخبة الفرنسية وصناعة مشكلة الإسلام":

Abdellali Hajjat, Marwan Mohammed, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le "problème musulman"*, La Découverte, Paris 2013 .

(2) Annamaria Rivera, *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza* (Approdi, Roma 2003, pp. 10-11. *razzista in Italia*, Derive

(3) Alietti A.; Padovan D.; Vercelli C., *Antisemitismo, islamofobia e razzismo*, Editore Franco Angeli 2014; Enrico Galoppini, *Islamofobia: attori, tattiche, finalità 2009*.

الإسلام مشغولة، في مجملها، بكون الإسلام يمثّل مشكلة وتهديداً وخطراً (الاندماج، الإرهاب، المخاطر الأمنية، التحديات المستقبلية) وليس ضحية. وحتى الراهن لم تخلق الشرائح المتضررة من الإسلاموفوبيا أدواتها ووكلاءها لمعالجة الظاهرة، مع استثناءات قليلة في الواقع الفرنسي.

حريّ أن نشير أيضاً إلى أن مصطلح الإسلاموفوبيا المنقل بالدلالة الدينية، ينبغي ألا يخفي الانحرافات في المقاربة، من خلال اختزال الإسلاموفوبيا في بُعد ديني وإغفال عمقها الاجتماعي. فليست قضايا المهاجر المسلم قضايا لحم حلال وفولار وصومعة، بل المسألة تتلخص في حيف اجتماعي، قوامه العزل المقصود في الشغل، والاستبعاد على وجه العمد من مواقع النفوذ لشرائح واسعة. ولعل أخطر مستويات الإسلاموفوبيا حين تصدر من أعلى، وتكون مدعومة بقرار مؤسسي⁽¹⁾. نتحدث جوسلين شزاري عن الصلة بين الأصول العرقية والدين والفقر، وهي معادلة في منتهى الخطورة في حالة المهاجرين المسلمين⁽²⁾. وكنا قد أشرنا في مبحث سابق إلى "طفو نعرات الهوية حين تغيب الحقوق"⁽³⁾، تأكيداً على أخذ المشكل الاجتماعي تلونات أنثروبولوجية في غياب الحلول الصائبة.

يورد مؤلفاً "الإسلاموفوبيا. النخبة الفرنسية وصناعة مشكلة الإسلام" أنه أثناء الإضرابات التي شنها عمال شركتي سيتروان وتالبو

(1) Marchi Alessandra, «La Francia e l'islamofobia», *Jura Gentium*, Firenze 2010.

(2) Jocelyne Cesari, *L'Islam francese: una minoranza religiosa in costruzione*, Edizioni Dedalo, Bari 2002, pp. 49-50.

(3) راجع ص: 86 وما بعدها.

الفرنسيّتين سنة 1982، جرى اتّهام المحتجين من قبل تحالف الأعراف والساسة والإعلام بالأصولية، لأن شقا واسعا من المحتجين كانوا مغاربة، أدرجوا ضمن قائمة مطالبهم إقامة بيت صلاة. خلّفت الاحتجاجات حينها ترحيل العديد خارج فرنسا، واحتزال القضية في ميررات دينية، بعد وصف الإضرابات بأنها "شيعة" خصوصا وأن الفترة كانت قريبة عهد بالثورة الإيرانية⁽¹⁾.

2 - ترافق أزمة سياسة الهجرة مع بروز صنّاع الإسلاموفوبيا

صاغ عالم الإناسة البلغاري الفرنسي ترفيتان تودوروف (Tzvetan Todorov)، في مؤلف بعنوان "غزو أمريكا"⁽²⁾، تصورا نبيا عن عقلية الأوروبيين الغزاة، خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. لا يزال هذا التصور مجديا في فهم الوقائع الأوروبية في تعاملها مع الآخر القادم من العالم الإسلامي في تاريخنا الراهن. فقد استعاد تودوروف في بنائه الأنثروبولوجي مختلف المواقف التي اتخذها الغزاة أثناء مواجهتهم الهنود الحمر، والتي تراوحت بين القول بالذوبان والتمييز:

- * من جانب يتيسر لذلك الآخر أن يصير مثلنا، وملاحمه المختلفة لن تحول دون أن يكون شيئا لنا.
- * ومن جانب آخر لن يتيسر لذلك المختلف أن يكون مثلنا، مع استبعاد إمكانية تحوله إلى كائن مسير لنمط عيشنا ولقواعدنا الاجتماعية.

(1) Abdellali Hajjat, Marwan Mohammed, Islamophobie, p. 106.

(2) T. Todorov, *La conquista dell'America*, Einaudi, Torino 1992.

وقلة من هؤلاء الغزاة من تبنا موقفا وسطا، ينبغي على مراعاة ذلك الآخر واحترام خصوصياته. وكانت القناعة آنذاك أن الآخر ينبغي أن يفتش عن التلاؤم معنا، إذ الحق والخير يدوران حيشما درنا. والغزاة كما يذكر تودوروف: "بحثوا في وصف الهنود الحمر، عن مصطلحات، استوحوا إياها من تاريخهم... سمي الإسبان أولى المعابد التي عثروا عليها مساجد، والمدينة الأولى التي صادفوها القاهرة الكبرى"⁽¹⁾.

وفي أوروبا المعاصرة أتى التعاطي مع المهاجرين المسلمين تقريبا وفق المقاربتين المذكورتين:

- اعتمد الفرنسيون التذويب، وطغى على مجمل سياسات الهجرة ضربٌ من اليقين، مفاده أن الوافد سوف ينصهر ويتلاشى في ذلك المدى الجارف، وشبه لكثيرين أن الجموع المهاجرة، التي غدت في الحقيقة مستوطنة، سائرة في نسق من الذوبان لا مناص منه.

- ورفض الألمان الاعتراف بظاهرة الهجرة على أراضيهم، معتبرين القادمين للعمل ضيوفا وقتيين، حتى لمن قُدِّر له المولد هناك، ضمن ما كان يُعرف بـ "العمّال الضيوف" (*Gastarbeiter*)⁽²⁾، ليتين الفشل الذريع لتلك السياسة لاحقا. حذت هولندا

(1) Ibid., p. 132.

(2) Stefano Allievi, *L'Occidente di fronte all'Islam*, Franco Angeli, Milano 1996.

حذو ألمانيا في تلك السياسة.

ولإحاطة ضافية بالأطراف الفاعلة في التصدي للإسلاموفوبيا لا بد من تحديد صنّاع هذه الظاهرة. تُميّز الباحثة مونيكّا ماسّاري في مؤلف "الإسلاموفوبيا. الخوف من الإسلام"⁽¹⁾ ثلاثة أطراف مروجّة للإسلاموفوبيا في إيطاليا، وهي: اليمين المتطرف، الذي تمثل "رابطة الشمال" أبرز عناصره؛ وبعض الأطراف الكنسية المغالية؛ وطائفة من المثقفين، وهي الفئات نفسها الحاضرة تقريبا في جل المجتمعات الأوروبية:

* لماذا يجتريز اليمين على الإسلام ولاسيما اليمين المتطرف؟ يقول عالم الاجتماع الفرنسي ألان توران في مؤلفه "حرية مساواة اختلاف. هل التعايش معا أمرٌ متاح؟"⁽²⁾: "الآخر، والعربي بالخصوص، يتم رفضه لأنه يمثّل صورة منيعة، رسوخا ثقافيا لا نقدر على مجابهته"⁽³⁾. ونزعم أن هناك إصرارا ضمينا في الأوساط اليمينية على النقاء العرقي والديني في زمن شهدت فيه المجتمعات تحولات عميقة. لذلك ثمة استعادة متكررة في الخطاب السياسي لـ "رابطة الشمال" أن فضاءها هو الفضاء الوحيد في جنوب أوروبا الذي عجز الإسلام عن اجتياحه. كما أن ذلك الرفض

(1) *l'islam*, Edizioni Monica Massari, *Islamofobia. La paura e* Laterza, Roma-Bari 2006, p. 92.

(2) Alain Touraine, *Libertà, uguaglianza, diversità*, Il Saggiatore, Milano 1998.

(3) Ibid.

يقابله تلَهْفٌ على السواعد الشابة مع نفي لهوية ذلك العامل، بما يعني الإقرار للمهاجر المسلم بأن قدومه للعمل لا غير، وأن أداء الصلّاة لا يشكّل جانباً من عقد العمل بين الطرفين، الأمر الذي يلغي عنوة حقّ أساسياً متمثلاً في حرية التدين⁽¹⁾.

وجراء عداء رابطة الشمال السافر للإسلام، عبّر بعض الناشطين في منطقة لودي (Lodi) في السادس من أكتوبر 2000 عن معارضتهم إنشاء فضاء لأداء الشعائر الإسلامية بصبّ كميات من الفضلات البشرية (بول وغائط) وروث للخنازير في المكان المزمع إقامة المسجد عليه بقصد تدنيّسه. أُستدعيت الحادثة بعد سنوات، باقتراح نائب رئيس مجلس الشيوخ روبرتو كلديريولي إحداث "يوم الخنزير" "Maiale day" (2007)، لتدنيس المواضيع التي يرتادها المسلمون لأداء شعائرهم⁽²⁾.

وليس ما صرّح به الرئيس الفرنسي الأسبق جيسكار ديستان (سنة 2003) بشأن مسوغات رفض انضمام تركيا إلى المجموعة الأوروبية بأن "لها ثقافة مختلفة ومقاربة مغايرة، وطابع حياة مختلف كلياً" ببعيد عما قاله رئيس الوزراء الإيطالي الأسبق برلسكوني عن تفوق الحضارة الغربية

(1) إنزو باتشي، الإسلام في أوروبا. أنماط الاندماج، ترجمة: عزالدين عناية، كلمة، أبوظبي 2010، ص: 21.

(2) Monica Massari, *Islamofobia. La paura e l'islam*, p. 91; G. Fregonara, "Maiale day" anti-moschea, sfida di calderoli, in "Corriere della sera", 14-09-2007, p. 15.

(2001)، فاليمين يتكلم لغة متشابهة، فيها اليمين المتطرف أكثر جرأة وصراحة.

* تأتي إلى الطرف الثاني في صنع الإسلاموفوبيا، وهو شقّ تابع للكنيسة الكاثوليكية. فقد بدأت هواجس الكنيسة تجاه المهاجرين المسلمين منذ مطلع التسعينيات. وكانت رسالة الكردينال كارلو ماريا ماريتيني رئيس أساقفة ميلانو "نحن والإسلام" (1990) أولى الرسائل في هذا الصدد⁽¹⁾. عرضت الرسالة الخطوط الكبرى للتعامل مع المسلمين في الزمن المعاصر، ضمن خطين: كُنْسي تساءل عمّا يمثّله الإسلام في تاريخ الخلاص بالنسبة إلى المسيحي؛ ومدني من خلال اشتراط القبول بالتشريعات السائدة كشرط للاندماج في النسيج الاجتماعي.

