عزالدين عناية

الإمام والكردينال

ومعارج الإيلاف

الحقوق مضمونة للمؤلف: Ezzedine Anaya

الناشر: منشورات المتوسط – ميلانو (إيطاليا)

سنة النشر: 2022

الطبعة الأولى

نبذة عن المؤلّف

عزالدين عناية، أستاذ تونسي يدرّس في جامعة روما متخصّص في دراسات الأديان. صدرت له مجموعة من الأبحاث منها: "**الدين في الغرب**" 2017، "**الأديان الإبراهيمية**" 2013، "**نحن والمسيحية في العالم العربي وفي العالم**" 2010، "**الاستهواد العربي**" 2006؛ فضلا عن عدد هام من الترجمات منها: "**المنمنمات الإسلامية**" لماريا فيتوريا فونتانا 2015، "**علم الاجتماع الديني**" لإنزو باتشي 2011، "**علم الأديان**" لميشال مسلان 2009.

الإهداء

إلى الزيتونيّين والزيتونيّات

على أمل استئناف حضاريّ منشود

تمهيد

مثّلَ الانشغال بقضايا اللّاهوت المسيحيّ، وبأشكال حضور الدين في المجتمعات الغربيّة محورَ اهتمامي، على مدى العقديْن السالفيْن. فقد كان لِعامل العيش في مجتمع كاثوليكي الدور البارز في تيسير الوعي من الداخل بالواقع الدينيّ الغربي، وفي التنبّه إلى قوّة نفاذ المؤسّسات الكَنَسيّة فيه، بعد أن كنتُ أحسبها وهنت، بفعل الغشاوة المضلِّلة لمقولة تَعلْمُن المجتمعات الغربيّة. وجدت نفسي، في مستهلّ مجيئي إلى روما، آوي إلى ديرٍ للرهبان، وما يقتضيه العيش في الدير من حرصٍ على التكوين العلميّ في مجمل تفرّعات اللاهوت المسيحيّ وانشغال بالبحث، بدءًا في جامعة القدّيس توما الأكويني ثم لاحقا في الجامعة الغريغورية وكلتاهما من الجامعات البابوية.

أبقى مدينًا في تلك المغامَرة المعرفية إلى الكردينال مايكل فيتزجيرالد، السكرتير الأسبق للمجلس البابوي للحوار بين الأديان في روما، الذي يَسّر لي ظروف خوض تلك التجربة. فالرجل يطبعه عمقٌ روحيٌّ وسعة نظر، فضلا عن انفتاح على المغاير الدينيّ قلَّ نظيره. جعلتني تلك التجربة أغوصُ في الأحوال المسيحيّة بشتّى تفاصيلها، وأرصد تمثّلات وعيِ الدين عند شرائح اجتماعية متنوّعة، من كهنة مكرَّسين إلى عامة الناس، مرورا بسائر أصناف الغنوصيين واللادينيين. فمنذ ذلك العهد وأنا أنام وأصحو على قرع نواقيس الكنائس، وأعيش على إيقاع مجتمع يستبطن عوائد وعقائد، غير ما ألفته في سابق عهدي. ملمحٌ آخر فارقٌ لتجربة العيش في مجتمع كاثوليكيّ غربيّ، أن أجدَ نفسي ضمن أقليّة عربية، تعيش تغريبة الهجرة بكافة تداعياتها، داخل مجتمع محكوم بسياسات متحوّلة، وما تنطوي عليه تلك الأوضاع من تعايُش وتغايُر وتثاقُف وتنافُر. وهو ما كشف لي عن وجه آخر لمعنى عيش الدين، وما يُمثِّله معنى التعدّدية الدينيّة ضمن سياق التحولات الحديثة.

لكن في غمرة هذا الانشغال بأوضاع الدين في الغرب، كانت قضايا الفكر الإسلامي، وأوضاع العالم العربي، تلاحقني في مقامي الثاني، فقد أضحت المجتمعات العربية تتمثّل لي أدنى قربا ممّا مضى،

لِفيْض المعلومات ووَفْرة الأبحاث المتاحة عنها. ناهيك عمّا لازمني من حرصٍ على الإسهام في تطوير الدراسات العلميّة للأديان في البلاد العربية، سواء بما أُترجمه من أعمال عن مناهج دراسة الظواهر الدينية أو بما أكتبه عن أوضاع الدين في الغرب، وتساؤلي عمّا يمكن أن تشكّله المقارَبات الحديثة من أُطر للوعي بظاهرة الدين وبواقع التديّن بشكل عامّ. وقد رافقني هذا الشغف منذ تنبّهي لتدنّي تقاليد التراكم المعرفيّ في التكوين الجامعيّ العربيّ، وطلب الأمور من آخر ما انتهت إليه المعارف في الغرب، دون بذل الجهد أو المثابرة في البحث والتصنيف.

فلا شكّ أنّ مطالب الإصلاح، والتجديد، والعقْلنة، والأنْسنة للفكر الديني، قد طُرِحت بإلحاح في البلاد العربية وعلى مؤسّساته العلميّة، منذ تنبيه العلّامة محمد الطاهر ابن عاشور في "**أليس الصبح بقريب؟**" (يعود الانتهاء من تأليف الكتاب إلى العام 1906) لِما يعتري مؤسّسات التعليم العربي الإسلامي من علل واهتراء. مع ذلك تُراوِح تلك المؤسّسات مكانها، وقد مرَّ على حديث الرجل قرنٌ ونيف، دون قدرة على الانعتاق من الأسر التاريخي الذي تردّت فيه مناهجها. لم تحدث نقلة في الوعي بظواهر الدين، وبتحوّلات "الكائن المتديّن"، وبسُبل الاندماج في العالم، وبالمثل لم يتهيّأ حرصٌ على مواكبة النّسق العلميّ في الوعي بالرأسمال القداسيّ أكان النابع منه من موروثنا والماثل في مجتمعاتنا، أم الوافد علينا بفعل التحولات الكبرى التي يشهدها العالم. وكأنّ الأمر عائد إلى وهن بنيويّ جرّاء تقادم المعارف، ومكر التاريخ، وانغلاق الباراديغمات. وما تكابده الزيتونة، التي عايشها ابن عاشور، ينسحب على غيرها من المؤسّسات التاريخية، مثل القرويين والنّجف والأزهر. فهناك اِستنزاف للعقل الدينيّ في متاهة العلوم التقليدية، دون قدرة على الخروج من هذا الدوران الثابت، أو إدراك للتبدّلات التي هزّت المعارف، بما يُفضي إلى تلبية مغايرة لحاجات الاجتماع ووعي مستجدّ بروح الدين.

الإشكال الذي يعيشه الإسلام يعيشه الطرف المسيحيّ، ولكن ضمن نسق مغاير، فرغم "الأجورنامنتو" (التجديد) الحاصل مع الفاتيكان الثاني (1965/1962) في كنيسة روما، ما انفكّ

اللاهوت المنغلِق مطلّا عبر "لا خلاص خارج الكنيسة"، كما لازال الاحتكار للمجال الديني فاعلًا في عدّة فضاءات أوروبية؛ أما في الفضاء الأمريكي فإنّ تحالف الإنجيليين الجدد مع الخيارات النيوليبرالية وثيق، وهو ما يتجلّى على مستوى عامّ، في شعار "بالله نثق" (*In God we trust*)، وفي خطابات تجعل من أمريكا نور الأمم، وهي رؤية مسيحانيّة مشبَعَة بالحسّ التوراتيّ. لقد حوّلت الإنجيليّات الجديدة الدين إلى ما يشبه الشركة الربحيّة العابرة للقارات والمتلائمة مع متطلّبات السوق.

ضمن تلك السياقات تطرّقت جملة من مباحث الكتاب، وبأوجه عدّة وبمقاربات متنوّعة، إلى موضوع حضور الإسلام في العالم، وأيّ السبل يسلك لتجنّب كلّ ما يعكّر إسهامه الإيجابيّ فيه؟ فأحيانا تعوز الوعيُ الإسلاميّ الواقعيةَ اللازمة وأخرى تعوزه الشروط المعرفية، وكلّها عقبات عويصة مدعاة لإخراج المؤمن من التاريخ. فعلى سبيل المثال، لا تسعف القدرات العلميّة المتقادمة دارس العلوم الدينية المسلم للإحاطة العميقة بالمؤسسات الدينية المسيحية وبالتحولات اللاهوتية وبالوقائع المسيحية. وبرغم الحوار بين الطرفين المسيحيّ والإسلامي، يغيب التعويل من جانب هذا الأخير على المقارَبات المعرفية والأبحاث العلميّة. وهو ما يملي إعادة نظر معمَّقة وجادة في أُطر النظر الكلاسيكية لدى الدارس المسلم لنظيره المسيحي بعيدا عن الاستعادة الجامدة للقوالب القديمة. إذ ثمة طريق شبه مهجورة في الدراسات الإسلامية، وهي طريق الأنْسَنة والعلْموة للخطاب، في الدين وحول الدين، كي لا يبقى تواصله مع العالم قاصرا ومحدودا.

أردنا كذلك التطرّق إلى واقع التواصل بين الأديان، ولا سيما بين المسيحيّة والإسلام. فممّا يُلاحَظ في واقع الأديان الراهن، أنّها لا تملك خطّة واضحة مستقلّة عن الخيارات السياسية والتوجّهات الإيديولوجية للقوى المتحكمة بمصير العالم. فغالبا ما ينضمّ رجل الدين إلى جوقة القوى المتنفّذة، دون قدرة على إدخال أيّ تحوير على استراتيجياتها، بما يراعي الرصيد القِيَمي المفتَرض تمثيله. فالأديان اليوم تشكو من فقدان رابطة روحية أو أساسات خُلقية جامعة بينها. وهو ما يُملي

ضرورة العمل على استعادة ذلك الرصيد القِيَميّ وعدم الانجرار وراء سياسات القوى الكبرى، التي أفرغت المؤتلف الإنساني من دلالته الحقيقية وحوّلته إلى خطاب مفتقِر للمعنى. فما من شكّ أنّ قضايا السياسة والديمقراطية والتغيير والتنمية تشغل فئات واسعة في البلدان الإسلامية، وقسمًا هامّا من مجتمعات العالم المسيحيّ، لاسيما في إفريقيا وآسيا والشطر الجنوبي من القارة الأمريكية. أردنا تناول هذا الموضوع ضمن الكتاب لإبراز ما يشكّله الدين من إسهامٍ إيجابي حين يرافق مسار تحرّر الشعوب، ومن دورٍ إشكاليّ أيضا حين يتمّ توظيفه بشكل فجّ. فلا يفوتنا أنّ ثمة تنازعات داخل الدين الواحد، منها ما هو متفجّر ومنها ما هو خامد، تُؤثّر سلبًا في الانحراف بمسارات التحولات الاجتماعية.

نشير إلى أنّ الكتاب لا يسلك مسلك المقارَنة التقليدية في الحديث عن المسيحية والإسلام، بالتطرّق إلى عقائد الدينين وتشريعاتهما، أو عرْض موقف من مسألة معيّنة وما يقابلها في الدين الآخر, كما قد يتبادر للوهلة الأولى، وإنّما يعمل على تتبّع كيف يجابه كِلا الدينين المأزق الراهن في شأن قضايا كبرى مثل التحرّر والفقر، أو كيف يتعايش مع الحداثة والتعددية والمسكونية. لذلك يأتي الكتاب، بتنوّع مباحثه، محاولة لتقصّي حضور الدين في العالم الراهن، بما يمثّله هذا الحضور من تجابه مع قضايا وأسئلة مستجدّة. فما يجمع الدينان اليوم هو الحضور في عالم يطفح بالمتغيرات المتسارعة، تفرض إكراهاتها تجاوُزَ المعالَجة المعهودة للقضايا الدينيّة والدنيويّة. صحيح لا يتعاطى الدينان بالأسلوب نفسه مع قضايا الدين والدنيا، ولكن الحيز المتصاغر للعالم المعوْلَم أضحى يلزم بالتفكير الجماعيّ، لتذليل المصاعب التي تواجه الجميع.

عزالدين عناية

روما، خريف 2022

الفصل الأول

الدين في المجتمعات المعوْلَمة

أولا: المسيحية والإسلام في حقبة ما بعد العلمانية

لا تسير الأوضاع في العالمَيْن الإسلامي والغربي في الراهن المعاصر سيرًا متوازيًا على جميع الأصعدة، مع ذلك ثمّة ارتباطات جادة ومصيرية بين العالمين، تفوق ما كانت عليه الأمور في وقت مضى، قبل استفحال ظاهرة العوْلَمة. ورغم الاختلاف البيّن لِمسار انبناء الدولة الحديثة ضمن السِّياق الغربي عن نظيره في السِّياق الإسلامي، فإنّ قضية علاقة الدين بالسياسة وبالمجال العمومي، هي من الإشكاليات المطروحة على الجانبين وإن بأشكال متفاوِتة وبمضامين متغايِرة. لقد غاب الدين عن المشهد السياسيّ، ضمن السياق الغربي، طيلة ثلاثة قرون أو أزْيد، أي منذ "حرب الثلاثين سنة" تقريبا (1618-1648م)؛ وبالمثل بات وجه الدين السياسي باهتا، أو هامشيّا، في مختلف التحولات الكبرى التي شهدتها البلاد العربية والبلاد الإسلامية في الفترة الحديثة، وإن بقي حاضرا ضمن المشهد الحضاري أثناء تلمّس سُبل اللحاق بركب التقدّم الذي تمثِّله المجتمعات الغربية، مع رواد النهضة العربية والإسلامية، وإلى غاية مشارف بناء الدولة العربية الحديثة. لكن منذ نصف قرن، أو ما يزيد بقليل، طرأ تبدّلٌ هائلٌ على الأوضاع في العالمَيْن الغربي والإسلامي في ما يخصّ قضايا الدين. ففي الحقبة التي نعيشها ثمّة نمطٌ للدولة الحديثة مشبَع بالنزْعة الحداثيّة وبالأبعاد العلمانيّة، فَرضَ نفسه أو فُرض قسرًا، لمّا نتحدّث عن الدولة الغربيّة والدولة المغرَّبة، بات هو السائد؛ وبالمقابل ثمّة فَوران للدّين يتّخذ أشكالا عدّة وتمظهرات شتّى، بات قادرا على التأثير على الخيارات الكبرى، كما حصل في أوروبا مع حدثيْن بارزين، عند طرح موضوع تضمين التراث المسيحيّ اليهوديّ من عدمه ضمن مسودة الدستور الأوروبيّ، وكذلك مع التلكُّؤ في ضمّ تركيا إلى المجموعة الأوروبية، وهما قضيّتان مرتبطتان بحضور الدين ضمن السياق الغربي بشكل واضح؛ وهو كذلك قادر على التأثير الفاعل في مسارات حراكات الشعوب، كما حصل مع موجة الربيع العربي.

خلال مسيرة الدينين المعنِيَيْن، المسيحية والإسلام، وعلى مدى الفترة الحديثة، سلك الثنائي طُرقًا متباينة في علاقة الدين بالسياسة وبالاجتماع، أَكانَ ذلك بفعل إخراجه شبه القسري، أو بسبب ضموره الذاتي، بحسب القراءات المتنوِّعة لتلك الفترة التاريخية. الحاصل أنّ الكنيسة في العالم المسيحي قنعت بدورٍ محدَّدٍ في علاقتها بالسلطة السياسيّة، ما عاد فيه السعيُ الجادّ لوضع "السيْفيْن في غمدٍ واحد"، سيف السلطة الزمنيّة وسيف السلطة الدينيّة، كما ساد سلفا، استلهاما لما ورد في العهد الجديد "يا ربّ ها هنا سيفان" (لوقا22: 38). وغلبت اتّباعيّة وموالاة للأنظمة الحاكمة، وهو ما لا يعني تخلّي المسيحيّ عن إتيان أي دورٍ سياسيٍّ، بل ما فتئ مستلهِمًا خُلقه المسيحيّ ورأسماله القِيَميّ ورؤاه الوجودية، ولكن ضمن تعامُلٍ يغلب عليه الطابعُ الخصوصيُّ. لقد تطوّرت الأمور في هذا الجانب إلى أن أضحت المؤسّسة الكَنَسيّة ذاتها مؤمنةً بذلك الفصل وراضيةً به. رانَ القبول بتلك الصيغة، بعد أن تراجعَ الضغط على الكنيسة، وبعد أن أُفرِدت لها مساحةٌ واسعةٌ في الشأن التعليمي، والخدمات الاجتماعية، والرعاية الصحيّة وغيرها. أمّا الوضع في الجانب الإسلامي فقد بقيت علاقة الدينيّ بالسياسيّ فيه غائمةً وملتبسةً، وإن جرى قبولٌ ضمنيٌّ وصامتٌ بالحداثة والعَلْمَنة في العديد من الدول. لم يحدثْ حوار حقيقيّ أو نقاش صريحٌ في شأن المسألة مع بدايات تَشَكّل الدولة العربية الحديثة، جرّاء أنّ مناخَ نشأة الدولة العربيّة كان مناخ غَلبةٍ، وإن سادت خياراتٌ فقد كانت مفروضةً قسرًا أو قهرًا في مجملها. لكن ما حصل بشكل إجماليّ وهو إلحاق مقدّرات الشأن الدينيّ بالسلطات الحاكمة وبالأحزاب المهيمِنة، ومن ثَمّ السيطرة عليه وتصريفه حسب الحاجة والظّرف، وإن بقيت مواقعٌ أو مؤسّسات أو جهات خارج السيطرة التامة، فقد تنوّع التعاطي معها بين التهميش والتضييق والتحالف وإن اقتضى الأمر القمع[1].

1- الدين في المجتمعات المعاصرة

[1] انظر مؤلفنا: **العقل الإسلامي.. عوائق التحرر وتحديات الانبعاث**، دار الطليعة، بيروت 2011، ص: 7-17.

أ) السِّياق المسيحيّ

لم تنقضِ سبعينيات القرن الماضي حتى لاحت حيويّةٌ جديدةٌ للرأسمال الدينيّ المتخلّدِ، وعودةٌ مقتحِمةٌ للنشاط الدينيّ للمجال الاجتماعيّ وللساحة السياسيّة، وإن اختلف الزخم الحاصل من وسَطٍ إلى آخر. اِتّخذت الظاهرة أشكالا عدّة، وبرزت في فضاءات متعدّدة. في الأوساط المسيحيّة مثّلت الولايات المتحدة مرجَلًا هادرًا لاقتحامِ الدينيّ المجال العموميّ مع تطوّر الأنشطة الإنجيلية الجديدة[2]، إلى بروز أشكالٍ روحيّةٍ جديدةٍ في أوروبا، وافِدة ومحليّة، من الفلسفات الروحيّة الشرقيّة إلى حركة "النيو آيج/العصر الجديد" والحركات الدينيّة الجديدة، بلوغًا حتى تَشكّلِ أحزابٍ سياسيّةٍ ذات خَلْفيّةٍ مسيحيّةٍ. وقد أطلّ أغلب أتباع التشكيلات الدينية التي طفحت بها سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، من داخل الشرائح الاجتماعيّة الميسورة والمتوسّطة الحال، وفق ما تذهب إليه إيلين باركر[3]. فبموجبِ تمدْرُسِ تلك الشرائح الجيّد ومؤقِعها الاجتماعيّ المتقدّمِ في عالم الأشغال الحديثة (تقنية الإعلامية والإشهار وخدمات العلاج الفيزيائيّ)، تيسّر لها أن تجمع بين الدين والحداثة، انطلاقًا من استراتيجيّات حسٍّ ذاتيٍّ مستقلّة نسبيًّا عن المؤسّسات الدينيّة التي تربّت في أحضانها[4].

ولم تنحصر المسألة بالأوساط الغربية، بل شملت تجمّعات مسيحيّة كبرى في أمريكا الجنوبيّة أيضا، اِتّخذت ملمحًا سياسيّا اجتماعيًّا. فقد شهدت أوضاع الدين في أمريكا اللاتينيّة تحوّلات مبكّرة نسبيّا، منذ فترة الستّينيّات، جاءت في مرحلة أولى بدخول عنصر لاهوت التحرّر. فقد شَكّل انعقاد "مؤتمر أساقفة أمريكا اللاتينية" بمادلين في كولومبيا (1968) إعلانًا رسميًّا لولادة لاهوت

---

[2] انظر المؤلّف الفرنسيّ سباستيان فات حول حضور الإنجيليّين والأصوليّين في الولايات المتحدة:
Sébastien Fath, *In God we trust. Evangelici e fondamentalisti cristiani negli Stati Uniti*, Lindau, Torino 2005.

[3] Eileen Barker, *New Religions Movements: A Practical Introduction*, Unipub, London, 1989.

[4] انظر كتاب "**سوسيولوجيا الأديان**" لإنزو باتشي:
Enzo Pace, *Sociologia delle religioni*, EDB, Bologna 2016, p. 217.

أمريكا اللاتينية. وما كان مستعصِيًا على "لاهوت التحرّر" تحوير مفهوميْ الخلاص والخطيئة، وإعطائهما دلالات اجتماعيّةٍ. لِيغدوَ التحرّرُ من الخطيئة بمفهومه الدينيّ يوازي التحرّر من الظلم والتخلّف والتبعيّة، ويرتقي بالرأسماليّة إلى مصاف الخطيئةِ البنيويةِ. فالإقرار بالدّوْر الخلاصيّ والتحريريّ للمسيح، كما تطوّرَ في لاهوت أمريكا اللاتينيّة، ليس محصورًا بحدود فرديّة بين العبد وبارئه في عالم الآخرة؛ بل يمتدُّ ليشملَ خلاص الفرد وتحريره من بنى الحيْفِ. ولم يُعوِّل لاهوت التحرّر حينها على الانطلاق من قمّة الكنيسة ليسيرَ صوب القاعدةِ، ولا من القاعدة الشعبيّة صعودًا نحو القمّة، ولكن بالانطلاق من الهامش سيرًا نحو المركز[5]. لَحِق بذلك التأدلجِ اليساريِّ لِلاهوت أمريكا اللاتينية انتشار موجةِ تبشيرٍ بنتكوستاليٍّ* عارمةٍ تولّاها مبشّرون بروتستانت قَدِموا في البدء من الولايات المتّحدة. وترافق هذا التحوّلُ اللافت في أمريكا اللاتينيّة بشكل عامّ مع تطوّر الليبراليّة الجديدة أواخر سبعينيّات القرن الماضي، وما صحبها من تحرّر السوق التجارية المرفوق بتحرّر السوق الدينية[6]. إلى حين بروز ظاهرة الكنائس الإنجيليّة العملاقة (*megachurch*) التي لا تكتفي بالوعظ الدينيّ، بل تمارسُ أنشطةً اجتماعيةً وتربويّةً وتعليميّةً وسياسيّةً.

---

[5] ميكائيل لوفي، "**لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وعلاقته بالإيمان والعمران"**، ترجمة: عزالدين عناية، "مجلة التفاهم"، العدد: 43، سلطنة عمان 2014، ص: 176.

* تُترجَم الكلمة في اللسان العربي بـ"الخمسينية"، وهي تفرعٌ مذهبيّ بروتستانتيّ بملامح إفريقية، ظهر في منتصف القرن الفائت في الولايات المتحدة. ويتمحور الخلاف بين البروتستانتيّة التاريخيّة والبنتكوستاليّة في كونِ العلاقة بين الربّ والمؤمن، تتلخّصُ في التأويل المباشِر للنصّ المقدّس مع الأولى؛ في حين يطغى هاجسُ ربطِ صلةٍ مباشرةٍ للمرء مع الألوهية، بناءً على تجربة عاطفيّة قوامها الإيمان بتنزّلِ الرّوح القدس مع الثانية.

[6] Loris Zanata, "L'America latina, Cattolica ma non troppo", *Limes* "Quaderni Speciali" 2/2005, p. 155.

وسواء الأمر في المسيحيّة الغربيّة أو في مسيحيّة أمريكا اللاتينيّة، لم يُشكِّل بناءُ أحزابٍ بخلفيّات دينيّة ولادةً قيصريّةً، أو نشازًا داخل الحياة السياسيّة، فقد كانت الأجندات سياسيةً أكثر منها أجندات دينيّةً.

ب) السّياق الإسلاميّ

تمحورَ الشّغل الشاغل لمجملِ روّادِ الحركات الإصلاحيّة والنهضويّة، في الأوساط العربيّة والإسلاميّة، في البحث عن سُبلٍ للخروجٍ من محنة التردّي الحضاريّ الذي انجرفت إليه المجتمعات. وقد لخّص هذا الهمُّ عنوانَ كتابِ الأمير شكيب أرسلان بالغ الشهرة: "**لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟**" (1939)[7]. فمع طروحات روّاد الإصلاح والنهضة بدأ الإلحاح على حضور الإسلام في عمليّة التغيير بارزًا، أعقبها منشأُ توجّهات إيديولوجيّة جليّة في خيارات السّاسة والأحزاب، بدأت تتعرّض إلى موقع الإسلام في بناء الدولة الحديثة. ولم يكن موضوعُ الدينِ كعنصر جوهريّ داخل الدولة المنشودة، إبّان الفترة الاستعماريّة، مسكوتًا عنه، وإنما كان مؤجَّلا في الغالب إلى مرحلة التحرّر، وإن دبّت لَوْثةُ تسيّسِ الدينِ وبدأت تفعل فِعْلها منذ تشكُّلِ أولى الأحزاب العربية، القوميّة والليبراليّة والاشتراكيّة. فقد بدأت الأوساط الفكريّة والسياسيّة مع مطلع القرن الفائت تمورُ بالطروحاتِ التي تتناول مكانةَ الإسلام التشريعيّة في عمليات ما بعد التحرير، وتَفاوتَ النظرُ إليه من قطرٍ إلى آخر. ولم تحسم كثيرٌ من البلدان الأمرَ بوضوحٍ، خصوصًا منها دول المشرق العربيّ ذات التنوّع الدينيّ الإسلاميّ/المسيحيّ، وإن استبان الأمر في غيرها من الأقطار مثل بلاد المغربِ

[7] لمزيد التوسّع حول هذه القضايا راجع كتاب: **الفكر الإسلامي المعاصر والتحدّيات: ثورات حركات كتابات** لمنير شفيق، دار البراق للنشر تونس 1986، ص: 13 وما بعدها؛ و**كتاب الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، لمجموعة من المؤلّفين، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبي 2002، ص: 18 وما بعدها.

وكتلةِ دُول الخليجِ، بوصفِ الدين مرجعية أساسية للدولة وإن اتّخذت تلك المرجعيّةُ تأويلات متباينةً أحيانًا[8].

وما إن حلّت ستّينيات القرن الماضي حتى شهدت الفترة احتدامَ الطروحات الدينية السياسية. وهي حقبةٌ مفصليّةٌ اِحْتضنت مخاضات الدولة الوطنية وشهدت التنافسَ الحادّ، بين الطروحات المحافِظة من جهة، والطروحات الاشتراكية والليبراليّة من جهة أخرى. وما إن انقضَى عقد الستينيات وحلَّ عقدُ السبعينيّات حتى تعمّقت هوة الانشقاق، ليتشكّلَ تحالفُ المؤسّسةِ الدينية التقليدية (الأزهر والزيتونة والقرويّين على سبيل المثال) مع السّلطات الحاكمة وينفرِزَ إسلامٌ احتجاجيٌّ سوف تزيده الابتلاءاتُ والسجونُ صلابةً وإصرارًا. اِنضوى تحت سقْفِ الأنظمة العربية الناشئة العديدُ من أفرادِ النُّخبة الدينيّة التقليديّة، صونًا للدين وحفظًا للدولة، وانبنَى شبهُ تحالفٍ مصيريّ مع أنظمة الحكم. في تلك الفترة اِلتَفّتْ معظمُ الأنظمة القومية والوطنية حول الحزبِ الواحدِ والزعيم الأوْحد، وفي جانب آخر اِستمدّتِ الأنظمة المَلَكيّة شرعيّتَها من رأسمالٍ رمزيّ دينيّ ذي منزعٍ محافِظٍ. والملاحظ أنّ النُّخبَ الدينيّةَ التي رافقت ميلاد الدولة الوطنية كانت في مجملها تقليديّةً وأرستقراطيّةً، عازها الطرحُ الحداثيُّ للدين، الأمر الذي جعل الشرائح الشبابيّة تنفر من خطابها.

من جانب الإسلامِ الاحتجاجيّ الناشئِ، ما كانت أطروحاته المتوتّرةُ تملكُ من الرويّة والعمق والتجذّرِ، ما يكفي لإقناع شعوبٍ خارجةٍ لتوّها من الاستعمار، بل كانت الطروحات في مجملها قلقةً على مصائر الهويّة، ومتخوّفةً من زحف القِيم الغربيّة الجارف. تلك السمةُ الغالبةُ جعلت جملةً من المتابِعين الغربيّين لظاهرة الإسلام السياسي يتقاسَمون توصيفه "بالقلق البنيويّ" (*Stress strutturali*) في حديثهم عن الظاهرة. بوصف ذلك القلق يستندُ إلى نظريّة وظيفيّة ترتئي أنّ

[8] Laura Guazzone, *Storia Contemporanea del mondo arabo*, Mondadori, Milano 2016, p. 36 e s.

منشأَ الحركات السياسيّةِ الدينيةِ حاصلٌ جرّاء تعكّرات اجتماعيّة اقتصاديّة. وهو ما تنبّهَ إليه مبكّرًا الدّارس الفرنسيُّ فرانسوا بورغا (1988) في نعت الإسلام السياسي بـ"صوت الجنوب"[9].

داخِلَ هذا القلقِ البنيويّ المشارِ إليه اِعْتَرَى الحركات الإسلامية ارتباكٌ تجاه العمليّة السياسيّة برمّتها، رغم اشتغال تلك الحركات المكثَّف بالسّياسة، تجلّت في المواقف المتداخِلة من الآخر، ومن الديمقراطية، ومن الحريات العامة. ولو عُدنَا إلى تاريخيّة الإسلام السياسيّ في البلاد العربية، نلحظ مساهمةَ العديدِ من العوامل في تذبذُبِ تلك الحركات فترة الستينيّات وإلى حدود الثمانينيّات تقريبا، منها مناخ العنف الطاغي على الممارسة السياسيّة عامّةً، وعدم نُضجِ الفعل السياسيّ لتلك الحركات. لِيبقى المبرّرُ، كيف لِحركاتٍ أن تَتَبلورَ لديْها رؤيةٌ حول التعدديّة السياسيّة، أو أن يتشكّلَ لها موقفٌ من الديمقراطيّة وحقوق الإنسان في واقعٍ يَفتقِد أصلًا إلى تلك العناصر؟ الأمر الذي خلّفَ ضبابيةً في رؤية الحركات الإسلامية لذاتِها ولغيرِها، اِمتدّت حتى مطلع التسعينيات وهي الفترةُ التي بدأت تخطو خطوات جادّة نحو التعدديّة الحزبية والتطلع لترسيخِ مبدأ الديمقراطية[10]. من هذا الباب تذهبُ لاورا غواتزوني إلى أنّ تآلفَ الإسلام السياسيّ مع الديمقراطية يقتضي النظرُ إليه داخل السياق العامّ للبلدان الإسلامية، بوصفِ معضلة الديمقراطية ليست محصورة بالإسلام السياسي وَحْده؛ بل هي مسألةٌ على صلة بمجمل القوى الناشطة والنُّظم الحاكمة. وبالتالي يبقى

---

[9] انظر في هذا الشأن كتاب الإيطالية لاورا غواتزوني:

Laura Guazzone (a cura), *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo. I Fratelli musulmani e gli altri*, Mondadori, Milano 2015, pp. 17-18.

[10] يمكن الحديث عن بوادر تبلور رؤيةٍ مؤمِنةٍ بالتعدديّة السياسيّة في أوساط الإسلام السياسي منذ صدور مؤلّف راشد الغنوشي: "**الحريات العامة في الدولة الإسلامية**" (1993). جاء الكتاب عبارةً عن بيان اعتراف للحركة الإسلامية بالآخر، ومدخلًا للإقرار بتعدّد المكوّنات السياسيّة في البلاد العربية. كان القبول بالديمقراطية بالشّكل الذي طرَحه الغنّوشي في مؤلّفِه المشارِ إليه بشيرَ تطوّرٍ هائل في أوساط الإسلام السياسيّ، أَسهَمَ في تعزيز تبْيئة الديمقراطية في العالم العربي.

السؤال المطروح وفق غواتزوني ليس في مدى تعايش الإسلاميين مع الديمقراطية، ولكن ضمن أي سياق داخلي أو خارجي يتيسّر تحقيق ذلك[11]؟

2- جدل الدين والعَلْمَنة والحداثة

ساد في أوساط دارِسِي الدين في الغرب، على مدى عقود، أنّ الحداثة ستقود لا محالة إلى أفول الدين. وهو افتراضٌ وجدَ سندًا في منجَزات الثورة العلميّة وفي الطروحات التنويريّة عمومًا. وقد شايعَ هذا الرأي أتباعٌ كثيرون، في بلدان شتّى، لعلّ أبرز هؤلاء في إيطاليا سابينو أكوافيفا صاحب مؤلَّف: "**أفول المقدّس في الحضارة الصناعية**" (1961). غير أنه لُوحِظ في العقود الأخيرة تسرّب الوَهن إلى تلك الأطروحة، وربّما هجرانها في أوساط لفيفٍ من علماء الاجتماع، مثل جوزي كازانوفا[12] وبيتر لودفيغ بيرجر[13]، والتحوّل صوب القول بالتعدديّة الدينيّة، جرّاء حالة التديّن التي تجتاح المجالَ العموميَّ مجدَّدًا. في مؤلَّفٍ حديث الصدور بعنوان: "**هياكل الحداثة المتعدّدة. الأديان في زمن التعدديّة**"، انطلق عالم الاجتماع الأمريكي بيرجر من معايَنة توالُدِ الظواهر الدينية وتطوّرها في عدّة مناطق من العالم، مع استثناءات قليلة في أوروبا. حيث تشهد دُور العبادة بوجهٍ عامٍّ، في أمريكا وآسيا وإفريقيا، تطوّرًا (حتى أنّنا نعيش في العقد الأخير انتشارَ ظاهرة الكنائس الإنجيلية

[11] Laura Guazzone, (a cura) *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo. I Fratelli musulmani e gli altri*, p. 15.

[12] José Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000.

[13] Peter L. Berger, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, Memi, Bologna 2017.

العملاقة '*megachurch*') بما يُفصِح عن فورة دينية لافتة، وهو ما أطلق عليه الأمريكي رودناي ستارك "اِكتِساح الإيمان"[14].

الأمر الذي دعا للحديث عن ما بعد العلمانية في زمن تُخمة الديمقراطيّة، وهو فحوى ما تطرّق له كلّ من يورغن هابرماس[15] وشارل تايلور[16]، عن شيوع نمط تعايشٍ جديدٍ بين الدين والعلمانية. وليس المقصودُ بعودة الدين في زمن تُخْمةِ الديمقراطية ثأرَهُ أو اندحارَ العَلْمَنة القسريّ[17]، كما قد يُتصوَّر، بل بالأحرى ما باتت تقتضيه مصلحةُ الدولة -التي وإن واصلت تكريسَ التمايزِ بين السياسة والدين- من دمجٍ للفاعلين الاجتماعيّين الناطقين باسم التوجّهات الدينية في المجال العموميّ، مقدّرةً ما لهم من إسهامٍ في إرساء وفاقٍ أخلاقيٍّ قوامه المبادئ الديمقراطية. بمعنى لسْنا في حقبة تتنصّلُ فيها الدولة كلّيا من الدين، أو تشنّ عليه حربًا. فما عاد الأمر مطروحًا على ذلك النحو؛ بل نحن في مرحلةٍ مشبعَةٍ بالديمقراطية يطغى فيها الاعتراف، لأنّ في أجواء الحرية الدينية وبمراعاة التعددية الدينية، يُمكِن الإسهام في تطوّر المجتمع وتماسُكه. فالعلمانيُّ يقبل التحاورَ مع حَمَلة الرؤى الدينيّة، شَرْط ألاّ يدّعي أيّ من الطرفين أنّه الأوحد، أو ربما بشكل أسْوَأ، يُمْلي على الجميع رؤيتَه بوساطة سلطة سياسيّة[18].

وبالتالي ما حصل ليس اكتساحُ العلمانيّة مفاصل المجتمع، ولكن شيوع روح التعددية في أوساط المجتمع، وهو ما أوْحَى أنّ العلمانيةَ الأوروبية ليست الشكلَ الحداثيَّ الوحيدَ، بل هناك "صيغٌ أخرى

---

[14] Rodney Stark, *Il trionfo della fede. Perché il mondo non è stato così religioso*, Lindau, Torino 2017, p. 99.

[15] Jürgen Habermas, "La rinascita delle religione, una sfida per l'autocomprensione laica della modernità", in A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma 2009, pp. 24-41.

[16] Charles Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

[17] Peter L. Berger (a cura di), *The Desecularization of the world*, Eerdmans Publishing Grand Rapids, Michigan 1999.

[18] Enzo Pace, *Sociologia delle religioni*, p. 184.

للحداثة" منبعها دينيٌّ. بما يُفيد أنّ ثمّة تزاوجًا بين الدين والحداثة، أو بالأحرى بين التديّن والحداثة، يكون بمقتضاه المرْءُ ورِعًا يراعي تعاليم دينه في مسْلكِه الخاصّ وحداثيًّا وديمقراطيًّا في نشاطه العامّ. ذلك التزاوج في كيان المرْء، بين تعاليم الدين وبين أنشطة الفرد، هو ما يعيشه المسلمُ الأوروبيّ واليهوديّ الأمريكيّ بشكل بارزٍ. والتساؤل ذاته مطروحٌ اليوم في الصين والهند وروسيا وغيرها من المجتمعات، بعد أن أصبحَ التعايشُ بين القيم اللائكية والقيم الدينية ملحوظًا في المجتمعات المعاصرة[19].

لقد جرى التعاطي مع الحداثة على مدى حقبة طويلة بمثابة "الحاوِية المعبَّأة"، وألاّ مناصَ للمجتمعات التي تنشُدُ حيازة هذا المغنم من القبول بالحمولة كلّها وما تنطوي عليه من برامج تصنيع، وخِططِ تنمويّةٍ، ونظامٍ بيروقراطيٍّ إداريٍّ، وعقلانيةٍ، وفردانيةٍ، ناهيك عمّا تتضمّنُهُ من آلية العَلْمَنة وما تقتضيه من فصل الدين عن السياسة والمجتمع[20]. هذا الفهم الأحادي للحداثة وما ينطوي عليه من تطلُّعٍ إلى صهْرِ الحضارات كافة في أنموذج الحضارة الغربية، عمِل المفكرُ شموئيل إيزنستادت (1923-2010) على إدخال تحوير جذريٍّ عليه بطرح مقولةِ "الحداثات المتعدِّدة" في مقابل الحداثة الواحدة الأوروبية الغربية. فالقول بـ"الحداثات المتعدِّدة" يَعني إقرارًا بحضارات أخرى صينيّة وإسلاميّة وهنديّة وغيرها، بوسعها أن تُنتج حداثتَها من داخِلها، ورفضًا لهيْمنَةِ الرأسمالية الغربية المتلحِّفة بالحداثة. وعالَم متعدِّدٌ هو أحوج ما يكون إلى فهْمٍ متعدِّدٍ، هكذا عبّرَ إيزنستادت عن ديناميات السياقات الجارية ضمن مقولة "الحداثات المتعدِّدة". ومن هذا الباب ليس للحداثة وجهٌ أوحد. يُمْكن لمجموعاتٍ حضارية أن تكونَ حداثيّةً من خلال سلوك طُرقٍ مغايِرة، وأحدُ تلك

[19] Eisenstadt Shmuel Noah, "Multiple Modernities", in *Daedalus*, 129, n. 1 (January 1, 2000), pp. 1-29.

[20] Roberto Gritti, *La politica del sacro: Laicità, religione, fondamentalismi nel mondo globalizzato*, Guerini, Milano 2004, p. 10.

الطرق هو الطريق الرابط بين الأخلاق الدينية وروح التطوّر الاقتصادي[21]. ليس ما يذهب إليه إيزنستادت نقضًا للحداثةِ بل هو مراجَعة من داخِل مفهومِ الحداثةِ[22].

3- تحدّيات تُسائل الطرفين

أ) كنيسة روما في أوضاع مأزومة

حين اِعتلى الأرجنتيني خورخي ماريو برغوليو سدّة البابويّة في كنيسة بطرس، في الثالث من مارس 2013، ما كان تَوَلّي الرجلِ تلك المهمّة هيّنًا أو يسيرًا. فقد أتى في أعقاب أزمات متلاحِقةٍ هزّت الكنيسة الكاثوليكية في روما، بلغت ذروتها باستقالةِ البابا بندكتوس السادس عشر (جوزيف راتسينغر) وهجرانِه قيادة السفينة. صِيغت بموجب تلك الأوضاع الضاغطة قائمات مستعجَلة للهياكل والدوائر التي تَستوجِب التغييرَ والتعديلَ. وعلى تشعُّب الأشغال المنتظَرة، يمكن تلخيصها في عنصرين أساسيين: أحدهما يتعلّق بالجانب الدينيّ، وبغيته إدخال تحوير على نظام سيْرِ أنشطة "الكوريا الرومانية"، أي الجهاز السلطوي داخل حاضرة الفاتيكان والنواة الصّلبة المعنيّة بصُنعِ سياسة الكنيسة وتسييرها؛ والعنصر الآخر على صلةٍ بالشأن الدنيويّ، وجوهره تحوير نظام سير "الإيور"، أي قطب الرحى الاقتصادي والمالي داخل حاضرة الفاتيكان. ومنذ تلك الآونةِ عُرضت جملةٌ من الرؤى وقُدّمت العديد من المقترحات، من داخل الكنيسة وخارجها، بقصد إدراج تعديلات على ذينك القطاعين، وتصويب بعض المسارات ذات الصلة على غرار:

- تبنّي التسيير الجماعي للكنيسة، بما يَحُدّ من سلطة المتنفِّذين، سيما منهم الكرادلة والأساقفة "السلطويّين".

[21] Eisenstadt Shmuel Noah, "Multiple Modernities", pp. 1-29.

[22] Vittorio Cotesta, «Sulle modernità multiple: origini, problemi, prospettive teoriche», *Quaderni di Sociologia*, 54/2010, pp. 141-164.

- مراجعة المهامِّ الكنسيّةِ وما يتعلّق منها بالتكوين والأدْوارِ، بما قد يمسُّ جوانب تصل إلى إعادة تفسير مفاهيم الرّهْبنَة والعُزوبة والأسرة وغيرها من المواضيع الحسّاسة.
- مسألة الشمال والجنوب داخل الكنيسة، وما تقتضيه من إعادة توزيعِ السلطة اللاهوتيّة، بشكل يُراعي التحوّلاتَ الجاريةَ في العالم، وبما يُقلِّص من وصاية المركز التقليديّ.
- تنقية علاقة الكنيسة بالعالَم وما شابها من تعكّرٍ، على غرار ما حصل من توتّرٍ مع العالم الإسلاميّ بسبب تصريحاتِ البابا راتسينغر الجامِحة في راتيسبونا في شأن النبيّ محمّد (ص) (12 سبتمبر 2006)؛ أو كذلك السعي الجاد لتسوِيةِ العلاقة مع الكنيسة الوطنيّة في الصين.
- اِتّخاذ مواقفَ واضحةٍ وصريحةٍ في ما يخصّ سياسات الأَنْجَلة والتبشير، أكان ذلك داخل الأوساط المسيحيّة غير الكاثوليكيّة، أو داخل الأوساط غير المسيحية (مثل الهند والبلدان الإسلامية والصين)، وهو ما يتطلّبُ مراجعات في استراتيجيةِ الكنيسةِ، المبنية على مصالح روحيّة هادفة إلى الاستثمار في الرأسمالِ العَقَديّ.

تلك بعض المسائل ذات الصلة بسياسة الكنيسة الدينيّة في الداخل والخارج، وهي ممّا يَستوجِب النظر، وبما يضاهي تلك المشاغل إلحاحًا ما تعلّق بالجانب الدنيويّ في الدوائر التابعة للكنيسة. فقد كانت تَعتَري دواليب التصرّف في الفاتيكان مظاهر خللٍ، وهي تَتَطلّب بالمثل تعديلات وتحويرات، وإن جرى تلكُّؤٌ في الشروع فيها. بَيْد أنّ المناخ العالميَّ، عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، شَجّع على المضيّ في ذلك المسار باشتراط توفّر الشفافية في العمليات الماليّة، فضلا عن الدعوات لتبنّي الحوْكَمة الرشيدة، وهو ما شمل الفاتيكان أيضا. اِقتضى الامتثالُ لتلك الضوابطِ انخراطَ حاضرة الفاتيكان في تطبيق إجراءات دوليّة بقصد مجابَهة تمويل الإرهاب والحيلولة دون تبْييض الأموال وما شابهها. وهو ما جرّ إلى القيام بتعديلاتٍ وإصلاحاتٍ في هذا الجانب، كان من أثرها استحداث "سكرتارية اقتصادية" تُتابِع الغرض، وُلّي أمرها الكردينال الأسترالي جورج بيل (الذي أُطيح به في 29 يونيو 2017 جراء تورُّطٍ في تُهَم اعتداءات جنسية). بَيْد أنّ مطلب

الإصلاح المالي ما الذي يعنيه داخل دولة دينية؟ إنّ القصدَ من وراء ذلك بالأساس هو التحرّر من براثن البيرقراطية واعتماد الشفافيّة في التسيير، وهو ما يعني دمَقْرَطة الإدارة والخروج بها من سلطة المتنفِّذين (الكرادلة والأساقفة المتحكّمين بالإدارات الرئيسة والمواقع الحسّاسة) إلى سلطة العارِفين (المستشارين والخُبراء من ذوي الخبرة من 'جهاز العلمانيّين' المتعاون مع الكنيسة) أو لِنقل بلوغ صيغة ترضي الطرفين[23].

ضمن هذه الحزمة من الملفّات المتداخِلة، بين ما هو دينيّ وما هو دنيويّ، ما الذي بمقدور البابا فرنسيس إنجازه من حيث تحوير المسارات وتسوية بعض الملفّات؟ سِيما وأنّ الكنيسةَ جريحة وتتطلّبُ إسعافات عاجلةً، هنا وهناك، جرّاء الكدمات والرّضُوض الموجِعة والمتفرّقة، المتأتّية من الفضائح الجنسية، ومن التجاوزات المالية، ومن الخَوَر الداخليّ المتعلّق بتسريب الأسرار والوثائق والمتأتّي من الفساد عموما، الذي توَاضَع المراقِبون على تسميته بـ"فاتيليكس".

ومع أنّ البابا فرنسيس يعي عُسرَ عملية الترميم الداخليّ للكنيسة، وقد صرّح بذلك دون مواربة في إحدى خطبه أمام "الكوريا الرومانية"، مستحضرًا تلك المقولة الشهيرة للمونسنيور فريديريك فرانسوا كزافييه دي ميرود: "خوض عمليّة الإصلاح في روما شبيهة بتنظيف أبو الهول بفرشاة أسنان"[24]، فإنّ الصيانةَ مطلوبةٌ وعاجلة، أو بلغةِ الكنيسة القيام بـ"أَجّورنَميْنْتو"، لإدخال شيءٍ من الفاعلية. وإن لم يكن المطلوبُ إصلاحًا هيكليًّا، لِما لكلمة "إصلاح" من وقْعٍ سيّئٍ في آذان رجالات الكنيسة حين تُطرَح بعمق. سيما وأنّ الإصلاحَ المنشود هو إصلاح "الكوريّا الرومانية"، أي "أجهزة التسيير داخل الفاتيكان" بقصد الحدّ من "الإكليروسَوِيّة"، ولغرض التهفيت من صراع القوى والمصالح، فهل يَقدرُ البابا فرنسيس على ذلك؟ لا يخفى أنّ ثمة من يُشكّك في قدرات البابا اللاهوتية للذهاب إلى غور الأشياء، وسِيرته تُخبر أنّه راعٍ داخل الكنيسة وليس لاهوتيّا. وبالتالي من شأن تحوير نظام سيْر "الكوريا الرومانية" أن يُولِّد فتنة داخل الكنيسة، وهو ما يخشاه جملةٌ

---

[23] Gian Franco Svidercoschi, *Una papa che divide? Le inevitabili contraddizioni di un pontificato rivoluzionario*, Rubettino, Italia 2018, p. 72.

[24] راجع **"كلمة قداسة البابا فرنسيس إلى الكوريّا الرومانيّة"**، الخميس 21 ديسمبر 2017.

من العارفين بالأوضاع الداخلية، وما ذهب إليه الكردينال جرهارد مولر المفتّش السابق لـ"مجلس مراقبة العقيدة" المعزول من قِبل فرنسيس[25]. لذلك قَدَّر البعض أنّ إصلاحَ الكوريّا مهمّة عسيرة أو ميؤوسة، على حدّ ما خلص إليه الخبير الإيطالي المتابع للشأن الفاتيكاني ماركو أنسالدو[26]، بسبب موقف الفاتيكان العميق الرافض للتغيير[27].

لقد كشفت حصيلةُ سنواتِ تولّي فرنسيس مهامّ الكنيسة، أنّ البابا لم يُحوّر تحويرًا جذريًّا أيّا من المجالات المعطوبة المشار إليها، وما استطاع إنجازه هو إدخال نوعٍ من التنقيح والرقابة والشفافيّة المحدودة لم تمس جوهر الأشياء، وإن استعان في عمله بمجلسِ حكماء تَكوّنَ من تسعة كرادلة، اشتغل بمثابة الجهاز الاستشاريّ للبابا[28]. الواقع أنّ صعوبةَ إتمام العمليّة تعود إلى تجمّدِ العقليات والمؤسّسات منذ ما يُناهز الألفَيْ سنة من تاريخ الكاثوليكية المتمركِزة أوروبيًّا. وبرغوليو [فرنسيس] هو أوّل بابا في التاريخ نَبَذ هذا النظام المتصلّبَ الجيوسياسيّ واللاهوتيّ[29]. مع ذلك نُقدِّر أنّ محاصيل الإصلاح في هذه السنوات، وإن بدت ضئيلة، فهي مهمّة وواعدة، لما اكتسته من طابع ثوريّ جريء لم تعْهَده المؤسّسة الكَنَسيّة. لقد تغيّرَ خطاب الكنيسة، على لسان الحبر الأعظم، في رؤية الأمور وفي التخاطب مع العالَم، وظهرت مفرداتٌ ما كانت متداوَلةً في السابق وهو ما يَشِي بتحوُّلٍ واعدٍ[30]. صحيح كانت آثار الإصلاح مع فرنسيس متواضعةً حدّ الراهن، ولكنّها تبدو متفاعلةً عبر مسار الكنيسة المستقبليّ، وهذا ما يلوح جليًّا في فحوى رسائل البابا العامّة ونوعية القضايا المطروحة، وفي خطابه الموجَّه لأتباع الدين الإسلاميّ ونظرته إليهم.

---

[25] M. Franco, "Il cardinal Müller: Mi vogliono guida di un gruppo contro il Papa", *Corriere della sera*, 26/11/2017.

[26] Marco Ansaldo, Riformare la curia: missione impossibile? *Limes*, Aprile 2013, p. 75.

[27] Francesco Peloso, Il Vaticano profondo frena il papa periferico, *Limes*, Giugno 2018, p. 101.

[28] Gian Franco Svidercoschi, *Una papa che divide? Le inevitabili contraddizioni di un pontificato rivoluzionario*, p. 60.

[29] Gli elefanti non ballano il tip-tap, *Limes*, Giugno 2018, p. 13.

[30] Aldo Maria Valli, *Alfabeto di papa Francesco: parole e gesti di un pontificato*, Ancora, Milano 2015.

ب) الإسلام في أجواء التصارُع

ما فتئ الدين ضمن السِّياق العربي محكومًا بنُظُم وعيٍ قديمةٍ، أكان في تفسير نصوصه، أو في تنزيل أحكامه، أو في إقحامه في الشأن المجتمعي. فالإسلام الإحيائي الذي تبلورَ مع رواد النّهضة الأوائل، أمثال خير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني، ثم في مرحلة لاحقة مع محمّد عبده وعبدالعزيز الثعالبي وآخرين، سعى إلى تضمين الدين بعدًا حداثيًّا، ونزَعَ إلى تخليص ما يلفّه من قَدَامة. غير أنّ تلك الجذوة الحداثية سرعان ما خبَتْ، بعد أن اتّخذ النهوض الإسلامي منعطَفاً دعويّا سياسيا، قلّصَ من ذلك الزخم الفكريّ الذي ميّز الإسلام الإحيائي في مستهلّ ظهوره، واستعاض عنه بمشروع نضاليّ غائم، تغاضى فيه عن المبادئ الجوهرية التي قام عليها الإسلام الإحيائي، والمتلخِّصة في البحث عن تفاعل الدين الدائم مع العصر.

في الأثناء عمل الاجتراح النضالي على احتكار الإرث الإحيائي، لمزيد دعم شرعيته، دون أن يسعى في إنتاج مفاهيم فكرية، أو يأخذ على عاتقه مهمّة مصالَحة الإسلام مع العصر. فكان إهمال الجانب الثقافي والمعرفي والنقدي في أوساط الإسلام الحركي بيّنًا. وربما من مخاطر الافتقار إلى فسيلة المفكّر النقدي داخل الإسلام الحركيّ، أن تحوّلت حشود غفيرة من الأتباع، مع مرور الزمن، إلى كتل مسوقة بوعي ديني قَطِيعيّ من إنتاج الأئمّة والدعاة. وهو ما جعل التغايُر بيّنًا بين شقّ الإسلام السياسي من جانب، والشقّ الحداثي المتشرِّب للحسّ العلماني من جانب آخر، دون قدرة من الجانبين على حلّ المشاكل المستعصية في الاجتماع والاقتصاد والسياسة المتراكمة في المجتمعات، والأمر عائد لافتقاد أرضية موحَّدة بينهما تتّفق على شكل التحديث وأساليبه. ونعني بالأرضية الموحَّدة ذلك المنزع العقلاني الذي يصبغ النظر العامّ للدين والمجتمع، ويُناصر الانفتاح الثقافي، ويتطلّع إلى فهمٍ مستنيرٍ للقضايا. لم ينشأ تيّار في الفكر الديني متصالح مع الحداثة، بما يجعل العقل الإسلامي يتعاطى مع المنتوج الفكري الكوني بروح من التفاعل الرصين، على أساس

الاستيعاب الواعي. ومن العوامل التي أسهمت في خَلقِ ذلك الضيق بقاء الخطاب الديني المروَّج فقهويا وإفتائيا ووعظيا؛ والحال أنّ جموعًا واسعة من الناس قد غادرت تلك المرتبة الحاجيّة، لتتطلّع إلى خطاب يواكب إدراكها ومشاغلها، ولا يكتفي بدغدغة وجدانها وتهويماتها الغيبية.

ففي ظرف تاريخي صعب تمرّ به المجتمعات الإسلامية، يتميّز بالارتباك والانفراط على كثير من الأصعدة، لم يبق الدين بمنأى عن هذا الوضع المتميّز بالصراع، والاحتقان، علاوة على التردّي الاقتصادي والاجتماعي، مما فاقم من تأجيج التفجّر وشحْذ التشظّي.

تأتي عودة الإسلام إلى المجال الاجتماعيّ، في ظرف يمور بشتى التناقضات. لم يبق الدين ذلك الموروث الروحيّ السمح الشائع بين الناس؛ بل تحوّل إلى ما يُشبِه الرأسمال المتنازَع عليه والمتنافَس على حيازته بين أطراف عدّة، كلّ يذهب مذهبا في تفسيره وتوظيفه. بعد أن أمسى إنتاج المفاهيم الدينية طليقًا، في ظلّ سيولة المعلومة والخبر والفتوى، وهو وضعٌ أملاه تقلّص الحواجز بمختلف أشكالها. والحال أنّه لا يمكن ضمان حضور المعرفة الدينية فيه، ما لم تستجب للتحديات وتجيب عن التساؤلات. ولا يمكن أن يكون لها الأثر الإيجابي ما لم تعِ قدراتها في العالم. وحتى تضْمَن المعرفة فاعليتها وواقعيتها لزم أن تُعيدَ النظرَ في فحواها بشكل دوريّ وفق تعاطٍ نقديّ. ففي ظلّ واقع معولَم ما عاد قبول المعرفة الدينية مستمَدًّا من سياق إيماني وحده، يفي بالغرض. وهو ما يضع تلك التحولات وغيرها أمام تساؤلات مصيرية في شأن حضور الدين خارج فضائه الإيماني المعهود؟ وهل التعليلات التي يعلّل بها مقولاته هي بحقّ تعليلات كونية؟ وهل خطابه تجاه المغاير هو خطاب عقلاني وواقعي؟

4- الدين وقضايا الديمقراطية والتعدّدية

في ظلِّ ما نشهده من تحاوُرٍ بين الرؤى الإيمانيّة والعلمانيّة، نلمس حاجةً ماسّةً إلى إرساء خُلقية جامعة بين المتديِّن وغير المتديِّن، بين الإيمانيّ والعلمانيّ، بهدف بلوغ "أخلاق جامعة". لعلّ ذلك ما

انطلق فيه بحزم اللاهوتي الألماني السويسري هانس كونغ في مشروعه من أجل أخلاق كونية، سيما بين الأديان العالمية، وهو ما يتطلّب توسّعًا باتجاه غير المؤمنين. فليست الأخلاق العالميةُ المنشودة -كما أوضح هانس كونغ- إيديولوجيا عالميةً جديدةً أو دينًا عالميًّا موحِّدًا، وكذلك ليست هيمنةً لدين على غيره من الأديان؛ بل هي سبيل لإيجاد مشتَرَك يسَعُ الملاحدة واللاأدريين، فلدى الرجل قناعة بضرورة إيجادِ تحالفٍ بين المؤمِنين وغير المؤمِنين. فالأخلاق العالمية، على ما يبيّنُ كونغ، هي وفاق جوهري قوامه القِيم المشتركة والتعاليم الثابتة والأعراف السائدة[31].

في ختام ما أوردناه آنفا نتساءل: كيف تبدو مصائر المسيحية والإسلام اليوم؟

الجلي أنّ مآلات أحدِ الدينيْنِ ما عادت تُصنَع بمعزلٍ عن الآخر. فقد باتت الطريق التي يسلكها هذا الدين أو ذاك، تعني كلاهما سلبًا وإيجابًا. فتداخلُ الحدودِ وامّحاءُ المسافاتِ وتجاوُرُ أتباع الأديان، كل تلك القضايا وغيرها، تُملي تناظُرا عن قُرْب وتساؤلا حازمًا: كيف تعيش الأديان شَراكَةَ الأوطان والإيمان؟ إذ هناك تقارب بين المسيحية والإسلام على مستوى المصائر، مع ذلك يتقلّص النظرُ والتفكيرُ بحزم في ما ستؤول إليه الأمور.

لا ريب أنّ الديمقراطيةَ لم تكن مغريةً للأديان يومًا كما هو الحال في العقود الأخيرة. حيث أمست بالفعل تُشكِّل الإغراء الأبرز للتوجّهات الدينيّة بعد تخوّفٍ ران في أوساط المتديّنين، باعتبار مؤدّى الديمقراطية إلى النِّسبية والتفسّخ الخُلقي والعَدَمية، وإذا بالتعدّدية وما تفرِزه من مناخ تنافسيّ تسهم في تجدّد الأديان. فقد ساد طويلا أنّ الحداثةَ تجرّ حتما إلى تراجع الدين وتقود لا محالة صوب العلْمَنَة والتفسّخ، غير أنّ ذلك لم يفضِ إلى ما كان منتظَرا، بل شهدنا نوعا من المصالَحة، وما حصل هو تنافس الأديان وتطوّرها، وعودة الدين إلى المجال العموميّ[32].

---

[31] Hans Küng, *Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione.* Intervista con Jürgen Hoeren, Queriniana, Brescia 2004, p. 28.

[32] Peter L. Berger, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo.*

في الجانب الإسلامي منذ أن تقلّص احتكار الدين، بوجهيه السلطويّ والإسلامويّ، بدا واضحا أنّ الرأسمال الرمزيّ أوسع من اختزاله في ثنائية رسمية وغير رسمية، أو صيغة موالية وأخرى معارِضة، وظهرت تأويليات وتمظهرات ورؤى متنوعة. فقد شكّلت الأوضاع السياسية والاجتماعية الضاغطة في عديد البلدان الإسلامية دافعا لبروز تأويليات جديدة في الدين، تمحورت بالأساس حول الاستفادة من عامل الديمقراطية والقبول بالتعدّد، سواء في شكله الديني أو السياسي. بعد أن عانى الدين من الاستقطاب بوجهيه الرّسمي والحرَكِي، مخلّفًا ذلك الاستقطاب سياسات مجحِفة أضرّت بالدين وأنهكت النسيج الاجتماعيّ؛ ولكن "الحرية الدينية" في الراهن، على الشكل الذي تعيشه بعض المجتمعات الإسلامية: مثل ماليزيا وأندونيسيا وتركيا وتونس على سبيل الذكر، أبانت أن أشكال التديّن الجديدة التي تطوّرت، فضلا عن تعبيرات النشاط الثقافي الديني، لم تكن غرقًا في التسيّس أو دعمًا لخيارات التشدّد، بل أتت في معظم الأحيان بحثًا عن إرساء هويّة متصالِحة مع تاريخها ومع مخزونها الحضاري. وفي هذه الحال يمكن الحديث عن دين الشعب والأمّة لا دين الدولة. ولعلّ مفهوم الإسلام الحضاريّ بمدلوله الواسع، الذي يأبى الانحصار في إسلام محدّد، سياسيّ أو نضاليّ أو سلطويّ أو صوفيّ أو ما شابه ذلك، هو الأصدق تعبيرا عن الإسلام الشائع بين الناس. وبالتالي حريّ التعامل مع الدين في الزمن المعوْلَم كرأسمال حضاري مختَزَن داخل الشعوب تُصرّف من خلاله أفعالها المتنوعة[33].

ولعلّ ما يميّز الدين في حقبة ما بعد العلمانية حضوره المتشعّب. وإن يكن مفهوم "العلمانية" في علاقته بالدين فيه إيحاء سياسيّ وإحالة على استبعاد الدين وعزله، كما جرى طيلة الفترة الموسومة بطابع الدولة الوطنية العلمانية، فإنّ مفهوم "ما بعد العلمانية" فيه مراجَعة وإعادة نظر لعلاقة الدين بالعلمانية، نظرا لِما هزّ الدين من تحوّل ولِما تسرّب للعلمانيات المتسلّطة من وَهَن. فالطروحات الدينية الإسلامية تسائل الحداثة مجددا، بعد أن عاد المتديّنون (سواء ضمن الأشكال التقليدية أو

[33] Brunetto Salvarani, *Il Fattore R. Le religioni alla prova della globalizzazione*, EMI, bologna 2012, p. 75.

الأشكال المستحدَثة) إلى المجال العمومي. ومن هذا الباب يقتضي التحول الجاري في شأن علاقة الدين بالحداثة في عديد المجتمعات:

أ) تجنّب نفي أيّ من الطرفين الآخر، والبحث عن إرساء نوع من التكامل بينهما.

ب) الخروج من ثنائية الصِّدام بين الدين والتحديث إلى ثلاثية تشمل المجتمع أيضا بوصفه الرابط بين الثنائي.

ت) ضرورة التنبه لِما شهدته مضامين الدين والحداثة من تحوّل، وعدم الثبات عند المفاهيم الجامدة. إذ بموجب الجدل الحاصل أعادت العلمانية تعريف ذاتها وأعاد الدين وعيَه بالعلْمَنة مُقرًّا بتنوّعات وفروقات داخلها[34].

[34] Roberto Gritti, *La politica del sacro: Laicità, religione, fondamentalismi nel mondo globalizzato*, p. 13.

ثانيا: تأمّلات في المؤتلف الإنسانيّ

1- الأديان أمام تحدّيات التعايش

ما كانت قضايا حقوقِ الضيافةِ والجوار مطروحةً على الأديان بهذا الإلحاح، كما عليه الحال اليوم. فالذات المؤمِنة أمام تساؤلاتٍ تمليها التبدّلات الجارية في العالم الراهن، تحثُّ الأديانَ على إعادة النظر في تمثُّلِها للعالم وفي حضورها فيه، بعد أن عصفت بالحدود التاريخية تبدلات عميقة. فقد تَراجَع التباعد إلى مستوى، غدت فيه الحدود واطئةً ورخوةً بين التقاليد الدينيّة. وما عاد يفيد الأديان التحصّن وراء حواجز "منيعة"، بعد أن صار الوافد حاضرًا بالداخل، فعلًا وقولًا وشكلًا، يسائل عيشَ الذات ورؤيتَها، ويشاركها واقعَها ومصيرَها. فقد ساهمت العولمة في زعزعة الحدود الجغرافية والمادية، التي جعلت من ذلك الإيمان الديني أو غيره لغة الخلاص لشعوب وحضارات إنسانية بأسرها، وليتماهى ذلك الإيمان مع أرض ومع أمّة بعينها[35].

بات واقع حقوق الضيافة والجوار مطروحًا بإلحاحٍ، بموجب تقلّص المسافة الفاصلة بين الأديان اليوم، فالوضع مدعاةٌ لتجديد النَّظر والعمل، يقرُب ممّا تسمّيه ماريا بوجي جونسون خوض "تصنيع الضيافة"[36]، وهو ما تقتضيه ظروف العيش المشترَك في عالم غدت شعوبه متداخلة وأديانه متجاورة. فلا شك أنّ قيمتيْ الضيافة وحسن الجوار هما من القِيم النبيلة والمحمودة على مستوى الداخل، يجري الاحتفاء بهما في أحضان الدين الواحد وحثّ المؤمنين على مراعاتهما. لكنّ المسألة تجد صعوبة بين الاعتقادات المتباينة لَمّا تشمل المغاير الدينيّ، وهو ما يتطلّب مراجَعة دينية جادّة تنفتح بموجبها

---

[35] Enzo Pace, *Sociologia delle religioni*, pp. 330-331.

[36] Maria Poggi Johnson, *Amor m'accolse. L'ospitalità al cuore della vita*, Marietti, Torino 2014, p. 30.

الأديان على احتضان الآخر. لقد كانت الأمور في التصوّرات الفقهيّة الكلاسيكية تُسوَّى في الغالب ضمن دائرة الإلزام والإكراه، وأمّا اليوم، وتحت مقتضيات التعايش بين الديانات والثقافات، فقد دخلت المسألة ضمن دائرة مراعاة التعدّدية الدينية والثقافية وحقوق الإنسان. ومن هذا الباب تشغل مسألة حقوق الضيافة والجوار، أو بوجه عام مسألة التعايش الديني، مختلفَ التقاليد الدينية، فما عاد دينٌ في حِلٍّ من هذا السؤال في ظلِّ التداخُل والتواصُل الحاصليْن بين المؤمنين.

إلى أيّ مدى يُمكِن التعويل على المدوَّنات الفقهية الكلاسيكية المتأتّية من الأديان؟ وهل تكفي التصورات السالفة عن ذلك الآخر أكان من "أهل الكتاب" أو من "عَدِيمي الكتاب" في الشأن؟ فالمسألة ما عادت خاضعةً لمجرَّد قياسات ومقارَنات بناءً على ما حصل في ما مضى، تُستَنبط على إثرها فتاوى ومسالك وأحكام، بل باتت عملية العيش المشترَك برمّتها ناجمةً عن تجريبٍ يعيشه هذا الدين أو ذاك مع تقاليد دينية أخرى. ولا شك أنّ عملية البحث عن صيغة التعايش الجديدة هدفها بالأساس حفظ الكيان الدينيّ الجمعيّ من التفسُّخ، وسط عالم يمور بالتأثيرات القريبة والداهِمة، بما يُيَسِّر للذات النظر إلى العالم نظرة مستوعِبة للتنوع دون إجحاف. لقد شهد عالمنا تحوّلات عميقة مسّت الذات ومسّت الذوات المقابِلة، فالجميع يبحث عن وجود إيجابيّ، ولعلّ من العبث الحديث عن وجود مانعٍ ودافع للآخر، فلا الأديان بوسعها إتيان ذلك ولا الواقع يسمَح لها بسلوك ذلك المسلك.

2- الأديان الإبراهيمية.. التقارب والتباعد

لو نظرنا إلى مسألتيْ الضيافة والجوار، في حدود الأديان الإبراهيمية، نتبيّنُ أنّ هذه الأديان لم يتسنّ لها، حدّ الراهن، إيجاد خطّة مشترَكة في التعايُش والتجاوُر بين بعضها البعض. تتواضع بمقتضاها على حضور أتباع الدين الآخر بين ظهرانيها، دون أن يلحقهم أذى أو ترهقهم ذلّة. وإن كانت حصلت معالجات منفرِدة للموضوع، اختلفت تفاصيلها من دين إلى آخر، دون بلوغ أُسس جامعة بينها. فمن الأديان من يملك تشريعات في الشأن، غير أنها تقادمت، أو هُجرت وداهَمتْها التبدّلات الاجتماعية الهائلة، دون أن يتعهّدَها أصحابها بالتهذيب والتنقيح، على غرار مؤسسة

"أهل الذمّة"، أو حاضنة "أهل الكتاب" في الإسلام؛ ومن تلك الأديان من لا يزال في طور تخْليقْ منظومة لاستيعاب الآخر، لم يحصل إجماعٌ في شأنها داخل المواقع النافذة في المؤسسة الدينية، على غرار "لاهوت الأديان" في الكنيسة الكاثوليكية. فهو منذ صدور إعلانَيْ مجمع الفاتيكان: "**الكرامة الإنسانية**" (*Dignitatis Humanae*) و"**علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية**" (*Nostra aetate*) (1965) ما زال بين مدٍّ وجزرٍ[37]؛ في حين من الجانب اليهودي، يبدو الفقه الناشئ داخل إسرائيل واقعًا تحت أثر الصراع مع العرب ليغلب طابع شوفينيٌّ عنصريٌّ عليه بالداخل[38]، في حين الفقه اليهودي المتطور خارج إسرائيل وفي الشتات، فهو فقه منشغل بالحفاظ على الهوية اليهودية وليس معنيًّا كثيرا بقضايا العيش المشترك مع الآخر.

في هذه المناخاتِ التي تعيشها الأديان، ليس ثمة ما يبرّرُ تميّز واقع ديني عن آخر أو أفضلية تقليد ديني على غيره في تنظيم حقوق الضيافة والجوار. فالواقع الديني في أوروبا وفي الغرب على سبيل المثال، وإن احتكّ بِقِيم الحداثة والعلمانية والدولة المدنيّة، بما يفوق غيره من الوقائع الدينية الأخرى، فذلك لا يعني أنّ باب الضيافة والقبول للآخر قد بات مشرّعا على مصراعيه لديه، وقد تخلّص من مساوئه التاريخية. لذا يبقى السؤال المطروح: كيف تستأنف الأديان الإبراهيمية استيعاب بعضها متجاوزةً التوتّرات الناجمة عن حواضنها السياسيّة؟ في الواقع يقتضي الأمر جرأةً إيمانية تعيد تعريف الهويات الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام بموجب تحدّ يشمل الجميع. إذ نقف على مصاعب جمّة تُواجِه الأديان الثلاثة، لا يجري التنسيق أو التشاور في شأنها، وهي تؤثّر سلبًا على هذه الأديان.

في الأديان التوحيدية التي سيتسلّط عليها النّظر بشكل مركَّز، يجري الحديث عن "خيمة إبراهيم" الجامعة بصِيغٍ متنوّعة وبدلالات متقارِبة. فقد اعتبر لويس ماسينيون "**الضيافة الإبراهيمية**" جوهرًا متأصّلا في الأديان الثلاثة[39]، وهو تقريبا ما استعاده لاحقا الكردينال الإيطالي كارلو ماريا

---

[37] *I Documenti del Concilio Vaticano II*, Paoline, Milano 2002, p. 579 e s.

[38] أحمد أشقر، **التهجير والإبادة.. الفقه اليهودي المعاصر تجاه العرب**، بيسان، الطبعة الأولى، بيروت 2018، ص: 218-219.

[39] Louis Massignon, *L'ospitalità di Abramo. All'origine di ebraismo, cristianesimo e islam*, Medusa, Milano 2002.

مارتيني في كتابه "**أبناء إبراهيم.. نحن والإسلام**"[40]، لاتساع الخيمة الإبراهيمية في احتضان الغريب، لأنّ النبيّ إبراهيم (ع) كان غريبًا أيضا قدِمَ من أور من أرض العراق واستقرّ به المقام في فلسطين. بما يعني أنّ الضيافةَ وحسنَ الجوار شجرة وارفة يتفيّأ ظلّها الجميع، وتقليدٌ متأصِّل في التقاليد الدينية لِورثة التراث الإبراهيمي. فمن الجانب اليهودي يحدّثنا "المدراش" عن إبراهيم الذي أرسل أليعازر باحثا في الطرقات عمّن يستضيف في خيامه، لم ينل مراده فقام بنفسه طالبًا من يستضيف، فإذا به يلاقي ثلاثة تبيّن لاحقا أنهم ملائكة: ميكائيل وجبريل ورفائيل، وهي القصة المستوحاة من (سفر التكوين18: 2). والواردة في سورة هود في القرآن الكريم (الآية: 68) باختلاف في التفاصيل وليس في الجوهر "ولقد جاءتْ رسلُنا إبراهيمَ بالبشرى قالوا سلامًا قال سلامٌ فما لبِثَ أن جاء بعجلٍ حنيذٍ". خُلقٌ في غاية النّبلِ ما أحوج الأديان الثلاثة اليوم إليه؛ لكن عندما نسمع حديث أبناء إبراهيم اليوم يفتون بإخراج بعضهم بعضا، ثمّة ما يثير الأسى عن ميراث إبراهيم!

مع مفتَتح السنة الأكاديمية في منتصف شهر أكتوبر (2011) صدرت فتوى عن حاخام مدينة صفد شموئيل إلياهو، وتبعه فيما بعد رجال دين يهود كثيرون في المدينة منهم عوفاديا يوسف، وابنه يعقوب، ودوف كيئور ، تقضي بتحريم تأجير البيوت والمنازل اليهودية للطلبة العرب الذين يدرسون في الكليات الجامعية في المدينة. وبمرور الوقت انتشرت هذه الفتوى وتوسّعت لتشمل كلّ عرب فلسطين؛ فقد وقّع أكثر من خمس مائة رجل دين يهوديّ على عريضة فتوى تُحرّم بيْع البيوت اليهودية وتأجيرها للعرب... أما الذين رفضوا الفتوى فهم من أتباع التيارات "الحريدية"، ليس لأنهم ديمقراطيون، بل لأنهم يميّزون بين مركّبات "الغويم". فهم يميّزون بين المسلمين وغيرهم. وبما أن المسلمين "يعبدون إلها واحدا دون أدنى شك"... فلا مانع من تأجيرهم العقارات. أما بقية الغويم، الذين يعبدون آلهة غريبة (وفي مقدّمتهم المسيحيون)، فيحظر بيع البيوت والعقارات وتأجيرها إليهم[41]. هذه الفتاوى الدينية المجحِفة تتناقض مع صريح النصّ التوراتي الحالي: "إذا نزل عندكم غريب في أرضكم فلا تظلموه. وليكن لكم الغريب المقيم كالمواطن. تحبّه كما تحبّ نفسك، لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر" (اللاويون19: 33-34) أو في قولها "تكون شريعة واحدة لمولودِ الأرض وللنّزيل النازل بينكم" (الخروج12: 49)، ولكن الحاخام يجد من الحِيل الفقهية ما يبرّر فتواه. وتزداد المسألة

[40] Carlo Maria Martini, *Figli di Abramo. Noi e l'Islam*, La Scuola, Brescia 2015.