لقد مثّل المهاجر المسلم عنصر قلق دائم للكنيسة. وفي هذا السياق جاءت تصريحات أسقف كومو المونسنيور أليساندرو ماجوليبي، سنة 1998، لتندد بالغزو التدريجي للبلد؛ وأيضا تصريحات رئيس أساقفة بولونيا الكردينال جاكومو بيفي، الذي عدّ الإسلام، خلال العام 2000، خصما للمسيحية، داعيا لإعطاء الأولوية للمهاجرين المسيحيين وغير المسلمين، باعتبار المسلمين غرباء عن "إنسانيتنا"⁽²⁾.

(1) C.M. Martini, *Noi e l'islam*, in "Il Regno-documenti" 3 (1991) 88 ss.

(2) Renzo Guolo, *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'islam*, Laterza, Roma-Bari 2003.

ودائما في نطاق التخوف من المسلمين، أصدرت رئاسة المؤتمر الأسقفي الإيطالي سنة 2005 وثيقة، أعربت فيها عن عميق انشغالها بقضية الزواج المختلط بين الكاثوليكيات والمسلمين⁽¹⁾. ناهيك عن العودة بشكل متكرر للتوصية بعدم إتاحة الفرصة للمسلمين لاستعمال فضاءات راعوية بقصد أداء الشعائر أو القيام بأنشطة. لكن السلوك الكاثوليكي المتشدد ينبغي ألا يخفي التنوع المسيحي في أوروبا. فمثلا في سويسرا، عبرت "شبكة سويسرا الإنجيلية" -Réseau Evangélique Suisse- الهيئة التمثيلية الرئيسة للإنجيليين، عن رفضها التصويت لصالح قانون يمنع تشييد الصوامع، وأعربت في بيان صادر عن شجبتها لصياغة قاعدة خاصة بطائفة دينية بعينها⁽²⁾.

ومن المفارقات اللافتة في عصرنا، أن الدين المهاجر المستضعف، بات يستجير بالعلمانية وبالدولة المدنية طلبا للمقام الآمن، ولا يجد ذلك المأمن وتلك الثُصرة عند رفيقه في رحلة الإيمان. في وقت يُفترض فيه أن يكون المؤمن "الإبراهيمي"، بين أهله وملته، حين يكون في الحاضنة الحضارية لدين من الأديان الثلاثة، لكنه في الحقيقة لا يجد تلك السكينة، وغالبا ما يلقي حرجا، ويأخذ صورة الخصم

(1) *I matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia*, Notiziario CEI 5 (1) (5-5-2005) 139-165.

(2) سياستيان فات، "الإنجيليات الجديدة واهتماماتها السياسية والاستراتيجية"، مجلة التفاهم، عمان خريف 2013، ص: 140.

والمهدّد القادم من وراء البحار⁽¹⁾.

* نأتي إلى الشق الثالث في صناعة الإسلاموفوبيا، المتمثل في طائفة المثقفين والإعلاميين ممن يتربعون على المشهد الإعلامي. كان الباحث الفرنسي فينسن جيسي (Vincent Geisser) من أوائل الذين أثاروا الأمر حينما نشر بحثه "الإسلاموفوبيا الجديدة" سنة 2003، مستعرضا فيه جملة من الأسماء ومنبها إلى خطورة دورها في صنع التوتر بشأن الإسلام في فرنسا. هذا الاتهام للمثقفين يتكرر ثانية في المؤلف المشترك لعبدلالي حجات ومروان محمد اللذين تناولا كيفية صنع النخبة الفرنسية مشكلة الإسلام. ذلك أن "صناعة الخوف من الإسلام" قد سادت في العديد من الأوساط الإعلامية الأوروبية حتى تسببت في تلويث المخيال الغربي. ففي مؤلف يرصد التأثير القوي للتلفزيون تناول "قناة الراي" الإيطالية، يورد إحالة مفردات على غرار "الإسلام" و"الله" إلى دلالات مثل "الأصولية" و"الإرهاب" و"الحجاب"⁽²⁾.

تبقى الصحفية الإيطالية أوريانا فالانشي التي تقدّم نفسها بأنها "مسيحية ملحدة" الأبرز في هذا السياق، بعد صدور مقالها الشهير "الغضب والكبرياء" على أعمدة صحيفة "كوريري ديلاسيرا"، في سبتمبر 2001، والذي تحول لاحقا إلى كتاب. وحين تبلغ مواضيع

(1) راجع مؤلفنا: الأدب الإبراهيمية. قضايا الراهن، توبقال، الرباط 2014.

(2) Carlo Marletti, *Televisione e islam: immagini e stereotipi dell'islam nella comunicazione italiana*, RAI-Nuova ERI, Roma 1995, p. 143.

العنصرية وإثارة الكراهية مستويات "الباست سالر" مع فالانتشي وتحقق أعلى المبيعات، يصبح حوار الحضارات كوميديا هزلية.

3 - الإسلام الأوروبي والتعويل المدني في دفع بليّة

الإسلاموفوبيا

غالبا ما أتت عمليات التصدي للإسلاموفوبيا في أوروبا مدفوعة بمبادرات قاعدية من المجتمع المدني، وغير مدعومة من قبل الهيئات الإسلامية، الرسمية أو شبه الرسمية⁽¹⁾. فالعمل الإسلامي في أوروبا، الذي يتوزع عادة بين ثلاثة أطراف: التنظيمات الرسمية وشبه الرسمية، والتنظيمات الإخوانية (اتحاد الجاليات والجمعيات الإسلامية في إيطاليا-UCOII)، وكوكبة تنظيمات المهتدين والصوفيين (نموذج الرابطة الدينية الإسلامية في إيطاليا-COREIS)، تتخلله العديد من الحساسيات. ما يجعل أبرز المشاكل التي تواجه العمل الإسلامي في أوروبا وهي الوصاية عليه من قِبل أطراف موالية للخارج أو الداخل، لا تضع نصب أعينها المصالح الفعلية للمسلمين في الغرب.

لكن ذلك الفتور في الهيئات الإسلامية بنوعيتها، تجاه مسألة الإسلاموفوبيا، قابله تعويل مدني ذاتي، عبر تشكّل نواتات أهلية بقصد التصدي للظاهرة. انبعثت في مجملها عن جمعيات ورابطات وتجمعات أسسها مسلمون ناشطون في المجتمع المدني وفي مقاومة العنصرية. ففي فرنسا على سبيل المثال بدأ النشاط ضد الإسلاموفوبيا مع "حركة الهجرة والضواحي" سنة 1995 (*Mouvement de l'Immigration et*

(1) على غرار الهيئة العليا للشعائر الإسلامية في بلجيكا، والمركز الإسلامي في روما، ومسجد باريس.

(des Banlieues)، ثم تطور مع العام 2000 إلى تشكيل رابطات تركز على قضايا محددة، مثل رابطة "مدرسة للجميع رفضا لقانون العزل" (Une école pour tous-tes - contre les lois d'exclusion). ومن الهيئات التي وجدت في فرنسا مبكرا أيضا وأولت المسألة اهتماما "التجمع المناهض للإسلاموفوبيا" (Collectif contre l'Islamophobie en France). وعلى غرار ذلك برز في إنجلترا "متدى مقاومة الإسلاموفوبيا والعنصرية" (Forum against Islamophobia and Racism) و"لجنة مسلمي بريطانيا والإسلاموفوبيا" (Commission in british Muslims and Islamophobia) وهي هيئات ذات طابع غير حكومي. أما في إسبانيا فقد أحدثت العديد من المواقع الإلكترونية تعمل في هذا المنحى. بينما في بعض الدول الأوروبية الأخرى التي لم تشكل فيها هيئات مناهضة للإسلاموفوبيا، فقد وجدت داخل لجان مراقبة الميز العنصري ورعاية حقوق الإنسان نواتات للتصدي للإسلاموفوبيا. مع كل هذه التطورات لا تزال مسألة الإسلاموفوبيا غائبة عن الهيئات الرسمية كالمكتب الوطني لمناهضة التمييز العنصري في إيطاليا (Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali)، باعتبار الإسلام يشكل مشكلة وليس ضحية.

لكن يبقى النشاط الأبرز في بلجيكا، حيث ظهرت منظمة حقوق المسلمين (Muslims' Rights Belgium) سنة 2012، التي تسعى للحد من أشكال التمييز وترسيخ الوعي بالكرامة البشرية. كانت المنظمة قد نشرت تقريرا بعنوان "الكتاب الأبيض بشأن وقائع الإسلاموفوبيا في بلجيكا" أحصت فيه 713 حادث انتهاك، خلال العام 2013 توزعت كالتالي:

عدد الحالات	التعليم	الشغل	الخدمات	الثقافة والإعلام	العلاقات الخاصة	أخرى	المجموع العام
193	172	121	105	99	23	713	
27,1 %	24,1%	16,9%	14,7%	13,9%	3,3%	100%	
78,8	73,3	70,2	55,2	64,6	78,3	70,5	
21,2	26,7	29,8	44,8	35,4	21,7	29,5	

المصدر: التقرير السنوي عن الإسلاموفوبيا في بلجيكا 2013. صادر عن منظمة (Muslims' Rights Belgium)

يُصدر المكتب الوطني لمناهضة التمييز العنصري في إيطاليا تقريراً سنوياً، تسهر عليه نخبة من الخبراء، يعدّ الأهم في متابعة قضايا الهجرة. في سائر التقارير لم يقع التطرّق لموضوع الإسلاموفوبيا ولا العربوفوبيا ولا المروكينوفوبيا لا من قريب ولا من بعيد^(*). ليس لأن هذه الظواهر غير موجودة، ولكن لأن النكران والتغاضي يستمد كلاهما قوته من كون الضحية غير واع بأنه ضحية.

(*) مَرُوكِينُو نعت لعرب إيطاليا وفي مدلوله اللغوي يعني القادم من القطر المغربي.

الكنيسة والإسلام:

بحث عن خطاب سديد في زمن جديد

منذ منتصف القرن الفائت شهد العالم تحولات عميقة، انعكست بشكل جلي على علاقة الكنيسة الغربية بالعالم الإسلامي. ومن جملة ما طُفح من آثار تلك التحولات، مساعي التقارب بين هذين التكتلين الحضاريين، اللذين طالما شابتهم مظاهر من التوتر واللاتفاهم. حيث عُقدت مئات اللقاءات والمؤتمرات بين ممثلي الديانتين، وصيغت العديد من البيانات المشتركة. لكن رغم ذلك التقارب الحاصل، وما علّقت عليه من آمال ووعود، ما برحت النتائج دون ما هو مأمول، ولا تزال مسيرة التقارب بحاجة ماسة إلى تفحص نقدي ومراجعة موضوعية تنظر في الإنجازات والإخفاقات. لا سيما وأن عملية التقارب ما فتئت مرهّنة إلى إرث ثقيل، لم يوفّق الجانبان في تجاوزه بغرض بناء خطاب سديد جامع وميثاق رابط.

1 - من الحوار الخامل إلى الحوار الفاعل

لقد كانت الكنيسة الغربية المبادرة بالتقرب من العالم الإسلامي، وكان الدافع في ذلك البحث عن سبل جديدة في التواصل عقب ما حصل من تطورات. جاء ذلك بعد أن أتت الثورة الجزائرية على آخر وشائج التحالف بين الكنيسة والمستعمر، بما خلّفته من زعزعة قوية لأركان اللاهوت التقليدي، بإعلان انقضاء

زمن اللاهوت المداهن للمستعمر، في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، وميلاد "لاهوت الأديان" الساعي للتصالح مع الأديان. وهو ما فرض على الكنيسة أن تعيد صياغة رؤاها، ليس مع المسلمين فحسب، بل مع العالم أيضا⁽¹⁾. وهو ما تبلور لاحقا في تصريحات "لومن جنتيوم" -نور الأمم- و"نوسترا آينات" -علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية-، ضمن قرارات مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965)، التي ستتجه نحو تطبيع العلاقة مع المسلمين ومع مجمل الديانات الأخرى عامة.

لكن سياسة الكنيسة الجديدة لم تغب منها نزعة الهيمنة والتوجيه، وهو ما بدا بشكل بارز في إمساكها بزمام الأمور في كافة مراحل عملية التقارب مع العالم الإسلامي. فكانت تصنع فلسفة الاحتواء الجديدة، التي سُمّيت بالحوار، وتوجّه مساراتها. وكان الطرف الإسلامي المدفوع في ذلك المسار تبعا ومنقادا لموجة جديدة، لا يدري من أين تنطلق ولا إلى أين تجرّ، وذلك لافتقاره إلى نخبة حقيقية تحاور الطرف المسيحي. فكان تصوّر العملية بمثابة مناسبة للصلح وفرصة لنسج علاقات صداقة جديدة. فالجانب المسلم عادة ليس خبيرا بالشأن المسيحي، وهو غافل عن التشعبات التي تميز المسيحية الحديثة، وعادة إمامه بالدين بوجه عام داخلي، مما يجعل مقوله، خارج حقله الدلالي الشرعي الإسلامي، ليس له صدى يذكر؛

(1) يمكن مراجعة الجدل الدائر داخل الكنيسة، بشأن الموقف الإشكالي والمفصلي من الثورة الجزائرية، وما ترتبت عليه من نتائج، ضمن مؤلف:

Daniele Menozzi, *Chiesa, Pace e guerra nel Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 233 e s.

إضافة إلى أن الإشكاليات الكونية لدى الفقيه المسلم غائمة، جراء تكوينه التقليدي الذي لا يسعفه للإلمام بها، هذا فضلا عن افتقاده إلى رؤية شاملة عن مقاصد الحوار وأهدافه⁽¹⁾. فهو يأتي إلى الحوار بُعْدته المعهودة من مقولات "أهل الكتاب" و"ملة إبراهيم" (ع) و"كلمة سواء" ليخاطب بها الآخر. هذا الآخر الذي صاغ روابط مستجدة تجلّت في مفهومي "التراث اليهودي المسيحي" و"الحضارة اليهودية المسيحية" استبعد منها المسلم، واستحدث ووظّف أدوات معرفية تتجاوز ما هو بحوزة نظيره.

ومن هذا الباب، ما كان النظر الإسلامي، في الواقع، معنيا بمسألة التعامل مع العالم، بل كان منشغلا بالأساس بسؤال الداخل، بالبحث عن سبل الدفاع عن الهوية الإسلامية الجريئة، الواقعة تحت أوجه شتى من الاختراق. أملت على الفكر الديني، إبان تلك الفترة، أن ينزع منزعا تأصيليا ودفاعيا في الآن. تأصيليا تجلّى في إصرار هذا الفكر الإحيائي على اعتبار نفسه معنيا بترميم هوية حضارية، نالها الاهتزاز وداهمها الشك في قدرة إرثها الحضاري، والديني منه بوجه الخصوص، على الحضور في عصر دبّت في أوصاله تحولات كبرى؛ ودفاعيا حيث عمل بالتوازي على صدّ تحديات الخارج الغربي، الذي بات حاضرا ومقلّدا بقوة من قبل شرائح اجتماعية واسعة، سبقتها نخبة تسرّب إليها الشك في مخزونها الحضاري من حيث التعويل عليه في عملية النهوض المرجو.

(1) يمكن الاطلاع في هذا الصدد على المقال القيم لرضوان السيد: الحوار الإسلامي المسيحي والعلاقات الإسلامية المسيحية، المنشور في مجلة الاجتهاد، العددان: 31-32 بتاريخ ربيع/صيف 1996.

في تلك الأثناء، عوّّل الطرف المسيحي على التقرّب من الإسلام الرسمي، الذي ما استطاع تشريك عناصر من خارج دائرة الموالين له. وكان الطرف الديني الغربي يدرك أن قاعدة ذلك الإسلام ضيّقة، لكن الحلّ والعقد بيده، في أوساط ثقافية محاصرة، لكونه لسان السلطة الذي تمرّر عبره فتاواها وتبثّ على لسانه مرادها وتأويلها للدين. ما جعل الكنيسة الغربية تتغاضى عن ممثلي الفكر الإسلامي، إلا من رضيت عنهم السلطة أو ساروا في ركبها. وإلى حين اندلاع الثورات العربية، كانت الكنيسة على أرضها، تتفادى تشريك الكتاب والمفكرين الذين ينزعون منزعا إسلاميا حركيا، أو ممن هم خارج دائرة السلطة، في جلساتها وفي كلياتها ومراكزها. وأمام هذا الوضع المحاصر أحسّت الكنيسة، من داخلها، وكأنها تتحاور مع أطراف غير فاعلة في الساحة العربية، وليس لها نصيب وافر من المصادقية، وغير متحمسة للحوار إلا بقدر ما يخدم مآرب السلط الحاكمة ويروج لصورتها المنفتحة في الخارج. ومن هذا الباب، كان الإسلام الرسمي يتقدّم للحوار مع حرص واضح على ترويج الطابع الحداثي للنظام الذي يمثله، ولا يسعى جادا إلى بناء حوار حضاري فعلي بين دينين وحضارتين هما في أمس الحاجة إليه.

جاء افتتاح المنظمة الكاثوليكية "سانت إيجيديو" التي مقرها في روما، أو كما تُعرف بالذراع العلمانية للفاثيكان، على أطراف مغايرة، من خارج الإسلام الرسمي، إدراكا لذلك النقص الذي شاب تجربة الحوار الإسلامي المسيحي طيلة العقود الماضية. فالمؤسسة الدينية في الغرب تبحث عن شبهها ومثيلها في العالم الإسلامي،

ولذلك جاء الحوار، في مجمله، دبلوماسياً، افتقد إلى الجرأة والموضوعية والمتانة العلمية من كلا الطرفين. وبدأت المؤسسة الفتية -سانت إيجيديو- تدعو بحذر واحتشام رموز الفكر الإسلامي الحديث من خارج المؤسسة الرسمية، ولم تفتح كل الانفتاح للأمر إلا عقب الثورات العربية، بعد أن بات الإسلام السياسي يمتطي ظهر السلطة. فصارت تلاحق رموز الحركات الإسلامية وتستجلبهم إلى روما، محوِّلةً "سانت إيجيديو" إلى كرسي اعتراف للإسلاميين، على اختلاف مشاربهم، يفصحون من خلاله عن مكنون صدورهم، وكأنها تستدرك ما فات الكنيسة. وهو ما يملي على المنشغلين بتاريخ الحوار مراجعة جادة لحديثاته ومقولاته السالفة، والتساؤل عن مدى فاعلية وصدقية الطرف الإسلامي الذي انشغل بالحوار في ظل أنظمة حاضنة له، لاسيما وأن الجانب المسيحي بقي يتبنى ويروج في الغرب رؤية مقيدة عن الإسلام بشكل عام، وما أن ينفض الحوار حتى يسلقوا الجميع بالسنة حداد. فأَي خطاب جديد في هذا الزمن الجديد؟

ليس ثمة وحدة خطاب بين الطرفين المسيحي والإسلامي، فقد سادت في تعامل الأطراف الكنسية المحاورة للعالم الإسلامي ازدواجية في القول. تمثلت بشكل بارز في خطاب المجاملات المباشر، ولكن حين يعود رجل الدين إلى بلده يعرب عن حالة الانغلاق التي تسود العالم الإسلامي. وفي الوقت الذي كان العالم العربي يتطلع فيه إلى متنفس للحرية، إبان عقْد العديد من تلك الحوارات، كانت الكنيسة ترسخ في الأوساط الغربية ان الوجود السياسي العربي هو الأجدر بالبقاء، وبالتالي ضرورة المحافظة عليه

وحمايته، مما قد يتهدهده من تغيير، ولاسيما إذا جاء من قبل الإسلاميين⁽¹⁾.

2 - حاجة الإسلام إلى مدخل علمي في علاقته بالكنيسة

في خضم ذلك الانغماس في تلك الموجهة الجديدة من التقارب، انشغل الطرف الإسلامي، في جانبه العربي والتركي والإيراني، في الحوار مع الكنيسة الكاثوليكية بالأساس، وأهمل مجمل الكنائس الأخرى، الأرثوذكسية والبروتستانتية والأنغليكانية والإنجيلية؛ في وقت ما عادت فيه الكنيسة الكاثوليكية هي اللاعب الأوحده في الأوساط المسيحية. ناهيك عن أن الوجود الإسلامي في الغرب يتوزع بين دول ذات تقاليد مسيحية متنوعة. ومن جانب آخر، فالجتمعات الغربية "المسيحية" دبّت فيها تحولات عميقة، وصار مفهوم الدين فيها سائلا ومنسابا وغير خاضع للضوابط المعهودة. حيث تتحدث عالمة الاجتماع غرايس دافي عن الإيمان بدون انتماء إلى مؤسسة دينية

(1) يمكن الاطلاع في هذا الصدد على موقف أسقف الفاتيكان الأسبق في تونس مارون لحام من خلال مقال له منشور في مجلة "التشير اليوم" الإيطالية، يعرب فيه عن أنه "لو ارتقى حزب إسلامي سدة الحكم [في تونس] فسنعود خمسين سنة إلى الخلف، لذلك نعيش بذلك الخوف حيث لا ندري ماذا سيحدث بعد".