[41] أحمد أشقر، **التهجير والإبادة.. الفقه اليهودي المعاصر تجاه العرب**، ص: 218-219.

داخل إسرائيل قتامة لما نرى أنظمة الصندوق القومي اليهودي تُنكر حقّ الإقامة أو التجارة أو حتى العمل على غير اليهودي، لا لشيء، إلا لأنه غير يهودي. ولا يحظر في الوقت نفسه على اليهود أن يقيموا أو أن يعملوا في أيّ مكان داخل إسرائيل[42]. ما أوردته آنفا هما شهادتان لفلسطيني يعيش في الأرض المحتلة ولإسرائيلي عاش أيضا في الأرض المحتلة (توفي سنة 2001).

أعود إلى ما لحق إرث النبيّ إبراهيم (ع) من بلْبَلة. ذلك أنّ مفهومَ الملّة الإبراهيمية أو الخيمة الإبراهيمية، حمّال ذو وجوه، كلّ له دلالته وكلّ له تأويله؛ وما نشهده من إيلاف في الراهن داخل المجتمعات، يأتي بفعل النظم التشريعية للدولة المدنية الحديثة لا بموجب تحريض تعاليم تلك الأديان المنسوبة أصولها إلى إبراهيم (ع)، رغم ما يلوح من قواسم مشتركة بينها، ومن تقارُبٍ عقائديٍّ بين اليهودية والمسيحية والإسلام. وبالتالي يبقى التحدّي يواجه الجميع، وهو كيف تعيش تلك الأديان شراكة الأوطان؟ وكيف تغدو حاضنة لبعضها البعض ولا تكون طاردة؟ إذْ ما برحت اليهودية والمسيحية والإسلام دون مفهوم "أهل الكتاب" الضامن للعيش المشترك، ودون مفهوم "الأديان الإبراهيمية" الجامع للتنوع المفترق، وينطبق عليها مفهوم "الأديان الثلاثة" المتجاورة والمتباعِدة في الآن نفسه.

وبوجه عام تبدو الأديان العالمية مقبلةً على مواسم اختبار عسيرة، بموجب التقارب الحاصل بين المؤمنين. فالمسائل التي تواجه تلك الأديان تتخطّى إمكانيات دين بعينه، وتتطلّب تضافر الجهود، مثل قضايا البيئة والمناخ والفاقة والبطالة والأمّية، وغيرها من المشاكل العويصة. نحن نعيش أزمات خُلقية وقِيَمية ومعيشية لا يستطيع دينٌ بمفرده مجابهتها، وتتطلّب تكاتف الجهود لحلّها. فالعالم يتغير من تحت أقدام الأديان الثلاثة بوتيرةٍ متسارعةٍ، غالبا ما يتسنّى للتشريعات المدنيّة التأقلم مع تلك التغيرات، وتتعثّر تلك الديانات عن مواكبتها، في وقت يُفترَض فيه أن تكون الأقدر والأجدر لما بينها من رؤى أنطولوجية جامعة.

---

[42] إسرائيل شاحاك، **التاريخ اليهودي، الديانة اليهودية: وطأة ثلاثة آلاف سنة**، ترجمة: صالح علي سوداح، بيسان، بيروت 1995، ص: 14.

3- اللاهوت المنفتِح

كان علماء الاجتماع الديني الأمريكان، أمثال رودناي ستارك ولورانس إياناكوني وروبرت توليسون، من أوائل من أزاحوا الستار عن احتكارٍ مانعٍ حاصلٍ في الفضاء الديني الأوروبي، أو كما يطلقون عليه "السوق الدينية"، من طرف متعهّد قوي (الكنيسة الكاثوليكية أو الكنائس البروتستانتية) يُمسِك بمقدّرات الفضاء، ويضيّق الخناق على غيره فيه، فهو من يضبط مقاييس الحركة والنشاط والمكوث فيه. في هذا المناخ المحكوم بالاحتكار والمونوبول، من المفارَقات الكبرى في عصرنا، أنّ الدينَ المستضعَف المهاجِر يستجير بالعلمانية وبالدولة المدنية طلبًا للمقام الآمن، ولا يجد ذلك المأمن وتلك السكينة عند رفيقه في رحلة الإيمان، وهو حال الإسلام الأوروبي. فهو ليس في ضيافة الكاثوليكية أو البروتستانتية، ولكنه في كنف التشريعات المدنية*. فقد ضمنت تشريعات المجتمعات الحديثة ما عجزت الأديان عن توفيره، من حيث إتاحة فُرَص القبول للآخر. لِتغدو الضيافة بدون عنوان دينيّ، وهو ما يعني انزواء الأديان وتَراجُع دورها. في وقت يُفترض فيه أن يكون المؤمن "الإبراهيميّ"، بين أهله وملّته، حين يفد على الحاضنة الحضارية لدين من الأديان الثلاثة، لكن في الحقيقة لا يجد تلك السكينة، ويمسي عنوانا للغازي والمتربّص القادم من وراء البحار، ولذلك أمام دعاة الحوار اليهودي المسيحي الإسلامي، ثمة سؤال محرِج: هل هناك ملّة إبراهيمية أو تراث إبراهيمي جامع؟ وفي حال الإقرار بوجود ملّة جامعة، على أيّ مشترك تقوم؟

في الجانب الإسلامي، لا يواكب الفكر الدينيّ حركة التحوّل المتسارِعة التي تشهدها المجتمعات، فذلك الآخر الديني، الوافِد والمقيم والمجاور، ضمن أي منظور وضمن أي خطّة يتعاطى معه؟ صحيح ثمة إطارٌ قانوني وجهازٌ بيرقراطي يتكفّلان بالأمر، لكنّ العملية في جوهرها تفتقر إلى منظور ثقافي عميق وإلى رؤية دينية عصرية تساير تحوّلات العالم. إذ تبدو المنظومة الفقهية-الشرعية لم تخرج من

* نشير في هذا الصدد إلى التحذير المتكرر للكنسية الكاثوليكية في إيطاليا من التفريط للمسلمين في محلاّت رعوية مهجورة، بقصد استعمالها لأغراض دينية أو غير دينية.

الضوابط القديمة المتصلة بأهل الذمة، مع أنّ الواقع تجاوز مؤسسة أهل الذمة إلى تشريع المواطَنة. لذا نحن أمام ورشة فقهية وتشريعية وسوسيولوجية مشرّعة حتى نعيد وعينا واندماجنا في العالم. وعلى سبيل الذكر تفتقد المجتمعات العربية إلى مراكز أبحاث متعلقة بالهجرة بكافة أبعادها، وبالأديان الوافِدة بكافة تبعاتها، رغم أنّ عديد البلدان تعيش حرجا كبيرا بفعل تفاقم الظاهرة.

لا تُحرِج مسألةُ التعايش الطرفَ الإسلامي فحسب، غير المستعدّ أصلا لهذه القضايا، بل تُحرج الغرب أيضا، ونقصد هنا مؤسساته الدينية وكنائسه. يصف عالم الاجتماع الإيطالي إنزو باتشي أثرَ هذه التحولات قائلا: لا تُكرِهنا العولمة على الخروج من المركزية الأوروبية فحسب، بل من المركزية المسيحية أيضا، فحركة الهجرة تحمل إلينا إلى عتبة البيت، أناسًا ليسوا مسيحيين، وبالتالي تجبرنا على عيش التنوّع الديني بمنظور جديد وليس مجرّد التباهي بعرضه. لِندرك في التوّ أنّ ذلك التنوّع لا يقتصر على الاختلاف في مجال الإيمان؛ وإنّما يجبرنا على إعادة النظر في أصول الوفاق الاجتماعيّ ذاته، تحدٍّ خفيٌّ يملي أحيانا إعادة صياغة القواعد الاجتماعية المفروغ منها. فالحوار الديني يغادر المجامع اللاهوتية ليغدوَ نقطة حسّاسة في الأجندات السياسية، وبما يعني تعلّمَ الإحساس بالتساوي في التنوع[43]. حتى المراجَعات التي أقرّها مجمع الفاتيكان الثاني وبشّر بها، باتت تتطلّب مراجَعات أيضا، أكان من حيث التراجع عن تعاليم هذا المجمع والالتزام بروحه أو من حيث حقيقة قدرته على بناء تعايش حقيقي. لعلّ المسلك العمليّ للبابا الحالي فرنسيس ماريو برغوليو في العديد من المناسبات فيه تلميح لضرورة الخروج من أسْرِ الضوابط الكلاسيكية مع المغاير الديني (زيارة البابا جزيرة لمبيدوزا الإيطالية التي صارت محجّا للمهاجرين الوافدين من الجنوب، وزيارة السجن المدني بروما وتقبيل أرجل مساجين من ضمنهم مسلمين). صحيح هذه الممارسات رمزية، ولكنّها تعبِّر عن إرادة لاستيعاب الغريب قد تكون ترجمتها في الواقع مقصِّرة أو مخِلّة.

[43] Enzo Pace, *Sociologia delle religioni*, p. 331.

4- نحو أخلاق عَملية للعيش المشترَك

لقد أملت عوامل مثل الهجرة، وانتشار وسائل التواصل، النظرَ مجدَّدا في الباراديغمات القديمة للأديان. ومن هنا بتنا معنيّين أكثر مّما مضى بإيجاد أخلاق عيش مشترك تكون سندًا نظريًّا لسلوك عمليّ في تواصل الأديان بعضها ببعض. وفي غياب هذا الخُلق يتعذّر الحديث عن استراتيجية مشترَكة بين الأديان. ضمن هذا السياق بادر اللاهوتي الألماني السويسري هانس كونغ بتدشين إطار أخلاقي جامع بين الأديان يشمل غير المتدينين ويتّسع إلى غير المؤمنين يُنظِّم العلاقة بينهم. تستند العلاقة فيه من الجانب المسيحي، إلى إعادة نظر في المنظومة اللاهوتية المتقادِمة، كما بيَّن كونغ، وإلى بناء سياسة تعايش إنجيلية ولاهوت أديان معنيّ بإحداث تحول في النظر يقطع مع الباراديغمات القديمة[44].

المطلوب إذن أن يتحوّلَ خُلق الضيافة والجوار إلى برنامج عمليّ، لأنّ دون ذلك يكون الخوض في هذه المسائل محدود الأثر. وبالتالي كيف نصنع فلسفة التعايش في وقت نعيش فيه تجييشًا ضدّ بعضنا البعض. السائد أنّ ثمة بُعدًا عاطفيّا طاغيا في النظر لعلاقة الأديان، كونها تستند إلى أرضية خُلقية متماثِلة وإن تباعدت على مستوى العقائد والشعائر. والحقيقة أنّ الأرضية الخُلقية لا تكفي لبناء قبول متبادل، بل ينبغي أن تعضدَ الأمر خطّة عملية يراعيها الجميع. وهذه الفلسفة العمَلية تمرّ عبر المعرفة، فتنقية الأجواء بين الأديان يحتاج إلى تعميق المعرفة المتبادلة حتى يمكن الحديث عن تعايش وتعارف. فلا يمكن أن نبلغَ التجاوُر الحسن والتضايُف المرح ما لم تنبنِ الأمور على تواصُل معرفيّ. من هنا لا تعايش بين الأديان بدون تعارف بينها ولا تعارف بينها بدون وعي علميّ.

ومن هذا الباب يقتضي خُلق الضيافة وحُسن الجوار التخلّي عن عقلية اغتنام حاجة الآخر لِتغدوَ العملية فرصةً سانحة للمستضيف، أي الطرف القويّ، لِقلبِ الآخر وتحوير مساره العقَدي. خلال العام 2000 أصدر "المؤتمر الأسقفي الإيطالي" ضمن توجيهاته الرعوية وثيقة بعنوان: "التبشير

[44] Hans Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano 1991, p. 85.

بالإنجيل في عالم متغير"، جاء في النقطة الثامنة والخمسين: "ينبغي أن نواجه محورًا مستجدّا بالغ الأهمية ذلك المتعلّق بتنصير الأفراد الوافدين علينا عبْر الهجرة. نحن مطالَبون بأداء رسالتنا بين غير المسيحيين في أرضنا. ومع إيلاء اهتمام إلى تقاليدهم وثقافاتهم، ينبغي أن نكون قادرين على تقديم الشهادة بالإنجيل إليهم، وإن وجدَ ذلك هوى لديهم تبليغهم كلمة الرب"[45]. ثمّة رغبةٌ جامحة تهيمِنُ على المخيال الدينيّ المسيحيّ، تتلخّص في أنّ عمل الإحسان الكنسي (الكاريتاس) الموجَّه للمهاجرين ليس عملا إنسانيا خالصا، بل يبقى اللغة الأكثر ملاءمة لإبلاغ شهادة المسيح للمهاجرين.

لا يجدي نفعًا أن نُطنبَ في الحديث عن اختزان الأديان لرصيد وافر من السلام والوئام والأخوة، إذا ما كانت أفعال المتديّنين وأصحاب التوجهات الدينية تسير بخلاف ذلك. قد يبدو الموضوع على الشكلِ المعنوَن به هذا المبحث مسألةً أخلاقيةً في حين الأمر أعمق من الطرح الأخلاقي، ويتعلّق بطرح إجرائي على صلة بمسائل قانونية تضبط علاقة التنوعات الثقافية بقصد تجنّب أي شكل من أشكال الميز والحيف[46]. إنّ إعداد أبحاث علمية لِرصدِ أوضاع الآخر في البلدان الغربية، أو في البلدان العربية، أو في الأراضي المحتلة في فلسطين، أو في غيرها من الأصقاع، تُولِي التعايش اهتماما من حيث التشجيع عليه أو تعطيله، هي أشغال لازمة حتى نعرف ما تسهم به الأديان في رفع المظالم أو تكريسها.

جليّ أنّ كثيرًا من الأزمات التي يطفح بها عالمنا سِيما منها القضايا المتّصلة بالهجرة، أو الحروب، أو الاضطرابات العرقية، ليست متأتية بفعل الأديان أو بفعل عوامل دينية، بل هي في الأغلب ناجمة عن عوامل سياسية تجد في الدين أحيانا غطاءً وحافزًا لشحذها وتعزيزها. ويبدو المسلمون اليوم في جملة من البلدان التي يمثّلون فيها أقلية ضحايا، ولكن المسلمين هم ضحايا في أوطانهم أيضا

[45] Il Regno-documenti 13, (2001) 441ss.

[46] *Democrazia e religioni. Libertà religiosa diversità e convivenza nell'Europa del XXI secolo*, a cura di Erminia Camassa. Atti del convegno nazionale ADEC Trento, 22-23 ottobre 2015, Editoriale scientifica, Napoli 2016.

يصنعون مآسيهم بأيديهم ويعمّقونها بأنفسهم. فلا يمكن أن نصنع مآسينا في الداخل ونطالب الآخر أن يسوّيها نيابة عنّا. إذ يدعو العنف المتفجّر في البلاد العربية وفي بلاد الإسلام عامة، إلى تأمّل رصين بعيدا عن الإسقاطات المغرضة التي تتحكم بمقارَبة هذه الظاهرة. وهو ما أشار إليه الكاتب الإيطالي بييترانجيلو بوتافوكو في سياق حديثه عن الواقع العربي الراهن، حيث يشتكي السوريون من تناسي العالم لهم ويستصرخون الضمائر الحية لمدِّ يد العون، متسائلا وهل أبقى العالم الإسلامي ضميرا للبشريّة حتى تتعاطف مع قضاياه؟ فاللاجئ السوريّ في المخيال الغربي هو فائض عنف، وهو بقايا فوضى عارمة متشظّية ينبغي التوقّي منها بشتّى السُّبل، وإن لزمَ الأمر حصرها في الداخل إلى ما لا نهاية، هكذا بات الغرب أمام قضايا العالم الإسلامي خاليا من الشعور الإنساني النبيل[47].

حين يطرُق ملايين من المهاجرين والمهجَّرين واللاجئين أبوابَ الغرب، طمعًا في الإقامة وطلبا للضيافة، فإنّ المسألة تتجاوز ما هو أخلاقي وتغدو مسألة أمن قومي وأمن اجتماعي يبتّ فيهما القانون، إذ تقف دولٌ عاجزة أمام استيعاب موجات الضيوف بالقوة الوافدين من جنوب العالم وهم يطاردون وهْمَ الرفاه. فما يعنينا بالأساس كيف تتعايش الأديان داخل الحيز الواحد والوطن الواحد دون أن يلحق الضعيف منها رهقا. فعلى مستوى ديني يسير العالم اليوم صوب ما يمكن تلخيصه في "التعدّدية الدينية". ومع التحولات التي تشهدها المجتمعات في الحقبة المعاصرة ودخول عناصر مكوِّنة جديدة جراء الهجرة بكافة تداعياتها، غدت التعدّدية الثقافية والتعدّدية الدينية من المواضيع التي تفرض نفسها على أيّ نقاش اجتماعي جادّ داخل المجتمعات. وليست التعدّدية هذه مطروحة داخل المجتمعات الغربية فحسب، بل داخل مجتمعات الجنوب أيضا سيما منها المجتمعات التي تغري بالهجرة على غرار مجتمعات الخليج العربي. وما يميز التعددية في الغرب أن المسألة ما عادت مطروحة في نطاق الحرية الدينية الفردية، بل في نطاق الحريات الجماعية بضمان المساواة للجماعات والجاليات والمكوَّنات الناشئة على غرار المكوَّنات التقليدية.

[47] Pietrangelo Buttafuoco, *Il feroce saracino*, Bompiani, Milano 2015, pp. 105 e s.

تَشِيع توترات بين الأديان متأتية من عوامل متنوّعةٍ منها الخِشية من الاختراق والتبشير، وعادة ما تحُول مثل هذه المسائل دون التقارب، بما يُصوِّر الدينَ الآخرَ مهدِّدا ومتربّصا. لذلك تبدو الأديان اليوم مدعوّة إلى إعادة بناء الثقة المهتزّة بينها، فبدون تلك السكينة لا يمكن الحديث عن تعاون صادق ولن يتسنّى الاحتضان المتبادل. لا شك أنّ الكنائس الغربية هي أبرز متَّهم بممارسة هذا الأفعال، فهي كنائس عابرة للقارات ولديها قُدرات هائلة في التحكم باقتصاد المقدّس تفوق غيرها، بما يزيد من تأزّم العلاقات بين الأديان، حتى أنّ بعض الدول تصوغ قوانين تمنع التبشير كما الحال في الجزائر والهند[48].

لكن في ظلّ تلك المخاوف ينبغي تجنّب التعميم والنظر للأمور برويّة. ففي الجانب الإسلامي تَروج مواقف غائمة في شأن الإنجيليّين غالبا ما تخلّف نفورا وريبة، وهي مواقف مستوحاة من علاقات الإنجيليين الجدد في أمريكا باليهودية المتصهينة، لكن الجلي أنّ الإنجيليين لا تجمعهم كنيسة واحدة ولا يقودهم بابا، وإن تحدُثُ توتّرات في فضاء فلا يعني انسحابها على كلّ فضاءات التلاقي. ففي أندونيسيا، وفي إفريقيا في بلدان ما وراء الصحراء، وفي آسيا الوسطى، يحضر في هذا الفضاء الرحب شكلان من العروض الدينية، الإسلامية والإنجيلية، يلتقي المتنافسان كلّ يوم ويتعايشان بشكل سلميّ في مجمل الحالات. لا يتقاسم الطرفان الاعتقادات نفسها، لكن كلاهما يُعرّف نفسه أنه مؤمن. وفي أوروبا، في أحضان القارة المعلْمَنَة يتموْقَع الإسلام والمسيحية كفاعلين ناشطين، ضمن أوضاع الأقلية. فمثلا في سويسرا، تُمثِّل "**شبكة سويسرا الإنجيلية**" - *Réseau Evangélique Suisse* (RSE)- الهيئةَ التمثيليةَ الرئيسة للإنجيليين، كانت هذه الهيئة قد عبّرت رسميا عن رفضها التصويت لصالح قانون يمنع تشييد الصوامع، وأعربت في بيان صادر باسم "**شبكة سويسرا الإنجيلية**" عن "رفضها الصريح من خلال صياغة قاعدة خاصة تتعلّق بطائفة دينية بعينها".

---

[48] حدد الأمر الصادر تحت رقم 06-02 مكرر المؤرخ في 28 فيفري 2006 في الجزائر شروط الممارَسة الدينية لغير المسلمين، وأُلحِق بمرسوم تنفيذي رقم 07-135 المؤرخ في 19 ماي 2007 يضبط شروط وكيفيات سير التظاهرات الدينية لغير المسلمين.
وفي شأن الجدل القائم في الهند حول التبشير راجع مقال كريستوف غافريلو، "**مظاهر التدين الجديد في الهند والرهانات السياسية**"، 'مجلة التفاهم'، ترجمة: عزالدين عناية، العدد 51، عمان 2016، ص: 125-142.

ففي منظور "**شبكة سويسرا الإنجيلية**" لا يحُلّ التصويت، الرافض للصوامع بالأغلبية، "أيّا من المشاكل الفعلية"[49]... ذلك أنّ الصدام الجيوسياسي المزعوم بين الإسلام والحركات الإنجيلية هو نسبيّ[50].

ما نودُّ أن نُلخّصَ به هذا المبحث، أنّ قضايا حقوق الضيافة والجوار تتطلّب وعيًا إيمانيًّا صادقا بهاتين القيمتين، فلا يجدي نفعًا الفخر باختزان الأديان لتراث عريق في المجال، بل المطلوب هو كيف نُحوِّل ذلك الإرث إلى إيلاف وتعايش وسَكينة؟ الأمر يتطلّبُ مصارحةً ونقدًا ومراجعةً، بناءً على إحاطة معرفية، إذا ما كنّا نَروم لهذه الأديان أن تبقى نبراسا للبشر، لذلك أُشدّد على ألاّ تعايش بين الأديان بدون تعارف بينها ولا تعارف بينها بدون وعيٍ علميّ.

---

[49] "Réaction au vote sur les minarets", *Communiqué du Réseau Évangélique Suisse*, Genève, 1er décembre 2009.

انظر الرابط:

http://www2.each.ch/aer/news/

[50] انظر مقال سباستيان فات، "**الإنجيليات الجديدة واهتماماتها السياسية**"، ترجمة: عزالدين عناية، "مجلة التفاهم"، العدد 42، عمان 2013، ص: 131-144.

ثالثا: موقع المسلمين في النظام العالميّ

لا مراء أنّ العولمةَ اليوم قد أضحت واقعًا معيشًا، يؤثّر على نمط سيْر حياة شعوب كثيرة، سواء رضيت تلك الشعوب بذلك التحوّل أم أنكرته. حيث تنعكس الأوضاع المستجدَّة والسائرة نحو التطوّر المتسارِع على الأديان وعلى أتباعِ الأديان أيضا. فهي تُؤثّر على الأديانِ بفعلِ ما تُخلّفه من أثرٍ على تقلّص الانغلاق الإيماني وانعزاله في حيز جغرافي، بما جعلَ بعض الأديان بمثابة الهويات المميّزة لجماعاتٍ عرقيّة وإثنيّة دون غيرها[51]؛ وهي تؤثّر كذلك على المؤمنين بتلك الأديان، بما تخلّفه من تغيّر في شكل الاعتقاد، من حيث البسط والقبض، والشدّة واللّيونة، وكذلك في معاني الاعتقاد، من حيث الانحصار والاستيعاب، والضيق والاتساع، وربّما إلى حدّ مضامين الاعتقاد المستجدّة، جرّاء الاحتكاك بتجارب روحيّة ومعيشيّة أخرى، ما عادت نائية في ظلّ حركة التواصل المتسارِعة. ذلك أنّ تأثير العوْلمة على الأديان وعلى أتباع الأديان، حين نتملّى الأمر ضمن رؤية سوسيولوجية عامّة، نلحظ أنّه لا يقتصر على الأديان الإبراهيمية أو أديان الهند والصين واليابان، بل نعاين تأثّر الأشكال الجديدة من أنماط الاعتقاد التوليفية أيضا، بما يعني أنّ التأثير يطالُ الأديان المهيكَلة عقديّا ومؤسّساتيّا، وغيرها ممّا تفتقر إلى تلك البنى الصلبة والصارمة.

لم يَعُدِ المسلمون نشازا في ما يجري من تحوّلٍ دينيّ في العالم، وما عاد بوِسعهم أن يبقوا بمنأى عن تأثيرات النظام العالمي، الدافع باتجاه التكتّل والقبول بالانتظام وفق قواعد جامعة، الأمر الذي انعكست آثاره على الرؤية الإسلامية لذاتها وللعالم. صحيح أنّ الاستعدادات بين الأديان وبين

[51] Enzo Pace, *Sociologia delle religioni*, p. 188.

المؤمنين، متفاوِتة من تقليد ديني إلى آخر، ومن وسط اجتماعي إلى غيره، من حيث القدرة على التعايش مع المعطيات الجديدة المتّصلة بالعوْلمة الدينية، أو من حيث توظيف الإمكانات المتاحة، أو استغلال محاسن هذا الواقع الجديد أو درْءِ مساوئه؛ ولكن برغم هذا التفاوت تبقى سائر التقاليد الدينية معنيّةً بما يجري من تحوّل هائل في الساحة العالمية، بما يمسّ بنى الأديان وضروب أنشطة أتباعها ذات الطابع الدينيّ[52].

الإسلام في الزمن المعوْلَم

ونحن نشهد سيْرَ العالم الحثيث باتّجاه شكلٍ من النظام العالميّ الموحَّد، ضمن أيّ إمكانيات ووِفق أي تطلّعات يخوض المسلم مغامرته الجديدة؟ الجليّ في العمليّة أنّ ثمّة مطلبًا أساسيًّا مطروحًا يَتَمثّل في تغيير نظرتنا إلى العالم، وهو ما لا يعني التملّصَ من هويتنا ومن رؤيتنا للأمور، بل القدرة على الحضور الإيجابيّ في هذا العالم دون افتعالِ التناقض مع مكوّناته، أو التصادم مع نظام سيره. وبموجب هذه التحوّلات يحتاج المسلمون إلى مراجَعةِ مساراتهم، أو بالأحرى القيام بجرْدٍ، لتبيّنِ الآثار الحاصلة بالسّلب والإيجاب، لإدراك مآلات الأمور. فالمسلمون اليوم لا يستطيعون أن يكونوا خارج نسَقَ التحولات الجارية في العالم، بعد أن تقلّصت فجوةُ الاتّصال بشكل لافتٍ، سواء بينهم، أو بينهم وبين التقاليد الدينية الأخرى. وبالمثل كتجمّعٍ حضاريٍّ هائل، غدا المسلمون موزَّعين في سائر القارات، جرّاء هجرة الملايين خارج المواطن الإسلامية المعهودة، بعد أن كان الإسلام محصورًا داخل فضاءات جغرافية محدَّدةٍ، تلخّصت في ما يُعرف بدار الإسلام سابقا، فقد تغيرت اليوم "جغرافية المقدّس" بحسب تعبير برونيتّو سالفاراني[53]. لقد باتت الأوضاع الجديدةُ، بعد أن تعدّدت المَهاجِر وتفاقم التداخلُ، تفرض اجتراح رؤى ملائمة في التعاطي مع العالم، قد تتباين جذريّا مع ما

[52] Ugo Dessi, *Religioni e globalizzazione. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2019.

[53] Brunetto Salvarani, *Il Fattore R. Le religioni alla prova della globalizzazione*, p. 117.

كان معهودا. ولا شك أنّ النظرةَ الفقهية الكلاسيكية والأساليب الدعويّة التقليديّة، التي تحاول الانبعاث مجدَّدًا دون مراجعات ودون تحويرات، هي رؤى وأساليب معرقِلة لرواج الدين ولاندماج المسلمين في المَواطِن الجديدة، وهي بالمثل مانعة لاستيعاب الآخرين الوافدين على ديار المسلمين، لما يلاقيه القديم من تصادُم مع الجديد.

فما كان النظام العالمي المزمَع إرساؤه، وهو ما شُرِع في تشييد أركانه منذ سقوط جدار برلين (1989)، وتسارعت وتيرة إنجازه بحزمٍ مع أحداث الحادي عشر من سبتمبر (2001)، لدواع أمنية ورقابية ولمخاوف مستشرية على الساحة الدولية، ليستثني فضاء دون غيره أو مجتمعا دون آخر. في ذلك السياق، لم يمثّلِ العرب، والمسلمون بوجه عامّ، عنصرًا خارج ذلك البناء الجديد؛ وإن شكّلت بعض الدول حجرَ عثرة من منظور القائمين على النظام الجديد، وهو ما قاد إلى تدخّلات عسكرية ضارية (في أفغانستان 2001، والعراق 2003، وسوريا 2011)، بقيت مجتمعاتٌ مسلمة تعاني تبعاتها حتى تاريخنا الراهن. جاء نعت بعض الدول الإسلامية بالمارقة والراعية للإرهاب أو المصدِّرة له، بوصفها واقعة خارج الحِلف الذي سعت الولايات المتحدة الأمريكية تشكيله رفقة الدول الغربية ومجموعة من الدول الحليفة، مما خَلّف تدخّلات عسكرية، أنهكت بناها الاجتماعية وإمكانياتها المادية.

سرعان ما تحوّلت تلك الضغوط إلى حروب وحصار ومقاطَعة، طالت آثارها جملة من دول العالم الإسلامي بتفاوتٍ بينها، فكان نصيب بعضها الحصار والأخرى الحروب، وهو ما بلغَ حدّ إسقاط أنظمة وتفكيك دولٍ بما ترتّب عنه تمزّق داخل النسيج الاجتماعي وانخرام للوضع الأمني. كان الشعار الأبرز حينها تصدير الديمقراطية، وزرع التحديث من فوق. ثبت أنّ تلك السياسات القسرية عاجزة عن بلوغ أهدافها في صُنْع تحوّل مجتمعيّ مَهْمَا رفدتها القوة، وأنها كانت مشحونة بأوْهام كبيرة، الأمر الذي كشف أنّ الديمقراطية المصدَّرة هي مدعاة لخلق فوضى عارمة. جرى التراجع عن ذلك المشروع بعد أن تبيّنَ أنّ البنى المجتمعية، شبه المدنيّة وشبه العلمانية، التي كانت قائمة، قد غدت فوضى اجتماعية، حيث أضحت المجتمعات المهشَّمة بؤرًا مناسبة لتفريخ التنظيمات الإرهابية

الأشدّ عنفا، حتى بلغنا تنظيم القاعدة العالمي وتفرّعاته مع أبو مصعب الزرقاوي وأبو بكر البغدادي وتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش).

وفي أجواء ترسيخ دعائم النظام العالميّ الجديد، ازدادت وتيرة إملاءات التغيير على جملة من الدول الإسلامية، بقصدِ تحوير مساراتها واستبدال سياساتها، بما استهدف برامج طالت التربيةَ، والتعليمَ، وأوضاعَ المرأة، وحقوقَ الإنسان، وأوضاعَ الأقليات، بدعوى أنّ الخطط المرسومة والسياسات المتَّبَعة وراء صُنعِ التناقض مع العالم. كانت الحالة الباكستانية هي أبرز الحالات في هذا السياق، من حيث الضغط على الحكومات المتعاقبة لإجراء تحويرات تمسّ السياسة الثقافية والبرامج الدينية[54]. وقد تجنّدت للغرضِ وسائل إعلاميةٌ ومراكز بحثيةٌ في الغرب، راقبت عن كثب السياسات الدينية في البلاد العربية والإسلامية، ولم تدّخر جهدًا في انتقاد ما يمتّ للهوية الإسلامية، وما يتّصل بجوانب حميمة لدى عامة الناس بطريقة هوجاء، مما خلّف تشاحنا بين العالم الغربي والعالم الإسلامي، كانت أبرز نتائجه ظواهر الإسلاموفوبيا، والمعامَلات العنصرية، وأشكال التضييق القانوني، التي مسّت شرائح واسعة من المسلمين المقيمين في الغرب والوافدين عليه. فعلى مدى سنوات تركّز الاشتغال على النصوص المرجعيّة الإسلامية وعلى المدوَّنات التأصيلية، التي مثّلت هدفًا لقراءات متنوّعة، بدعوى قطع دابر الإرهاب، وخنق سنداته المعرفية ومصادره التأويلية. ولم تبقَ الحملة في حدود إعادة القراءة المورفولوجية للمفاهيم ولتشكّل الظواهر، بل تعدّت ذلك إلى تهجّم صريح على بعض المؤسسات التنظيمية والأطر التشريعية الناشئة داخل السياق الحضاري الإسلامي، على غرار مؤسسة "أهل الذمة"، ومفهوميْ "دار الحرب" و "دار الإسلام"، والتشكيك في أدوارها الحضارية[55]. وقد وجد التحريض على "الشريعة الإسلامية" وعلى "مفهوم

---

[54] Daniela Bredi, "Shari'a e stato islamico: la lezione del Pakistan", in *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo*, a cura di Laura Guazzone, pp. 88-93.

[55] في شأن مؤسّسة أهل الذمة راجع:

Bat Y'or, *Il declino della Cristianità sotto l'Islam. Dal jihad alla dhimmitudine*, Lindau, Torino 2007.

الجهاد" مبرّرا في مناداة بعض التيارات الإسلامية بتطبيق الشريعة وممارسة الجهاد، وجعلهما عنوانا لبرامجها واستراتيجياتها. مثّلت الساحة الغربية، ولا سيما منها الساحة الأوروبية، المختبَر المتقدّم لهذا الصراع، الأمر الذي خلق تململا واسعا داخل الجاليات المسلمة، كانت تنتقل مُثيراته بشكل دوريّ من اللّحم الحلال، إلى الجوامع، إلى الصوامع، إلى الفولار الإسلامي، إلى النّقاب، وبلغ حتى "البوركيني" (لباس السباحة النسويّ).

لكنّ الانسجامَ مع مقتضيات النظام العالمي الجديد، والتوترات الحاصلة من الجانب الإسلامي، لا سيما في الغرب، ما كانت ناتجة دائما عن قضايا فعليّة تعيشها الجاليات المسلِمة في المَهاجِر، بل حصلت التوترات في الغالب جرّاء أفعال اصطنعتها عناصر متطرّفة من الطرفين من "صنّاع الرّعب"، جرّت وراءها جماهير واسعة وأذكتها أعمال إرهابية غالبا ما كانت فردية أو من تدبير أنفار. في حين لمّا استهدفت الحملات الدعائية الداخل الإسلامي، فقد جاءت من باب الحرص على حقوق الإنسان، والانشغال بقضايا الأقلّيات، ودعم المساواة بين الجنسين، ومراجعة قضايا الميراث. وبمنأى عن حقيقة تلك المبرّرات أو افتعالها، فقد كانت القضايا المُثارة مغيَّبة، على مستوى رؤيويّ وعلى مستوى عمليّ، في بعض المجتمعات الإسلامية، الأمر الذي كشف التأخّر في مواكبة النسق العالمي، في وقت ازدادت فيه المطالَبة للّحاق بالمعايير الدولية، وبما هو مطلوب على نطاق كوني.

استطاعت بلدان إسلامية، سبَقَ وأن خاضت إصلاحات دينية واجتماعية وتشريعية*، مواكبةَ سيْر النسق العالمي إلى حدّ ما؛ ولكن أخرى ما كانت مهيَّأةً أصلا لخوض مغامرة المراجَعات والإصلاحات. إلى حين تبيّن أنّ مواكبة النسق العالمي المتسارع متعذّرٌ، ولم تجد عديد الدول سبيلا

وفي شأن "دار الإسلام" و "دار الحرب"، حاولَ على سبيل المثال الإيطاليان جوفانه كالاسّو وجوليانو لانشوني مراجعةَ المفهومَيْن كما تجلّيا ووَردا في المدوَّنات الفقهية والمصادر التاريخية، انظر مؤلّفها الصادر ضمن منشورات 'بريل' سنة 2017:

Giovanna Calasso-Giuliano Lancioni, *Dār al-islām / dār al-ḥarb. Territories, People, Identities*, Brill, 2017.

* بدا ذلك جليّا مع "**مجلّة الأحوال الشخصية**" المتعلقة بقانون الأسرة في تونس، أو مع "**مدوّنة الأسرة المغربية**".

لاتّقاء شرّ تلك الحملات العالمية سوى بالتوقّي خلْفَ ما عُرف حينها بـ"الاستثناء الإسلامي" و"الخصوصيّة الإسلاميّة"[56]. غير أنّ هذا التوقّي ما كان بريئًا في العديد من الحالات، وكان بمثابة التستّر على انتهاكات حقيقية حاصلة، والتملّص من مواكبة معيارية دولية باتت ضاغطة. فقد لخّص رئيس الوزراء الماليزي السابق مهاتير محمّد، في خطاب اختتام مرحلته السياسية الأولى، إشكالية العالم الإسلامي بقوله: "شئنا أم أبينا، علينا تغيير الطريق: لا يتعلّق الأمر بتغيير الدّين، لكن بتغيير الشكل الذي نستعمل به تعاليم ديننا في الوضع الراهن. العالم اليوم يشهد تبدّلا كلّيا عمّا كان عليه خلال العهد الإسلامي الأوّل"[57].

لقد مثّل المسلمون، وِفق عديد التوصيفات الغربية، حجرَ عثرة أمام إرساء دعائم النظام العالميّ الجديد، وقد طفح هذا خصوصا منذ صدور مقال صموئيل هنتنغتون الشهير الذي تناول فيه أوضاع المجتمعات الإسلامية خالِصًا إلى أنّ "الإسلام ينشد السيطرة على العالم! إنه إيمان زائف مضاد للمسيحية، غير متسامح وعنيف يهيمن على شطر العالم"[58]، وإلى حدّ اعتبار "حدود الإسلام ملطّخة بالدّماء"[59]، وسايَرهُ في ذلك جمعٌ من الكتّاب الغربيين، فكان أن تسلّطت ضغوطات هائلة على الدول الإسلامية التي أبت الدخول مع الغرب في شراكة سياسية، أو في تحالفات عسكرية، لما يعنيه ذلك من قبول بإملاءات على كافة الأصعدة.

يُعبِّر اللاهوتي والمفكّر هانس كونغ في معرض انتقاده لسياسة النظام العالمي الجديد تجاه المسلمين قائلا: لسنا "نحن" (أمريكان وأوروبيون وإسرائيليون)، بل العدوّ هو الإسلام، فهو يتحمّل المسؤولية تامّة! تلك الصّورة ترسي الوفاق، حتى وإن كان بيننا خلاف في الغرب، فإنّ ذلك يجعل منّا متحالِفين ضدّ عدوّ، ضدّ "مملكة الشرّ" وضدّ "محور الشرّ"! فعدوٌّ مشتركٌ يشدّ أزرنا، كما

---

[56] Hamadi Redissi, *L'Exception islamique*, Seuil, Paris 2004.

[57] Mahatir bin Mohamad, in "International Herald Tribune", 22nd October 2003.

[58] S. Huntington, *The Clash of Civilization?*, p.18.

[59] Ibidem., pp. 22-49.

يقويّ النّاتو ويمتّن الصداقة الأطلسيّة. يجعلنا معا، ويدحض الانتقادات ويُهمِّش كلّ أصحاب الآراء المغايرة. فصورة العدوّ تدعم فكرة التكتّل، كما تعزّز الاستقطاب، فإن كنّا غالبا لا ندرك بفضل أي قِيَم نتآزر، فإنّنا نعرف دائما مع من نَتَنازع. ذلك أنّ الجبهات جليّة، فالكلّ يعرف أين مكانه وأين موضع الآخر. فصور العدوّ تُصنِّف الجميع في معادلة مانوية قوامها ثنائية صديق-عدوّ[60].

أعباء في الداخل ومصاعب في الخارج

على مدى عشر سنوات تقريبا، أي منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 وإلى غاية نجاح أولى ثورات الربيع العربي في تونس (الرابع عشر من يناير 2011) في الإطاحة بالرئيس زين العابدين بن علي وفراره خارج البلاد، شكّلت تلك الفترة حقبة ضاغطة نحو مراجَعة المنظور الإسلامي. علَت انتقاداتٌ من الغرب طيلة تلك العشرية، تجنّدَ لها العديد من السّاسَةِ والمستشرِقين والمنظِّرين، هدفت بالأساس إلى إملاء تغيير عميق، معرفيّ وتربويّ وسياسيّ في البلدان الإسلامية. استهدفت تلك الانتقادات المنظورَ الدينيَّ تجاه عديد القضايا، سواء تعلّق الأمر بالداخل الإسلامي، في شأن قضايا حول المرأة، وحقوق الإنسان، ومطالب الأقليات، أو تعلّق بالتعامل مع الخارج، في شأن قضايا مثل مسألة مقاومة الإرهاب، والتعاون على محاصرته، وانتقاد مرجعياته، لِما لذلك من تأثير على السلْم العالمية وعلى المشروع العالمي المزمع إرساؤه. في تلك الأجواء مثّلَ الباحث برنار لويس، الخبيرَ والمفسّرَ الأبرز لأسباب عدم اندماج المسلمين في نظام العالم، ورافقه آخرون أقلّ صيتًا تقاسموا المهمّة في أقطار غربيّة شتّى. لكنّ المسألة لم تبقَ عند المستوى المعرفي، بل تعدّت ذلك إلى ازدراء للمعتقدات وانتهاك للمقدّسات، وأحيانا إلى تهجّم صريح على الآخر باسم الفنّ وحرية التعبير، على غرار ما جاء في صحيفة "شارلي هبدو" الفرنسية من رسوم مسيئة للنبيّ

[60] Hans Küng, *Islam: Passato, Presente e Futuro,* Rizzoli, Milano 2005, pp. 16-17.

محمد (ص)، وهو ما ولّدَ أعمالا انتقامية استهدفت العاملين في تلك المؤسسة زادت من تفاقم الأوضاع الأمنية.

لقد ساد في مستهلّ ثورات الربيع العربي تفاؤلٌ في دوائر صنع النظام العالمي، مفاده أن التغيير المنشود في البلاد العربية، وفي غيرها من البلدان الإسلامية، قد جاءت بشائره من الداخل بَدَل أن يكون من الخارج، وأنّ الديمقراطية لا ضير في من يُبادرُ بتطبيقها، ولو كان الإسلاميون خصوم الأمس، إذ تُملي التحولات العالمية مجاراتهم، وهو ما حصل فعلا سواء من قِبل الإدارة الأمريكية أو غيرها من الدول الأوروبية، وإن كان بشيء من التحفّظ؛ لكنّ ذلك الأمل سرعان ما تحوَّلَ إلى كابوس. لم يأتِ "الربيع العربي"، سيما في بلدان مثل ليبيا ومصر وسوريا واليمن، سوى بزيادة منسوب الفوضى وانخرام الأمن وتزايد تهديدات الإرهاب وتفاقم موجات الهجرة والتهجير، وكانت حصيلة التغيير السياسي الإيجابي محصورة في تونس، وإن لم تشمل الجوانب الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والأمنية[61]. تراجعَ رهان النظام العالمي على "الربيع العربي" بشكل ملحوظ، رغم أنّ رعاة هذا النظام ساهموا مساهمةً فعّالة في إسقاط بعض الأنظمة، وكانوا من ضمن الأركسترا التي ساندت عملية التغيير. لكن مع مرور الوقت تبيَّن أنّ أجندة النظام العالمي تجري بخلاف مسارات التغيير في البلاد العربية، وإن تقاطعت في بعض الأحيان.

فبعد أن انتكست الآمال المعقودة على الربيع العربي وربّما تلاشت، في ظلّ كيانات مهشَّمة ودولٍ تعيش تحدّيات عويصة، بقي السؤال المطروح على المسلمين: كيف يتيسَّرُ العيش في هذا العالم وكيف السبيل إلى التعايش معه؟ ما يلوح في ظلّ الأزمات المتفاعِلة في البلاد العربية، وفي عدد من البلدان الإسلامية، أنّ السؤال الملحّ، ما عاد كيف نسلك طريق النهوض؟ ولكن كيف نحافظ على ما تبقّى من كيانات البلدان، في ظلّ التهديدات الماثلة المتأتّية من الداخل أكثر مما هي واردة من الخارج؟ في ظلّ التفتّت الذي يتربّص بالمجتمعات. فقد تراجعت الطروحات الفكرية

---

[61] في شأن حصيلة "الربيع العربي" في تونس، راجع كتاب ستيفانو ماريا توريللي "**تونس المعاصرة**":
Stefano M. Torelli, *La Tunisia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 2015.

لتفسح المجال إلى المقارَبات السياسية والأمنية بقصد الخروج من المأزق الراهن. والملاحظ أنّ هذا الشأن المستعجَل على مستوى الداخل، ترافق مع ضعف في طروحات التعايش مع العالم، جرّاء تقلّص رؤى التجديد في الدين وتباطؤ مبادَرات التطوير ضمن إجراءات قانونية وتشريعية، ومن ثَمّ تفعيلها عبر المؤسسات الجامعة في البلاد العربية. فقد تحوّلَ العرب إلى عبءٍ على جمهور المسلمين، وفقدوا تلك الريادة المعهودة في اجتراح التحوّلات التأويلية في الدين.

لا ريب أنّ المؤسّسات المعنيّة بشأن المعارف الدينية في البلاد العربية، قد عانت من وطأة الأوضاع ذاتها التي عانت منها المؤسّسات الأخرى، والمتمثّلة بشكل عامّ في تدنّي الحرّيات وتراجُع التعاطي الديمقراطي وهيْمنة التقليد. الأمر الذي صبَغَ المؤسسات بكافة تنوّعاتها بطابع الحفاظ عمّا هو سائد، وغياب روح التجديد والتطلّع إلى ما هو أفضل. ناهيك عن أنّ بعض المؤسّسات الدينية التاريخية، مثل الزيتونة في تونس، قد شهدت تراجُعا لافتا بفعل الضغوطات السياسية المتتالية على مدى عقود، الأمر الذي قلَّص أثرها سواء داخل المجال التونسيّ أو المجال المغاربي الأوسع. وما عاد مركز الثقل الدينيّ بحوزة مؤسّسة تاريخية بعدما أضحت منكفِئة على ذاتها. في هذه الأوضاع التي خيّمت على المؤسسات الدينية العريقة، تحوَّلَ النفوذ الرمزيّ إلى قيادات صاعدة على ولاء للإسلام السياسي، لا تُولِي الدّور التجديديّ والتأصيليّ في الدين اعتبارًا كبيرًا، وإنما يطغى على قادتها وزعاماتها السعي الحثيث لبلوغ مآرب سياسية عاجلة.

أَسْهمت تلك الأوضاع في غياب الطرح الحضاريّ المتين للمسلمين، ضمن ما بات يُتيحه النظام العالمي من آفاق جديدة، وهو ما جعَل دُولًا تغدو منساقة إلى إملاءات ذلك النظام أكثر من مشاركتها في صنع مساراته. فلا نغفل أنّ "النظام العالمي" هو مفهوم جيوسياسي بخلفية ليبرالية، ما جعل مراميه مصبوغة بجملة من الخاصيات المؤثّرة على الدين، منها إيثار التعدّدية الدينية على الأحادية، والانتصار إلى تحرير "السوق الدينية" بدل الاحتكار[62]، وتبنّي القراءات المتعدّدة

[62] راجع في الشأن ترجمتنا لكتاب "**السّوق الدينية في الغرب**" لِدارن شِرْكات وآخرين، دار صفحات، دمشق 2012.

للنصوص المقدَّسة بدل القراءة الواحدة، فضلا عن الدعوة إلى تعايش الدين مع الديمقراطية، وتحاوُر القِيم الدينية مع القِيم اللائكية. كما ينبغي ألاّ نغفل عن واقع انكماش دين الإسلام، إذ ثمة محدودية في نسق تمدّده على نطاق عالمي، وأنّ ما يحدث من تكاثر عدديّ لأتباعه هو بفِعَل التوالد البيولوجي الداخلي للمسلمين وليس نابعا من تمدّد في الخارج[63]، رغم أن الإسلام ما فتئ يغري شرائح واسعة عبر أرجاء المعمورة، وإن افتقر في ذلك إلى برامج ترويج عصرية يأتيها معتنقوه.

لقد حصل اندماجٌ محدودٌ، وربّما قبول على مضض للمسلمين في نظام العالم، بَيْد أنه كان إسهاما ضئيلا في هذا النظام، سواء من جانب تحديد المسارات أو من جانب رسم المعالم. ففِعل المسلمين وأثرهم ما فتِئا ضئيلَيْن قياسا بالثراء الذي يملكونه والعدد الهام الذي يعدّونه. إذ لا تزال المجتمعات الإسلامية، المتنوّعة والمترامِية، رهينة مشاكل عويصة مثل الحروب، والقلاقل السياسية، وموجات اللّجوء والتهجير، لِنصلَ إلى تحدّيات تعليمية وصحيّة واجتماعية تواجه الملايين في هذه البقاع. كل هذه العوامل وغيرها جعلت التكتل الإسلامي متذبذب التوجهات مرتبك الخيارات.

بعد تعوْلم قضايا الإسلام تردّدَ في الأوساط الغربية سؤال: هل يُشكّل الدين الإسلاميّ عقبة للاندماج في العالم؟ وهو سؤال طُرِح في العديد من المنابر ضمن طروحات الاستشراق الجديد ذات المنزع السياسيّ، أتى ذلك ضمن تتبّعٍ، إلى أيّ مدى يمكن للمنظور الإسلامي تقبّل الديمقراطية؟ ومن حيث تفهّم مدى تلاؤم مضامين المكوّن التشريعي الإسلامي مع الدولة المدنية. وهي طروحات تدَاخَل فيها المغرِض بالمُحقّ، لكن تبقى السّمة الغالبة على مجمل التساؤلات ورودها ضمن سياق التوتّرات الأمنية، التي عاشتها الأوساط الغربية مع تشظّيات "التطرّف الإسلامي" في

---

[63] نستثني من هذا الانكماش تطوّر الجماعات الصوفية، خارج الفضاءات الإسلامية التقليدية، وهو ما يرصده الباحث الإيطالي فرانشيسكو ألفونسو ليشيزي في بحث قيّم حديث الصدور بعنوان: "**الصوفيون وشبكة التواصل. الطرق الصوفية الإسلامية بين العولمة والتراث**":

Francesco Alfonso Leccese, *Sufi network. Le confraternite islamiche tra globalizzazione e tradizione*, Jouvence, Roma 2017, p. 123 e s.

العالم. لم تكن التساؤلات ولا الأحكام صادرة عن دراية عميقة بالمخزون الحضاري، جرّاء التراجع الذي شهده الاستشراق الغربي بوجه عامّ في العقود الأخيرة، بل عن رصد ظواهري متسرّعٍ وإقرار حصريٍّ بفشل "الإسلام الصِّدامي" في التعايش مع العالم. ومن هذا الباب جاء الحكمُ بعدم قدرة الإسلام على التعايش مع الدولة المدنية، ومع القِيم الكونية التي باتت سائدة في عالمنا، ومن ثَمَّ مع الحداثة بوجه عامّ، نابعًا من إسقاطات إيديولوجية.

في ظلّ تلك التحوّلات التي باتت تمسّ تجلّيات الدين، ما عادت مآلات الإسلام تُصنَع بمعزل عن الأديان الأخرى. فقد أضحى الطريق الذي يسلكه دين بعينه يعني غيره، سلبًا وإيجابًا. وتداخلُ الحدود، وتقلّصُ المسافات، وتجاورُ أتباع الأديان، كلّ تلك القضايا وغيرها تملي تناظرا عن قرب وتساؤلا حازما: كيف تعيش الأديان شراكة الأوطان والإيمان؟ فالجليّ أنّ ثمة تقاربًا بين الإسلام وغيره من الأديان على مستوى المصائر، مع ذلك يتقلّص النظر والتفكير بحزم في مآلات الأمور. فالأديان برموزها ورساميلها الخُلقية تأبى أن تنعزل عن قضايا الناس، وهي بقدر ما هي سبيلٌ للخلاص الأُخرويّ هي مسارٌ للإرشاد الدنيويّ.

لا ريب أنّ التصادُمَ مع العالم أيّ كان شكله، سواء بانتهاج الخيار الأصوليّ، أو الخيار العنصريّ، أو الخيار الشعبويّ، أو الخيار العدوانيّ، هو نهج خاسر، وهو عاجز عن أن يخلّفَ أثرًا إيجابيّا لِما ينجرُّ عنه من توتّر بين مكوّنات المجتمع الدولي. وترويج سياسة ما أو منظور ما لن يتسنّى له النجاح سوى على أساس خُلقية منفتِحة تراعي حق الآخر في الوجود. من هذا الباب تبقى النظرة الجامِعة التي تُراعي حقّ الجميع في المشارَكة أَضْمن السُّبل لنزع فتيل الاضطرابات.

فلا غرو أنّ هناك مشترَكات بين مختلف مكونات الأسرة الدولية، باتت مقبولة بينها، على غرار مراعاة حقوق الإنسان، والتساوي بين الجنسين، والحفاظ على البيئة، ومناهضة الظلم، وترسيخ قيم الديمقراطية والحرية، حريّ مراعاتها وترسيخها من داخل منظورنا المعرفي والديني، كون التفريط في هذه المشترَكات مدعاة للتضارب مع مسار نظام العالم، وهو في الواقع ما يتناقض مع القِيم العليا

لمختلف الحضارات. وبالتالي يبدو البديل متلخِّصا في تطوير منظور جديد في التعامل مع الذات ومع العالم، وفي غياب ذلك المنظور تصعب المواكَبة[64]. لقد حصلت العديد من أشكال التصادم في العالم العربي تحديدا مع بات يُعرَف بالنظام العالمي، خلال العشرية الأخيرة، تفاوتت حدّتها بين بلد وآخر، تولّدت بالأساس من عدم مراعاة تلك المشتَرَكات المشار إليها، أو التغاضي عن إيلائها العناية اللازمة، كان من الممكن تفاديها أو تخطّيها بيُسرٍ، بالوعي بمسارات العالم في الراهن.

[64] Samuele Sangalli e Antonella Piccinin, *Fedi e globalizzazione cercando valori condivisi*, Rubbettino, Italia 2013, p. 205.

الفصل الثاني

مسار الإيلاف الشاقّ

أولا: التعددية الثقافية في أوروبا وقضايا الهجرة

بات الحديث عن الهجرة والمهاجِرين في أوروبا خلال العقديْن الأخيرين حديثَ أزمة، وغالبا ما أتى مرتِبطا بالمسائل الأمنيّة، وبالتهديدات الإرهابية، وبِعجزِ الدول المستضيفة عن استيعاب الجموع المتدفِّقة من الجنوب، لا سيما من البلدان الإسلامية. واحتدّ ذلك خصوصًا أثناء التحوّلات الأخيرة التي شهدتها البلاد العربية، مع موجة الربيع العربي وما خلّفته من تفكّك لبعض البلدان، التي أضحت تدفع بألوف المهجَّرين للالتحاق بالضفة الأخرى للمتوسط، على أمل الفوز بالأمن ورغد العيش.

مع ذلك فإنّ أوروبا لم توصدْ أبوابها في وجه هذه الموجات ولن تستطيع، وهي تسترجع تجاربها السالفة مع المهاجرين المسلمين ممّن قدِموا في عقود خلت بنوع من الضيق والحرج، تبلغ أحيانا مستويات متقدّمة من القلق الاجتماعي، ممّا يدفعها إلى عدم الاستعداد لقبول مهاجرين جدد سيكونون في المستقبل المنظور رصيدا إضافيا للتوتّر الاجتماعي. وتتلخّص هواجس الانشغال الأوروبي في ما سيخلّفه تطوُّر أعداد المسلمين، خلال العقود القادمة، من أثر على الواقع الديمغرافي للقارة، وهو عامل حاسم على مستقبَل هوية أوروبا.

1- أنماط الاندماج

لِنعالج الأمور من أصولها، الجليّ أنّ سياسات الهجرة وأنماط الاندماج أمران مختلفان من دولة أوروبية إلى أخرى، بحسب طبيعة المجتمعات وبحسب استراتيجيات الدول. وقد كان عالم الاجتماع الإيطالي إنزو باتشي قد ميَّزَ بين مختلف أنماط الاندماج المتعلّقة بالمسلمين في كتاب قيّمٍ منشور في أبوظبي لدى مشروع كلمة سنشير إلى فحواه باقتضاب[65]. فبوصف فرنسا وألمانيا وإنجلترا أكثر البلدان الأوروبيّة استقبالا للجالية المسلمة، فقد تقدّمت تلك البلدان غيرها من حيث التجربة مع المهاجرين، وباتت تجاربها مدعاة للاحتذاء من قِبل غيرها من الدول، مثل إيطاليا وإسبانيا والبلدان الاسكندنافية. حيث تلخّصت سياسة الهجرة وفق ثلاثة أنماط رئيسة والباقي حلول تلفيقية.

- **الأنموذج الفرنسي**: اعتمد الفرنسيون في سياسة الهجرة التذويبَ، وطغَى على مجمل سياساتهم ضربٌ من اليقين، مفاده أنّ الوافِدَ سوف ينصهر ويتلاشى في مدى العلمانية الجارف، وشُبِّه للكثيرين أنّ الجموعَ المهاجِرة، التي غدت في الحقيقة مستوطِنة، سائرة في نسق من الذوبان لا مناص منه. ويتّسع الاستيعاب الاجتماعي، في الأنموذج الفرنسي، ليشمل من لم يكن وليد فرنسا، مع التزامه بمبادئ العلمانية التي تنظّم سيرَ المجتمع. وتمتدّ كونية حقوق الإنسان لتشملَ الذين يقيمون على التراب الفرنسي، ويُبدون رغبة في الاندماج في المجتمع. ذلك ما يجري الحديث عنه وفق مفهوم "الحقّ الترابي" -*ius soli*-. حيث يمكن تلخيص الفلسفة الاجتماعية التي تُوجِّه سياسة استقبال المهاجرين في فرنسا في "الدمْج الخالي من الاعتراف بالاختلافات". لتبقى التمايزات الدينية والحضارية شأنًا خاصّا بالمواطن، وأمام الدولة-الأمّة، يُعامَل المواطنين كافة بشكلٍ متساوٍ، في ما له صلة بحقوقهم وحرّياتهم الأساسية، ومن ضمنها الحرية الدينية.

- **الأنموذج الألماني**: حصل توافد المهاجرين إلى ألمانيا في مطلع الستّينيات والسبعينيات من القرن الماضي، وتواصلَ بأشكالٍ أخرى في شاكلة لجوء سياسيّ واجتماعيّ. دارت فلسفة "استضافة" هؤلاء المهاجرين، ولا نقول اندماجهم أو احتضانهم، حول رؤية (*Gastarbeiter*)، أي "العمّال

[65] إنْزو باتشي، **الإسلام في أوروبا.. أنماط الاندماج**، ترجمة: عزالدين عناية، كلمة، أبوظبي 2010، ص: 31 وما بعدها.

الضيوف"، بوصفهم ضيوفًا مؤقَّتين لغرض العمل ليعودوا عقب انتهاء مدّة العقد إلى أوطانهم. غير أنّ تلك السياسة باءت بالفشل وانهارت، وتلاها تحوير باتجاه استيعاب المهاجرين ضمن نسيج المجتمع، جرى فيه التخلي عن قوانين المواطَنة المعتمَدة على قانون "حق الدم" -*ius sanguinis*- إلى الانفتاح في استيعاب هؤلاء الأجانب ضمن متطلّبات المواطَنة الجديدة.

- **الأنموذج الإنجليزي**: وهو يتمحوَرُ حول ما يُمْكن نعته بـ"الإقرار بالاختلافات العرقية". فقد تمّ اسلتهام سياسات الهجرة بناءً على رؤيةٍ اجتماعيّةٍ ثقافيّةٍ، مفادها توزيع الأفراد حسب تنوّعات أعراقهم البشرية التي ينتمون إليها، وبالتالي، من فكرة مؤدّاها أنّ مختلف الخاصيات العرقية التي تميّز الفئات ينبغي مراعاتها. والقبول التدريجي في المجال العمومي بشتّى العناصر المميّزة للجماعات العرقية. والأنموذج الذي سعى الساسة الإنجليز إلى بلوغه على الأرض البريطانية، هو بالأساس تطلُّعٌ لتشكيل مجتمع متنوّع الأعراق، تتميّز فيه العلاقات بين مختلف الإثنيات بالانسجام. لقد كانت سياسة التسامح في التعامل مع الاختلافات العرقية، الضامن الأساس للاندماج التدريجي للوافدين الجدد في النسيج العريق للديمقراطية الإنجليزية.

2- ارتباك سياسات الاندماج

بعيدا عن سياسات الهجرة التي حكمت مختلف البلدان الأوروبية، طغى على مجمل البرامج في البدء ضربٌ من الاعتداد واليقين، مفاده أنّ الوافدَ سوف ينصهر في أتون الغرب، وسوف يتلاشى على المدى البعيد، وهو ما كان يشملُ المسلمين منهم أيضا. فقد جعلت سطوةُ الغرب وبريقُ سحره عددا هائلا من الشعوب النائية تتطلّع إلى عيشه وتهتدي بهديه، فما بال من وَفَد عليه وحلّ بدياره؟ لكن في الواقع، وعلى مدى عقودٍ، بقي هؤلاء القادمون في حالة كُمون، تعذّر تشخيصُ حقيقته وتطوّرُ مآلاته. وهو ما جعل جلّ الدارسين الغربيين، في بادئ الأمر، يركنون في أبحاثهم إلى الظّاهر، بتفسير الأمر بسطوة الحضارة الغربية الكونية، ويغفلون عمّا خفي في غور الذوات الجريحة.

في الأثناء غرّت جملةٌ من الدارسين الغربيين تلك الأوضاع القائمة، حتى شُبِّه لكثيرين أنّ الجموعَ المهاجرة، التي غدت في الحقيقة مستوطِنةً، سائرة في نسق من الذوبان لا محالة، بموجب ما حصل من تبدّل على أَلْسنتها، سواء مع الجيل الثاني أو حتى في ما أطلّت ملامحه مع الجيل الأوّل. بدت العملية، خلال العقود الأولى، محسومةً لصالح الغرب وثقافاته وعوائده وألسنته، ولاح أنّ المهاجرَ قد قطع شوطًا في التنصّل من مخزونه التراثيّ.

في ما مضى، كان في أوقات الصحوِ يتكرّر الحديث باعتداد عن القيم الغربية، بصفتها كونية ومقبولة من الجميع؛ ولكن حين اشتدت الأزمات بالداخل علا خطاب عن تهدُّدِ القِيَم السائدة من نظيرتها الوافدة. وفي الحقيقة، لم تبلغ الحالة مستوى التصادم أو التهديد القِيَمي فوق الأراضي الأوروبية، وكلّ ما في الأمر أنّ هناك خللا داخل المجتمع، يقع فيها الأجنبيّ عامة، والمسلم على وجه الخصوص، ضمن معادلات الطرف المستضعَف. لذلك يجري الحديث عن التهديد الحاصل من قِبل المهاجِرين لهوية الغرب، ولا يقع التطرّق إلى مساهمة هؤلاء في بناء الغرب. حيث يتعالى اللّغط عن أخذهم ولا يتردّد حديث عن عطائهم.

فما من شكّ أنّ حضورَ المهاجر في الغرب فيه نفعٌ لأطراف وضرٌر لأخرى. ولا يمكن التعميم أنّه يشكّل هاجسًا أو خطرًا داهمًا على الجميع، وإلا لتكالبت الدنيا على هؤلاء الكادحين من أجل تحسين أحوالهم، ومن أجل رفاه الغرب أيضا. لكن ما يُلاحَظ أنّ الطرفَ المتوجّسَ من المسلمين ضئيل العدد كثير الصّخب، مقارنة بالطرف الغربي المرحِّب. وفي خضمّ هذه الأجواء يسري تواطؤ بين مجمل السياسات اليمينية والعنصرية على تعطيل مسار الاندماج الإسلامي، بطرق شتى وفي العديد من القطاعات، والواقع أنّ تلك الممارسات تزيد من حدّة الاحتقان وتراكم المطالب ولا تسوّيها.

وفي مسعى لمجابهة هذا الصدّ لجأَ المهاجر إلى تشييد حيز دفاعيّ عرقيّ، غالبا ما عمل ونشط في نطاقه، مثْل نواتات التجمّعات التجارية للصينيين، والعرب، والأفارقة، والوافدين من شبه القارة

الهندية. وهو ما خلّفَ وضعًا شبه مغلق بين الجماعات العرقية. لكن ما يبدو جليّا أنّ ذلك السياج الاجتماعي ارتبط أساسًا بالجيل الأوّل من المهاجرين، إذ تبيّن أنَّ الجيلَ الثاني مدرك لضرورة تخطّيه، وهو وضعٌ عاديّ لا سيما إذا ما كان المهاجر متواضع الزاد الثقافي، فمن الطبيعيّ أن يهرعَ إلى أبناء ملّته، ليجد بينهم أنسا وسكنا.

مع ذلك، غدا حضور الملايين المهاجرة في أوروبا استيطانيّا ودائمًا في مجمله، الأمر الذي جعل السواد الأعظم منهم ينسج لُحمةً براغماتيّة وعمليّة مع المجتمعات الحاضنة، التي ما عاد وجودهم فيها ظرفيّا أو عابرا. حيث تحوّلت الضغوطات الاجتماعية، والخيارات السياسية، وآثار الأزمات الاقتصادية التي تمسّ الجميع أقدارًا تَتَشارك فيها تلك الجماعات مع غيرها من أبناء البلد الأصليين على حد سواء. وإن تخلّد من ضمن الملايين المهاجرة جزءٌ ضئيلٌ، يلاقي عنتًا في الاندماج في مجتمعات الغرب.

ذلك أنّ حضور المهاجر من الجيل الأوّل قد بقي مشغولا بلقمة العيش، وبهواجس تسوية أذون الإقامة، ولمِّ الشمل العائليّ، ما جعله هشًّا وعرضة إلى العديد من التوظيفات، ولم يشهد اجتراحا للنشاط الفاعل، الجمعياتي والنقابي والثقافي، سوى مع الجيلين الثاني والثالث اللّذيْن أخذا زمام المبادرة، حيث تم تخطّي الضرورات الأولى لينفتح المهاجر على مجالات أرحب. بات فيها يعي حقوقه ويفقه سُبل كسبها، بعد أن كانت تُمنح له منّةً وهبةً. فعْلًا تبدو هوية المهاجر في هذه الحقبة قد بدأت تخرج من وضعها الخفيّ إلى وضعها الجليّ، وما عاد المسلمون أناسا عابرين مهاجرين بل مواطنين مقيمين[66].

لكن في خضمّ هذا التحوّل، ثمة اختزالٌ للإشكاليات الاجتماعية العائدة للوجود الإسلاميّ في الغرب في مقولة جامعة، مفادها أنّ المسلمَ يُشكّل تهديدا للأنموذج الغربي. وفي الواقع أنّ المسلمين

[66] Felice Dassetto-Alberto Bastenier, *Europa: nuova frontiera dell'Islam*, Edizioni lavoro, Roma 1991, p. 127.

في الغرب قد صاروا في عمومهم جزءا من هذه الديار، يتماهى معظمهم مع فلسفتها الاجتماعية. وإن ارتفعت نداءات تطالب ببعض الحقوق، أو تشكو بعض المعاملات، فهي لا ترتقي إلى المطالَبة بتغيير الأنموذج الغربي أو التنكّر له، كما يُصوَّر، بل تشير المطالب والانتقادات إلى تجاوزات حاصلة، بغرض المعاملة بالاحترام نفسه الذي تُعامل به المكوَّنات الحضارية الأخرى المقيمة في الغرب.

3- الهوية الأوروبية والتعدّدية الثقافية

اللافت أنّ حضورَ المهاجر العربي في الدول الأوروبية تطغى عليه الصورة الدينية، والحال أنّ هذا المهاجر لا يشكّل تحدّيا للفلسفة الاجتماعية المستنِدة إلى العلمانية، وإنما يشكّل تحدّيا للطروحات اليمينية الإقصائية وللمرجعية الدينية المنغلِقة، أكانت كاثوليكية أم بروتستانتية، التي تزْعم الوصاية على هوية تلك البلدان، وتصرّ على أنّ الكنائس الوطنية وصيّة على الذاكرة الجماعية لشعوب بأسرها[67]. وفي التاريخ المعاصر ثمّة إعادة صُنْع للهوية الأوروبية، حتى وإن تواصلت هيمنة الطابع المسيحيّ على النسق الاجتماعي العام في العديد من الدول، وهو ما فرضته تحولات ديمغرافية جرّاء الهجرات المتنوّعة. يلعب المسلمون في ذلك دورًا بارزًا، رغم أن العقل الديني المهيمن، العقل الكاثوليكي، ما زال عاجزا عن استيعاب هذه التحولات والإقرار بها. كان علماء الاجتماع الأمريكان أوّل من استعملوا مصطلح "السوق الدينيّة"، باعتبار الفضاء الاجتماعي الحاضن للنشاط الديني هو بمثابة سوق، يحتكم إلى قوانين العرض والطلب، والبضاعة، والمنافسة، والاحتكار من حيث النشاط[68]. ومن هذا الباب وجّهوا انتقادات إلى الواقع الدينيّ الأوروبيّ بسبب سيطرة متحكّم وحيد بالسوق الدينية في جلّ البلدان، سواء منها ذات التقليد الكاثوليكيّ أو البروتستانتيّ، وإيطاليا من

---

[67] إنزو باتشي: **الإسلام في أوروبا.. أنماط الاندماج**، ص: 26.

[68] Robert B. Ekelund – Robert F. Hébert – Robert D. Tollison, *Il mercato del cristianesimo*, Università Bocconi Editore, Milano 2008.

أكثر البلدان الأوروبية التي تهيمن فيها مؤسسة دينية واحدة ويطغى عليها لون واحد في قطاعات السوق كافة.

ولكن مع مستجدّات الحضور الإسلاميّ، بدأت تدبّ مبادرات لكسرِ طوق احتكار الفضاء الديني في أوروبا، حاول فيها العقل الديني الكاثوليكيّ، الناشط والنافذ، الاستنجاد بأيّ وسيلة للحفاظ على مجاله الحيوي الماقبل حداثي، ولو بتأجيج مشاعر الخوف والريبة من المنافِس الجديد. ولم تدّخر الكنيسة جهدًا في ذلك، بالسعي إلى إحياء الفاتر في الشخصية الأوروبية وتنشيطه، ولو عبر صعْقِ المخيال الجمعي واستحضارِ العديد من الصور الكامنة في اللاوعي، غير أنّ تلك المناوَرة تبدو غير ذات أثر، لأنّ عناصر الفتور في الشخصية الدينية الأوروبية أضحت جوهرية، ولن تكون إعادة تنشيطها بالترويع من الآخر الذي بلغ في جزء كبير منه، درجة المواطَنة وباتت مطالبُه من داخل المشروع الحضاريّ الأوروبيّ. ولذلك قد يثير الترويعُ من الأخضر الزاحف الهواجسَ الأمنية، ولكن يعجز أن يكون دافعا للانبعاث المستجدّ للهويات ذات اللون الكَنَسيّ، لأن الهويات تنبعث بعوامل ذاتية لا بعوامل خارجية.

ضمن تلك التأسيسات عادة ما أشاعت الكنيسة في الغرب، عبر جهازها الفكريّ والإعلاميّ، أنها تقرّ بالفصل بين الدينيّ والدنيويّ، وأنّ التهديد الماثل الذي يمزج المدنيّ بالسياسيّ بات حاضرا في الخارج، في الإسلام. ومع التحوّلات التي دبّت في أوروبا خلال العقود الأخيرة، والمتمثِّلة في يقظة الملايين المسلِمة وسعيها للخروج من حالة السبات والهامشية، التي ميزتها على مدى عقود سابقة، والسعي للمطالبة باحترام خصوصياتها الثقافية والحضارية والدينية، حثّت الكنيسة الخطى لإبراز نفسها راعيةً لأصول الغرب الحضارية ومحافِظةً على هوية أوروبا من تحديات الإسلام.

فالحديث عن العلمانية في إيطاليا، على سبيل المثال، يقتضي إحاطة بالضغط المتتالي الذي يمارسه "المؤتمر الأسقفي الإيطالي" و"الكرسي الرسولي" على المجتمع. إذ لا تتكلّم الكنيسة باسم أتباعها حين تمارس ضغطها، بل تتكلّم باسم الجميع، دون مراعاة التنوعات الدينية والعرقية، حيث لا يزال الطابع

المهيمن للكنيسة حاضرًا بقوّة رغم التحولات التي دبّت في النسيج الاجتماعيّ. لذلك تبقى جلّ أوراق الملفّ الديني الإسلامي في إيطاليا بِيدِ حاضرة الفاتيكان.

وبالشكل الذي تتطلّع فيه الكنيسة للتحكّم بمفاصل المجتمع تتطلّع أيضا إلى توجيه النشْأ، فما يُعرف بـ"ساعة الدين" في المدرسة العموميّة، يبقى مخصَّصا لتلقين تعاليم الكاثوليكية دون غيرها، ويبقى أداء تلك المهمّة حكرًا على رجال دين منتقِين من قِبل هيئة مسيحية كنسيّة، لكن يتقاضون مرتّباتهم من الدولة الإيطالية. وبرغم العدد المتزايد للتلاميذ المسلمين في المدرسة العمومية، وهو ما تجاوز خلال العام 2020 نصف مليون، فإنّ ذلك الحق يبقى مصادَرا، فلا يزال حدّ الراهن رفض تحويل "ساعة الدين" إلى "ساعة أديان"، تنفتح فيها بيداغوجيا التدريس على معتقدات أخرى غير الكاثوليكية. في ظلّ سياسة تعليمية غير منصفة يستمرّ إلغاء شبه تام للآخر الديني، وربّما لا يمسّ ذلك الإلغاء بجذريّة مذاهب دينية مسيحية أخرى، مثل البروتستانتية والأرثوذكسية، أو الديانة اليهودية، ولكن يمسّ بقوّة الدين الإسلامي الذي يحوز أتباعه المرتبة الثانية من حيث العدد بعد الكاثوليكية.

4- صراع الهويات الخفيّ

يتجلّى الضغط المسلَّط على المهاجِر المسلم، عموما في مجال أداء شعائره، فالحرية الدينيّة في المجتمع العلماني واقعة نسبيّة، يمكن اختبار مداها من خلال معاينة تستّر المسلمين عن هويتهم، في الشغل وفي حيّ السكنى وحتى في الشارع، تحاشيا للعزل والإحراج[69]. فالعربي المسلم حين يُسأل عن هويته الدينية، غالبا ما يقدّم نفسه بأنه "مسلم معتدل" أو "علماني"، وإن سئل إن كان محافظا على

[69] الملاحظ أن المسلم ليس بمفرده عرضة لهذه الضغوطات، بل إنّ العديد من الأقباط والمسيحيين الشّوام الموجدين في أوروبا يتخلون عن أسمائهم العربية ويستبدلونها بأخرى أوروبية، طمعا في الاندماج في مجتمعات أوروبية لها حساسية عالية تجاه كلّ ما هو عربي.

أداء الشعائر فغالبا ما يُنكر، حتى وإن كان من المواظبين على الصلاة والصيام. وقد مسّ ذلك التستّر والتقيّة جوانب حميمة في الشخصية، ربما يبدو اسم "سارة" المنتشر بين الوليدات المسلمات كاشفا لذلك المخبوء. فليس الأمر ناتجا عن كلف بالاسم واستساغة له أو ولعا بسارة، زوج النبي إبراهيم (ع)، بين العائلة العربية المهاجرة، بل هو أسلوب للتقية.