Mons. Marun Laham, "Cristiani che vivono tra i musulmani", *Missione Oggi*, Brescia Italia Febbraio 2008.

وبالمثل موقف أسقف الفاتيكان الأسبق في الجزائر هنري تيسي، من خلال ما طفح به كتابه بشأن المسيحيين في الجزائر.

Henri Tessier, *Cristiani in Algeria - La chiesa della debolezza*, Editrice missionaria italiana, Bologna Italia, 2004.

بعينها، وبما يقرب من ذلك تتحدث دانيال هرفيو ليجي عن "البريكولاج الديني"، أي تلبية الحاجة الدينية بشكل مرتجل⁽¹⁾. صحيح أن المجتمعات الغربية تعيّر مفهوم الانتماء للمسيحية فيها، لكن العالم المسيحي بقي النظر إليه من قبل العالم الإسلامي بمثابة كتلة جامدة ذات هوية ثابتة، وهو تقدير لا يعكس حقيقة الواقع. ويعود هذا المسلك إلى غياب التقديرات المبنية على سند معرفي علمي وموضوعي بالعالم المسيحي⁽²⁾.

فقد كان أحد أسباب تعثر الفكر الإسلامي في التحاور مع الغرب المسيحي نابعا من ضيق الرؤية لديه، حيث كان يرى الغرب "المسيحي" من خلال كنيسته ومن خلال ماضيه، والحال أن الوعي الغربي بالدين خرج من احتكار الكنيسة، وأصبحت رؤى دينية ومعرفية، من خارج الفضاء اللاهوتي، نافذة وبالغة التأثير في آراء الناس. إذ تشكلت في الغرب مقاربات حديثة في التعاطي مع الدين، وبالمثل نشأت نحلٌ جديدةٌ أبرزها جماعات "نيو آيج" و"سبينتولوجي" غفل عنها المعنيون بالشأن الديني في العالم الإسلامي، فما عادت هناك كنيسة جامعة بل دبّت تعددية دينية باتت تميز جل الأقطار الغربية⁽³⁾. بقيت النظرة للمسيحية وللدين، من الجانب الإسلامي، محكومة بطابع

(1) Peter Berger - Grace Davie - Effie Fokas, *America religiosa, Europa laica?*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 24-25.

(2) مثل كل من المعهد الملكي للدراسات الدينية بعمان في الأردن، الذي تأسس سنة 1994، وقسم لاهوت الأديان في جامعة قم في إيران، الذي تأسس سنة 2001، بادرتين مهمتين في محاولة تفادي ذلك النقص في الإمام بالمسيحية في الجانب الإسلامي.

(3) Franco Garelli, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 2006.

ديني ضيق ولم تنتبه للمستجدات الجارية. وربما كان متاحا تفادي ذلك النقص لو تطلّع الفكر الإسلامي، المدعو للحوار مع الكنيسة الغربية، إلى الاستفادة من مقاربات علم الأديان، وعلم الاجتماع الديني، والإناسة الدينية، التي تشق طريقها خارج كليات اللاهوت، بعد أن تحررت الظاهرة الدينية في الغرب من احتكار العقل الإيماني. لكن الفكر الإسلامي كان غافلا عن تلك التطورات الجارية في الغرب⁽¹⁾.

بالإضافة كان حديث الطرف المسلم يأتي عامة دفاعا وتبرئة للذمة وغير مدرك للحوار في أبعاده الشاملة. فقد كان مطلب الكنيسة المتكرر وهو تنقية البرامج المدرسية الدينية من نفسها الديني "المتشدد" وغير الحديثي. في وقت لا تزال فيه الكنيسة في روما، حدّ الراهن، تصرّ على احتكار "ساعة الدين"، التي هي في الحقيقة ساعة تدريس للكاتوليكية، وترفض تحويلها إلى ساعة أديان تنفتح فيها بيداغوجيا التدريس على معتقدات أخرى غير الكاثوليكية. برغم العدد المتزايد للتلاميذ المسلمين في المدرسة العمومية، الذي تجاوز خلال العام 2012 ربع مليون صبي، فإن ذلك الحق الافتراضي يبقى مصادرا.

3 - الإسلام المهاجر جسرٌ معلق بين ضفتين

التطور الحقيقي الذي حصل في تواصل الإسلام مع الكنيسة الغربية ما كان متأتيا جراء الحوار النظري، الذي غلب عليه الطابع

(1) لمتابعة هذا الانزياح، راجع مؤلف جوفاني فيلورامو:

Giovanni Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004, pp. 127-171.

الدبلوماسي، بل جاء بموجب الحضور المعيشي لجموع مسلمة في الغرب، كانت تعيش التفاعل الاجتماعي المباشر. هذا الحوار الاجتماعي العملي بقي في الحقيقة غائبا عن موائد الحوار واللقاءات، وكان مجاله الشارع والحقل والمصنع والمتجر في الغرب. وفي الوقت الذي كانت فيه الكنيسة في الغرب، غالبا ما تستمد من أوضاع المسيحية العربية عينات للبرهنة على أن الواقع العربي الإسلامي، والثقافة الإسلامية، غير قادرين على استيعاب المسيحي. كان المعطى المقابل -الإسلام المهاجر- غائبا على مائدة الحوار. وكانت أوضاع معاناة تلك الشرائح وأشكال دمجها القسري، في حاضنة حضارية ذات طابع مسيحي مغفولا عنها. فلم نسمع في لقاءات حوارية جادة دارت بين أطراف مسيحية وإسلامية، عن قضايا المسلمين في الغرب، أو عن علاقتهم بالكنيسة في الغرب. مع أن عدد المسلمين في الغرب يفوق عدد المسيحيين العرب قاطبة، المتواجدين منهم في البلاد العربية وخارجها. مع ذلك يبقى إلمام المسلمين في البلاد العربية محدودا بقضايا المسلمين في الغرب. فليس هناك متابعة لمشاكلهم وتجاربهم إلا ما طفا منها عبر الإعلام، وقد كان من المفترض أن تشكل قضاياهم مدخلا رئيسا للحوار مع الكنيسة الغربية.

واقع الحال يقول إن الإسلام الحاضر في الغرب يعيش الحوار الفعلي مع المسيحية، مع ذلك نراه مبعدا عن مائدة الحوار الإسلامي المسيحي ذي الطابع "الدبلوماسي". لكن هذا الإسلام المهاجر والمهمَّش، المتواجد في كبريات المدن وفي البلدات المتناثرة بين الوهاد وفوق التلال، انتبه إليه المحاور الاجتماعي في الغرب من خارج دائرة الكنيسة. كان العلماني الغربي هو أبرز من ألح على تشريكه وسماع

صوته. لأن الإسلام في الغرب بات واقعا بعد أن ظهر الجيل الثاني والثالث⁽¹⁾.

فالكنيسة غالبا ما تلتقي مع الرؤى اليمينية في النظرة إلى الإسلام والمسلمين المقيمين في الغرب، وتتبنى بشأنهم موقفا حضاريا إسقاطيا، ولا تتعامل معهم كأناس لهم حقوق اجتماعية وثقافية كغيرهم من مواطني البلد. لذلك يميل أغلب المسلمين إلى الأحزاب اليسارية والتكتلات العلمانية التي يجدون لديها احتضانا لقضاياهم، وينأون في عمومهم عن الأحزاب اليمينية ذات الخلفية الدينية، التي عادة ما تكون مدعومة من قبل الكنيسة. فاحترام عناصر الهوية الإسلامية في الغرب يجد سندا من اللادينيين أكثر مما يجده من قبل الكنيسة، وربما اللافت في الغرب أن المسلم أقرب إلى غير المتدين منه إلى المتدين، لما يجد فيه من عون وسند لقضاياه، في وقت يُفترض فيه أن يكون المسلم بين إخوانه من أهل الكتاب، على اعتبار انتماء المسلم والمسيحي إلى تراث إبراهيمي جامع. هذه الأوضاع تجعل المسلم في الغرب يعيد قراءة قوله تعالى «...وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» (المائدة: 82).

4 - تصحيح المسارات بحثاً عن أرضية مشتركة

تواجه الكنيسة في الغرب ليس ما يواجه المسلمين في بلدانهم. فهي في مواجهة مفتوحة مع ما تسميها "العدمية"، التي هي بالحقيقة "العلمانية" المتربصة بها والشرسة معها في بعض الأحيان. فالكنيسة لم تقبل العلمانية اختيارا بل قبلت بها اضطرارا، مجارة لتحولات القاهرة.

(1) ستيفانو ألياني: الإسلام الإيطالي رحلة في وقائع الديانة الثانية، ص: 17.

وبالتالي ما مدى تمثيل الكنيسة الغربية للضمير الديني الغربي؟ ربما هذا السؤال يتطلب إجابة عنه من الطرف المسلم قبل أن يجيب عنه الطرف المسيحي، حتى يدرك المسلمون مع من يتحاورون وأي طرف يجالسون، لاسيما وأن العالم الإسلامي يتطلع إلى حوار أنضج بعد أن قماوى الاحتكار للدين من قبل المؤسسة الدينية، وبعد أن باتت المؤسسة الرسمية لاعبا من جملة لاعبين كثيرين. وبالمثل هل تقدر الكنيسة اليوم على بناء ثقافة دينية مع العالم الإسلامي خالية من شروط الهيمنة التي طبعتها، بفعل انتمائها إلى عالم مسيطر؟ فلا شك أن الكنيسة تشقّقها أزمات متنوعة في الداخل، تتجلى في مظاهر النفور منها، وقد انعكس ذلك جليا في تقلص أتباعها الخالص من رهبان وراهبات، إلى درجة باتت تشكو انكماشا داخليا لا يوازيه اكتساحها لفضاءات نائية في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية⁽¹⁾.

ومن جانب آخر، لم تبق الأطراف الدينية في العالم الإسلامي بمنأى من الأزمات. فما عاد الأزهر يمثل الضمير الديني للأمم، ولا القرويون، ولا الزيتونة، وما عاد وكلاء الدين صناع الخطاب المشروع. ربما سنوات الغياب التي طبعت تلك المؤسسات، وعدم انتباهها إلى التحولات التي تسري في المجتمعات، وعدم إمساكها بالقدرات المعرفية الحديثة، خصوصا منها في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية، هو ما جعلها تفقد الحس التاريخي بذاتها وبغيرها. فتحاول بعد الثورات استرداد ماضٍ تليد، غير أنها تجد صعوبة همة في ذلك. فالمجتمعات شهدت تحولات أفرزت أطرافا حزبية ورؤى معرفية، باتت حاضرة بقوة داخل النسيج الاجتماعي وفاعلة في الحراك

(1) *Annuario statistico ecclesia.*

الاجتماعي، بما يزاحم دور المؤسسات التقليدية ويلغيها أحياناً، جراء ما تشكوه من مظاهر القدامة وعدم القدرة على الإلمام بتحوليات المجتمع والعالم.

فالفقيه التقليدي المسلم يدخل الحوار مع الطرف المسيحي بمطالب يتمثلها ملحة وعاجلة، ذات طابع عقدي، على غرار المطالبة بالاعتراف بصدق الدين الإسلامي، وبنبوة نبي الإسلام. ويدخل الشق اللاهوتي الغربي المحاور للطرف المسلم بطلبات ملحة أيضاً، حيناً معلنة وتارة مضمرة، على أن يخلوا بينه وبين الناس ليلغهم بشاراة الإنجيل، وأن ييبحوا النكوص لمن يشاء. فيتبدى الأمر للطرف المسلم جحوداً للحق ويتبدى للطرف المسيحي انغلاقاً للعقل الإسلامي. والحال أن الحوار بين الكنيسة الغربية والعالم الإسلامي أرحب من هذا وإن بدا للرؤى الاحترازية أن ذلك جوهر القضية. ومع ذلك ونظراً لافتقاد الطرف المسلم إلى فلسفة واضحة سهّل استدراجه إلى المراء الكنسي الذي تعتمل في ذهنه عدة مسائل، على غرار أنجلة العالم، وسبل ترويج الإنجيل في عالم متغير، واستعمال منافذ ذكية لبلوغ مآربه، كتوظيف الأعراف الدولية، ومداخل احترام الأقليات، ومراعاة حقوق الإنسان، ورفع الميز عن المرأة.

في وقت لا يزال الطرف المسلم يدخل الحوار ليعرب عن تقبله للآخر، وتبرئة ذمته، مع أن هذا الأسلوب الحواري لم يرفع التهمة، لا عنه ولا عن دينه. فالمشاركة الإسلامية لا تزال غير فاعلة في الآخر ولا يزال أثرها خافئاً رغم مرور ما يزيد عن نصف قرن من تجارب الحوار. أمام هذا الوضع يُطرح سؤال: كيف نُخرج الخطاب من تدني أثره في الآخر؟ الجلي أنه لن يتأتى ذلك إلا بالانشغال بالآخر في أبعاده

المعرفة العميقة وفي أبعاده الاجتماعية الحية، وهما شرطان غائبان عن الفكر الإسلامي في التعاطي مع المسيحية ومع أتباع هذه الديانة. لذلك نجد الخطاب الإسلامي تجاه هذه الديانة خطابا مستعدا من التراث الإسلامي، أو خطابا ردوديا، يحاول أن يبرئ الإسلام الحالي من تهمة الانغلاق على الآخر. حيث يحاول الفقيه المسلم أن يستعيد النظر في المسيحية من زاويتين: عبر مؤسسة أهل الذمة المعطلة، ليبيّن عدالتها ورفع الاتهام عنها، وعبر استدعاء التجربة الإسلامية السالفة باعتبارها قادرة على احتضان المسيحي اليوم، وكلاهما باتا عنواين الظلم والقهر في المخيال الغربي، ومن العبث محاولة إقناعه بهما في الراهن الحالي. بالإضافة، ثمة غفلة لدى الطرف المسلم اليوم عن حاضره، فمؤسسة أهل الذمة ليست أصلا من أصول الدين، وليست مما لا يتم الواجب إلا به، بل هي إطارٌ اقتضته ظروف تاريخية عاشها الإسلام، وشكلٌ تنظيمي للتعایش مع الآخر استوجبتة ظرفية تاريخية، كان الأكثر تطورا مقارنة بما شهدته حضارات موازية سالفة. لكن تأييده واستدعاءه اليوم بقصد إحيائه أو التحجج به، هو ما يشكّل عدم إدراك العقل الإسلامي للتطورات الحاصلة.

في ندوة تطور العلوم الفقهية بسلطنة عمان، المنعقدة بين السادس والتاسع من أبريل من العام 2013، التي اعتنت بفقه رؤية العالم والعيش فيه، تعرضتُ إلى مؤسسة أهل الذمة، بوصفها مؤسسة اجتماعية، وحاولت الإجابة عن سبل التعایش مع الآخر، مبرزاً أن ليس ثمة داع اليوم لبعث تلك المؤسسة من مرقدها أو التحجج بريادتها أو صلاحيتها، لأن العالم دبّت فيه تحولات هائلة متعلقة بالقانون الدولي وبالسياسة الدولية، ولا يضير المسلم أن يعيد تفهّم مبادئ دينه

وفق ما يجري من تحولات في العالم، وليس بالانشداد إلى مؤسسة باتت لاغية فعلاً⁽¹⁾.

يبدو كلا الطرفين المسيحي والمسلم اليوم بحاجة ماسة إلى تصحيح مساريهما في الحوار. فما إن هدأ غليان الثورة التونسية حتى سارع في شهر جوان من العام الأول للثورة "مركز الواحة" الكاثوليكي، الذي يترأسه الكردينال أنجيلو سكولا إلى عقد لقاء بعنوان "الدين والمجتمع في مرحلة انتقال: تونس تسأل الغرب" مع الفاعلين السياسيين في تونس، وخصوصاً منهم الإسلاميين، بنية الظفر من هذه الأوضاع الجديدة بما أدمت ترويقه عن مخاطر الإسلام. تبين أن الثورة لا تشكّل تهديداً، لا للمسيحي في الداخل ولا للمسيحي في الخارج، بل هي تتطلع إلى ترميم أوضاع اجتماعية وسياسية داخلية طالها الخراب. وبات واضحاً أن الثورة قد حررت الكنيسة من توجسها ومن مدهنتها، حيث غدت أكثر جرأة في التصريح بمواقفها وانطباعاتها عن الأوضاع، وأن ما كانت تهمس به سرّاً باتت تقولها علناً.

(1) ورد ذلك ضمن الورقة التي كُلفت بإعدادها وهي بعنوان: "فقهاء الصحوة ومرجعية الشريعة والدساتير الإسلامية". وهو ما ذهب إليه مجموعة من الكتاب أيضاً على غرار فهمي هويدي في: مواطنون لا ذميون، دار الشروق، ط 2، القاهرة 1990؛ وراشد الغنوشي في: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، الدار العربية للعلوم ناشرون-مركز الجزيرة للدراسات، 2012.

على سبيل المراجعة لمدونة الاستعلاء الغربي

"كلّما تعالت مدينة إلى عنان السماء مثل جبل، عادت كومة
خراب".

نبوءة بابلية (إيلو شوما، ج 1/16)

1 - الهيمنة وثنائية التحضر والتوحّش

شكّلت التطوريّة ضمن السياقين الاجتماعي والأنثروبولوجي
عنصر دعم قويًا لطروحات التحضر والتوحّش. وبعد أن غادرت
النظرية حيزها العلمي الصرف غدت أداة طيّعة بحوزة العقل الغربي
للفرز الحضاري. فكان أن شاع التنظير لتوحّش الآخر وتحضّر الذات،
وانبرى البحث لإيجاد مسوّغات تاريخية واجتماعية لغرض إثبات سموّ
المهيمن. في البدء انحصر الرهان في مثلث البيولوجيا والأنثروبولوجيا
والسوسيولوجيا لإعطاء سند علمي لذلك الفرز. تحوّلت فيه العلوم إلى
رافد لدعم برامج سياسية ودينية تعمل داخل العقل الغربي.
فاضطبغت نتائج البيولوجيا على سبيل المثال، بأحكام بدنية من خلال
الربط بين لون البشرة ونوعية مدارك الفرد العقلية، حيث التّبّل مختزّل
في الأبيض، بينما الأسمر والأسود والأصفر فهي ألوان كاشفة

للمخزون الدوني للمرء. وبالمثل مع الأنثروبولوجيا من خلال قياسات الأعضاء البشرية، باعتبار المقاس الغربي هو المقاس الأمثل، متجلىة ملامحه في التماثيل الإغريقية الرومانية. وفي علم الاجتماع من خلال اعتبار السلوكات المثلى هي سلوكات الغربي، وأمّا ما دونها فهي مشوبة بالانحطاط، ولم يسلم من هذا التقسيم المححف رواد السوسيولوجيا في الغرب بتوزيع الترابط الاجتماعي داخل التجمعات البشرية على ضريين: "تضامن عضوي" معبر عن سمو الفرد وارتقائه و"تضامن ميكانيكي" غريزي لا يزال رهين الحاجات الأولية⁽¹⁾.

وغالبا ما استند القول بالتوحش والتحضر إلى قناعة راسخة مفادها تبرئة الذات من كلّ ما يشين والتماهي مع كل ما يزين، وظّفت مقولات واردة من المجالات التي تتناول الآخر مثل الاستشراق والاستعراب والاستهناد والدراسات الصينية. ورغم أن لعبة التصنيف تلك قديمة عرفتها حضارات سابقة، تحت مسميات شتى، على غرار ثنائية البرابرة والرومان، وشعب الله المختار والغويم (الأميين)، فإن الحضارة الغربية الحديثة التي تفخر بحسّها النقدي، لم تسلم من هذا الوقوع مجددا في فخّ النعوت المشينة للآخر طورا بـ "الأبوريجان" وتارة بـ "الإنديجان" وأخرى بـ "الأوتوكتون" المفضية جميعها إلى إقرار الاستعلاء. كان السومري العراقي قبل أربعة آلاف سنة حذرا

(1) لإمام ضاف بدور الدراسات الشرقية في اختلاق مفهوم الشرق كنقيض للغرب، وما رافقه من سعي حثيث لترسيخ جملة من الأحكام المسبقة والقوالب الجاهزة، يمكن الاطلاع في الشأن على مؤلف الأنثروبولوجي الإيطالي أوغو فاييتي "الشرق الأوسط: إطلالة أنثروبولوجية":

Ugo Fabietti, *Medio Oriente. Uno sguardo antropologico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016, p. 115.