ناهيك عن أنّه يُعدّ من النادر قبول فتاة محجَّبة مسلمة، وإن كانت وليدة أوروبا، في الوظيفة العمومية أو حتى في مؤسّسة خاصة. فهناك نفور عامّ من المرأة المحجّبة، جراء الصورة الإعلامية السلبية الرائجة بين الناس. حيث نجد بعض الطالبات المسلمات في الجامعات الأوروبية يغطين رؤوسهن، أو يرتدين ما يُعرَف بالزيّ الإسلاميّ، غير أن هامش الحرية المتوفّر لهن في حرم الجامعة، والذي يسمح للفتاة بارتداء ما يروق لها دون إكراه، يضيق بمجرّد دخولها إلى معترك الحياة ومجابَهة سوق الشغل، حيث يقلِّص اللباس الشرعيّ حظوظ العثور على فرص عمل إلى درجة عالية، فتكون الفتاة مجبرةً على خلعه أو الانطواء في البيت والاكتفاء بتربية الأبناء.

لقد بلغت آثار تلك الهواجس السياسيّة شرائح من المسلمين كانت في مأمن نوعا ما، إلى أن بات يسود حذرٌ في التعامل مع الكوادر المتحدّرة من البلدان الإسلامية، مع محاولات لحصرها في المناصب غير المؤثّرة أو الدنيا في سلّم الوظيفة، أكان ذلك في الجامعات أو في المؤسسات الإعلامية أو ما شابه ذلك من الوظائف بشكل عامّ، إلّا إذا أمْلت الضرورة خلاف ذلك. وقد يتوسّع هذا الواقع ليشملَ التعامل غير المنصف مع الطلاب في الجامعات الأوروبية، سواء الوافدين من البلاد العربية والإسلامية، أو الذين لهم أصول تعود إلى تلك البلدان، وغياب التعامل معهم على غرار زملائهم الأوروبيين.

خلّفت تلك الأوضاع ريبة من الحضور الجليّ للإسلام في الغرب، سواء أكان في زيّ الملبس، أو في مشهدية دور العبادة، أو في أداء الشعائر بشكل علنيّ. وضمن هذه الأجواء تُفسَّر إشارة "المؤتمر الأسقفي الإيطالي"، منذ شهر جانفي من العام 2000، إلى ضرورة وضع حدّ لكافّة الأعمال

المنعوتة بالاندماج والمسكونية، ودعوته الصريحة إلى عدم إتاحة الفرصة للمسلمين أو فسح المجال لهم لأداء أيّ شكل من أشكال العبادة في المحلات التابعة للأبرشيات، فضلا عن تحذيره كلّ من الكهّان واللائكيين المنضوين تحت الكنيسة، من المخاطر المترتّبة عن الزواج المختلط مع المسلمين وضرورة التنبيه إلى ذلك.

لقد تولّى رئيس أساقفة مدينة بولونيا الإيطالية الكردينال بيفّي تلخيص الموقف من الإسلام، باعتباره يمثّل خطرا. خلال العام 2000 صرّح في مناسبات عدة، أن المسألة الرئيسة تتمثّل في الدفاع عن الهوية المسيحية للدولة الإيطالية. وباعتبار الكاثوليكية هي معتقد السواد الأعظم من الإيطاليين، فليس بوسع الدولة اللائكية تجاهل هذا المعطى التاريخي باسم رعاية حقوق الأقليات. وأنّ من يقف ضدّ الكنيسة الكاثوليكية، متعلّلا بلائكية الدولة الحديثة، لا يُعير انتباها لما يُساهم به من تقويض لأسس الحضارة الغربية[70].

إذ تستدعي معادلة الكاثوليكية = أسس الهوية القومية الإيطالية = قِيم الحضارة الغربية، منظورًا إيديولوجيًّا، وهو ما جرى توظيفه على مدى سنوات في إيطاليا، حين كان الصراع السياسيّ محتدمًا، إبّان حقبة الحرب الباردة، طيلة السنوات الممتدّة بين 1948 و 1979[71]. ونظريّا، بموجب التراث الإبراهيمي المشترك، يُفترض وجود تقارب بين الكاثوليكية والإسلام داخل الواقع الاجتماعي الإيطالي، في حين هناك تدابر وتنافر يبلغان مستوى التعادي.

5- الإسلام الأوروبيّ والولادة العسيرة

[70]. لمزيد التوسع في متابعة هذه القضايا، يمكن العودة إلى مؤلف أندريا باتشيني:
Andrea Pacini, "I musulmani in Iatali: un presenza plurale", *Chiesa e Islam in Italia, Esperienze e Prospettive di dialogo*, Paoline, Milano 2008.

[71] إنزو باتشي: **الإسلام في أوروبا.. أنماط الاندماج**، ص: 164-165.

ثمّة تخوّف لدى الأوروبيّين من الحركات الدينية الإسلامية، التي غالبا ما تتّخذ ملمحًا واحدًا في التصوّرات العامّة، كونها متشدّدة ومتطرّفة. وعادة ما يبرز هذا التخوّف مبرّرا لعزل الجموع المسلمة المقيمة في الغرب، وعرقلة مسار اكتساب حقوقها، خصوصا ما تعلّق منها بحقّ التعبير عن هويتها الحضارية والثقافية. ويقابل نظرة التعميم تلك اختزال للمطلبية الإسلامية في مسألة توفير اللحم الحلال، والواقع أنه بين التهويل والاختزال، توجد مشروعية عيش هوية دينيّة بكافة لواحقها الاجتماعية والثقافية، على غرار غيرها من الهويات. وبالتالي، ليس المسلمون من لا يريدون الاندماج في أوروبا، وإنما الرؤى الدينية والسياسية التي ما انفكت تنظر إلى أوروبا، ذات اللون الديني الواحد، هي ما يعوق اندماج المسلمين.

لكنّ ذلك العائقَ الخارجيّ ينضاف إليه عائق داخليّ ماكث في أوساط المسلمين، حيث لم ينتج المسلمون وعيَهم الدينيّ المستقل بعدُ. فما يُطلَق عليه بـ"الشراكة الحضارية" لمسلمي أوروبا لا يحضر بشكل بارز، لخفوت النشاط الثقافي لمسلمي الغرب، خصوصا منه النشاط الموجَّه نحو الاجتماع الغربي. وإن وجدت أنشطة دينية أو ثقافية، فهي داخلية تستهدف الجاليات المسلمة ولا تتعدّاها إلى المجتمع الحاضن، ولا يمكن الحديث عن شراكة حضارية فاعلة بهذا الشكل[72].

ففي عاصمة الكاثوليكية العالمية، نرى أنّ أهمَّ مؤسّسة إسلامية -جامع روما- وهو الأكبر أوروبيا، لا يزال يستورد أئمّته وفقهاءَه من البلاد العربية. ولئن يتطلّع الجامع إلى تمثيل المسلمين المقيمين في إيطاليا، فإنّه يبقى رهين دوره الرسميّ والدبلوماسيّ -يتشكّل مجلسه من سفراء البلدان الإسلامية أساسا- الأمر الذي جعل المهاجرين المسلمين ينأون عنه، لقناعات خاصة ولدواع سياسية ودينية، وانطلقوا في أشكال موازية من التنظّم الخاص، وبعثوا من الأسفل مصلّيات صغرى محلّية: والجلي في الأمر أنّ ذلك المسار هو ما يُشكّل بالأساس الإسلام الشعبيّ الحقيقيّ، بصفته نتاج الحاجة

[72] انظر كتاب **"فقه المواطنة للمسلمين في أوروبا"** لعبدالمجيد النجّار، منشورات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ص: 24 وما بعدها.

الدينية، في أوجهها الروحية والاجتماعية، العميقة والنافذة. كما تولّدت كذلك جمعيات وفيدراليات، وكان أهمّها وأوسعها تمثيلا "اتحاد الهيئات الإسلامية في إيطاليا" (*Ucoii*)[73].

حين تُنتِج الجموع المسلمة المهاجرة وعيَها وتأويلَها الخاص لدينها، يتسنّى الحديث عن الإسلام الأمريكي، أو الإسلام الأوروبي، أو الغربي بوجه عامّ. ولكن ما استمرّت تلك الجموع تُعوِّل على الاستيراد الجاهز في ذلك، ويغيب عنها طرح السؤال في شأن هوية المكان، وتُتابعُ الانسياق نحو الخارج، باعتباره المركز الذي تستقي منه فقهَها ومرجعيّتَها، فإنّها تبقى دون مستوى الشهود الحضاري المنشود. والوجود الإسلامي في الغرب لا يزال يفتقد إلى طليعة مثقّفة متجانِسة نابعة من الجموع المسلمة. وأن كلّ ما هو موجود ثلاثة أصناف من العاملين في الحقل الثقافي:

- يَتشكّل الصنف الأوّل من جموع عاملة في حقل الثقافة والتعليم والإعلام، موزّعة بين المدارس والمعاهد والجامعات ومراكز الأبحاث والمؤسسات، يجاري خطابها مسارات الفكر الغربي عامة في نظرته للإسلام والمسلمين. وعادة ما يتوجّه خطابها إلى الغربي بموجب مواقعها وأشغالها. وهي ليست في استقلالية مادية ولا خطابية عن الغرب الرسميّ، يمنحها رزقًا فتقايِضُه خطابا.
- وأمّا الصنف الثاني فهو يتكوّن من شريحة عادةً ما تنشط في أوساط المسلمين تحديدًا، ويتوجَّه خطابها بالأساس إلى عامّتهم، عبر الجمعيات والمصلَّيات والملتقيات والندوات، وتنأى بفعل مضامين خطابها عن المجتمع الحاضرة فيه، فالمحاوَر من أبناء الملّة والخطاب من داخل النسق الثقافي. كما تفتقر إلى عناصر تحاوُرٍ أو التقاءٍ مع الإيطالي أو البريطاني أو الفرنسي، إلّا ما ندر، لطبيعة خطابها. لذلك عادةً ما تعوّل هذه الشريحة في أنشطتها وندواتها وملتقياتها على جلْبِ الدعاة والأئمة وأساتذة العلوم الشرعية من البلاد العربية والإسلامية، ولا تولي شأنا لتشريك الأكاديميين أو المتخصّصين من أبناء البلد، ممّن لهم انشغالات أو اهتمامات بالمهاجر أو بشؤون العالم الإسلامي والعالم العربي.
- صنفٌ ثالث، وهو في الحقيقة يتكوّنُ من شريحة أقلّ نفرا، تعمل متنقّلة بين الطرفين، المسلم والغربي، من خلال أنشطة تتوجّهُ إلى تلبية رغبات شتى، فضلا عن وعيها بنوع الخطاب الذي يلقى آذانا صاغية لدى الطّرفيْن.

---

[73] ستيفانو أليافي، **الإسلام الإيطالي.. رحلة في وقائع الديانة الثانية**، ترجمة: عزالدين عناية، كلمة، أبوظبي 2010، ص: 46.

وجرّاء تلك النقائص، يأتي الحوار الحضاري بين التجمّعات المسلمة والمجتمعات الغربية في مجملِه بشكل صامت، أكثر منه بحديث ناطق. ممّا فاقم من مظاهر سوء الفهم بين الجانبين، وهو ما يتطوّر في أجواء التأزّم إلى مستوى من الاتهام والاحتقان. فغالبا ما نسمع من الجانبين، العربي والمسلم، تحميلا للمسؤولية للطرف الغربيّ، ولكن ينبغي الإقرار أنّ المسلم مقصّرٌ في تخاطبه مع المجتمع المضيف، وهذا التقصير عادة حادث بموجب عجز موضوعيّ نقدّر تراجُعَه في قادم السنوات.

من زاوية التنظيم الدينيّ، يلوح الإسلام الإيطاليّ بصدد سلوك الطريق نفسها التي سلكها الإسلام المقيم في بلدان أوروبية أخرى، لكن بوتيرة حثيثة. وهو ما يعني، مثلا، أنّ تشييدَ المساجد، -والكلمة تشير إلى مخازن، ومستودعات، أو محلّات أُعيد تهيئتها بحسب الحاجة- يُشير إلى نوع من العودة، انطلقت بالخصوص مع جيل المهاجرين الأوائل، وتطوّرت بالاقتران مع تسويتهم ظروف إقامتهم قانونيا[74].

وبوجه عامّ، هناك إقرارٌ من المسلمين يستند إلى نصوص حُكمية بوحدة المشترك الديني بين رسالتيْ عيسى وأحمد (عليهما السلام)، وهو ما لا يزال خافتًا في المسيحية الكاثوليكية في أوروبا حتى التاريخ الراهن. رغم أنّ لاهوت الأديان بدأ في الجامعات البابويّة يثير طروحات جريئة، في تجديد النظر والتعامل مع الآخر الديني، لم تجد طريقها بعد إلى المؤسّسة التنفيذيّة في الكنيسة. فالكنيسة في حديثها وخطابها مع الآخر غالبا ما تستحضر الطرف اليهوديّ، في حين يُلحَق الطرف الإسلامي بالأديان والتقاليد الروحية، وهو المفتَرض من العائلة الإبراهيمية الجامعة. لذلك يبقى التأصيل لفلسفة التقارب بين الأديان الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، على أساس المشتَرك الإبراهيميّ، لا يسير وفق النسق نفسه في الجانب الإسلامي والجانب الكاثوليكي، حيث يخبو في

[74] المصدر نفسه، ص: 47.

هذا الأخير، لتتحوّل لديه الأديان الإبراهيمية الثلاثة إلى ثنائية إبراهيمية تقتصر على المسيحية واليهودية[75].

وأمام ضيق أفق العلاقة الإسلامية المسيحية، تبقى التشريعات العلمانية أرحب، ومصدر حماية وضمانة للهوية الإسلامية في المجتمعات الغربية، على خلاف دَوْر الكنيسة التي تبدو راصدة ومترصّدة، بما تثيره من توجُّسٍ من حضور المسلمين في النسيج الاجتماعي. ولكن لن يكون بوسعها إزاحتهم من الفضاء المدنيّ، لأنّ ذلك ممّا يتناقض بشكل صريح مع طبيعة الفلسفة الاجتماعية، التي تقوم عليها المجتمعات الأوروبية.

[75] راجع مؤلفنا "**الأديان الإبراهيمية: قضايا الراهن**"، توبقال، المغرب 2014.

ثانيا: الهويات المستنفَرة ومعارج الإيلاف

في الشرق أم في الغرب، عبْر تاريخنا الراهن، ثمّة اِستنفارٌ للهويات جرّاء مشاحنات محتدِمة يذكيها العامل السياسيّ، وبفعل فُتور البُعد الكونيّ في رؤى المكوَّنات الحضارية. إذ يُخيَّل أنّ بلوغ الهويات الاستقلال، أو الانعزال، أو "تقرير المصير"، أو بنقيض ذلك، من ضروب التغوّل، والهيمنة، والاستئثار، يُمكِن لها أن تحافظَ على جوهرانيّتها المتفرّدة وأصالتها المطلَقة، بلوغًا إلى تأبيد رسالتها الخالدة. بذلك التأجّجِ المحموم لنعرة التميّز، لم تعد الهوية معطى أنثروبولوجيًّا متشكّلًا داخل واقعية المكان. بما يُفضي إلى احترام التنوّع في الساحة الكونية وتثمينه، بوصفه تعبيرًا عن عمق ثراء النوع البشريّ وقدرته الفائقة على الخَلْق والابتكار. بل غدا تصنيعُ الهوية محكومًا بهواجس سياسيّة باحثة عن بلوغ براغماتية عاجلة، وبغرض تحقيق مغانم آنية.

ويتجلّى هذا الاستنفار المحموم لِلهويات أبرز ما يتجلّى، على مدى التاريخ المعاصر، في تشظّي المكوَّنات الحضاريّة الكبرى، وتسرّبِ الاهتراء إلى أنسِجتِها الاجتماعية، ونزوعِ أهلها إلى إنشاء رُقع متناثِرة يُفتَرض أن تكون أكثر انسجامًا وأشدّ تماسُكًا. غير أنّ ذلك الهوسَ بالهويات لا يأتي في الغالب معبِّرًا عن حقائق اجتماعية فعلية، تقتضي رَسْم استقلالية وبناء ذاتية؛ بل يحتدِم ذلك الهوس لِفتورِ الاشتغال على "انتزاع الوهم" (*disillusione*) المستحكِم بالهويات. فالهويات التي تعيش حالات تعبئة وشحنٍ، دون قدرةٍ على اجتراح رؤى موضوعية متّزنة للذات نحو العالم، سرعان ما يتفشّى فيها داء العمى الهووي. لنلحظ تضخّم شعور الجماعات في التشبّث بتقاليدها الأصلية، والفخر بموروثاتها حدّ الخيلاء، رغم أنّ كثيرًا من تلك العوائد تمتزج بعادات حميدة وأخرى ذميمة، وترتدُّ كذلك إلى ماضٍ سحيق بشكل غير سليم.

1- الهويات والتطهّر من الأوهام

ذلك الأمر الذي وصفناه آنفا في المطلَق، لا ينطبق فحسب على الكيانات والإثنيات المقيمة في ديارها، بل ينسحب على التجمّعات التي اِلتَأَمت في الشتات والمهجَر أيضا. فعلى سبيل المثال، إن يكن الانتماءُ السالف إلى حضارات الشرق، قد بات مع المهاجرين الأوائل نحو بريطانيا من المحدّدات الرمزيّة الرئيسة التي تتيحُ للفرد رسمَ معالم هويته اجتماعيّا، فإنّ ذلك التشبّث بالهوية المشرقية قد فَقَد مع الأجيال اللاحقة أَلَقَه. فلِدواعٍ موضوعيّةٍ، نُعاين مع الذين نشأوا في بريطانيا، وتعلّموا اللغة الإنجليزية، وعاشوا مع أتراب من ثقافات أخرى، أنّ ذلك الإحساس، في أعينهم، ليس له أي رصيد واقعيّ، إنّه مجرّد معلومة إضافية غير قابلة للتحوّل في الواقع إلى طاقة ذهنيّة أو اجتماعية. يعرفون أنّ آباءهم باكستانيون أو هنود أو عرب، لكن السيرة الذاتية الشخصية مصبوغة بتجربة اجتماعية مغايرة، إنها التجربة الإنجليزية[76].

فالملاحظ أنّ تمثّلَ الهويات الجامد غالبا ما يزداد ضيقًا، فتغدو مضامين الهوية مفارقة ومسكونة بهواجس العلوّ والرِّفعة والتفرّد. وهي أعْراضُ وهْمٍ تقتضي الاشتغال على تفكيك العناصر المتصلِّبة، للانعتاق من حالة الأسْر التي تقع فيها الجماعات. وفي الواقع الأوروبي الذي غدا طافحًا بشتّى التنوّعات العرقية، نشهد هذا التصلّب المريع في التناظر بين الهويات أحيانا، بين الهويات الوافدة والهويات المقيمة. فالهوية الوطنية الفرنسية والهوية الوطنية الألمانية، على سبيل المثال، يجري تمثّل كلتيهما على النحو الآتي: من نحن؟ نحن فرنسيون أو ألمان، في ضوء التاريخ المشتَرك الذي يجمعنا. ما هو الأساس أو أسطورة التأسيس لكياننا الجمعي؟ إنّه الاعتراف بالتماثل فيما له صلة بالقِيم المشترَكة واللغة والديانة التي نشأنا عليها والتراب الذي تشكّلنا فوقه عبر الزمان. وفي تعريف مَنِ

[76] انظر إنزو باتشي، **الإسلام في أوروبا.. أنماط الاندماج**، ص: 72.

المهاجر؟ إنّه الأجنبي، ذاك الذي لا يُقاسِم الجماعة تراثها العريق الذي ورثته من الماضي، وهو ما يميّزها بالمحصلة عن غيرها[77].

وبموجب ذلك التواري خلف أسوار الهوية الخالدة، تُمثِّل عملية "نزع الوهم" عن الهويات العرقية مشروعًا ملحًّا لتحرير الذات ودمجها مجدّدًا في معراج كوني يَصَّعَّد صوب بناء "الهوية الجماعية". إنّه مشروع العالَمين الذي سبق أن بشّرت به الأديان في نقائها التمثُّلي للبشر "يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارَفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير" (سورة الحجرات: الآية 13)، بعيدا عن طابع الضيق الشعوبيّ المؤدي إلى العلوّ الزائف. فمشروع العالَمين قد لاح مبكّرا أيضا مع "العهد القديم"، رغم ما يُلصَق به زورا من ضيق، بما بشّر به من انبساط في الهويات يغاير الانقباض "ليكون في آخر الأيام أنّ جبل بيت الربّ يكون ثابتًا في رأس الجبال ويرتفع فوق التّلال وتجري إليه كل الأمم.. فيقضي بين الأمم ويُنصف لشعوب كثيرة فيطبعون سيوفهم سككًا ورماحهم مناجل. لا ترفع أمّة على أمّة سيفًا ولا يتعلّمون الحرب إلى الأبد" (إشعياء2: 2-4).

إنّ مقصد التطهّر من وطأة الزيفِ المتلبّس بالهوية هو بلوغ الإيلاف بين الكيانات المستنفَرة، وإرساء الأنس والذمّة والأمان، لتَتَواضع الهويات، بمقتضى تلك المبادئ، على تقبّل بعضها البعض. إذ صحيح أنّ مفردة الإيلاف في اللسان العربي حمّالة ذات وجوه، رغم أنّ هناك من يذهب إلى أنها اسمٌ علمٌ يشير إلى معاهدات بعينها دون غيرها، فإنّ حصر مفهوم الإيلاف في التدليل على العهود السياسية والتجارية، على النحو الذي ذهب إليه فكتور سحّاب[78]، كونه يشير إلى عهود وعِصَم، أي معاهدات، ربطت قبيلة قريش بغيرها من القبائل والأقوام لتنظيم سير التجارة الدولية عبر الجزيرة العربية وأطرافها، هو تضييق لواسع وتقييد لمطلق. فاللافت أنّ مفهوم الإيلاف قد جُرِّد

[77] Enzo Colombo, *Le società multiculturali,* Carocci, Roma 2002, p. 76.

[78] انظر مؤلفه: **إيلاف قريش رحلة الشتاء والصيف**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1992، ص: 6، 19، 20، 21.

من حمولته الخُلقية والقِيَمية وأُثقل بدلالة نَفعيّة اقتصادية، طمست بُعده الإنساني السامي. لذلك نُقدّر حاجتَنا الماسة اليوم إلى ذلك الإيلاف القُرَشي في مدلوله الواسع، وفي أبعاده القِيَمية والخُلُقية الرحبة بين البشر.

ولو أتينا إلى المجتمعات الغربية الراهنة التي تتبنى شعاريْ "التعددية الثقافيّة" و"التعددية الإثنيّة"، وتزعم أنها تراعي التنوّع وتحترم الخصوصيات، فغالبا فيها ما تسود سياسة عامّة مضمَرة تتعلّق بالآخر عمادها الحصْر والصهْر، وفق مخطّط مصاغ سلفا، تكون فيه الهوية "الدخيلة" مجبَرةً قسرًا على ولوج ذلك الإطار الضابط والناظم. ليكون ذلك الصهر مؤسَّسا على فلسفة اجتماعية متعالية، ترفض التحوير وتأبى التغيير. وهو ما يميّز العلمانيات العصيّة، فتجدها حريصة على ضبط الآخر وفق منظورها ورؤيتها. وكلّما نفرت الهوية "الدخيلة" من ذلك الضبط المجحف، إلا وكانت عرضة للاتهام بتهديد نمط الحياة السائد والتنكّر لفضائله ونِعمه. في حين كثيرا ما تكون العلمانيات المرِنة أكثر قدرة على التليّن في تقبّل الآخر، وفسْحِ مجال الاحتضان له. وضمن هذا التنوّع في المجتمعات الغربية، يمكن الحديث عن ثلاثة أصناف عامة في التعامل مع الهويات المغايرة داخل الغرب: صنف يتبنّى "مبدأ التعدّدية"، بوجهيها الثقافي والعرقي، بوصفه الأقرب إلى مراعاة التنوّع الهووي، الذي بات حاضرًا في الغرب ولم يعد أمرًا عابرا أو شأنًا ظرفيًّا، بل أَهْلُه مستوطِنون وشركاء في المجال الاجتماعي. وقد حازت بريطانيا قصب السبق في تطبيق هذه السياسة، التي تسعى جاهدة إلى مراعاة خصوصيات المكوَّنات العرقية الأخرى إلى إقرار ميزاتها الدينية والثقافية. يقابل ذلك التعامل أنموذج آخر عماده "سياسة الدّمْج"، وهي بالأحرى عمليّة صهر في أنموذج اجتماعي مُعَدّ سلفًا، لا يخلو من إجحاف وعسف، يحاول أن ينزعَ من التجمّعات العرقيّة والحضارية الوافدة خصوصياتها الحميمة، بعد أن باتت مستوطِنةً هي أيضا. وهو أنموذج مثّلته العلمانيّة الفرنسية، وحاولت تكريسه وسعت في ترويجه، وهو ما خلّف توتّرات عنيفة في أوساط الهويات المغايِرة[79]، لِما يلحقها من

[79] لعل أبرزها انتفاضة الضواحي الباريسية أواخر العام 2005.

تضييق متكرّر على خصوصياتها الدينية والثقافية وتهميش وتمييز. يترافق مع هذين الأنموذجيْن أنموذج ثالث تمثّله إيطاليا، وهو أنموذج "الإقرار بالهوية الغالبة"، يطغى فيه الطابع الكاثوليكيّ على بلدٍ تحتكر فيه الكنيسة مقدّرات السوق الدينية كافة داخل الساحة الاجتماعية[80]. فإيطاليا منذ إرساء معاهدة لاتيران -1929م-، المعروفة بـ"الكُنْكورداتو"، بين الدولة الفاشية وحاضرة الفاتيكان، باتت العلاقة فيها بين الديني والسياسي، أو بالأحرى بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة الإيطالية، علاقة متفرّدة، سواء مقارنة في ذلك بغيرها من الدول، أو في ما له صلة بالدين المهيمن وبغيره من الأديان والمذاهب الحاضرة على سائر التراب الوطني. عماد تلك السياسة مقولة الكونت كافور (1810-1861م) "كنيسة حرّة في دولة حرّة"، التي تُعبِّر عن جوهر العلاقة بين حاضرة الفاتيكان والدولة الإيطالية[81]. ولذلك يسود في الواقع الإيطالي، حدّ الراهن، حسٌّ في الأوساط الكَنَسية بامتلاك الفضاء الاجتماعي والتصرّف في مقدّراته، خصوصا وأنّ الكنيسةَ الكاثوليكيةَ تملك من النفوذ الاجتماعيّ والمؤسساتيّ في المجال التربويّ والتعليميّ والصحيّ والخدماتيّ ما ينافس الدولة أحيانا، ما جعل أوصياء الهوية المجتمعية في إيطاليا ينظرون إلى الهويات المغايِرة، التي باتت مستوطِنة هي أيضا، على أنّها هويات دخيلة وغريبة، لا تمتّ للواقع الإيطالي بصلة، وهو ما يتناقض جوهريا مع مفهوم المواطَنة الذي يشمل شقًّا واسعًا من هؤلاء "الأغيار"[82].

خلّفَ هذا الوضع المتنافر بين الاستراتيجيات الثلاث: "التعددية الثقافية" و"التذويب والصهر" و"الهوية الغالبة" ارتباكا وعدم وضوح، في تعاطي السياسات الأوروبية مع المكوَّنات الهووية التي

---

[80] راجع كتاب "**السوق الدينية في الغرب**"، تأليف: دارن أ. شِرْكات- كريستوفر ج. إلّيسون- رودناي ستارك- لورانس ر. إيانّاكوني.

[81] انظر مؤلفنا: **الأديان الإبراهيمية.. قضايا الراهن**، ص: 45.

[82] ثمة تعمّدٌ مقصود لمصادَرة الهويات الأصلية للمهاجرين، من خلال التضييق على استعادة عناصر تلك الهويات ولَمْلَمة تركيبتها المتشظّية. فالعراقيل التي تنتصب أمام المسلم في إيطاليا للتمتع على غرار الكاثوليكي بحقّ تلقين ابنه "ساعة الدين" في المدرسة العمومية لا تزال قائمة. ثمة احتكار بما يشبه الاستئثار بالفضاء التعليميّ والتربويّ فضلا عن الاجتماعيّ.

Farian Sabahi, *Islam: l'identità inquieta dell'Europa. Viaggio tra i musulmani d'occidente*, Il Saggiatore, Milano 2006, pp. 123-124.

وفدت عليها. وقد لاح ذلك جليّا في إصرار الكنيسة الكاثوليكية على تعطيل مشروع الدستور الأوروبي، باعتبار أنّ مضامينه المنفتِحة تتناقض مع أهدافها الاحتكارية. ليبقى الطرح البريطاني، داخل هذا التجاذب، الأقربَ إلى الأنموذج الديمقراطي المنفتِح، في حين يبرز الأنموذج الفرنسي والأنموذج الإيطالي محكومين بمنطق القهر والغلبة، وهما أقرب إلى الطرح المنغلِق.

2- الافتتان بالهوية

في الأنموذجين الفرنسيّ والإيطاليّ، المشار إليهما آنفا، ثمة اعتدادٌ بصواب الخيارات وسلامة المسلك، بما يفصح عن نوع من الثقة المفرَطة في الأنموذج المتّبَع. وهو ضربٌ من المثالية في رؤية الذات والتحليق بها بعيدًا خارج المعطيات الواقعية. بخلاف ذلك نجد الأنموذج البريطاني أكثر ليونةً، وأكثر قدرةً على استيعاب الآخر، وهو أنموذج يجد في الإيمان بالهوية البريطانية والثقة بها دعمًا وسندًا. ولا تراوده خشية من التلاشي في زحمة جدل الاستيعاب والاستبعاد، والقبض والبسط، التي تحكم تعامل الهويات بعضها مع بعض.

وبفعل ذلك التلكّؤ في الترقّي إلى مقام الإيلاف في بُعدِه القِيَمي، يشهد عالمنا نوعًا من التدافع المقيت بين الهويات، مفرِزًا مشاعر متنوّعة بين أصحابها، تتراوح بين التعالي الفظّ من جانب الغالب، والشعور الوضيع من جانب المغلوب، المستبطِن لتربّصٍ يقلِب ذلك الوضع، لتبقى تلك الدورة في المحصّلة متكرّرة ومتبادلة. والتي يستحوذ فيها على الهويات المستكبِرة إحساسٌ بالعزّة والرفعة والتحضّر والرّسالية، في مقابل استبطان الهويات المستضعَفة، التي تبدو متقبّلة لسطوة المتنفِّذ بفعل عدم توازن التدافع، لانجراحات غائرة، ما تفتأ أن تتحوّلَ إلى ضغائن تُفقدها توازنها المطلوب. داخل هذا الوضع المحكوم بمنطق المغالَبَة بين الهويات، يتحوّل المجال العمومي بين الأطراف الغالبة والأطراف المغلوبة إلى ساحة عراك، كلّما اقتضت مستلزمات التعايشِ التحاورَ والتخاطبَ حول المصير المشترك. ولِتُخلّف تلك الأجواء انعزالا بالتساوي لدى الجانبين، كلّ يعيش خلْفَ

أسواره العازلة منتِجًا خطابًا مخاتلا مع الآخر لمداراته ومجاراته إلى حين، والحال أنّ واقع الترصّد والتربّص، فضلا عن غلبة طباع المراوَغة هو السائد.

لكن الجليّ أنّ انغلاق الهويات وتدابرها يغدو ملجأً وسجنًا في الآن نفسه، لا تخرج الجماعات والكيانات من أسْرِهِ إلّا بمراجَعات مضنية. وفي حال الجاليات المهاجِرة نحو الغرب، يبدو وضْع الأزمة مؤجَّلا وليس مسوّى، فأمام ضراوة ضغط المجتمعات الحاضنة يتحول الارتهانُ، الذي يُسمّى في الغالب بعبارات مخفّفةٍ اندماجًا واستيعابًا، إلى ضيق مرهق تتحوّل فيه الجاليات إلى رُقع شبيهة بمحميّات، تبْنيها كلّ جماعة، وكلّ فئة، وراء أسوار المجتمع الأكبر، درءا لذلك البأس وتوقّيا لضراوة الرفض. فتتحوّل تلك التجمعات إلى ما يشبه الغيتوات، يجد فيها المهاجرُ الطريد ومواطنُ الدرجة الثانية مواساةً إلى حين. وما نسمع عنه من "تشاينا تاون" (*china town*)، و"ليتل إنديا" (*little india*)، و"أحياء سكن الأجانب" (*HLM*)، وتجمع "بياتزا فيتوريو" (*piazza vittorio*)، و"أحياء السود"، في أمريكا وبريطانيا وفرنسا وإيطاليا وغيرها من المجتمعات الغربية، ما هي إلا عُلَب اجتماعية مضغوطة، وهي شكل من أشكال إعادة الإنتاج الاضطرارية للهويات الأصلية، مدفوعة بالضيم والرفض من الهوية الكبرى الخانقة، هوية المجتمع المضيف، وتتعدّى في الواقع الأنشطة التجارية والخدمية العادية إلى بناء مدارسها الخاصة ونواديها الخاصة، ولتمتدّ إلى بناء كنائس خاصة ومعابد خاصة، وغيرها من الأنشطة التي يحتمي خلفها المهاجر[83]. بما يخلق ضربًا من الولاء والارتباط بالجالية المتحدِّر منها المهاجر، يفوق ولاءه للمجتمع الذي بات ينتمي إليه. ولتصبح الهوية الجديدة، المتلخِّصة لديه في الجالية، بديلا عمّا حرمه منه المجتمع الأكبر ومؤسّساته، بعد أن فشلت سياسات الهجرة في خلق تآلُف وثيق بين مختلَف مكوّناته "المقيمة" و"الوافدة".

[83] راجع في شأن ما تخفيه تلك الأحزمة و"المحميّات" من ميزٍ مؤلفَ كريستوفر كالدوال:
Christopher Caldwell, *L'ultima rivoluzione dell'Europa. L'immigrazione, l'islam e l'occidente*, Garzanti, Milano 2009, pp. 135 e s.

وبشكل عامٍّ يكون الحيف الاجتماعيّ، الناعم أو الخشن، مدعاة لتوليد تنافر الهويات، فتُمسي الهوية المستضعَفة مدفوعةً قسرًا للدفاع عن مجالها الرمزي؛ وفي مقابل ذلك يخلق الإنصاف نوعا من الانبساط يحثّ على تمازج الهويات وتعايشها. فلا يستفيق المرء صباحا ليفكّر في هويته على أي شاكلة تكون، ولكن احتكاكه بأقرانه ونظرائه وبالمؤسسات القائمة، ودخوله معترك الصراع الاجتماعيّ هو ما يثير فيه التنبّه إلى ذاتيته إن كانت مدحورة أو مقبولة. فالهوية في أبعادها العميقة هي مخزونٌ رمزيٌّ، تمنحه التراكمات التاريخية المرءَ لينجوَ من حالات الامّحاء والتفسخ والاندثار. وقدَر المرء أن تحتضنه هوية هي بمثابة الإهاب الذي يقيه في رحلة وجوده، غير أنّ ذلك التميّز سرعان ما يعتريه التشوّه إذا ما جابَهَ عوامل الطمس. ذلك أن اللّسان والمعتقدات والمخيال الثقافي، أي ذلك الرأسمال الرمزي، هو بالنهاية مكوّن هوية المرء، وأي إلغاء قسري لذلك الرأسمال من شأنه أن ينزع عن المرء توازنه الوجودي؛ لكن أن يتحوّلَ ذلك الرأسمال إلى مُولِّد للتصادم مع نظرائه، بفعل المصادَرة والإجحاف من قِبل الغير، هو عين الخلل في تمثّل علاقة الهويات بعضها ببعض.

إذ نجد علماء الاجتماع الأنجلوسكسونيين يتحدّثون عن "الشخصية القاعدية" (*Basic personality*)[84]، وهو ما يبرّر الحديث بالمثل عن "الهوية القاعدية" أيضا، باعتبار أن كل تكتّل اجتماعي تلفّه حلّة رمزية، تكون مرجعه الوثيق وسنده المتين في الانطلاق نحو العالم وفي تمثّل تغايره مع مكوّناته. والجليّ أنّ ثمّة في هذه "الهوية القاعدية" مكوّنا قداسيّا، غالبا ما يستعصي على الطمس ويأبى الامّحاء الفوري. فقد تفقد الهويات عناصر مهمّة من رأسمالها الهووي، تمسّ لسانها أو ذوقها أو زيّها أو عوائدها، ولكنّها لا تفقد بالسهولة ذاتها عنصرَ القداسة، والحديث هنا ينطبق على المهاجرين المسلمين في الغرب. فقد يتراجع اللسان العربيّ أو الأمازيغي أو التركيّ أو الفارسيّ

[84] Abram Kardiner, *The concept of basic personality, structure as an operational tool in the social sciences*, New York, 1945; Mikel Dufrenne, *La personnalité de base. Un concept sociologique*, PUF, Paris 1953, p. 8.

أو الأرديّ من تواصلهم، وبالمثل قد ينحسر الزيّ التقليديّ والشكل المظهريّ من أوساطهم، أو ما شابه ذلك من العناصر، لكن العمقَ القداسيَّ يبقى مستعرًا. تكشف عمليات الأنْجلة المتوثّبة، التي تستهدف المهاجر المسلم، عن بلوغ نتائج متدنّية في حالات النكوص، يقابلها تأثير أعلى وأرقى من جانب هؤلاء المهمَّشين في دفع الغربيّين للتقرّب من حضارة الإسلام ودينه[85]. فقد شكّل الغربُ ولا زال مرآةً صادمةً لكيان المهاجر المسلم، وفي سياق التملّي فيه والتعايش معه يكتشف غور ذاته، ويتبين له ما يجمعه معه حقّا وما يميّزه عنه فعلا.