من هذه النعوت التي ترشح بالعنصرية، فكان تعريفه للأغراب مثلاً يدور حول "من ليس له بيت يأويه أو مدينة يقطنها"، وبالتالي توظيف الطابع الاستيطاني في التمايزات المجتمعية، حيث فقدان المدينة يعني غياب التعاليم المنظّمة للعيش وما يترتب عنه من انتفاء للقيم الخلقية النازمة لسير الاجتماع، وما كان النعت ذا حمولة عنصرية أو ادعاء علوّ في مقابل انحطاط الآخر⁽¹⁾.

بينما التوحش، كما صوّرته الأبحاث الاستشراقية الحديثة، فهو منتفٍ في الداخل وملحق بالخارج، في مقابل التحضر النابع من الذات بغرض تصدير نورانية إلى الغير. ولم يتوقف الأمر عند ادعاءات سياسية كما لخصّها الوزير الأول الفرنسي جول فيري (Jules Ferry) في خطابه في برلمان بلاده سنة 1885، مع توطد أركان الاستعمار الفرنسي في إفريقيا بقوله: "يملي الواجب على الأجناس الراقية العمل للنهوض بالأهلي المنحط، وفرنسا في مقدمة الدول المطالبة بذلك الحق لترقية الشعوب التي بقيت في طور البربرية...".

فإبّان ذلك التحضر الاستعماري حالف المستشرق السياسي. كان جهاز الآلة الثقافية يشتغل بوتيرة متسارعة جنب الآلة السياسية لخلق "البرابرة الجدد" مع إضفاء مسحة إيزوتيكية لإخفاء الطابع العنيف للعملية⁽²⁾. سنة 1904 تأسست "البعثة العلمية إلى المغرب" التي كانت تجمّع نشيطاً لعلماء الإثنوغرافيا وعلم الاجتماع والتاريخ واللغويين،

(1) ماريو ليفراني: تحيّل بابل. مدينة الشرق القديمة وحصيلة مئتي عام من الأبحاث، ترجمة: عز الدين عناية، كلمة، أبوظبي 2016، ص: 133.

(2) Oltre lo scontro delle Tzvetan Todorov, La paura dei barbari. civiltà, Garzanti 2016, pp. 26-41.

وربطتها صلات متينة بالإدارة الاستعمارية، كما كانت تمثل جسرا واصلا مع الدارسين في البلد الأصل؛ وبالمثل تشكّل في بلاد الشام، إبان الانتداب الفرنسي (1919-1946)، المعهد الفرنسي في دمشق للعرض نفسه وبمهام شبيهة.

ذلك أن القوى المهيمنة غالبا ما برّرت فعلها بادعاء احتكار المشروع الحضارية، وسلبتها من الآخر إلى درجة إنزاله مرتبة منحطّة. فكان من باب الواجب الأخلاقي عليها الأخذ بيد المتخلف وإلحاقه بركب الحضّر، بيد أنّها لم تتوان عن اقتراف أقذر المساوئ بدعوى بثّ رسالتها، ولو بلغ ذلك حيناً حدّ الاستعباد والإبادة. إذ تكشف الثنائية المانوية للحضّر والتوحش عن اختزان إسقاطات إيديولوجية تفضي إلى نوع من التبرير، تُوهم الفاعل أنه بمنأى عن أي سقوط حضاري يطاله. فهو في زعمه نشرّ الحضّر، ينتهي إلى اقتراف جرم بحق الآخر، تدمير لهويته، تهديد لكيانه، تحوير للسانه، مصادرة لماضيه ورهن لمستقبله، بدعوى استبدال ما هو هابط بما هو أرقى.

لقد بلغت زعزعة الهويات درجة عالية في البلدان التي تعرضت للاستعمار الغربي، حتى ليغدو البحث عن التماهي مع الغالب ديدنا للذوبان فيه، بتقليد لسانه وعوائده وطباعه، وهو أمر تنبّه له "صاحب المقدمة" مبكرا في قوله الشهير "إن المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونخلته...". ولكن في غمرة انبهار المقلّد بفوته أمر، ما فتئ داخل هشيم حضارته التي تنكّر لها، فما إن يحلّ بموطن الغالب ويستوطن فيه، حتى يدرك يقينا أن الغالب يتعامل معه ككائن جامد في التاريخ، وضمن صورة أزلية مهما تماهى معه وقلّده.

ولم يتسرّب الفتور إلى ذلك الاستعلاء راهنا، برغم الحديث عن المصير الواحد والمسار المشترك للبشرية، بل زاد رسوخا. بموجب تطور أساليب الهيمنة، بعد أن باتت مركبة تمتد من الاقتصاد إلى الاعتقاد، ومن الإعلام إلى زرع الأوهام، ومن الأخلاق إلى الأذواق. لذلك تسري تسرّبات الغلبة الغربية اليوم في شرائح واسعة من مثقفيه ومن وكلائه على حد سواء. إذ صعبٌ أن يكون لحضارات الهامش صوت مسموع، والأمر كما يكابده العرب، يكابده الأفارقة والهنود والصينيون والروس والفرس والترك وشعوب جنوب القارة الأمريكية. فالحضارة يحاول الغرب اختزالها في ذاته، في قيمه وفي مساره التاريخي، وما مساهمات الآخر سوى إرهاصات منقوصة أو محاولات صيبانية غير ناضجة. فالدولة هي منتج غربي، مع أن أوروك (الوركاء) أولى المدن على وجه البسيطة، كما يثبت المؤرخ ماريو ليفراي⁽¹⁾، والديمقراطية، بمعنى الحكم الرشيد، هي منتج غربي، وكافة أشكال الاقتراب من ذلك الحكم هي أحلام، لم تجد التجسد سوى في النموذج الغربي بتأكيد الطابع الحضري لها. ليست الفقرة المثيرة للجدل لدى السوفسطائي أنتيفون بشأن العدالة سوى تنديد بالعدالة العرجاء، المميّزة للديمقراطية: "نحن أشدّ بربرية من البرابرة"، لأننا حفرنا خندقا بين الإغريق وسواهم، في حين أننا متساوون جميعا في الأصل: "كلّنا نستنشق الهواء بأنوفنا وتتناول الطعام بأيدينا"⁽²⁾.

(1) ماريو ليفراي: أوروك. أولى المدن على وجه البسيطة، ترجمة: عزالدين عناية، كلمة، أبوظبي 2012.

(2) لوتشيانو كنفرا: مدخل إلى التاريخ الإغريقي، ترجمة: عزالدين عناية، كلمة، أبوظبي 2012، ص: 117.

حتى القيم الخلقية والدينية ينبغي أن تكون مختزلة في الفهم العلماني والمابعد علماني للغرب. ما عدا ذلك فكل المحاولات لا تتسق مع روح التاريخ، لأن تاريخ الكون ومنتهاه يُكتب من وجهة نظر غربية ومن داخل المسار الغربي.

يتحدث الإيطالي باولو سانتاجيلو، أحد المتخصصين في التاريخ الحضاري قائلًا: لقد وضع رانكه (Ranke) الصينيين ضمن أعراق «الجمود الأبدي»، بينما ذهب شبنغلر (Spengler) إلى أن تاريخ الصين كان قد «تكلس» و«تجسّر». ونطالع آراء مماثلة عند توينبي (Toynbee)، الذي رأى في القرن الرابع عشر نهاية للحياة الصينية، وفير (Weber) الذي جعل من صفة الثبات التي تتسم بها الحضارة الصينية نقيضا للديناميكية والعقلانية الأوروبية الحديثة⁽¹⁾.

فمنذ الاتصالات المباشرة الأولى لليسوعيين والتنويريين الأوروبيين بالصين، جرت محاولات لتأطير هذه الحضارة «الأخرى» المختلفة والقديمة كذلك، ضمن النظام المعرفي التقليدي الغربي. بهذا المنظور، ووفقا لنزعة مركزية أوروبية، جرى نفي التاريخ عن هذه الحضارة لأنها «ثابتة لا تتغير»، ولم يُعترف بفلسفتها لأنها «غير منتظمة وغير منطقية»، ولا اعترف بدينها لأنه لا يتفق مع معايير الديانات المتوسطة⁽²⁾.

(1) باولو سانتاجيلو: إمبراطورية التفويض السماوي: الصين بين القرنين الرابع عشر والتاسع عشر، ترجمة: ناصر إسماعيل، مراجعة: عزالدين عناية، كلمة، أبوظبي 2015، ص: 18.

(2) المصدر نفسه، ص: 20.

2 - متاهة أوصياء الدين

أحيانا يجعل الاستعلاء المستشري في الغرب المرء ينتابه الشك في مقولات "حوار الحضارات" و"حوار الديانات" و"وحدة الأديان الإبراهيمية" الصادرة من الشمال، بفعل الأستذة اللاهوتية التي تمارسها الكنيسة من خلال فرض تصوراتها لفلسفة الحوار. وليس فقط لأن الأطراف المسحوبة إلى هذا المجال قسرا غير قادرة وتعوزها الأدوات، بل لأن كنيسة الغرب الموكلة بهذا القطاع، فيها من الاعتداد ما يجعلها لا تصغي حتى لأصوات الانتقاد الصادرة من مسيحي الهامش (لاهوت التحرر واللاهوت الأسود واللاهوت النسوي والكنيسة الوطنية في الصين) بوصفها لواهيت مهرطقة ضالة، فما بالك بالأصوات الواردة من عوالم الإسلام والهندوسية والكنفشيوسية والأرثوذكسية المسيحية؟ فالحوار ليكون فاعلا ينبغي الاعتراف فيه بالاختلاف، دون إقرار مسبق أن أحد أطرافه يمثل الصواب والآخر أو الآخرون ينبغي عليهم التلاؤم، كما هو جار اليوم.