حيث يغدو الدين مع بعض الجماعات المهاجِرة معينًا عميقًا للهوية: بدءا من الاعتقاد، ومرورًا بالممارسة، وإلى غاية التحول إلى نمط من أنماط الفعل الاجتماعي والالتزام السياسي المباشر... ما يعني نسْجَ علاقة متينة بين الدين واللغة والأرض، وبعبارة موجزة مع الهوية الجماعيّة لشعب بمجمله، ذلك ما يخلص إليه إنزو باتشي أثناء تتبّع تمازج الهوية بالمخزون القداسي[86]. وفي تلك الحالة ينحو الدين ليغدو نظامَ دفاع لدى الجماعات الإثنية حديثة الرّحيل إلى الغرب، ورِداءَ تحصّن لدى الجماعة التي ينتظرها أن تسلك طريقا داخل الديمقراطيات الغربية باستنادها إلى هوياتها الأصلية كعلامة للاعتراف. وقد دفع التشابك المتين بين الهوية والدين بعض علماء الاجتماع إلى التأكيد وبوضوح على مفهوم "الأديان العرقية". فقد جرت دراسة العلاقة بين الدين والهوية العرقية من قِبل عالميْ الاجتماع الأمريكييْن فيليب هاموند وكيي وارنر، تحدّثا خلاله بوضوح عن الأديان العرقية (*ethnic religions*)، في مسعى للإحاطة بذلك الترابط القائم على التمازج بين البُعد الديني والخاصيات المميزة للجماعة البشرية (اللغة، ولون البشرة، والأصول التاريخية وما شابهها)[87].

---

[85] يمكن مراجعة كتاب "**المسلمون الجدد.. المهتدون إلى الإسلام**" للإيطالي ستيفانو أليافي:

Stefano Allievi, *I nuovi musulmani: i convertiti all'islam*, Edizioni Lavoro, Roma 1999.

[86] Enzo Pace, *Sociologia delle religioni*, p. 188.

[87] P. Hammond – K. Warner, "Religion and Ethnicity in Late-Twentieth-Century America", in *Annals* (1993) 527, pp. 55-66.

3- درْب الإيلاف العسير

عموما لمّا يستبدّ الهوس بالهويات، وتتمثّل ذاتها أعلى شأنا وأرفع مقاما، يأتي الأمر وكأنّها تحاكي كبرياء إبليس: "أنا خير منك، هويتي من نار وهويتك من طين"، ويُخيَّل إليها أنها الأفضل فتسعى جاهدة في تحقير الهويات الأخرى؛ لكنّ لعبةَ النفي يمكن أن يقبلَ بها المستضعَف إلى حين، وما إن تتهيّأ له فرص سانحة حتى يثأر ويتمرّد عمّا أقرّ به غصبًا، ويطالب بردّ الاعتبار لهويته المصادَرة. مع ذلك في لعبة التدافع بين الهويات، لا يغيب التطلّعُ إلى تعايشٍ ينبني منذ البدء على علاقات سويّة لا يحكمها التغرير، بل قوامها المراعاة والتقدير والاحترام.

وفي الواقع الغربي الحديث غالبا ما استقوت الهوية المهيمِنة بواقع الغَلَبَة الحضارية في بسْط نفوذها على الهويات الواهِنة، سواء منها تلك الهاجعة في ديارها والتي قطَعَ الغرب عنها سكونها، عبر زعزعة استعمارية أو استيطانية، بدعوى النهوض بها وتحديثها، أو تلك الوافدة إلى دياره طلبًا للرزق وما شابهه. كان الغرب في العملية حريصًا على صهْرِ تلك الهويات في أتونه دون مراعاة خصوصياتها. ولكنّ ذلك الصهرَ الهوويّ القسري سوف يعمّر إلى حين، ما دامت تلك الهويات في حالة خمول وفي أمسّ الحاجة إلى ذلك الغرب، ليتراجَع يومًا ما استعادت تلك الهويات اِتّزانها واشتدّ بأسها.

وضمن حديثنا عن أوهام الهويات الزاحفة، بدا جليّا حين حلّت الكنيسة الغربية ببلاد المغرب، إبان الفترة الاستعمارية، أن كانت مسكونة بوهْم التفوّق. يصف المؤرخ فيدريكو كريستي ذلك بقوله: ما كان المبشّر يرى في الدين الإسلامي بنيةً عَقَديةً متكاملة تحتضنها حاضنة اجتماعية، بل حشدًا متداخلا من الأوهام والأضاليل، ستذوب كالثّلج أمام نور المسيحية الساطع... يمكن القول دون وجل، إنّ رجال الدين ما كانت لهم معرفة معمَّقة بالدين الإسلامي، وما كانت لهم الكفاءة لخوض مجادَلة رصينة في شأنه. لقد كانت تجارب المبشِّرين في مناطق أخرى دافعا للاستلهام، وما

كانت تتوفّر الدعامات الموضوعية والقدرات اللازمة للتحكّم بفضاء مزمَع اختراقه وقلْبه. وكان الهدف الذي يحدو الجميع، مشروع الكنيسة الواسع المتمثّل في بعث كنيسة إفريقية[88].

ذلك أنّ الهويةَ مكوَّن شفّاف، وقد يعتريها التصلّب أو التحلّل في حال افتقاد سندٍ ثقافيّ متين يمدّها بالليونة اللازمة حين تصطدم بهوية مغايرة، تكون مكرَهة على العيش في أكنافها، إنها حالة الهوية المهاجِرة، الفردية منها والجماعية. ففي حال الهوية الفردية حين تفتقر إلى سند مرجعيّ مشترك، وفي حال الهوية الجماعية حين تستشعر الذوبان الداهم في غيرها. يدخل في تلك الحالة المخيال العميق في جدلٍ مع الهوية الغالبة، هوية المكان، التي قد تبدو سجنًا واسعًا، لكنّ عاملا حاسما في ذلك الجدل بين الهوية الفردية/الجماعية والهوية الغالبة المهيمِنة يبقى متمثّلا في العنصر الثقافي، فكلّما كانت الهوية مستبطِنة لمخزون ثقافي على درجة عالية من الديناميكية والقدرة على بلوغ التوازن ضَمْنَ لعبة تدافع الهويات، كلّما كان الثّقاف الهوويّ مقتدرًا على الإمساك بشروط الحفاظ على عناصر الهوية العميقة ومن ثمَّ الإثراء والتطوّر.

وفي لعبة الجدل الهوويّ المفتقِر إلى خلفيّة ثقافية، يكون المرء عرضة لاهتزازات شتّى، تتجلّى في النكوص والانعزال والانحصار. وقد لاحظنا سرعان ما يتحوّل الوعي الديني في الغرب لدى شرائح مهاجرة عائمة -فشلت في اللحاق بدورته العمَليّة المرتبطة بسوق الشغل، أكان بموجب تدنّي كفاءتها المهنية أو لمحدودية مستواها التعليمي، فضلا عمّا تُلحِقه بيروقراطية تلك الدول من إرهاق عند تسوية أذون الإقامة أو تجديدها- إلى عزاء حقيقيّ يجد فيه العزل الاجتماعي القسري أسى في المقولات الدينية التي تصوِّر الغرب نقيضا لا يريد لها الخير، وأحيانا تمنّي النفس وهمًا بميراثه. فتجِدُ

[88] Federico Cresti, *Iniziativa coloniale e conflitto religioso in Algeria (1830-1839)*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 83.

العديد من المهاجرين العرب نحو إيطاليا، من الجيل الأول أساسا، يتأسّون عن بلوى الهجرة ومحنتها بالحديث عن فتح روما، وكأنه الثأر الذي ينتظرونه بعد طول عناء[89].

مع ذلك، ثمة هويات تحمِلُ رصيدًا عميقا مختزَنا، مستمدّا من كثافة التاريخ وثِقل الحضارة. وفي حال المهاجر العربي نحو الغرب يبدو هذا الرصيد الهووي معتبرًا، وهو ما لا يعني أنه مفعَّل ومستثمر بطرق صائبة. فـ"المروكينو"، والكلمة في الدلالة الشعبية الإيطالية تعني العربي على وجه العموم، وفي اللسان الفصيح تعني المنتسب إلى المغرب الأقصى، نعاين عزمه وإصراره على توريث رصيد هويته الرمزي، من خلال تشكيل النوادي وإنشاء المدارس لبَنِيه، والحرص على جلبهم إلى المصلّيات في الأعياد والاحتفالات بغرض تلقينهم تعاليم دينه ولغة أسلافه، كل ذلك بإمكانيات ذاتية متواضعة يغيب عنها دعم الدول الأصلية أو المجتمع الحاضن. إنه كدح لافت يأتيه "المروكينو" في تشبّثه بهويته وإيمانه بسموّ مقامها. فقد يلحظ المرء تخفّيا مشوبا باستحياء لدى تكتلات حضارية أخرى عن هوياتها، يبلغ مستوى التستر والتقية، وبخلاف ذلك نرصد بين تكتلات الحضارة العربية الإسلامية تصرّفا أقلّ تخفّيا قبالة الغالب. ولا شك أنّ هذا النزوع يُعرِب في بعض الأحيان عن اعتداد مبالَغ، في الملبس والهيئة، عائد لافتتان بالذات، قد يؤوّله الآخر رفضا له، وقد يفهمه نكرانا للنِّعم؛ لكنه بالأساس شعور بندّية حضارية لا تحتكم إلى ظاهر التمدّن الذي يتفوق فيه الغالب، يعرب عن إيمان عميق برأسمال الهوية الحضارية الأصلي.

والصواب أن تجدَ سائر الهويات داخل المجتمعات التعدّدية مجالا للحوار والتجلّي العفوي، غير أنّ الواقع يكشف أنّ ساحة التعدّدية غير المتوازنة هي ساحة تدافع رمزي، لا تقلّ بأسا عن ساحة

---

[89] في ما رواه ابن حنبل في مسنده: "حدثنا يحيى بن إسحاق حدثنا يحيى بن أيوب حدثني أبو قبيل قال: كنّا عند عبدالله بن عمرو بن العاص وسئل أي المدينتين تفتح أولا القسطنطينية أو رومية؟ فدعا عبدالله بصندوق له حلق، قال: فأخرج منه كتابا، قال فقال عبدالله: بينما نحن حول رسول الله صلى الله عليه وسلم نكتب إذ سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي المدينتين تفتح أولا قسطنطينية أو رومية؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مدينة هرقل تفتح أولا، يعني قسطنطينية". وهو ما يوحي بأنّ الدور آت على روما لا محالة.

التدافع الفعلي أحيانا، ما يُلجِئ الهويات الواهنة إلى القبول بالامّحاء أو الانطواء. إذ لطالما تمثَّلت الهويةُ المهيمِنة والمحتكرة للمجال الاجتماعي الهويات الأخرى مجتاحةً أو مهدّدةً لحِماها، فتضيق بها ذرعًا وتتربّص بها الدوائر. ذلك أنّ الهويات تتحرّك داخل منظومة قِيَم تُصوَّر في بعض الأحيان نقيضًا وتهديدًا، وذلك ما نلحظه في الخطابات السياسية المتشنِّجة المتلخِّصة في مقولة "إنّهم يهدّدون قيمَنا ونمط عيشنا". إذ غالبا ما يأتي الصِّدام بين الهويات في المجتمعات المختلّة التعدّدية مثقَلا بمخيال تاريخي، يستبطن تهويمات غائمة عن بعضها البعض، ويرتهِن لتصوّرات متجاوَزة، تحُول دون التناظر الشفّاف. لذلك تجد الهويةُ الإسلامية تُنتقَد، في دول غربية لم ترق إلى مصاف الإيلاف المنشود، ليس بسبب حاضرها، بل بسبب ماضيها. فيُحاكَم الحاضر بناء على الماضي ويُنظَر إلى الشاهد قياسا على الغائب.

في هذا الجوّ المتداخل للمخيال العام، تجد الهويات نفسها مجرورةً إلى خصومات جانبيّة، تشغلها عن معركتها الفعلية، التي هي بالأساس معركة تستهدف تقليص الفجوة بين الطبقات الاجتماعية، وتوحيد الصفوف من أجل بناء صرح مجتمعٍ عادل ينبذ الاستغلال والتفرقة والتمييز، ويُوطِّد دعائم ديمقراطية اجتماعية تتساوى فيها حظوظ الجميع؛ لتتحوّل تلك المعركة المشنونة إلى معركة وهْمية بين الهويات، تُحمَّل فيها الهويات الوافدة وِزْر تعكّر الأوضاع الاجتماعية (البطالة، غلاء المعيشة، تدنّي الخدمات، نقص المساعدات، تردّي الظروف الأمنية). فيرتدّ التشاحن الاجتماعي، في المجتمعات التعدّدية، بين الهويّات، صوب خصومات مغترِبة تَحُول دون انفتاح الهويات بعضها على بعض. إنّ استلاب الهويات واستنزافها في معارك مضلِّلة هو ما يُشكّل العدوّ الحقيقي لها حين تفتقد إلى خارطة إيلاف واضحة.

وفي مناخ داخليٍّ محكوم بتصارع الهويات تغدو الهوية الذاتية هاجسًا، فتتصوّر الذات المستنفَرة أنّ بتواري رموزها يتسرّب الاندثار لحضورها ويدبّ الامّحاء. والبيّن أنّه كلّما فَتَر التماسك بين الهويات، إلاّ وتعلّقت الهوية المستضعَفة بتلابيب الذاتية المضلّلة، لذلك كانت الهويات المنفتِحة

أوفر حظّا في مجابهة هذا الوضع والتحاور مع المغاير ومن ثمّ التطوّر. وكلّما انغلقت الهويات على ذاتها حصل الضمور، الذي يُخيّل في البدء أنّه حفاظ على الكيان من التفسّخ والانحلال. لخّص عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، في تناول مسألة التقابس الحضاريّ بين الهويات، رسالةَ المثقف الألماني التي ترجمها بكل يقين (في الحقيقة، توقّف عن ذلك على مدى فترة طويلة جرّاء ما حلّ به من مرض عضال)، في ملاءمة الجديد مع الجذور التاريخية للأمة الجرمانية، وهو ما تكفّل به لفيفٌ من المثقّفين في عصره بناءً على الأسس التاريخية للهوية الألمانية. لقد حاول ماكس فيبر، وإن نظر بانبهار إلى أنموذج الدولة الديمقراطية ذات الطابع الأنجلوسكسوني، التوسّطَ بين ضرورة إعادة اكتشاف هوية شعبه والحاجة إلى تجنّب أي نوع من الانعزال والانغلاق[90].

لو تمعنّا مفهوم الهوية مليّا فلن نظفرَ سوى بحزمة من المعاني والرموز التي يتشبّث بها الأفراد، وتستميت لأجلها الجماعات طلبًا للتحقّق؛ ولكنَّ الهويةَ ما لم تتّخذ مدلولا معيشيًّا تحتضن بموجبه الجماعات والأقوام بعضها بعضا، فإنّها تبقى "كسراب بقيعة يحسِبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا" (سورة النور، الآية: 38)، لذلك كان طريق الإيلاف هو آمنها لبلوغ تلك الغاية النبيلة.

مراجعات في مدوّنة الاستعلاء الغربي

الهيمنة وثنائية التحضّر والتوحّش

مثّلت التطوريّةُ ضمن السِّياقين الاجتماعي والأنثروبولوجي عنصرَ دعم قويّ لطروحات التحضّر والتوحّش. وبعد أن غادرت النظرية حيزَها العلميّ الصرف، غدتْ أداة طيّعة بحوزة العقل الغربي

[90] سابينو أكوافيفا و إنزو باتشي، **علم الاجتماعي الديني.. الإشكالات والسياقات**، ترجمة: عزالدين عناية، كلمة، أبوظبي 2011، ص: 51.

للفرز الحضاريّ. فكان أن شاع التنظير لِتوحّشِ الآخر وتحضّر الذات، وانبرى البحث لإيجاد مسوّغات تاريخية واجتماعية لِغرضِ إثبات سُموّ المهيمِن. في البدء انحصرَ الرهان في مثلّث البيولوجيا والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، لإعطاء سندٍ علميّ لذلك الفرز. تحوّلت فيه العلوم إلى رافدٍ لدعم برامج سياسية ودينية تعتمل داخل العقل الغربي. فاصطبغت نتائج البيولوجيا على سبيل المثال، بأحكام بَدَنية من خلال الربط بين لون البشرة ونوعية مدارك الفرد العقلية، حيث النّبل مختزَل في الأبيض، في حين الأسمر والأسود والأصفر فهي ألوانٌ كاشفة للمخزون الدونيّ للمرء. وبالمثل مع الأنثروبولوجيا من خلال قياسات الأعضاء البشرية، باعتبار المقاس الغربي هو المقاس الأمْثل، متجلّية ملامحه في التماثيل الإغريقية الرومانية. وفي علم الاجتماع من خلال اعتبار السّلوكات المثلى هي سلوكات الغربي، وأمّا ما دونها فهي مشوبة بالانحطاط، ولم يسلَم من هذا التصنيف المجحِف روّادُ السوسيولوجيا في الغرب بتوزيع الترابط الاجتماعي داخل التجمّعات البشرية على ضربين: "تضامن عضوي" معبِّر عن سموّ الفرد وارتقائه و"تضامن ميكانيكي" غريزي لا يزال رهين الحاجات الأولية[91].

وغالبا ما استندَ القول بالتوحّش والتحضّر إلى قناعة راسخة مفادها تبرئة الذات من كلّ ما يشين، والتماهي مع كل ما يزين، وَظّفت مقولات واردة من المجالات التي تتناول الآخر مثل الاستشْراق والاستعْراب والاستهْناد والدراسات الصينية. وبرغم أن لعبةَ التصنيف تلك قديمةٌ عرفتها حضارات سابقة، تحت مسمّيات شتّى، على غرار ثنائية البرابرة والرومان، وشعب الله المختار والغويم (الأمميين)، فإنّ الحضارة الغربية الحديثة التي تفخر بحسّها النقدي، لم تسلم من هذا الوقوع مجدّدا في فخّ النعوت المشينة للآخر طورًا بـ"الأبوريجان" وتارة بـ"الإنديجان" وأخرى بـ"الأوتوكتون"

---

[91] لإلمام ضافٍ بدور الدراسات الشرقية في اختلاق مفهوم الشرق كنقيض للغرب، وما رافقه من سعيٍ حثيث لترسيخ جملة من الأحكام المسبَقة والقوالب الجاهزة، يمكن الاطّلاع في الشأن على مؤلف الأنثروبولوجي الإيطالي أوغو فابييتي "**الشرق الأوسط: إطلالة أنثروبولوجية**":

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

المؤدّية جميعها إلى إقرار الاستعلاء. كان السومريُّ العراقي، قبْل أربعة آلاف سنة، حذرًا من تلك النعوت التي ترشح بالعنصرية، فكان تعريف الأغراب لديه مثلا يدور حول "من ليس له بيت يأوي إليه أو مدينة يقطنها"، وبالتالي توظيف الطابع الاستيطاني في التمايزات المجتمعية، ومن ثَمّ يعني فقدان المدينة غياب الضوابط المنظِّمة للعيش وما يترتّب عليه من انتفاء للقِيم الخُلقية الناظمة لسير الاجتماع، وما كان النعت ذا حمولة عنصرية أو ادّعاء علوّ في مقابل انحطاط الآخر[92].

في حين انتفى التوحّش، كما صوّرته الأبحاث الاستشراقية الحديثة، من الداخل وأُلحِق بالخارج، في مقابل التحضّر النابع من الذات بغرض تصدير نورانيّة إلى الغير. ولم يتوقّف الأمر عند ادّعاءات سياسية كما لخّصها الوزير الأول الفرنسي جول فيري (Jules Ferry) في خطابه في برلمان بلاده سنة 1885، مع توطّد أركان الاستعمار الفرنسي في إفريقيا بقوله: "يملي الواجب على الأجناس الراقية العمل للنهوض بالأهليّ المنحطّ، وفرنسا في مقدّمة الدول المطالبة بذلك الحق لترقية الشعوب التي بقيت في طور البربرية...".

فإبّان ذلك التحفّز الاستعماريُّ حالفَ المستشرقُ السياسيَّ. كان جهاز الآلة الثقافية يشتغل بوتيرة متسارِعة جنب الآلة السياسية لِخلقِ "البرابرة الجدد" مع إضفاء مسحة إيزوتيكية لإخفاء الطابع العنيف للعملية[93]. سنة 1904 تأسّست "البعثة العلمية إلى المغرب" التي كانت تجمّعًا نشيطًا لعلماء الإثنوغرافيا وعلم الاجتماع والتاريخ واللّغويين، وقد ربطتها صلات متينة بالإدارة الاستعمارية، كما كانت تمثِّل جسرًا رابطا للدارسين في البلد الأصل؛ وبالمثل تشكّلَ في بلاد الشام إبان الانتداب الفرنسيّ (1919-1946) المعهد الفرنسي في دمشق للغرض نفسه.

---

[92] ماريو ليفِراني، **تخيّل بابل.. مدينة الشرق القديمة وحصيلة مئتي عام من الأبحاث**، ترجمة: عزالدين عناية، كلمة، أبوظبي 2016، ص: 133.

[93] Tzvetan Todorov, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*, Garzanti 2016, pp. 26-41.

ذلك أنّ القوى المهيمنة غالبا ما برّرت فعلها بادّعاء احتكار المشروعية الحضارية، وسلبتْها من الآخر إلى درجة إنزاله منزلة وضيعة. فكان من باب الواجب الأخلاقيّ عليها الأخذ بيَد المتخلّف وإلحاقه بركب التحضّر، بَيْدَ أنها لم تتوان عن اقتراف المساوئ بدعوى بثّ رسالتها، ولو بلغَ ذلك حينا حدّ الاستعباد والإبادة. إذ تكشف الثنائية المانوية للتحضّر والتوحّش عن اختزان إسقاطات إيديولوجية تقود إلى نوع من التبرير، تُوهِم الفاعل أنّه بمنأى عن أيّ سقوط حضاري يطاله. وهو في زعمه نشْر التحضّر، ينتهي إلى اقتراف جُرمٍ بحقّ الآخر: تدمير لهويته، تهديد لكيانه، تحوير للِسانه، مصادَرة لماضيه ورهن لمستقبله، بدعوى استبدال ما هو هابط بما هو أرقى.

إذ لطالما شكّلَ الآخر في منظور المستعلِي عدمًا، وأحيانا فراغًا ينبغي ملؤه وتشكيله على هواه. كان عالم الإناسة البلغاري تزفيتان تودوروف (Tzvetan Todorov)، قد صاغ في مؤلف له بعنوان "**غزو أمريكا**"، تصورا نبيهًا عن عقلية الأوروبيين الغزاة، خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. لا يزال هذا التصور مجديًا في فهم العقلية الأوروبية في تعاملها مع الآخر في التاريخ الراهن. فقد استعاد تودوروف في بنائه الأنثروبولوجي مختلف المواقف التي اِتّخذها الغزاة أثناء مواجهتهم الهنود الحمر، وقد تراوحت بين القول بالتذويب والتمييز:

* من جانب يتيسّر لذلك الآخر أن يصيرَ مثلنا، وملامحه المختلفة لن تحول دون أن يكون شبها لنا.

* ومن جانب آخر لن يتيسّر لذلك المختلف أن يكون صنوا لنا، مع استبعاد إمكانية تحوّله إلى كائن مسايِر لنمط عيشنا ولقواعدنا الاجتماعية.

وقلّة من هؤلاء الغزاة من تبنّوا موقفا وسطا، ينبني على مراعاة ذلك الآخر واحترام خصوصياته. وكانت القناعة آنذاك أنّ الآخرَ ينبغي أن يُفتِّش عن التلاؤم معنا، إذ الحقّ والخير يدوران معنا حيثما درنا. والغزاة كما يذكر تودوروف: "بحثوا في وصف الهنود الحمر عن توصيفات، استوحوا

إياها من تاريخهم... سمّى الإسبان أول المعابد التي عثروا عليها مساجدَ، والمدينة الأولى التي صادفوها القاهرة الكبرى"[94].

لقد بلغت زعزعة الهويات درجةً عاليةً في الدول التي تعرّضت للاستعمار الغربي، حتى ليغدو البحث عن التماهي مع الغالب ديدَنًا للذوبان فيه، بتقليد لسانه وعوائده وطباعه، وهو أمر تنبّه له "صاحب المقدّمة" مبكرا في قوله الشهير "أن المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته...". ولكن في غمرة انبهار المقلِّد يفوته أمر، ما فتئ داخل هشيم حضارته التي تنكّر لها، فَمَا إن يحلّ بموطن الغالب ويستوطن فيه، حتى يدرك يقينًا أنّ الغالب يتعامل معه ككائن جامد في التاريخ، وضمن صورة أزلية مَهْمَا تماهى معه وقلّده.

ولم يتسرّب الفتور إلى ذلك الاستعلاء راهنا، برغم الحديث عن المصير الواحد والمسار الواحد للبشرية، بل زاد رسوخًا بموجب تطوّر أساليب الهيمنة، بعد أن باتت مركَّبة تمتدّ من الاقتصاد إلى الاعتقاد، ومن الإعلام إلى زرع الأوهام، ومن الأخلاق إلى الأذواق. لذلك تسري تسرّبات الغلبة الغربية اليوم في شرائح واسعة من مثقّفيه ومن وكلائه على حد سواء. إذ صعبٌ أن يكون لحضارات الهامش صوت مسموع، والأمر كما يعانيه العرب، يعانيه الأفارقة والهنود والصينيون والروس وشعوب جنوب القارة الأمريكية.

فالحضارة يحاول الغرب اختزالها في ذاته، في قيَمه وفي مساره التاريخي، وما مساهمات الآخر سوى إرهاصات منقوصة أو محاولات غير ناضجة. فالدولة هي منتوج غربي، مع أن أوروك (الوركاء) أولى المدن على وجه البسيطة، كما يثبت المؤرخ ماريو ليفِراني[95]، والديمقراطية، بمعنى الحكم الرشيد، هي منتوج غربي، وكافة أشكال الاقتراب من ذلك الحكم هي إرهاصات، لم تجد التجسد سوى في الأنموذج الغربي بتأكيد الطابع الحصري لها. ليست الفقرة المثيرة للجدل لدى السوفسطائي

[94] Tzvetan Todorov, *La conquista dell'America*, Einaudi, Torino 1992, p. 132.

[95] ماريو ليفِراني، **أوروك. أولى المدن على وجه البسيطة**، ترجمة: عزالدين عناية، كلمة، أبوظبي 2012.

أنتيفون في شأن العدالة سوى تنديد بالعدالة العرجاء، المميزة للديمقراطية: "نحن أشدّ بربرية من البرابرة"، لأنّنا حفرنا خندقا بين الإغريق وسواهم، في حين أنّنا متساوون جميعا في الأصل: "كلّنا نستنشق الهواء بأنوفنا ونتناول الطعام بأيدينا"[96]. حتى القِيم الخُلقية والدينية ينبغي أن تكون مختزَلة في الفهم العلماني والمابعد علماني للغرب. بخلاف ذلك فإنّ كلّ المحاولات لا تتّسق مع روح التاريخ، لأن تاريخ الكون ومنتهاه يُكتب من وجهة نظر غربية ومن داخل المسار الغربي.

يتحدّث الإيطالي باولو سانتانجيلو، أحد المتخصّصين في التاريخ الحضاري قائلا: لقد وضع "رانكه" (Ranke) الصينيين ضمن أعراق «الجمود الأبدي»، بينما ذهب "شبنغلر" (Spengler) إلى أنّ تاريخ الصين كان قد «تكلّس» و«تحجّر». ونطالع آراء مماثلة عند "توينبي" (Toynbee)، الذي رأى في القرن الرابع عشر نهاية للحيوية الصينية، و"فيبر" (Weber) الذي جعل من صفة الثبات التي تتّسم بها الحضارة الصينية نقيضًا للديناميكية والعقلانية الأوروبية الحديثة[97].

فمنذ الاتصالات المباشرة الأولى لليسوعيّين والتنويريّين الأوروبيّين 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 لأنّها «ثابتة لا تتغير»، ولم يُعترف بفلسفتها لأنها «غير منتظمة وغير منطقية»، ولا اعتُرف بدينها لأنّه لا يتّفق مع معايير الديانات المتوسّطية[98].

2- متاهة أوصياء الدين

[96] لوتشانو كنْفُرا، **مدخل إلى التاريخ الإغريقي**، ترجمة: عزالدين عناية، كلمة، أبوظبي 2012، ص: 117.

[97] باولو سانتانجيلو، **إمبراطورية التفويض السماوي: الصين بين القرنين الرابع عشر والتاسع عشر**، ترجمة: ناصر إسماعيل، كلمة، أبوظبي 2015، ص: 18.

[98] المصدر نفسه، ص: 20.

أحيانا يجعل الاستعلاءُ المستشري في الغرب المرءَ ينتابه الشك في مقولات "حوار الحضارات" و"حوار الديانات" و"وحدة الأديان الإبراهيمية" الصادرة من الشمال، بفعل الأسْتَذة اللاهوتية التي تمارسها الكنيسة من خلال فرض تصوّراتها لفلسفة الحوار. وليس فقط لأنّ الأطراف المسحوبة إلى هذا المجال قسرًا غير قادرة وتعوزها الأدوات، بل لأنّ كنيسة الغرب الموكلة بهذا القطاع، فيها من الاعتداد ما يجعلها لا تصغي حتى لأصوات الانتقاد الصادرة من مسيحيّي الهامش (لاهوت التحرير، واللاهوت الأسود، واللاهوت النسوي، والكنيسة الوطنية في الصين). بوصفها لواهيت مهرطِقة ضالّة، فما بالك بالأصوات الواردة من عوالم الإسلام والهندوسية والكنفشيوسية والأرثوذكسية؟ فليكون الحوار فاعلا ينبغي الاعتراف فيه بالاختلاف، دون إقرار مسبَق أن أحد الأطراف يمثّل الصواب والآخر، أو الآخرون، ينبغي عليهم التلاؤم، كما هو جار اليوم.

وليس المسلمون وحدهم من يلقون رهقا مع الغرب، كما قد يُخيَّل أحيانا، بل يشاركهم أتباع المسيح من كنائس الهامش. فمن فرط اندماج الموكَّلين بأمر الدين في الغرب في قوى الهيمنة، يتمنّع عليهم الإقرار لأبناء ملّتهم الأباعد، بحقّهم في الخيار الحرّ. يتجلى ذلك مليّا في حالة لاهوت التحرير في جنوب القارة الأمريكية، حين نادى بإعادة النظر في مفهوم الإيمان، بوصفه نُصرة للمحرومين، لاقى من المركز في روما صدًّا وعُدّ مهرطِقا في الدين يستوجب الحرمان. توجّب على ليوناردو بوف، أحد زعماء ذلك الخط اللاهوتي، المثول أمام محكمة عقائدية في روما ترأسها مفتش العقائد راتسينغر (بنديكتوس السّادس عشر) قبل أن يغدو حبر الكنيسة الأعظم[99]. فروما التي انضمّت إلى جوقة الرّسْمَلة العالمية حتى باتت مكوّنا من مكوّنات **الخطيئة البنيوية**، كما يسمّيها البرازيلي الفرنسي ميكائيل لوفي، ما عاد الدين فيها يَستوحِي تعاليمه من "موعظة الجبل"، بل من إملاءات البنك الدولي ومن منظمة التجارة العالمية، وما عاد يعنيه لاهوت الفقراء بل لاهوت السوق المتمثّل في الليبرالية الجديدة وفي "دِين رأس المال"، الذي غدت كنائسه (البنوك)، وإكليروسه (المموّلون)،

[99] Leonardo Boff, *Un papa difficile da amare*, Datanews Editrice, Roma 2005.

ولاهوته (الخطط التنمويّة المملاة). لذلك توجّب على لاهوت التحرير خوض صراع مع الوثنيّة الجديدة، التي لم تعد وثنيّة بالمفهوم العَقَدي، بل هي مناهضة لأوثان الاستغلال الجديدة المعبودة من قِبل الفراعنة الجدد، والقياصرة الجدد والهيرودسات الجدد، إنه صراع مع وحش "مامون" الأبدي المشار إليه في إنجيلِيْ (لوقا16: 13) و(متى6: 24) "لا تقدروا أن تخدموا الله ومامون ['المال' في الترجمة العربية]"[100].

وفي فضاء العالم الإسلامي، لم يتحوّل الأفغاني إلى همجيّ من منظور الغرب إلا بعد استنزافه ضدّ مملكة الشرّ، روسيا الشيوعية حينها. وبالمثل في حيز الحضارة العربية لم يتحوّل صدّام حسين إلى ليوثان مارد إلا بعد خروجه عمّا أُريد له. فمنطق تبدّل أحلاف السياسة ضربت عدواه أحلاف الاعتقاد أيضا. فأحيانا تلتمس المسيحية الغربية حاجة لدى "الأغراب"، ونقصد هنا أتباع النبيّ الأكرم، فيصبح الجميع فجأة أبناء إبراهيم وأنصار التوحيد كما أعلن ذلك الكردينال كارلو ماريا مارتيني[101]، لكنّ ذلك الإيواء إلى خيمة واحدة ينفضّ ويتحوّل إلى وحدة التراث المسيحي اليهودي ويُبعد عنه ركنه الثالث لأنه غير مناسب وغير ملائم. يغدو التباعد هو الأصل والتقارب مناورةً اقتضاها الظرف، مع أنّه ومن منظور تاريخي سياسي بحت، لا يمكن نفيُ وحدة التراث المسيحي الإسلامي وأربع عشرة دولة من جملة أربع وثلاثين تُكوّن الفضاء الجغرافي الأوروبي اليوم، كانت جزئيّا أو كليّا يسيّرُها مسلمون لفترة لا تقل عن قرن[102]. هناك براغماتية في الغرب تتحكّم بأحلاف الاعتقاد، لعلَّ أبرزها في الراهن حلف الوئام المبرَم مع الدلاي لاما وأتباعه، وهو ما يجعل ائتمان العقل الدينيّ الغربيّ على قِيم الكون مقامرة لا تقلّ خطورة عن إيداع الرئة في رقبة القط، كما يقول المثل.

---

[100] انظر ميكائيل لوفي، "**لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وعلاقته بالإيمان والعمران**"، ص: 173-188.

[101] Carlo Maria Martini, *Figli di Abramo: Noi e L'Islam*.

[102] Richard W. Bulliet, *La civiltà Islamico Cristiana. Una proposta*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005, p. 9.

فلطالما تحوّل رجل الدين في الحضارة الغربية إلى حَكَم فصل في ما هو توحّش وما هو تحضّر. فمنذ دمج المسيحية في البنثيون الروماني، وما أعقب ذلك من استحواذ على مقاليد تسييره[103]، تحوّلت المسيحية في نسختها المُرَوْمنة إلى وَصيّة على الضمير الخُلقيّ. وقد وجدت في لاهوت الإفريقي المرَوْمَن، القديس أوغسطين، سندًا وعونًا، بعد أن صاغ في مطلع القرن الخامس الميلادي أطروحته الشهيرة حول "الحرب العادلة"، التي حوّل فيها فعل الحرب إلى عمل إحسان. حيث استندت الأطروحة فيما استندت إليه إلى تأويل مجحف لبعض آيات الإنجيل، التي طالما أَلْهمَت الكنيسة في حروبها وصراعاتها. وفحوى تلك الأطروحة المستوحاة من إنجيل لوقا14: 16-24، أن سيّدا أقام وليمة ودعا صحبه ثم أرسل عبده ليُحضِر المدعويين فاعتذر جميعهم عن الحضور والمشاركة، فقال السيد لعبده "اخرجْ سريعا إلى شوارع المدينة وأزقّتها، واحضر الفقراء والمعاقين والعرج والعمي إلى هنا"، لكن مع إدخال هؤلاء بقيت أماكن شاغرة. فقال السيد للعبد: "اخرج إلى الطرق والسياجات وأجبر الناس على الدخول حتى يمتلئ بيتي". تمّ تأويل ذلك الإكراه بوصفه إلزامًا بالدخول في الدين الحقّ، وقد تعلّلت الكنيسة بذلك في الحروب الصليبية وفي محاكم التفتيش وما شابهها. بقيت هذه الوِصاية الروحية والعقلية على الآخر ملازِمة للحضارة الأوروبية، حتى تاريخنا الراهن، حيث لم تتخلّص من استعلائها، ولذلك حريّ البحث في المخيال الديني الغربي لتشخيص جذور التعالي قبل البحث في تشظّياته.

فلا غرو أنّ هناك تراكما بنيويّا استعلائيّا يرمي بجذوره في ثقافة دينية قروسطية، لطالما استبطنت مقولة "لا خلاص خارج الكنيسة"، وقد افتقرت الكنيسة إلى منظومة تعايش مع الآخر تواصلت حتى مشارف عصرنا. ولكن بفعل إكراهات الحداثة اقتضت الأمور شيئا من التحوير، وهو ما جرت مساع لقوْنَنَته مع قرارات مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965) في ما يُعرف بلاهوت الأديان. فقد وجدت مزاعمُ التحضّر، أيّا كان تناقضها مع الأخلاق، سندًا داعمًا في المقولات الدينية.

---

[103] راجع مؤلف "**حين غدت أوروبا مسيحية 312-394م**" للمؤرخ بول فاين.

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

أتى المرسوم البابوي "**أثناء وجود الأعداء**" (*Dum diversas*) (18 يونيو 1452م)، الصادر عن البابا نيكولاس الخامس، واضحًا وصريحًا بهذا الصدد: فالوثيقة الموجَّهة إلى ملك البرتغال ألفونسو الخامس تخوّل له أن "يهاجمَ، ويغزوَ، ويُخضعَ البرابرة الوثنيين وغير المؤمنين الآخرين أعداء المسيح في عبودية أبدية". ومن خلال مرسوم "**الحبر الروماني**" (*Romanus pontifex*) (8 يناير 1454م) أقرّ البابا بنفسه حقّ البرتغال في غزو الأراضي في إفريقيا، بالإضافة إلى الغزوات الإقليمية المقرَّرة مستقبلا، مُشجّعًا ضمنيًا التطبيق الفعلي لتجارة العبيد. كان الإقرار يتعلّق إذن، ليس بالأمريكتين المجهولتين آنذاك، ولكن بسبتة التي احتلها البرتغاليون عام 1415م بالإضافة إلى المنطقة الممتدّة على طول السواحل الغربية من رأس بوجادور تجاه الجنوب حتى غينيا. أدّت الوظيفة الدينية الممنوحة لهذا الإجراء والمناهَضة للإسلام إلى أن يقوم الجانب البرتغالي، بموجب هذا القرار، بمدّ يد العون في حرب صليبية بابوية ضدّ الأتراك، في أعقاب سقوط القسطنطينية (1453م)[104].