وليس المسلمون وحدهم من يلقون رهقا مع "الغرب المسيحي"، كما قد يُخيّل أحيانا، بل يشاركهم أتباع المسيح من كنائس الهامش. فمن فرط اندماج الموكّلين بأمر الدين في الغرب في قوى الهيمنة، يتمنّع عليهم الإقرار لأبناء ملتهم الأبعاد، بحقهم في الخيار الحرّ. يتجلى ذلك مليّا في حالة لاهوت التحرر في جنوب القارة الأمريكية، حين نادى بإعادة النظر في مفهوم الإيمان، بوصفه نصرة للمحرومين، لاقى من المركز في روما صمداً وعُدّ مهرطقا في الدين يستوجب الحرمان. توجّب على ليوناردو بوف، أحد زعماء ذلك الخط اللاهوتي، المثول أمام محكمة عقائدية في روما ترأسها مفتش العقائد

راتسينغر (بندىكتوس السادس عشر) قبل أن يغدو حبر الكنيسة الأعظم⁽¹⁾. فروما التي انضمت إلى جوقة الرسملة العالمية حتى باتت مكونًا من مكونات الخطيئة البنيوية، كما يسميها البرازيلي الفرنسي ميكائيل لوفي، ما عاد الدين فيها يستوحى تعاليمه من "موعظة الجبل" بل من إملاءات البنك الدولي ومن منظمة التجارة العالمية، وما عاد يعنيه لاهوت الفقراء بل لاهوت السوق المتمثل في الليبرالية الجديدة وفي "دين رأس المال"، الذي غدت كنائسه (البنوك)، وإكليروسه (المولون)، ولاهوته (الخطط التنموية المملاة). لذلك استوجب على لاهوت التحرر خوض صراع مع الوثنية الجديدة، التي لم تعد وثنية بالمفهوم العقدي، بل هي مناهضة لأوثان الاستغلال الجديدة المعبودة من قبل الفراعنة الجدد، والقباصرة الجدد والهيرودسات الجدد، إنه صراع مع وحش "مامون" الأبدي المشار إليه في إنجيلي (لوقا 16: 13) و(متى 6: 24) "لا تقدرُوا أن تخدموا الله ومأمون ["المال" في الترجمة العربية]"⁽²⁾.

وفي فضاء العالم الإسلامي، لم يتحوّل الأفغاني إلى همجي من منظور الغرب إلا بعد استنزافه ضد مملكة الشر، روسيا الشيوعية حينها. وبالمثل في حيز الحضارة العربية لم يتحول صدام حسين إلى ليونان مارد إلا بعد خروجه عمّا مرسوم له. فمنطق تبدل أحلاف السياسة ضربت عدواه أحلاف الاعتقاد أيضا. وأحيانا تشعر المسيحية الغربية بحاجة إلى "الأغراب"، ونقصد هنا أتباع النبي الأكرم،

(1) Leonardo Boff, *Un papa difficile da amare*, Datanews Editrice, Roma 2005.

(2) انظر ميكائيل لوفي: "لاهوت التحرر في أمريكا اللاتينية وعلاقته بالإيمان والعمران"، مجلة "التفاهم"، العدد 43، عُمان شتاء 2014، ص: 173-188.

فيصبح الجميع فجأة أبناء إبراهيم وأنصار التوحيد كما أعلن ذلك الكردينال كارلو ماريا مارتيني في كتابه "أبناء إبراهيم: نحن والإسلام"⁽¹⁾، لكن ذلك الإيواء إلى خيمة واحدة ينفصّ ويتحوّل إلى وحدة التراث المسيحي اليهودي ويُعدّ عنه ركنه الثالث لأنه غير مناسب وغير ملائم. يغدو التباعد هو الأصل والتقارب مناورَة اقتضاها الظرف، مع أنه ومن منظور تاريخي سياسي صرف لا يمكن نفي وحدة التراث المسيحي الإسلامي وأربع عشرة دولة من جملة أربع وثلاثين تشكل الفضاء الجغرافي الأوروبي اليوم، كانت جزئياً أو كلياً يسيّرُها مسلمون لفترة لا تقل عن قرن⁽²⁾. ثمة براغماتية في الغرب تتحكم بأحلاف الاعتقاد، لعل أبرزها في الراهن حلف الوئام المبرّم مع الدلاي لاما وأتباعه، وهو ما يجعل ائتمان العقل الديني الغربي على قيم الكون مقامرة لا تقل خطورة عن إيداع الرؤية في رقبة القط، كما يقول المثل في بلاد المغرب.

وفي الحضارة الغربية لطالما تحوّل رجل الدين إلى حَكَم فصل في ما هو توحش وما هو تحضر. فمنذ دمج المسيحية في البشّيون الروماني، وما أعقب ذلك من استحواذ على مقاليد تسييره⁽³⁾، تحولت المسيحية في نسختها المروّنة إلى وصية على الضمير الخلقّي. وقد وجدت في لاهوت الإفريقي المروّمن القديس أوغسطين سنداً قوياً، بعد أن صاغ في مطلع القرن الخامس الميلادي أطروحته الشهيرة حول

(1) Carlo Maria Martini, *Figli di Abramo: Noi e L'Islam*, Editrice La Scuola, 2015.

(2) Richard W. Bulliet, *La civiltà Islamico Cristiana. Una proposta*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005, p. 9.

(3) راجع مؤلف "حين غدت أوروبا مسيحية 312-394م" للمؤرخ بول فاين، (مصدر سابق).

"الحرب العادلة"، التي حوّل فيها فعل الحرب إلى عمل إحسان. حيث استندت الأطروحة فيما استندت إليه إلى تأويل مجحف لبعض آي الإنجيل، التي طالما ألهمت الكنيسة في حروبها وصراعاتها. وفحوى تلك الأطروحة المستوحاة من (إنجيل لوقا 14: 16-24)، أن سيّدا أقام وليمة ودعا صحبه ثم أرسل عبده ليُحضر المدعوين فاعتذر جميعهم عن الحضور والمشاركة، فقال السيد لعبده "اخرج سريعا إلى شوارع المدينة وأزقتها، واحضر الفقراء والمعاقين والعرج والعمي إلى هنا"، لكن مع إدخال هؤلاء بقيت أماكن شاغرة. فقال السيد للعبد: "اخرج إلى الطرق والسياحات وأجبر الناس على الدخول حتى يمتلئ بيتي". تم تأويل ذلك الإكراه بوصفه إلزاما بالدخول في الدين الحق، وقد تعللت الكنيسة بذلك في الحروب والتفتيش وما شابهه. هذه الوصاية الروحية والعقلية على الآخر بقيت ملازمة للحضارة الأوروبية حتى تاريخنا الراهن حيث لم تتخلص من استعلائها، ولذلك حري البحث في المخيال الديني الغربي لتشخيص جذور التعالي قبل البحث في تشظياته.

والواقع أنّ ثمة تراكما بنيويا استعلائيا يرمي بجذوره في ثقافة دينية قروسطية لطالما استبطنت "لا خلاص خارج الكنيسة"، فقد افتقرت الكنيسة إلى منظومة تعايش مع الآخر تواصلت حتى مشارف عصرنا. ولكن بفعل إكراهات الحداثة اقتضت الأمور تحويرا طفيفا، وهو ما جرت مساع لقنونتته مع قرارات مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965) في ما يعرف بلاهوت الأديان. فقد وجدت مزاعم التحضر وتبرير فعل "المتحضر"، أي كان تناقضها مع الأخلاق، سندا قويا في المقولات الدينية. كان المرسوم البابوي "أثناء وجود الأعداء" (Dum

(diversas) (18 يونيو 1452) الذي أصدره البابا نيكولاس الخامس، واضحاً وصريحاً بهذا الصدد: فالوثيقة الموجهة إلى ملك البرتغال ألفونسو الخامس تحوّل له أن "يهاجم، ويعزو ويخضع البرابرة الوثنيين وغير المؤمنين الآخرين أعداء المسيح في عبودية أبدية". ومن خلال مرسوم "الحبر الروماني" (*Romanus pontifex*) (8 يناير 1454م) أقرّ البابا بنفسه للبرتغال حق غزو الأراضي في إفريقيا، بالإضافة إلى الغزوات الإقليمية المقررة مستقبلاً، مُشجعاً ضمناً التطبيق الفعلي لتجارة العبيد. كان الإقرار يتعلق إذن، ليس بالأمريكتين المجهولتين آنذاك، ولكن بسببته التي احتلها البرتغاليون عام 1415م بالإضافة إلى المنطقة الممتدة على طول السواحل الغربية من رأس بوجادور تجاه الجنوب حتى غينيا. أفضت الوظيفة الدينية الممنوحة لهذا الإجراء والمناهضة للإسلام إلى أن يقوم الجانب البرتغالي، في أعقاب هذا القرار، بمنح المساندة لحرب صليبية بابوية ضد الأتراك، في أعقاب سقوط القسطنطينية (1453م)⁽¹⁾.

وبالمثل وجدّ تبرير استرقاق الشعوب سندا في المقولات الكنسية. فقد تساءلت الثقافة الكاثوليكية حول الشرعية الأخلاقية للعبودية، وكانت الإجابات المعروضة غالباً تميل إلى تبرير موقفها متبعة مساراً مزدوجاً. من جهة، كانت تلجأ إلى التبرير من خلال الشرعية التي جاءت في الكتب المقدسة وإلى التعاليم المؤسسة على حق "الحرب العادلة": وهذا هو الرأي الذي عبّر عنه جاك-بنين بوسوي، على سبيل المثال، في مقالاته "تحذيرات إلى البروتستانت" (1689-1691م).

(1) باتريسيا ديلبيانو: **العبودية في العصر الحديث**، ترجمة: أماني فوزي حبشي، مراجعة: عز الدين عناية، كلمة، أبوظبي 2011، ص: 123-124.

من جهة أخرى، كان يتمّ اللجوء إلى ما يُطلق عليه الإفتاء في قضايا الضمير، الاتجاه الذي يشير في اللاهوت الكاثوليكي إلى تحليل تلك الحالات التي ينتاب فيها الفرد المسيحي الشك بشأنها في ما يتعلق بالمبادئ التي ينبغي اتباعها في السلوك الخاص⁽¹⁾.

إذ قلة من فلاسفة الحضارة الغربيين ممن تناولوا موضوع الحضارة واللاحضارة، تحاشوا التوصيفات العنصرية أو الاستعلائية، بوصف ذلك التحول خاصية إنسانية تتعلق بمسار التطور البشري بأسره. البريطاني فيري جوردون تشايلد، في حديثه عن الثورة الحضارية التي شهدتها البشرية وإن شايع التوجّهات العامة للرؤى التطويرية التي فشت في القرن التاسع عشر، إلا أنه تطرّق للأمر من زاوية كونية شاملة، عبر مقترح مفهوم "ثورة العصر الحجري الحديث"، الذي يطبع المرور من طور التوحّش إلى طور البربرية، ومفهوم "الثورة الحضارية" الذي يطبع العبور من البربرية إلى الحضارة⁽²⁾.