وبالمثل وجدَ تبرير استرقاق الشعوب سندًا في المقولات الكَنَسيّة. فقد تساءلت الثقافة الكاثوليكية حول الشرعية الأخلاقية للعبودية، وكانت الإجابة المعروضة غالبا ما تميل إلى تبرير موقفها باتّباع مسار مزدوج. من جهة، كانت تلجأ إلى التبرير الشّرعي الوارد في الكتب المقدّسة وإلى التعاليم المؤسَّسة على حقّ "الحرب العادلة": وهذا هو الرأي الذي عبّر عنه جاك-بنين بوسُوي، على سبيل المثال، في مقالاته "تحذيرات إلى البروتستانت" (1689-1691م)؛ ومن جهة أخرى، كان يتمّ اللّجوء إلى ما يُطلَق عليه الإفتاء في قضايا الضمير، الاتجاه الذي يشير في اللاهوت الكاثوليكي إلى تحليل تلك الحالات التي ينتاب فيها الفرد المسيحي الشكّ في شأنها، في ما يتعلّق بالمبادئ التي ينبغي اتباعها في السلوك الخاص[105].

وقلّة من فلاسفة الحضارة الغربيّة، ممّن تناولوا موضوع الحضارة واللاحضارة، تحاشوا التوصيفات العنصرية أو الاستعلائية، بوصف ذلك التحول خاصية إنسانية تتعلّق بمسار التطور البشري

---

[104] باتريسيا ديلبيانو، **العبودية في العصر الحديث**، ترجمة: أماني فوزي حبشي، كلمة، أبوظبي 2011، ص: 123-124.

[105] المصدر نفسه، ص: 141.

بأسره. تطرّق البريطاني فيري جوردون تشايلد، في حديثه عن الثورة الحضارية التي شهدتها البشرية، وإن شايع التوجّهات العامة للرؤى التطوّرية التي فشت في القرن التاسع عشر، للأمر من زاوية كونية شاملة، عبْر مقترَح مفهوم "ثورة العصر الحجريّ الحديث"، الذي يطبع المرور من طور التوحّش إلى طور البربرية، وعبْر مقترح مفهوم "الثورة الحضارية" الذي يطبع العبور من البربرية إلى الحضارة[106].

وهو ما يتناقض مع ذلك التضييق الذي حدّده أرنست رينان، والمتمثّل في رؤية تُصوِّرُ بشكل متتابعٍ ظهور الأجناس البشرية في ضوء التاريخ، وتقترحُ تصنيفا ثلاثيًّا: حَضَرت في البداية "أجناس منحطّة، تفتقر إلى المآثر، وُجِدت 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 الألف الرابعة قبل الميلاد ظهور "أول الأجناس المتحضّرة": الصينيون والكوشيون والحاميون (الذين ينضوي تحتهم المصريون والآشوريون والبابليون)، ويطبع هؤلاء الأقوام طابع ماديٌّ صرف لا يزال حاضرا في الصين. وفي النهاية، ظهرت نحو الألف الثانية قبل الميلاد، "الأجناس الراقية الكبرى": الآريون والساميون[107]. هذه التكتلات الثلاثة غير متمازجة: "ولا أيّ فرع من فروع الجنسين الهندي-الأوروبي أو السامي انحطّ إلى طور الهمجية [...] وبالمقابل لا يُعرَف أيّ من تلك الشعوب الهمجية ارتقى إلى مصاف التحضّر. ينبغي أن نفترض كون الأجناس المتحضِّرة لم تمر بطور الهمجية، بل حملت في طيّاتها منذ البدء، بذرة التطورات المستقبلية"[108]. فقد أطلّت هذه الأجناس، على مسرح التاريخ، بما يشبه الظهور من خلْف الركح، يُستخلَص ذلك من عديد الفقرات: فقد لاح الساميون من الصحراء، التي خلّفت أثرا عميقا في طباعهم وعوائدهم بشكل

---

[106] ماريو ليفراني، **أوروك. أولى المدن على وجه البسيطة**، ص: 20.

[107] E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris 1855, pp. 501-503.

[108] Ivi, p. 468.

راسخ، ومن جملة ذلك عقيدة التوحيد؛ وبرز الآريون من الغابة المعتدلة الأوروبية، بنتائج مماثلة لكن بأثر نقيض.

وبفعل ما خلّفته مقولات التطوريّة لاحقا من توظيف، في المجالين الاجتماعي والسياسي، وتبيّن خطورة هذا المنحى، بدأ البحث عن صياغات محايِدة، لا تسيء إلى أيّ كان (عبارتا "الهمج" و"البرابرة" اللتان تعودان إلى تطوّرية القرن التاسع عشر الميلاديّ يمكن أن تكونا مدعاة للذمّ، ولكن لحسن الطالع أنّ المنعوتين ما كانوا ملمّين بالقراءة...). وهكذا استعاض عنهما روبرت رادفيلد، بمقولة (*folk societies*) لِنعتِ مجتمعات ما قبل التحضّر، بقصد تفادي عبارات تتضمّن ذمًّا، ثم قابَلَها بمقولة "المجتمعات المتحضرة" (*civilized societies*)[109].

ما فتئ الجدل في شأن مفهوميْ التحضّر والتوحّش مطروحًا حتى الراهن، وإن تقلّصت الحمولة العنصريّة فما برح محافظا على طابعه الاحتكاري. تخصّ مؤرِّخة الاقتصاد المعاصرة فيرا زامانيي أوروبا بخلاصة التحضّر دون سواها، وكأنها قارة معزولة تاريخيا وجغرافيا عن عالمنا. في محاولتها تفسير كيف غيّرت أوروبا العالم، تدعم أطروحتها حول تلك الريادة بإبراز محورية التطوّر الحاصل على مستوى المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، ولا سيما على مستوى القِيم التي تُمثّل الدافع الثابت المتواري لتلك التحولات. وبحسب المؤرِّخة يكمُن المحدّد الرئيس في تطوّر مختَلَف المجتمعات في الرؤى الفلسفية الدينية للعالم، وفي التنظيم الاجتماعي المتولِّد عنه، المدعوم بسائر المؤسسات السياسية والتنظيمات الاجتماعية، وفي هذا تحوز المسيحية الدور المحوري[110].

3- مهمَّشون في ضيافة الرفاه

[109] R. Redfield, *The Primitive World and Its Transformations*, 1953 Ithaca NY.

[110] Vera Zamagni, *Perché l'Europa ha cambiato il mondo*, Il Mulino 2015, Bologna-Italia.

يُمثّل المهاجرون القادمون من العالم الإسلامي إلى الغرب عنصرَ اختبارٍ مهمّ لما يُطلَق عليه "حوار الحضارات"، عادةً ما تغفل السوسيولوجيا العربية عن التطرّق لتفاصيله. حتى نتبيّن تعاطي الحضارات المهيمِنة مع "الدخيل" الوافد، لزم اختبار واقع التعايش الفعلي بعيدا عن الأطروحات النظرية التي غالبا ما تكون مضلّلةً. فالمهاجر أو وليد المهجر من أصول أجنبية، عادة ما يكون عرضة إلى عنف رمزيّ، بوصفه ممثّلا لحضارة أخرى، يحوّله أحيانا إلى رهينة. فتتحوّل جماعات كبرى، وفق التعاطي غير السوي، إلى رهائن حضارية في لحظات التأزّم المعوْلَم. يُعزَل المغاير في المسكن ويُدحر من سوق الشغل، ولا يُدعى إليه إلا عند الحاجة والضرورة، ولا ينحصر هذا في اليد العاملة والشرائح الشغيلة، بل يطال الشرائح الدارسة والمتدرّبة. فما يُعرف بـ"تشايْنا تاون" داخل الدول الغربية ومثيلاتها من تجمّعات المغاربة والبنغاليين والأفارقة وغيرهم، هي في الواقع جزر معزولة لتجمعات مهمَّشة دحرتها الحضارة الطّارِدة، مما أَلجأَ هؤلاء المنبوذين إلى خَلْقِ حيز معيشيّ وبناء روابط اقتصاديّة واجتماعية وتعليميّة بينهم. وما رَصَده عالم الاجتماع الإيطالي إنزو باتشي في شأن تجمّعات المسلمين في أوروبا ينطبق على غيرهم من التجمعات، في قوله "من المستحيل اعتبار أتباع الديانة الإسلامية، الموجودين في أوروبا، أجانبَ. لأن أغلبهم مواطنون، أو سيصبحون كذلك في المستقبل القريب، وُلِدوا ونشأوا في مختلف المجتمعات الوطنية الأوروبية. وكلّ تمييز، بمعناه الديني، يتعرّضون له، يعني أنّ خلْفه رغبة مقصودة في تمييز غيريّتهم الثقافية. أن يكونوا أجانبَ داخل الوطن، هو تناقضٌ، ومع مرور الوقت لن يكون بمقدور أيّ حكومة، ولا أيّ قوة سياسية، حتى تلك التي تمقت الأجانب أو تناهض المسلمين تجاوزَه. لأنه يضع أحد المبادئ الأخلاقية والتشريعية الأساسية لحضارتنا محلّ نقاش، ونعني به مبدأ الحرية الدينية"[111].

لكن ينبغي أن نُقرَّ أن الغرب، أثناء وصمه الآخر بالهمجيّة أو تهميشه، بعد أن حلّ بديارِه، لم يخلُ ممن يسفّهون زعمه أو ينتقدون مسلكه، من داخله ومن أبناء جلدته. فالغرب ليس كيانا مفارقا

[111] إنزو باتشي، **الإسلام في أوروبا.. أنماط الاندماج**، ص: 174-175.

موحَّدا بل يستبطن في داخله قوى ومصالح متنافرة وعقلا مركّبا. وهو لا يفقد إنسانيته ولا يلغيها حتى في لحظات التأزّم القصوى، ولعلّ تلك ميزة الغرب الحديث منذ أن دبّ الحسّ المدنيّ فيه وبات للمجتمع الأهْلي حضور فاعل داخله. صحيح لم يخلُ الغرب إلى اليوم من النّزعات الشوفينية والرؤى المتطرّفة، ولكنّ المسلك الديمقراطيّ الذي يُوجِّه سيْرَ مؤسّساته، واحتكامه إلى المعقولية إجمالا يحدّ من غلوائه، ولو تحصّنت المواقف المغالية بالأغلبية وبقوى سياسية تسيّر مقاليد الدول.

صحيح ظهرت فترة الاستعمار ثمّ تلتْها مرحلة الهيمنة، ولكن حتّى في زمن تلك السياسات المجحِفة، ارتفعت أصوات قوية ترفض ذلك التمشّي. وعلى نطاق معرفيّ ساد الاستشراق، ولكن جابهه نقيضه ما بعد الاستشراق ونقد الاستشراق. لذلك تعلو في الغرب، وفي وسطه الأكاديمي تحديدا، نداءات قوية بالمراجَعة. واليوم نسمع من داخل الغرب مطالَبات بضرورة تقويم سياسات الهجرة تجاه مَنْ باتوا مواطنين غير أنّهم من درجة ثانية. فالوعي القطيعي أو وعي الحشد بات عسير النّماء في الغرب الديمقراطي، كون ذلك مرشَّحا للتطوّر في الأوساط المنغلِقة التي يفتقد فيها الفرد قيمة، ولذلك حين تنهار تلك المجتمعات فهي تنهار بعنف لافتقارها إلى هياكل لامتصاص الصدمات. في حين ما يميّز الغرب الديمقراطي حتى حين تداهمه الأزمات الحادة، تجد عقلانيته تدفع به للخروج من ذلك الوضع بأقلّ الخسائر.

وممّا يلوح بيّنا أنّ ثنائية الهمجية والتحضّر تأخذ أشكالا عدّة بحسب الظرف والحاجة، وتبدو الحضارةُ الإسلاميةُ في هذا الوضع المحكوم بالتجاذب الأكثرَ عرضةً للتلاعب المقيت في الراهن. فالتفجير الذي تتعرّضُ له من الدّاخل لترسيخ وصمة همجيتها عنيفٌ، من خلال توظيف إعلامي معولَم، يجعل حتى أهلها يتسرّب إليهم الشكّ في ذواتهم. والحال أنّ الاضْطرابَ الذي تشهده هذه الحضارة يأتي جرّاء تراكمٍ سلَبَ قدرات المناعة فيها، ممّا حوّلها إلى كيانٍ هشٍّ قابلٍ للاختراق. وحتى في ظلّ غياب العنف الفعليّ مع مكوّنها العربي يُستعاض عنه بعنف رمزيّ، يسلب ذلك المكوّن

مشهديته الإيجابية في الساحة الكونية، والبحث في العربي المسيحي لا غير، عمّا تبقّى من إنسانيتهم المفقودة، على اعتبار أنه شبيه الغربي ووكيله في تلك الحضارة الموسومة بالهمجيّة الدائمة.

الفصل الثالث

قلقٌ في أوساط المؤمنين

أولا: قضايا الدين والسياسة بين أمريكا اللاتينيّة والبلاد العربية

حضر الدينُ ولا زال، سواء في البلاد العربيّةِ أو في أمريكا اللاتينيّةِ، في سائر مخاضاتِ التحوُّل الكبرى. وبرغم التباعُد الجغرافيّ بين المنطقتيْنِ ثمّة تشابهٌ في دوْر العامل الدينيّ من حيث الدَّفع نحو التحرّر. ففي مختَلف محطّات التحوُّل الكبرى في الفضاءيْنِ، ماكان الدين منعزِلا عن قضايا النهوض الاجتماعيّ، الأمر الذي جعله عرضَةً للتوظيف، وهو ما جرّ أحيانا إلى أشكال من التوتّرِ. لكنّ الدينَ برموزه ورأسمالهِ الخُلقي يأْبَى، سواء في أمريكا اللاتينية أو في البلاد العربية، أن ينعزل عن قضايا الناس المصيرية، وهو بقدرِ ما هو سبيل للخلاص الأخرويّ هو مسار للتحرّر الدنيويّ. كيف يبقى الدين حافزًا للتحرر الاجتماعيّ ودافعًا لترسيخ النهج الديمقراطيّ دون أن يفقد رسالته الخُلقية الجوهرية؟ وكيف يتعايش مع الدولة الحديثة ومع المؤسّسات المدنيّة القائمة دون أن يشكّل عنصر تصادم؟ ذلك ما يُمثِّل التحدّيَ الأكبر للمسيحيات المتنوّعة في أمريكا الجنوبية وللإسلام الحضاريّ في البلاد العربية.

حول هذه القضايا سيتمحور موضوع معالجتِنا لإسهامات العامل الديني في التحوّلات التي تشهدها أمريكا اللاتينية والبلاد العربية خلال الحقبة المعاصرة، مع التطرُّقِ إلى آثار ذلك العامل، السلبية منها والإيجابية، وكذلك إلى أبرز التحديّات.

1- بدايات الإشكال الدينيّ

سوف نتناول بعجالة المخاضَ الحضاريَّ الذي ولَّد الإشكال الدينيّ في البلاد العربية، كما سنتطرّق إلى نظيره في أمريكا اللاتينيّة، بقصد البقاء في مستوى معالجة قضايا الدين في الراهن. بدأَ تشكّل الطروحات النهضويّة ذات الملامح الدينية، في البلاد العربية، مع رواد الإصلاح، مع الشيخ محمد بن عبدالوهاب (1703-1791م) في نجد، ومحمّد بن علي السنوسي (1787-1859) في شمال إفريقيا، ومحمد أحمد المهدي (1843-1885) في السودان، ولتغدو المسألة أكثر إلحاحا عقب اتّصالِ المفكرين النهضويّين بالغرب، كما هو الشأن مع رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)، وجمال الدين الأفغاني (1839-1897)، وخير الدين التونسي (1820-1890)، ولِتصلَ المسألةُ إلى احتدامٍ ثوريّ ونضاليّ مع الأمير عبدالقادر الجزائري (1830-1846) وعبدالكريم الخطابي (1914-1926) وعبدا العزيز الثعالبي (1898-1937)، إبّان الحقبة الاستعمارية.

غدا السؤالُ الحضاريُّ هاجسَ النخبة النهضويّة، وهو ما قادَ إلى إجابات عاجلة، سياسية ودينية، في مسعى للخروج من التردّي الفاجع الذي استفاق عليه المسلمون بالاحتكاك بالغرب. فقد مثّل تفوّقُ المغايِر حافزًا للنّظر المتبصِّر في الذات، وللاحتذاء بهذا القويّ بحثًا عن استلهام سُبل اللّحاق به. بدا معه النسجُ على منوال الممارسات السياسية والنقابية والفكرية الغربية، في مطلع القرن الفائت، محاكاةً حالمة لما يعيشه الغرب، على أمل أن تُسعِف الطروحات، والنُّظم، والأدوات السياسية، والوسائل الحزبية، والهياكل البرلمانية المستورَدة، في الخروج من ذلك الجمود المستحكِم. فقد طوى العرب بحلّ الخلافة الإسلامية (1924)، آخر المعاقل التي استظلّوا بظلالها الواهية، صفحة التعويل على التحديث النابع من موروثهم الحضاريّ، وأمسى الغرب قبلةَ التحديث المنشود حتى وإن لم يصرّحوا علنًا بذلك. من تلك الصدمة القوية بدأت علاقة الدين بالسياسة في البلاد العربية تشهد تصدّعًا عميقًا، وتفقد طابعها التقليدي المعهود، إلى تبنّي طروحات مغايِرة لن يكون الدين عمادها الرئيس. صحيح لم تكن الأوساط العربية متماثِلةً من حيث موضِعِ الدين وحجمه في السياسة العامة، وفي التشريعات القانونية، وفي العلاقة بالسلطة السياسية، مع بدايات تبلور

الحس الوطنيّ والشعور القوميّ؛ ولكن سيتبيّن الأمر لاحقا في أعقاب موجة الاستقلال واستكمال رسم خارطة الدولة العربية الوطنية، بتحديد حجْمِ ما ستحوزه مرجعية الدين في الدول الناشئة[112].

هذا السياق المستجدّ والبدئيّ لحضور الدين في بناء الدولة، لو تتبّعنا تفاعلاته في أمريكا الجنوبية في الفترة ذاتها، نلحظ بموجب هشاشةِ الدّولِ النّاشئة في أعقاب الاستعمار الإسباني والاستعمار البرتغالي، بقاء تعامل الكنيسة الكاثوليكية مع الواقع الاجتماعيّ الجنوب أمريكي على غرار تعاملها السالف في الحقبة الاستعمارية[113]. وبوجه عامّ كانت الكنيسة الكاثوليكية بمثابة تفرُّعٍ للإدارة الاستعمارية، فالعديد من المهام الحكومية كان يتقلّدها رجال دين، ناهيك عمّا تحظى به الكنيسة من امتيازات اقتصادية، مثل العشور التي تتلقّاها، والأراضي الزراعية التي بحوزتها[114]. كان هذا المعطى المتعلّق بالكنيسة ينطبق تقريبا على سائر دول المنطقة، التي كان دعم حاضرة الفاتيكان لها فاعلا[115]، ما جعل موضوع الحرية الدينية رهين المتنفّذين الكاثوليك، بموجب تمازج الدُّول الوليدة مع الكنيسة، لتظهر انتقادات تلك الهيمنة لاحقا بقصد السماح للكنائس الجديدة بالحضور والنشاط.

في ذلك الظرف –أي مطلع القرن العشرين-، بدأ السعيُ حثيثًا، من جانب أطرافٍ في الولايات المتحدة الأمريكية، لتحجيم الوصاية الكاثوليكية وتقليص هيمنتها على المجال الدينيّ في الشطر الجنوبي للقارة، وأبدت الكنائسُ البروتستانتيةُ الأمريكيةُ حماسةً لمنافسة نظيرتها الكاثوليكية في المنطقة. وهو توجّهٌ عامّ في أمريكا يرى في الجماعات البروتستانتية امتدادًا لليبرالية على المستويين الدينيّ والاقتصاديّ. ضمن هذا السياق اِندرجَ تصريح الرئيس الأمريكي تيودور روزفيلت، خلال العام

---

[112] Laura Guazzone, *Storia Contemporanea del mondo arabo*, pp. 36-37.

[113] Àvaro Ramis, *La religiosità come campo di battaglia. L'incompiuta laicità dello stato cileno*, "Le Monde diplomatique", novembre 2017, p. 15.

[114] Rodney Stark, *Il trionfo della fede. Perché il mondo non è stato così religioso*, p. 99.

[115] على سبيل المثال مع إقرار دستور الشيلي في 1925 بفصل الكنيسة عن الدولة، بقي الجهاز التعليمي برمّته خاضعا إلى هيمنة الكنيسة الكاثوليكية.

1912، بأنّ الكاثوليكية تُشكّل عقبةً أمام تمدّد السياسة الأمريكية جنوب القارّة[116]. وهي في الواقع رؤية مستوحاة من سرديّة رائجة أن البروتستانتية تمثّل السّند القِيَمي والإيديولوجي للرأسمالية والليبرالية، قوامها تلازم مفتَرض بين الأخلاق البروتستانتية وروح المذهب الرأسمالي، وفق القراءة الفيبرية. لِتستمرَّ أوضاعُ التدافعِ بين الأطراف البروتستانتية الأمريكية والكنيسة الكاثوليكية الأوروبية حاضرةً إلى مشارف الحقبة الراهنة. فالكاتب الأمريكي صامويل هانتغتون يَعُدّ البروتستانتية عاملا مهمًّا وأساسيا للتطور، وعنصرا من عناصر القوة الأمريكية؛ في مقابل ذلك صرّح جوزيف راتسينغر (البابا لاحقا)، إبّان توليه رئاسة "مجلس مراقبة العقيدة"، في 13 مايو خلال العام 2004 "إنّ الولايات المتحدة تدعم بقوة تمدّد البروتستانتية في أمريكا اللاتينية، وهو ما يعني أنّ تراجع الكاثوليكية حاصل جرّاء عمل الكنائس الحرة، بتعلّة أنّ الكنيسة الكاثوليكية غير قادرة على ضمان نظام سياسيّ اقتصاديّ مستقرّ ولا تفلح في تربية الأمم، في وقت يُعَدّ فيه أنموذج الكنائس البروتستانتية الحرّة الأقدر على الإسهام في عملية البناء الديمقراطي، بما يضاهي ما هو جارٍ في الولايات المتحدة". لقد قاد تطورُ النِّحل البروتستانتية في أمريكا اللاتينية رجالاتَ الكنيسة الكاثوليكية إلى إدانة البروتستانتية بشكل لا نجد له شبها منذ فترة الإصلاح، إلى حدّ مهاجمة البابا يوحنّا بولس الثاني "النِّحَل الإنجيليّة" ووصفها بـ"الذئاب الضارية"[117].

صحيح شهدت أمريكا اللاتينية حضور طلائع المقيمين البروتستانت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وقد كان أغلبهم من التجّار الإنجليز والأمريكان، وكان محظورا عليهم إقامة كنائس

[116] Stefanini M., "Geopolitica dell'avanzata protestante in America Latina", *"Limes"*, n° 3, 1993, p. 176.

[117] "Miami Herald", 16 ottobre 1992.

خاصة. ولكنّ موجة التبشير البنتكوستالية* العارمة، انطلقت مع نزوح جحافل المزارِعين الفقراء إلى أحزمة المدن الكبرى، واحتضانهم من قِبل المبشّرين البروتستانت. وقد ترافق ذلك التمدّد البنتكوستالي بشكلٍ عامٍّ مع تطور الليبراليّة الجديدة في أواخر سبعينيات القرن الماضي، وما صحبها من تحرّر السوق التجارية المرافَق بتحرّر السوق الدينيّة[118].

والأمر اللافت في حمّى التنافس على المخيال الدينيّ في أمريكا اللاتينية، أن يغدو مشروع الدين خيارًا أجنبيًّا بعيدا عن القضايا الجوهرية لأمريكا اللاتينية. وهو ما يجلو في الصراع الخفيّ والجليّ بين الكاثوليك والإنجيليّين، ونقصد الكاثوليكية ذات السند الرومي الأوروبي والإنجيلية ذات السند الأمريكي. لِتغدوَ المطالبةُ بالحريات الدينية والتعدديّة الدينية وتحرير السوق الدينية مطالب غير بريئة.

وبصرفِ النظر عن هذا التدافع بين الكاثوليكية والبروتستانتية، ليست أمريكا اللاتينية محصورةً في المكونات الكاثوليكية أو في الانشقاقات البنتكوستالية والإنجيلية فحسب؛ بل ثمة مكوَّن دينيّ شعبيّ عميق، وإن تراجع طفوه على الساحة، ناجمٌ عن غياب البنية التنظيمية في تلك المعتقدات، التي طالما تعرّضت إلى الطمس منذ اكتساح الكاثوليكية وهيمنة التأويل الأوغسطيني المستوحى من النص الإنجيلي: "أُخرجْ إلى الطرق والسياجات وأجبر الناس على الدخول حتى يمتلئ بيتي"[119].

---

* تُترجَم الكلمة في اللسان العربي بـ"الخمسينيّة"، وهي تفرّعٌ مذهبيّ بروتستانتيّ بملامح إفريقية، ظهر في منتصف القرن الفائت في الولايات المتحدة. بَيْد أن الخلاف بين البروتستانتية التاريخية والبنتكوستالية يتمحْور في كون العلاقة بين الربّ والمؤمن، مع الأولى، يتلخّص في التأويل المباشر للنصّ المقدّس؛ في حين مع الثانية يطغى هاجسُ ربط صلةٍ مباشرة للمرء مع الألوهية، بناء على تجربة عاطفية قوامها الإيمان بتنزّل الروح القدس.

[118] Loris Zanata, "L'America latina, Cattolica ma non troppo", p. 155.

[119] تم تأويل الآيات الواردة في إنجيل لوقا (14: 16-24) من قِبل القديس أوغسطين على أنها تفيد إكراه غير المؤمنين على الدخول في الدين الحق، أي الكاثوليكية.

فقد تعرّض السكان الأصليّون إلى ما يُشبِه "الكروتشاتا الجديدة" (الحملة الصليبيّة) هَدَفت إلى "تعميم الحضارة" ونشر "الدين الحقّ" إبّان المرحلة الاستعمارية[120].

2- حقبة الطروحات الدينيّة المتفجّرة

أ- السّياق العربيّ

شهدت ستّينيات القرن الماضي، في أمريكا اللاتينية وفي البلاد العربية، احتدامَ الطروحات الدينية السياسية، التي لا تزال مؤثّرةً في المسار الحضاريّ لشعوب المنطقتين. في الجانب العربي مثّلت الحركات الإسلامية أولى أشكال المعارَضة الفعلية المناهِضة لمشروع الدولة الوطنية والدولة القومية، بطرحها بديلا يقف على نقيض الخيارات الليبرالية والخيارات الاشتراكية حينها، ويستلهم مبادئ الإسلام السياسية والاجتماعية وينادي بتطبيق الشريعة، لم يخلُ من طابع فضفاض وعامّ. لم تكن طروحات التغيير لتلك الحركات، ذات الطابع الاحتجاجي في بدايتها، قائمة على أساس خيارات اقتصادية أو بدائل اجتماعية؛ بل استندت بالأساس إلى رأسمال ديني محافظ، بنى هويته على أساس التناقض مع الطروحات المستوْرَدة. ويمكن القول إنّ الفترة قد شهدت بداية التبلور الإيديولوجي الحقيقي للإسلام السياسي، الذي ستغدو له أدبياته الخاصة، ومعالمه الرؤيوية المميزة، في الخطاب السياسي والطرح الاجتماعي، التي يغلب عليها الطابع الديني. ترافقت الفترة كذلك مع بداية الصِّدام الحقيقي مع النُّظم القائمة، وهو ما ستعقبه موجات متلاحقة من الاضطهاد والقمع ستتوالى على مدى عقود في بلدان شتّى، وستخلّف جحافل من الضحايا والمساجين والمهجَّرين واللاجئين، الأمر الذي سيُولِّد شرخًا عميقا داخل بناء الدولة الوطنية الوليدة، وسيزيد من تصلّب السلطات، واتجاهها نحو القمع والتضييق على الحريات. وقد زاد من حدّة الاحتدام دخول الدولة

[120] Jorge J. Ramírez Calzadilla – Alessandra Ciattini, *Religione, Politica e Cultura a Cuba*, Bulzoni Editori 2002 Roma, p. 43.

الوطنية المبكّر في أزمات اجتماعية واقتصادية، تَرافَق مع تأجّج نشاط تلك الحركات وتطوّرها أيضا، ضمن ما عُرِف بموجة "الصحوة الإسلامية". وهو ما جعل بعض المحلّلين يربطون بين تنامي حركات الإسلام السياسي وتفاقم حدّة التعكرات الاجتماعية الاقتصادية الحاصلة في المجتمع[121]. صحيح خلال تلك الصدامات بين السلطات الحاكمة والإسلام السياسي، حافظت الأنظمة الليبرالية والاشتراكية على مسحة دينية، لكنّها غالبا ما استندت في طرحها الديني التوظيفي إلى شرائح دينية تقليدية ذات مرجعيات سَلَفيّة، وإلى مؤسسات دينية مهترئة، فَقَدت أَلَقها في أوساط الشباب وفي أوساط الشرائح المتعلّمة عامّة.

لكنّ مفهومَ التحرير الذي يعنينا هنا، بمدلوله الاجتماعي والإنساني، وهو ما نروم متابعته خلال الحقبة المعاصرة في الخطابات الدينية، سوف نلقى له صدى في أدبيات المنظِّرين الإسلاميين منذ أواسط القرن الفائت في كتاب "**العدالة الاجتماعية في الإسلام**" لسيّد قطب الصادر عام 1949، والذي أتبعه بكتاب "**معركة الإسلام والرأسمالية**"، وكذلك في كتاب مصطفى السباعي "**اشتراكية الإسلام**" عام 1947. ولكن الملاحظ أن ذلك المطلب الذي رام إثارة موضوع العدالة، لن يغدو مطلبًا ملحًّا في الفكر الديني، بل سيبقى ثانويّا وعَرَضًا أمام الهاجس السياسي الطاغي المطالِب بتطبيق الشريعة وأسْلمة الدولة. وبالتالي لن نجد لمفهوم التحرير، بمدلوله المشار إليه، إلى مشارف الحقبة المعاصرة، حضورًا بارزًا لطغيان النظر السياسي. نشير ضمن هذا السياق تفطّن راشد الغنوشي، زعيم الحركة الإسلامية في تونس، إلى موقف الإسلام السياسي الباهت في السبعينيات والثمانينيات بخصوص المسألة الاقتصادية التي بقيت متناوَلة في إطار أخلاقي، وهو ما جعل هذا التيار يخفق في التمدّد في أوساط العمّال بسبب الحديث السطحي عن العدالة الإسلامية والابتعاد عن قضايا العمّال الجوهريّة[122]. لكن في هذا السياق ينبغي ألّا نغفل عن تفطّن ما عُرف بـ"اليسار

---

[121] François Burgat, *L'islamisme au Maghreb. La voix du sud*, Karthala, Paris 1988.

[122] انظر راشد الغنوشي: **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس**، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن 2001، ص: 56 وما بعدها.

الإسلامي" أو بـ"الإسلاميين التقدّميين"، أواخر سبعينيات القرن الماضي إلى ما يعتور الخطاب الديني من وَهَن في شأن مسألة التحرر. نشط هذا التيار في تونس بقيادة ثلّة منهم احميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي ومحمد القوماني، التفوا حول "مجلة 21/15" حينها. وحاول أن يتصالَحَ مع الطروحات اليسارية ودَعَا إلى "لاهوت أفقي"[123] بقصد تحويل قضايا المحرومين والمستضعَفين إلى قضايا جوهرية. لِيجدَ هذا الخطُّ الفكري تنظيرا أعمق مع المصري حسن حنفي في مؤلفيْن بارزين له "**التراث والتجديد.. موقفنا من التراث القديم**" و"**اليمين واليسار في الفكر الديني**"[124].

لكن مسألة التحرير، بوجه عام، سوف لن نجدَ لها حضورًا طاغيًا في السياق العربي، سوى بمدلولها السياسي المرتبط بالحقبة الاستعمارية، وفي ما عدا ذلك خَفتَ مدلولها في أبعاده الاجتماعية والاقتصادية من فِكرِ النُّخبة التقليدية ومن أدبيات الحركات الإسلامية على حدّ سواء. لعلّه من باب المزاح أن نستدعي مؤلَّف "**التحرير والتنوير**" للشيخ الطاهر ابن عاشور، الذي لن نظفر فيه بحديث عن مبحثنا الذي نروم معالجته رغم ما قد يوحي به العنوان، فقد بيّنَ الرجل منذ التمهيد لكتابه (ص: 8- 9) أن المراد من التحرير هو "تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد"، وليس التحرير بمعنى الفكاك من ربقة الحيف الاجتماعي والاستغلال الاقتصادي، إذ بقي التحرير منصرِفًا إلى قضايا دينيّة صرفة.

وأمّا في شأن موضوع الإسلام السياسيّ والديمقراطية، فلا بدّ أن نضع المسألة ضمن إطار أعمق وأشمل، أنّ مفهوم الديمقراطية لم يتفسّخ مثلما تفسّخَ في العالم العربي مع الأنظمة التسلّطية التي أعقبت مرحلة الاستقلالات. فحتى الأنظمة الدكتاتورية والعسكرية كانت تدّعي الديمقراطية وتتباهى

---

[123] العبارة وردت في مقال بعنوان "**نحو لاهوت أفقي مستنير**" لمحمد القوماني منشور في "مجلة 21/15" بتونس، العدد: 14، 1987 ، ص: 34.

[124] نُشر الأول في المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1992، والثاني في دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1996. هذا وقد صدر بالإيطالية مؤلف للأستاذ ماسيمو كامباينيي بعنوان "**لاهوت التحرر الإسلامي**" تناول فيه حصيلة هذه التجربة الفكرية بالعرض والمراجعة والتقييم:

Massimo Campanini, *La teologia islamica della liberazione*, Jaca Book, Milano 2018.

أحزابها شبه الفاشية بنعت نفسها بالديمقراطية. في هذا التشوّه للأوضاع السياسية، وجدت الحركات الإسلامية نفسها أمام مطالَبات من الداخل والخارج تطالبها بالقبول بالديمقراطية. وقد كان من الطبيعي أن يلحقها ما لحق الأحزاب الأخرى من تشوّهٍ وانحرافٍ جرّاء اهتزاز بنية سياسية تفتقر إلى مقوّمات الممارسة السياسية السليمة. فهناك بنية شاملة تُوجِّه العمل السياسي، وفي الحالة العربية كانت بنية مهزوزة تفتقر إلى العناصر الضامنة للعمليّة الديمقراطية، أُفرِغت فيها المؤسّسات من أدوارها الحقيقية، رغم وجود المؤسسات التي من المفتَرَض أن تكون دعامة للديمقراطية. ولطبيعة المنشأ الديني المطلَق للإسلام السياسيّ، فقد وجدَ نفسه مدفوعًا للخروج ممّا هو مطلَق إلى ما هو نسبيّ، ومما هو مفارَق إلى ما هو دنيويّ، بكلّ ما يتطلّبه ذلك التحوّل من اشتغال على المدوَّنة الشرعية لِخَلق تلاؤم مع التقاليد والأعراف المدنيّة. اقتضت تلك المسيرة مراجَعات فكريّة ومجاهَدات تأويليّة خاضها الإسلام في الداخل، قبل أن يخوضها مع الخارج، خلّفت انتقادات وانشقاقات حادة.

وبالتالي من الطبيعي أن يعتريَ الإسلام السياسي، طيلة الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، تشنّجًا وارتباكًا واضحيْن أمام مسألة هضْمْ الديمقراطية والقبول بها، وصلت حدّ التبديع والتحريم في الداخل؛ لكن ذلك الموقف لن يستمرَّ طويلا وستحصل قطيعة ستقود إلى الإقرار باللعبة الديمقراطية والاقتناع بها داخل الإسلام السياسي، بكل محاسنها ومساوئها[125]. لقد كانت قصّة الإسلام السياسي مع الديمقراطية قصّة متفرّدة، مرّت بأطوار كبرى، من النقيض إلى النقيض. بما يفيد أنّ المطلَق يمكن أنْ يتسنّى له التعايش مع النسبيّ، ضمن إيجاد وفاق للعمل السياسيّ، لا يطغى فيه طرف على آخر وإن اختلفت المرجعِيات والمنطَلَقات.

ب- سياق أمريكا اللاتينية

[125] راجع **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام** لراشد الغنوشي، الدار العربية للعلوم ناشرون-مركز الجزيرة للدراسات، 2012.