وهو ما يتناقض مع ذلك التضييق الذي حدّده أرنست رينان والممثل في رؤية تصوّر بشكل متتابع ظهور الأجناس البشرية في ضوء التاريخ، وتقترح تصنيفاً ثلاثياً: حضرت في البداية "أجناس منحطّة، تفتقر إلى المآثر، وُجدت على سطح الأرض منذ القدم، ويبقى من مهام الجيولوجي تحديد أزمنتها"، وهي أجناس لا تزال حاضرة في الأوقيانوس وجنوب إفريقيا وشمال آسيا. لنشهد مع فجر الألفية الرابعة قبل الميلاد ظهور "أول الأجناس المتحضّرة": الصينيون والكوشيون والحاميون (الذين ينضوي تحتهم المصريون والآشوريون

(1) المصدر نفسه، ص: 141.

(2) ماريو ليفراني: أوروك. أولى المدن على وجه البسيطة، ص: 20.

والبابليون)، ويطبع هؤلاء الأقوام طابع مادي صرف لا يزال حاضرا في الصين. وفي النهاية، ظهرت نحو الألفية الثانية قبل الميلاد، "الأجناس الراقية الكبرى": الآريون والساميون⁽¹⁾. هذه التكتلات الثلاثة غير متمازجة: "ولا أي فرع من فروع الجنس الهندي-الأوروبي أو السامي انخط إلى طور الهمجية [...] وبالمقابل لا يُعرف أي من تلك الشعوب الهمجية ارتقى إلى مصاف التحضر. ينبغي أن نفترض كون الأجناس المتحضرة لم تمر بطور الهمجية، بل حملت في كيانها منذ البدء، بذرة التطورات المستقبلية"⁽²⁾. فقد أطلت هذه الأجناس، على مسرح التاريخ، بما يشبه الظهور من خلف الركح، يُستخلص ذلك من عديد الفقرات: فقد لاح الساميون من الصحراء، التي خلّفت أثرا عميقا في طباعهم وعوائلهم بشكل راسخ، ومن جملة ذلك عقيدة التوحيد؛ وبرز الآريون من الغابة المعتدلة الأوروبية، بنتائج مماثلة لكن بأثر نقيض.

وبفعل ما خلفته مقولات التطورية لاحقا من توظيف في المجالين الاجتماعي والسياسي وتبين خطورة هذا المنحى، بدأ البحث عن صياغات بريئة ومحيدة، لا تسيء إلى أي كان (عبارة "الهمج" و"البرابرة" اللتان تعودان إلى تطورية القرن التاسع عشر الميلاديّ يمكن أن تكونا مدعاة للذمّ، ولكن لحسن الطالع أن المنعوتين ما كانوا ملمّين بالقراءة...). وهكذا استعاض عنهما روبرت رادفيلد، بمقولة "المجتمعات الفولكلورية" (*folk societies*) لِنعت مجتمعات ما قبل

E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris 1855, pp. 501-503. (1)

Ivi, p. 468. (2)

التحضر، بقصد تفادي عبارات تتضمن ذمّاً، ثم قابلها بمقولة "المجتمعات المتحضرة" (civilized societies)⁽¹⁾.

الجدل بشأن مفهوم التحضر ونقيضه ما زال مطروحا حتى الراهن، وإن تقلّصت حملته العنصرية ما برح يحافظ على طابعه الاحتكاري. تخصّ مؤرخة الاقتصاد المعاصرة فيرا زاماني أوروبا بخلاصة هذا التحضر دون سواها، وكأنها قارة معزولة تاريخيا وجغرافيا عن عالمنا. في محاولة منها تفسير كيف غيّرت أوروبا العالم، تدعم أطروحتها حول تلك الريادة بإبراز محورية التطور الحاصل على مستوى المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، ولاسيما على مستوى القيم التي تمثل الدافع المتين المتواري لتلك التحولات. وبحسب المؤرخة يكمن المحدد الرئيس في تطور مختلف المجتمعات في الرؤى الفلسفية الدينية للعالم، وفي التنظيم الاجتماعي المتولّد عنه، المدعوم بسائر المؤسسات السياسية والتنظيمات الاجتماعية، وفي هذا تحوز المسيحية الدور المحوري⁽²⁾.

3 - مهمّشون في ضيافة الرفاه

يشكّل المهاجرون المسلمون في الغرب عنصر اختبار مهمّ لما يُطلق عليه "حوار الحضارات"، غالبا ما تغفل السوسيولوجيا العربية عن التطرق لتفاصيله. حتى نتبين تعاطي الحضارات المهيمنة مع "الدخيل" الوافد، بقصد اختبار واقع التعايش الفعلي بعيدا عن

(1) R. Redfield, *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca NY 1953

(2) Vera Zamagni, *Perché l'Europa ha cambiato il mondo*, Il Mulino 2015, Bologna-Italia 2015.

الأطروحات النظرية التي غالبا ما تكون مضلّلة. فالمهاجر أو وليد المهجر من أصول أجنبية، عادة ما يكون عرضة إلى عنف رمزي، بوصفه ممثّلا لحضارة أخرى، يحوّلُه أحيانا إلى رهينة. فتتحول جماعات كبرى، وفق التعاطي غير السوي، إلى رهائن حضارية في لحظات التأزم المعولم. يُعزَلُ المغاير في المسكن ويُدَحَر من الشغل ولا يُدعى إليه إلا عند الضرورة أو الحاجة الملحة، ولا ينحصر هذا في اليد العاملة والشرائح الشغيلة، بل يطال الشرائح الدارسة والمدرّبة. فما يُعرف بـ "نشاينا تاون" داخل الدول الغربية ومثيلاتها من تجمعات المغاربة والبنغاليين والأفارقة وآخرين، هي في الواقع جزر معزولة لتجمعات مهمّشة دحرّتهم الحضارة الطاردة التي يوجدون في أحضانها، مما ألجأهم إلى خلق حيز معيشي وبناء روابط اقتصادية واجتماعية وتعليمية بينهم. وما رصده عالم الاجتماع الإيطالي إنزو باتشي بشأن تجمعات المسلمين في أوروبا ينطبق على غيرهم من التجمعات الأخرى في قوله "من المستحيل اعتبار أتباع الديانة الإسلامية، الموجودين في أوروبا، أجنب. لأن أغلبهم مواطنون، أو سيصبحون كذلك في المستقبل المنظور، ولّدوا ونشأوا في مختلف المجتمعات الوطنية الأوروبية. وكلّ تمييز، بمعناه الديني، يتعرّضون له، يعني أن خلفه رغبة مقصودة في تمييز غيريتهم الثقافية. أن يكونوا أجنب داخل الوطن، هو تناقض، ومع مرور الوقت لن يكون بمقدور أية حكومة، ولا أية قوة سياسية، حتى تلك التي تمقت الأجانب أو تناهض المسلمين تجاوزه. لأنه يضع أحد المبادئ الأخلاقية والتشريعية الأساسية لحضارتنا محلّ نقاش، ونعني به مبدأ الحرية الدينية"⁽¹⁾.

(1) إنزو باتشي: الإسلام في أوروبا. أنماط الاندماج، ص: 174-175.

لكن ينبغي أن نقرّ أن الغرب، أثناء وصمه الآخر بالهمجية أو تميشه بعد أن حلّ بدياره، لم يخل من يسفهمون زعمه أو ينتقدون مسلكه، من داخله ومن أبناء جلدته. فالغرب ليس كيانا مفارقا موحدًا بل يستبطن في داخله قوى ومصالح متنافرة وعقلا مركبا. وهو لا يفقد إنسانيته ولا يلغيها حتى في لحظات انتكاسته، ولعل تلك ميزة الغرب الحديث منذ أن دبّ الحس المدني فيه وبات للمجتمع الأهلي حضوره الفاعل داخله. صحيح لم يخل الغرب إلى اليوم من النزعات الشوفينية والرؤى المتطرفة، ولكن المسلك الديمقراطي الذي يوجه سير مؤسساته، واحتكامه إلى المعقولية إجمالا يحدّ من غلوائه، ولو تحصنت المواقف المغالية بالأغلبية الانتخابية وبقوى سياسية تسيّر مقاليد الدول.

صحيح ظهر الاستعمار الذي تلتّه مرحلة الهيمنة، ولكن حتى في زمن تلك السياسات ارتفعت أصوات قوية ترفض ذلك التمشي. وعلى نطاق معرفي ساد الاستشراق ولكن جابهه نقيضه ما بعد الاستشراق ونقد الاستشراق. لذلك تعلو في الغرب، وفي وسطه الأكاديمي تحديدا، نداءات قوية بالمراجعة. واليوم نسمع من داخل الغرب مطالبات بضرورة مراجعة سياسات الهجرة تجاه الذين باتوا مواطنين غير أهم من درجة ثانية. فالوعي القطيعي أو وعي الحشد بات عسير المنبت في الغرب الديمقراطي، كون ذلك مرشحا للنماء في الأوساط المنغلقة التي يفتقد فيها الفرد إلى قيمة، ولذلك حين تنهار تلك المجتمعات فهي تنهار بعنف لافتقارها إلى عناصر التوازن والردع في داخلها. بينما ما يميز الغرب الديمقراطي حتى حين تدهمه الأزمات الحادة، تجد عقلانيته تدفع به للخروج منها بأقل الخسائر.

تأخذ ثنائية الهمجية والتحضّر أشكالاً متبدلة بحسب الظروف والحاجة، وتبدو الحضارة الإسلامية الأكثر عرضة لهذا التلاعب المقيت في الراهن. فالتفجير الذي تتعرض له من الداخل لترسيخ وصمة همجيتها عنيفٌ، من خلال توظيف إعلامي معولّم، يجعل حتى أهلها يتسرّب إليهم الشكّ في ذواتهم. والحال أن الاضطراب الذي تشهده هذه الحضارة يأتي جراء تراكم سلّب قدرات المناعة فيها، مما حولها إلى كيان هشّ قابل للاختراق. وحتى في ظلّ غياب العنف الفعلي مع مكوّنهما العربي يُستعاض عنه بعنف رمزي، يسلبه مشهدياته الإيجابية في الساحة الكونية، والبحث في العربي المسيحي لا غير عمّا تبقى من إنسانيتهم المفقودة، على اعتبار أنه شبيه الغربي ووكيله في تلك الحضارة الموسومة بالهمجية الأبدية.

نبذة عن المؤلف

عزالدين عناية، أستاذ تونسي يدرّس في جامعة روما متخصص في دراسات الأديان. صدرت له مجموعة من الأبحاث منها: "الأديان الإبراهيمية" 2013، "نحن والمسيحية في العالم العربي وفي العالم" 2010، "الاستهواذ العربي" 2006؛ فضلاً عن عدد هام من الترجمات منها: "تخيّل بابل" لماريو ليفراني 2016، "علم الاجتماع الديني" لإنزو باتشي 2011، "علم الأديان" لميشال مسلان 2009.