سوف تشهد أوضاع الدين في أمريكا اللاتينية تحوّلات كبرى مع فترة الستينيات أيضا، بدخول عنصر لاهوت التحرّر وبتطوّر موجة الاكتساح البنتكوستالي. في ذلك الظرف لا بدّ أن نشير إلى أحداث مؤثِّرة أَلّمت بأمريكا اللاتينية، ففي الوقت الذي شهد فيه الحزب الديمقراطيّ المسيحيّ الشيلي فوزًا في الانتخابات مع إدواردو فراي مونتالفا (Eduardo Frei Montalva)، خلال العام 1964، وعُدّ "ثورة ديمقراطية" وبديلا للخيار الكوبي، شهد البرازيل انقلابًا عسكريًّا أطاح بالحكومة الشعبية لجواو غولار (João Goulart)، واجتاحت الولاياتُ المتحدة الأمريكية (في عهد جونسون)، في أبريل من العام اللاحق، جمهوريةَ الدومينيكان، ليتَدَشَّن موسم انقلابات وتسود حقبة عنيفة في المنطقة. في هذا الجو السياسيّ المشحون لاح توجّهُ التحرّر، وبدأت الخيارات الثورية تلقى صدى في أوساط رجال الدين. وقد مثَّلَ انخراط رجل الدين وعالم الاجتماع الكولومبي كاميلو تورّيس ريستريبو (Camilo Torres Restrepo)، سنة 1965، في صفوف "جيش التحرير الوطني" (ELN) ذي التوجهات الماويّة، وإلى حين استشهاده في فبراير من العام اللاحق، عنوانًا لما يعتري كنيسة أمريكا اللاتينية من تحوّلات[126]. في تلك الأجواء اِنعقد "مؤتمر أساقفة أمريكا اللاتينية" بمادلين في كولومبيا (من 26 أغسطس إلى 6 سبتمبر 1968) وهو ما شكّل إعلانا رسميّا لولادة لاهوت أمريكا اللاتينية، حتى وإن لم تنتهِ نتائج المؤتمر إلى ذِكْرِ عبارة "لاهوت التحرر". فقد كان الجوّ العامّ في مادلين متحمِّسًا للخيار المنهجي الذي يصل اللاهوت بالواقع الاجتماعيّ السياسيّ. بظهور خطاب تحريريّ، بالمعنى الاجتماعيّ، لصيق بقضايا المهمَّشين، ومفعَم بالدلالات اللاهوتية، بدتْ كنيسةُ أمريكا الجنوبيّة للمرّة الأولى تجنَحُ صوْبَ الاستقلال عن روما، ولا يجد رهبانها وأساقفتها في "**تعليم الكنيسة الاجتماعي**" (*La dottrina sociale della chiesa*)* سوى شكلٍ من أشكال البحث عن التوازن في الموقف بين الرأسماليّة والاشتراكيّة.

[126] Padre Camillo Torres, *Liberazione o morte. Antologia degli scritti*, Feltrinelli, Italia 1969.

* تتلخّص سياسة الكنيسة الاجتماعية في ما يُعرف بـ"**تعليم الكنيسة الاجتماعيّ**"، المستند إلى فحوى "الرسائل البابويّة العامّة" و"الإرشاد الرسوليّ"، وهي عبارة عن توجيهات صادرة عن أحبار الكنيسة لحثِّ المؤمنين للسيّر على هداها.

لذلك ما كان عسيرًا على "لاهوت التحرّر" تحوير مفهوميْ الخلاص والخطيئة وإعطائهما دلالات واقعية اجتماعية جنب تلك الدلالات الغيبيّة. لِيغدوَ التحرّر من الخطيئة بمفهومه الدينيّ يوازي التحرّر من الظلم والتخلّف، ويرتقي بالرأسمالية إلى مصاف الخطيئة البنيويّة. من هذا الباب مَهّدَ مؤتمر مادلين الطريق للخطوات الأولى للاهوت التحرّر.

في تلك الأجواء صاغ اللاهوتي البيروفي غوستافو غوتيراز أوّل رؤية نظرية للتحرّر في "**نحو لاهوت للتحرّر**" (*Hacia una teologia de la liberación*) سنة 1969، أي عقب المؤتمر بسنةٍ تحديدًا. رَسمَ فيها الملامح الرئيسة لهذا اللاهوت، كانت بمثابة الإعلان عن المولد النظريّ للاهوت التحرّر. وعلى غرار الانشقاقات الدينية التي غالبا ما تنطلق من احتجاجات محدودة ونوايا إصلاحية، ما كان يدور بِخُلدِ رواد التحرّر إحداث شرخٍ في الكنيسة، بل مجرّد إدخال ممارَسة لاهوتية وفيّة للنهج الإنجيليّ وعلى صلة بمشاغل الفقراء. وفي هذا الانشقاق يمكن تحديد خمسة عناصر أساسية:

- خيار الفقراء بوصفه الشّغل الشّاغل الذي تدور حوله الكنيسة واللاهوت.
- أَسبقيّة فعل التحرير على التأمل اللاهوتيّ.
- توظيف أدوات العلوم الاجتماعية بقصد صياغة رؤية واقعية.
- تأكيد البعد السياسيّ للإيمان والتوجّه نحو التغيير الجذريّ للواقع السائد.
- قراءة النصّ المقدّس وتأويله في ضوء قضايا الواقع[127].

وبوجهٍ عامٍّ وجد لاهوت التحرّر في أخلاقيات الدين سندًا للتوجّهات المناهِضة للاستغلال، وحافزًا لإرساء نظامٍ عادلٍ يمقت الحيفَ والظّلمَ. وبوصف تلك الأخلاقيات مكرّسة لتوجّهات

[127] Gustavo Gutiérrez - Gerhard Ludwig Müller, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa*, Editrice messaggero di Sant'Antonio, Padova 2013, p. 45 e s.

وخيارات تقف في صفّ المحرومين، شكّلت في العديد من المناسبات حافزًا للاحتجاج على أوضاع اجتماعية، ومثّلت عوامل "الأنْجلة" وإعلان "البشارة" للفقراء "نُذُرا" للأغنياء[128]. فالإقرار بالدور الخلاصيّ والتحريريّ للمسيح، كما تطوّر في لاهوت أمريكا اللاتينية، ليس محصورًا بحدود فردية بين العبد وبارئه في عالم الآخرة؛ بل يمتدّ ليشمل خلاص الفرد وتحريره من أي بنية من بنى الحيف. من هنا اختلف الدّورُ المنوط بعهدة الكنيسة في أمريكا اللاتينية عمّا هو منوط بشقيقتها في أوروبا. وقد يسّرت الصلة الاجتماعية المتينة بين مؤسّسة الكنيسة وعموم الشعب، إبان حكم الأنظمة العسكرية، جعْلَ الكنيسة المجال الحرّ والوحيد غير الخاضع للرقابة الرسمية، ما أَهَّلها لتكون الحاضنة لتطلّعات التغيير الديمقراطيّ المبكرة وتَتبرعَمَ داخلها أولى المسارات، لقد كانت الخورنيات والأدْيِرةُ الملجأَ والمنطلقَ[129].

فقد وجد "اللاهوتُ السِّياقيّ" موضعَ قدم حيث عجز اللاهوت التقليديّ عن تقديم إجابات لمشاكل راهنة وتحدّيات جديدة. وضمن هذا الإطار العامّ، جاء انشغال لاهوت التحرّر بقضايا المحرومين، لتشهد الفترة تطوُّرَ لواهيت العالم الثالث: في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية[130]. فقد بدأ حينها يسود مطلبُ "الأَجورْنامِنْتو" (التجديد)، فضلا عن الدعوة إلى إنشاء "لواهيت أهليّة" قريبة من أوضاع الناس. وبدأ مطروحًا في ساحة الجدل الديني سبيل تخطّي التخلّف، وتفادي العنف، وإرساء صُلْح بين النضال الثوريّ والرسالة المسيحيّة، وهو سؤال سوسيولوجيّ بالأساس[131]، لقي جوابًا في كتاب "**سياقات لاهوت التحرير**" "*Teologia de la liberación.* *Perspectivas*" الصادر في ليما سنة 1971، الذي عرف رواجًا في أمريكا اللاتينية وخارجها

---

[128] François Houtart, "Alcune Proposizioni introduttive", in AAVV, *Chiese e rivoluzione nell'America Latina*, Newton Compton Editori, Roma 1980, p. 35.

[129] Loris Zanata, "L'America latina, Cattolica ma non troppo", p. 155.

[130] Silvia Scatena, *La teologia della liberazione in America latina*, Carocci, Roma 2008, p. 7.

[131] Ibidem., p. 17.

ومثّل حجرَ الزاوية في بناء معالم مشروع التحرير. بدا اللاهوت من خلاله بمثابة رؤيةٍ نقديّةٍ لتاريخ البشريّة، ولم يقتصر على التفكير في العالم، بل أَسْهمَ في صياغة المسار الذي يتغيّر به العالم. صحيح شهدت الحقبة في أوروبا موجة "اللاهوت التقدّمي"، بوصفه نتاجًا على صلة بأسئلة الحداثة وبالواقع الغربي تحديدًا، غير أنّ لاهوت أمريكا اللاتينية هو لاهوت متطوِّرٌ وحاضرٌ ضمن سياق ثقافيّ اجتماعيّ مغايِر، يجد نفسه أمام واقع تاريخيّ، مرتهن للفاقة والاستضعاف والحرمان، ليغدوَ السؤال المطروح بقوّة حول كيفية الانعتاق من تلك الآثام.

سوف تحضرُ القضايا الاجتماعية بإلحاحٍ في المؤتمرات الأسقفية اللاحقة المنعقدة بجنوب القارّة، فبعد أن تلخّصَ التنديدُ في مادلين (1968) في "أنّ البؤس لا إنسانيّ" «inumana miseria»، وفي بويبلا (1979) "أنّ الفقر منافٍ للإنجيل" «povertà antievangelica»، وفي سانتو دوميغو "أنّ البؤس غير مسموحٍ به" «intollerabili estremi di miseria»، يبقى السؤال الحاضر وفق غوستافو غوتيراز "بأي شكل يُقال للفقير، المدحور خارج المجتمع، إنّ الربّ أكرمكَ وهو غارقٌ في بؤسهِ؟"[132].

3- السياسة والدين

حريّ أن نُفردَ حيزًا ضمن هذا المبحث للتجربة الكوبيّة والدين، حتى ندركَ حجمَ الإشكال القائم بين الكنيسة والنّظم الثورية. فقد كان تصلّبُ فيديل كاسترو مع الكنيسة ناشئًا عن تخوّف على الثورة من دوائر النفوذ الكنَسيّة في جنوب القارة. وهو في الأصل تخوّفٌ نابعٌ من اختلاف بنيويّ في النظر، ففي الوقت الذي تسعى فيه الكنيسة لاحتضان سائر فئات المجتمع، استنادًا إلى منظور أخلاقيٍّ شاملٍ، يضع الشرائحَ المهيمِنة والخاضِعة على قدم المساواة؛ يتبنّى المنظور الاشتراكيّ

[132] Gustavo Gutiérrez -Gerhard Ludwig Müller, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa*, p. 9.

الكاستروي رؤيةً طبقيّةً اشتراكيّةً صارمة، تقف في صفّ البروليتاريا علنًا، وهو ما ولّدَ تضاربا مع الكنيسة. من هنا اِعتبر الزعيم الكوبيّ الكنيسةَ حليفًا غير مأمون في عمليّة النهوض بأمريكا اللاتينية، سيما وأنّها ترفض مقولةَ الصراع الطبقيّ رفضا باتا، وتُروِّج للصّلح الطبقيّ بدل الصراع.

من جانب آخر يعي كاسترو عمقَ تجذّر الدين في جنوب القارة، ما جعله يُعوِّل على بناء تحالف استراتيجيّ مع المسيحيين الثوريّين، بناءً على ما يُبشّرُ به ذلك التحالف من قيام علاقات جديدة؛ غير أنّ تلك العمليةَ تبقى في حاجة إلى جهدٍ لِمحْوِ الإرث التاريخيّ الذي يربط الإيمان الديني بِبنى الاستغلال ويَسِم الاشتراكية بسمات الإلحاد[133]. فعادةً ما يقرن عامّة الناس التوجّهَ الاشتراكيّ بخشية على إيمانهم، الأمر الذي يؤثّر على خياراتهم السياسيّة، التي تُترجَم غالبا في نفور من هذا الخيار. وبمعزل عن تلك الهواجس يَلوح الخيارُ الاشتراكيُّ الأقرب إلى روح الدين "لئن يلج جمل في سمّ الخياط أهون من دخول غني ملكوت الرب" (إنجيل متى19: 24)، غير أنّ الخشيةَ من الإلحاد ومن معاداة الدين يبقى كلاهما حاسمًا في الخيارات السياسيّة النهائية، إذ ثمة إرثٌ اشتراكيٌّ ثقيل يرهق المخيال الجمعيّ في أمريكا اللاتينية. من جانبه سعى كاسترو جاهدًا إلى تفكيك ذلك العائق بنسْجِ علاقات مع "المسيحيّين المناصِرين للاشتراكية"، جاء في أعقاب لقاء بمجموعة من رجال الدين في ديسمبر 1971 على هامش زيارة للشيلي. تمَّ ذلك على أملِ تجسير الهوّة بين الاشتراكيين والمسيحيّين، وذلك بناءً على معطيَيْن أساسيَيْن: يكون فيهما المسيحيون "حلفاء استراتيجيّين" للماركسيّين في دعْمِ مسار التحرّر في أمريكا اللاتينية؛ ويقبل المسيحيّون بأريحية منهج التحليل الماركسيّ دون أن يطالهم تشكيك في معتقداتهم[134]. لم تنقضِ سنة على زيارة كاسترو للشيلي، حتى دعا اثنيْ عَشَر رجلَ دين إلى كوبا، شاركوا في أنشطة العمل التطوّعيّ. صدرَ على

---

[133] Ibidem., p. 36.

[134] تبدو تلك الاستراتيجية تتنافى مع ما نصَّ عليه الفصل 54 من دستور 1976 من طابع إلحادي للدولة الكوبية، حتى وإن أقرّ حرية الضمير والمعتقد بشرط ألاّ يتضاربا مع الشرعية الثورية. جرى تنقيح ذلك الفصل في الإصلاح الدستوري لسنة 1992، الذي تبنّت فيه الدولة موقفا لائكيا وأقرّ مراعاة الحرية الدينية، بإضافة أنّ لكلّ مواطن الحق في الاعتقاد أو في عدم الاعتقاد.

إثر ذلك بيانٌ مشتركٌ بين المسيحيّين الثوريّين والماركسيّين أَكّد على أنّ جوهرَ مساوئ أمريكا اللاتينية يكمن في الاستغلال الرأسماليّ؛ وأنَّ الاشتراكيةَ هي ضرورة تاريخيةٌ؛ وأنّ المسيحيّين معنيون أخلاقيًّا بالنضال رفقة الماركسيّين ضدّ العنف الممنهَج المتصاعِد من جنوب القارة جرّاء الرأسماليّة[135].

4- الأديان في معترك التنافسيّة والتعدديّة

مثّلت الأوضاع السياسيّةُ والاجتماعيّةُ الضاغطةُ في البلاد العربية وفي أمريكا اللاتينية دافعًا لبروز تأويليّات جديدة في الدين، تمحْورت بالأساس حول الاستفادة من عامل الديمقراطية والقبول بالتعدّدية، سواء في شكلها الدينيّ أو السياسيّ. فبعد أن كان الدين المسيحيّ معزولا داخل الكنائس والأدْيرة بدأ ينجذب إلى قضايا الناس وينشغل بهمومهم، وهو تحوّلٌ بارز في مفاهيم اللاهوت السياسي، لم تبق الكنيسة الكاثوليكية ذات الطابع المحافظ بمنأى عنه. فالإضرابات الكبرى في قطاع السيارات التي شهدها البرازيل في منطقتي سانتو أندري وساو برناردو، خلال العامين (1980/1979)، كانت تجمّعاتها تُعقد في الكنائس، بعد أن وجدت دعمًا من الأسقف كلاوديو هومْس[136]. وفي ظلّ جوّ تنافسيّ مع الكنائس البنتكوستالية والبروتستانتية، شعرت الكنيسة الكاثوليكية بالغبن من تراجع نفوذها، ولكن بقدر ما شكّلت التعدّدية مشكلة بالنسبة إليها غدت حافزا للتجدّد والتطوّر. يورد عالم الاجتماع الأمريكي رودناي ستارك في كتابه "**انتصار الإيمان**": في أغلب بلدان أمريكا اللاتينية بات الكاثوليك، جراء منافسة البروتستانت، أكثر تردّدا على كنيستهم، وبلغت النسبة في ستّة بلدان (الباراغواي، بوليفيا، نيكارغوا، بنما، جمهورية الدومينيكان،

---

[135] Marcelo González Martín, "El Movimiento de los cristianos por el socialismo", "*Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*", n° 53, 1976, p. 50.

[136] Beppe Carioca, "In Brasile è cominciato l'inverno della chiesa", *Limes* "Quaderni Speciali" 2/2005, p. 165.

البيرو) 52 بالمئة[137]. وتراوحت نسبة من أقرّوا بأهمية الكاثوليكية في حياتهم اليومية في كلّ من الإيكوادور والبيرو ونيكاراغوا وغواتيمالا وجمهورية الدومينيكان وكوستاريكا وكولومبيا وبوليفيا والبرازيل والسلفادور وبنما والهندوراس والبارغواي بين 83 و 92 بالمئة[138].

فالجليّ أن التحولات اللاهوتية التي شهدتها أمريكا اللاتينية ما كانت تحولات معزولة عن القضايا الاجتماعية والسياسية، بوجهيها الإقليمي والدولي. فقد شهدت الأوساط الدينية انغماسا في قضايا اجتماعية، منها ما تعلّق بمجال الأخلاق والأسرة (موانع الحمل، الطلاق، الإجهاض) أو بمجالات معيشية على صلة بالإصلاح الزراعي، أو بضبط الأجر الأدنى، أو بانتقاد اتفاقيات التبادل الحرّ أو بتسديد الدَّيْن الخارجي؛ وكذلك ما عاد اللاهوت بمنأى عمّا يشغل عالمنا من قضايا كونية، وهو ما برز جليا من مشاركات رجال الدين مع لقاءات **المنتدى الاجتماعي العالمي**، سيما لما استضاف البرازيل فعاليات المنتدى خلال العام (2000)[139]. لِيخلص التساؤل المطروح في أمريكا اللاتينية إلى مدى ضمان تلك التحوّلات الدينية تغيرات إيجابية، حتى لا يبقى الأمر مجرّدَ ترحّلٍ دينيٍّ غير فاعل.

في الجانب العربي وَلّدَ احتكار الدين ومحاولات الاستحواذ على الرأسمال القدسيّ، أكان من قِبل السلطات أو من قِبل خصومها الإسلاميين، سياسات مجحِفة غالبا ما تضرّر منها الدين والنسيج الاجتماعي بما دبّ فيه من ترهّل؛ ولكنّ الحرية الدينيّة التي توفّرت في بعض البلدان، مثل تونس والمغرب، بُعيْد الربيع العربيّ، أبانت أنّ أشكال التديّن الجديدة التي تطوّرت، فضلا عن تعبيرات النشاط الثقافي الديني، لم تكن غرَقًا في التسيّس أو دعمًا للتوجهات المتشدّدة، بل أتت في معظم الأحيان بحثًا عن إرساء هوية متصالحة مع تاريخها ومع مخزونها الحضاري. وباتت

---

[137] Rodney Stark, *Il trionfo della fede. Perché il mondo non è stato così religioso*, pp. 112-113.

[138] Ibidem., p. 114.

[139] ميكائيل لوفي، **"لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وعلاقته بالإيمان والعمران"**، ص: 186-187.

الحرية الدينية المتوفّرة في بلدان المغرب، على سبيل المثال، عاملا من عوامل معاضَدة المجتمع، وهو ما تجلّى في العمل المدني الناشئ بدوافع دينية وأخلاقية. صحيح أنّ التعدّديةَ في بلاد المغرب هي تعددية داخل التقليد الديني الواحد، السنّي بالأساس، ولكن ذلك ساهم مساهمة فعالة في إبراز قيمة التعددية على مستوى أوسع.

ونحن نعاين مختلف تمظهرات الدين في البلاد العربية وفي أمريكا اللاتينية حريّ ألا يهيمن المنظور الغربي للدين على واقع المنطقتين. فمن المجدي لتجنّب التوترات في بلداننا تبني مفهوم "الحداثة المتعددة"، فليس هناك طريق أوحد للحداثة، بل هناك طرق متعددة. فإنْ كان الدين في الغرب قد شكّل عائقا في فترة من الفترات للحداثة، فذلك لا يمكن تعميمه، لأنّ الدين في فضاءات أخرى كان ولا يزال عاملَ تحرر وسندًا رافدًا للنهج الديمقراطي. وهو ما نشهده بالفعل في أمريكا اللاتينية وفي البلاد العربية. فليست اللائكيةُ الغربية النهجَ الوحيد للحداثة، هناك أشكال أخرى من الحداثة يلعب فيها الدين دورا إيجابيا، كما يقول عالم الاجتماع بيتر بيرجر[140]. ينبغي الخروج من المعيارية الغربية للدين والحداثة، بالاحتكام دوما إلى مدى مواءمة الفعل الحضاري في الفضاءين (البلاد العربية وأمريكا اللاتينية) لِما هو مقبول غربيا، على غرار ما تساءل عنه الإيطالي رنزو غولو: هل الإسلام متلائم مع الديمقراطية[141]؟ فحين أشرنا في بداية هذه الفصل إلى مفهوم الإسلام الحضاريّ، كنّا نقصد العمق التأصيليّ للدين، الذي يأبى الانحصار في إسلام محدد، سياسيّ أو نضاليّ أو سلطويّ أو صوفيّ أو ما شابه ذلك. وبالتالي حريّ التعامل مع الدين كقوة حضارية مختزنة داخل الشعوب تصرّف من خلالها أفعالها المتنوعة.

حسبنا أنّ هذا الوضع في البلاد العربية ينطبق على أمريكا اللاتينية أيضا، فالتوتّرات التي تحدث في النسيج الاجتماعي وتكون لها تبعات سياسية، لا يمكن التعاطي معها بأسلوب الهيمنة والاحتكار، ولكن بتنزيل مفهوم التعدّدية الدينية المنْزِلة الصائبة حتى نجنّب ديمقراطياتنا الوليدة

[140] Peter L. Berger, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, p. 14.

[141] Renzo Guolo, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Bari – Roma 2007.

الأزمات. وكي لا نضيع في وعثاء السياسة، ينبغي أن يبقى مطلب التحرّر من الحيف والظلم والفقر مطلبا دائما بمنأى عمّن يتبنّاه من أطراف سياسية أو دينية. كما أنّ على سائر التوجهات الدينية أن تعي أنّ المحافَظة على نهج الديمقراطية هو ضمانة لتطوّرها وليس لانتكاستها.

ثانيا: هانس كونغ ومشروع بناء أخلاق عالميّة

دفعت التحولات المتسارِعة التي شهدها العالم بُعيْد الحرب العالمية الثانية، نحو بروز تعدّد في النظر لقضايا العالم وفي معالجة أوضاعه. فقد كشفت الأحداث المتلاحِقة عن آفاق عالمية واعدة في التعاطي مع مسائل المجتمع الدولي، بالتنسيق لإيجاد حلول جَماعية لها، سِيما وأنّ الحضارات، منذ مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، بدأت تنظر وتقارن نفسها من خلال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي بات يشكّل مرجعيةً دولية عليا.

1- عودة الدين إلى الساحة الدولية

لم تكن الأديان والتقاليد الروحية خارج هذا السياق العالميّ المتحرّك، وإن بدا السير في هذا النّهج متأخّرًا نوعا ما، أي إلى أنْ شهدت العقود الأخيرة من الألفية الثانية بروزًا لافتًا لحضور الدين في المجال العموميّ، فضلًا عن انخراط الطُّروحات الدينيّةِ الحثيث في مجريات الأحداث الاجتماعية، وكذلك في تأجيج حدّة الصراعات السياسية والإثنية في أرجاء عدّة من العالم. فاقَمَ هذا الدّورُ تشابك العامل الديني مع تطوّر ظاهرة العوْلمة الضاغِطة في عديد المجالات الأساسيّة، الأمنية والاقتصادية والاتصالية. إذ لم تعدْ رؤى الأديان رؤى حصرية قاصرة على جموع المؤمنين، داخل المعتقَد الواحد وضمن الفضاء الحضاري الجامع، بل صار التدافع، الرؤيوي والفقهي واللاهوتي، النابع من تلك الأديان، أمرًا جليًّا للعيان ومؤذِنا بتوتّرات أشدّ. وبعبارة أخرى ما عادت الأديان منكفِئة على ذاتها وسلبيّة، بل غدت قضاياها فاعلة ومؤثِّرة ومدعاة للقلق. اِتّسم التعاطي مع تلك

الأوضاع بأن تعالت النداءات الداعية لحوار الأديان وتقارب الحضارات، في مسعى لاستباق حالات الاحتقان وتسوية الخلافات، وبقصد إرساء تعارُفٍ في مستوى أوّل، يليه تآلف في مستوى لاحق، بين مختلف العائلات الدينيّة والتقاليد الروحية.

ومع بروز حوار الأديان مطلبًا حاجيًّا لدى مختلف الأطراف، فإنّ التأهّبَ للسيْرِ في هذا المسار الطويل، والشاقّ أيضا، ما كان بالمستوى والإيمان ذاته، بين مختلف الداعين والملبّين. تباينت المنطلقات وتضاربت المقاصد. فهناك من رأى في الحوار وسيلةً جديدةً للاختراق، وهناك من رأى فيه سبيلا لدرء مخاطر تتهدّد البشرية جمعاء، وكذلك هناك من جُرّ إليه جرّا وإن عازه الاستعداد والتحفّز والقدرة. وعلى مدى عقود من التحاور بين العائلات الدينية المتنوّعة، كانت الحصيلة هزيلة، فهناك مشاريع اندرست، وأخرى تسرّبَ إليها الوهن، وغيرها نادت بضرورة مراجَعة فلسفة الحوار واستراتيجياته، من حيث أدواته وشروطه وغاياته، حتى تَخرُج العمليّة برمّتها من الحوار العاطفيّ إلى الحوار الفعليّ، ومن العفويّة إلى الرشد. في الواقع شكّلت عمليات الحوار الديني المتنوّعة، برغم حصيلة النتائج، مجالًا مهمًّا للتعارف ولتبادل وجهات النظر، كان فيها صنّاع الحوار المبادِرين من العالم الغربي، ومعبِّرين عن حاجات ماسّة لكنائس غربية مهيكَلة ومنظَّمة، تتقدّمهم الكنيسة الكاثوليكية ذات العتاد الجرّار والخبرة الطويلة في المجال.

وكما كانت مبادَرات الحوار نابعةً عن هيئات دينيّة، كانت صادرةً عن مؤسسات وشخصيّات وأعلام أيضا، من الشرق والغرب، كما الْتَحقَ بتلك الموجة جمعٌ من المتهافِتين والغاوِين. اللاهوتيّ والمفكر الكاثوليكيّ، السويسريّ الألمانيّ هانس كونغ، من مواليد بلدة سورسي السويسرية سنة 1928، هو من أبرز الشخصيات الدينيّة العالميّة التي سلكت درْبَ الحوار بحثًا عن تفعيل ما أَطلَق عليه "الأخلاق العالمية" (*Global ethos*)، بما دعا إليه من خطّة متكاملة امتدّت من محاولات التنظير إلى مساعي التأسيس. فقد راوَدَ الشعوب في أعقاب انهيار المعسكر الاشتراكي، مع العام 1989، أملٌ كبيرٌ في إعادة صياغة العالَم وِفق قِيمٍ ورؤى جديدة، أدلى كونغ بدلوه في المجال باقتراح

أخلاق عالمية جامعة. ما كان ذلك المشروع برنامجًا مسقطًا أُعدّ على الطاولة، بل كان مشروعًا سياقيًّا. انطلق بمقترح إنشاء برلمان للأديان العالمية، تمّت المصادَقة عليه من قِبل شخصيات دينية ذات صيت عالمي. وقد شارك من الجانب الإسلاميّ حينها الأمير الحسن بن طلال من الأردن والدكتور محمد خاتمي من إيران.

يَروي كونغ قصّة البدء في الترويج لمشروع الأخلاق العالمية بنَحتِه الشعار المتمحوِر حول أن "لا سلام لعالم لا سلام فيه بين الأديان" مع مطلع العام 1984، وعرضه على النقاش العمومي خلال العام 1989، إبّان المشاركة في المنتدى الاقتصادي العالمي بدافوس رفقة كلاوس شواب (Klaus Schwab)، أحد مؤسّسِي المنتدى، الذي تطرّق إلى صلة الأنماط الأخلاقية بالسياسة والاقتصاد. شكّلت آراء الثنائي الأسسَ لمؤلّف "**مشروع من أجل أخلاق عالميّة**" (1991). وصادف أن لاقت دعوة كونغ صدى لدى عديد الأطراف، بوصفها ردًّا على مقول الأمريكي صامويل هانتنغتون في "**صراع الحضارات**". ليَلي ذلك اعتلاء منصّة الأمم المتحدة -سنة 1992- وإلقاء محاضرة بعنوان: "المسؤولية الكونية.. أخلاق عالمية جديدة في نظام عالميّ جديد". لكنّ الرجلَ لم يكتفِ بالتنظير لطروحاته فحسب، وسعى جاهدا لتنزيلها على نطاق عملي، فعمل من الثامن والعشرين من أغسطس وإلى الرابع من سبتمبر 1993، في شيكاغو، على بعث برلمانٍ عالميٍّ للأديان صادَقَ بالأغلبيّة على "**الإعلان من أجل أخلاق عالمية**". لِيجدَ المشروع صياغةً مكتملة في مؤلف آخر بعنوان "**الأخلاق العالمية للسياسة والاقتصاد**" (2002).

لم يكن مقصد اللاهوتيّ هانس كونغ حينها يهدف إلى إعلان بديل عن التوراة، أو موعظة الجبل، أو القرآن الكريم، أو البهاجا فجيتا، أو تعاليم بوذا، أو مقولات كنفشيوس؛ ولم يكن بالمثل يرمي إلى تطويرِ أو بعثِ تخصّصٍ أكاديميٍّ جديد عماده الأخلاق، على غرار سوسيولوجيا أخلاق للأديان أو فلسفة أخلاق للأديان، أو ما شابه. وهو الأمر الطبيعيّ والأقرب إلى مساره العِلميّ والعَمَليّ كلاهوتيّ وأستاذ ومنظّر ديني، بل تركّز مسعاه في الشروع في تنزيل برنامج عمليّ نابع من قضايا

البشر ومنصبٍّ على مشاغلهم[142]. فليست الأخلاق العالمية إيديولوجيا عالمية جديدةً، أو دينا عالميا جامِعًا، وكذلك ليست هيمنة لدينٍ على غيره من الأديان؛ بل المقصود بالأخلاق العالمية، على ما يبيّنُ كونغ، إرساء وفاق جوهري بناءً على القِيم المشترَكة والتعاليم الثابتة والسلوكات السائِدة. يُشدِّد كونغ على هذه النقطة المحوريّة في مشروعه في جملة من منشوراته. ففي ردّ على سؤال هل الأخلاق العالمية هي شكلٌ من أشكال الديانة الكونيّة الجديدة أو وصايا عشر جديدة؟ يجيب: "ما ندعو إليه ليس بغرض إسقاط الوصايا العشر، بل بالأحرى لِشرحِ ما تنطوي عليه تلك الوصايا الإلهيّة، أو موعظة الجبل، أو القرآن الكريم، بل ما نجده أيضا لدى باتنجالي، مؤسس اليوغا، وفي إنجيل بوذا أو لدى كنفشيوس وفي نصوص أخرى من تاريخ البشرية الديني"[143]. فالـ"إيثوس" (*ethos*) الكوني هو بعدٌ من أبعاد الدين والاعتقاد، وفي الإقرار بذلك ينبغي ألّا ينساق البحث إلى إرساء دين بديل، بل مجرّد الوعي بالأبعاد الخُلقية الكامنة في كل دين. وهذا البُعد من التديّنِ هو جوهر الإيثوس الذي ينبغي أن يتحوّلَ إلى دافعٍ وحافزٍ. فالإيثوس الكوني لا يتطلّع إلى تغيير شعائر الأديان وعقائدها، بل يرنو إلى إجلاء الأنماط الأخلاقية الجوهرية. كما ينبغي ألا يُنظر إلى الإيثوس كونه بُعدا معقَّدا، بل هو العنصر الجوهري الكامن في كلّ الأديان.

يتساءل كونغ عن فرص إرساء وفاقٍ أخلاقيّ بين الأديان بعيدا عن الضوابط العَقَديّة المتضارِبة والمتناقِضة أحيانا، ويسرد خمس نقاطٍ جوهريةٍ "لمشروع الأخلاق العالمية":

- الحرص على نعيم الإنسان وصوْن كرامته.
- اعتماد القواسم المشتركة بين البشرية: لا تقتل، لا تكذب، لا تقترف فعلا مشينا، أحبّ والديك وأبناءك وأكرمهم.
- مبدأ العيش السويّ بين الشرعية والحرية.

---

[142] Hans Küng, *Scontro di civiltà ed etica globale*, Datanews editrice, Roma 2005, p. 71.

[143] Hans Küng, *Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione*, p. 28.

- خلق حوافز العمل الخُلقي من خلال صور معيارية لبوذا، والمسيح، وكنفشيوس ومحمّد.
- إيجاد جواب لأزمة المعنى، عبر التعايش وعبر الإضافة.

وبالتالي يقتضي إرساء الأخلاق من منظور كونغ الاشتغال على مستويين: بالتطلّع لوفاقٍ جامعٍ بين الأديان وتجاوز الخلاف فيما هو خُلقي وغير خُلقي؛ وبالبحث عن وفاقٍ بين المؤمنين وغير المؤمنين من خلال السعي للوقوف على أرضية مشترَكة رغم ما قد يلوح من تبايُنٍ للوهلة الأولى، فالهدف بالأساس هو حفظ النوع البشريّ. ولعلّ توكيل الدين بهذه المهمّة، كما يبرز هانس كونغ، إيمانًا بجليلِ أثرِهِ "فمن يقدر اليوم على تحريك ملايين البشر لفائدة أخلاق عالمية، إن لم تكن الأديان هي الموكلة بذلك"[144].

يشرح كونغ ذلك الخيار ويُبرز وعوده ومحاذيره في الآن نفسه في قوله: "بالطبع، في هذا الكتيّب الصغير الحجم –"**مشروع أخلاق عالمية**"*- أدركُ تمام الإدراك حجم قدراتي؛ يتعلّق الأمر بشغل معقَّد ومتشعِّب، يتطلّب تضافر الكثير من الجهود، ولذلك يمكن أن تطاله الانتقادات. مع ذلك عَقدْتُ العزم وأطلقت عليه مشروع أخلاق عالمية، وربّما من العبث أن نفكّرَ أنّ لاهوتيًّا بمفرده بوسعه أن يصوغ "أخلاقا عالمية" أو يرسم معالم السلام الديني"[145].

مع ضخامة المشروع والإقرار بمحدودية الإسهام، أقدمَ الرجل على السير في ذلك الخطّ الذي آمن به. إذ ثمة قلقٌ لدى هانس كونغ على الأديان وعلى الالتزام بروح الأديان بين أتباعها، دفعه إلى الحديث عن هذا المشروع العاجل. إنّه قلق مشوب بريبة شبيه بذلك التقريع الإنجيلي "لا على

[144] Hans Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, p. 85.

* الذي يُعَدّ بمثابة المانيفستو الأخلاقي.

[145] Ibidem., p. 10.

هذا الجبل، ولا في أورشليم تعبدون الرب" (يوحنّا4: 21)، متأتّ لديه من آثار تلك الرؤية المنحصرة التي باتت تتحكّم بمجمل الأديان في النظر إلى العالم.

2- مدارج الرقيّ إلى الأخلاق الجامعة

صاغ هانس كونغ ما دعا إليه في نقاط رئيسة، لخّص فحواها في ثلاثة شعارات محورية وردت في كتيّب "**مشروع أخلاق عالمية**" على النحو التالي: "لا تعايش بدون أخلاق عالمية"؛ و"لا سلام في العالم بدون سلام بين الأديان"؛ و"لا سلام بين الأديان بدون حوار بينها". ولكن المتتبّع لمسار كونغ اللاهوتي ولأعماله الفكريّة واللاهوتيّة الغزيرة، المنشغلة بالأديان، يَعي بما فيه الكفاية منهج النقد الجذري للكنيسة واللاهوت الذي تبنّاه، بحثًا عن المشترك الإنسانيّ ورصدًا للخُلق الجامع ضمن هذا التشظّي. فالمسار هو عبارة عن خلاصة قلق للاهوتي عقلاني في زمن الحداثة، يُحفِّزه البحث الدؤوب عن الانسجام مع مجتمعه والتّناغم مع عصره، وهو تعبيرٌ عن عُمْق التصدّع الذي هزّ علاقة الفكر الدينيّ المسيحيّ بالإنسان المؤمن، والبحث عن سُبل رأب الصدع بين الجانبين. لم يَكل كونغ، على مدى نصف قرن، من صياغة لاهوت موازٍ ومتكامل، عَرَضهُ بديلًا عن لاهوت الكاثوليكية، التقليدي والمحافظ. إنها معركة من أجل الحرية في البلاد وفي الكنيسة، في اللاهوت وفي الحياة الشخصية، وفق تعبيره في الجزء الأول من مذكراته "**معركتي من أجل الحرية**"[146]. وربما ما يميّز هانس كونغ، على مدى هذه المسيرة الوعرة، تشريع نوافذ عمارته اللاهوتية على مختلف رياح الحداثة، والتعامل معها بعقلٍ إيمانيٍّ منفتِح، بصفتها تعرض إشكاليات نابعة عن تطورات اجتماعية، على خلاف الحذر الدؤوب الذي مَيَّز الفكر الكنَسِيَّ. في كتاب "**اليهودية**" يشرح كونغ ذلك بقوله: "أنا على يقين أنّ الوفاء إلى الإيمان الدينيّ الخاصّ -المسار الداخليّ- والانفتاح على التقاليد الدينيّة الأخرى –المسار الخارجيّ- لا يتضاربان، لا بالنسبة إلى اليهود ولا إلى المسيحيين ولا إلى المسلمين

[146] Hans Küng, *La mia battaglia per la libertà*, Diabasis, Italia 2008, p. 15.

أيضا، بل على خلاف ذلك، على هذا النحو فقط يمكن إدراك التعارف المتكامل بينها من أجل حوار بنّاء، بغرض إحداث التحوّل المرجوّ في كلّ منّا"[147]. كان إيمانه بأن لا سلامَ لعالمٍ لا سلام فيه بين الأديان، ولا سلام بين الأديانِ بدون حوار بينها، ولا حوار بين الأديان بدون بحثٍ عميق في أصولها، دافعًا قويًّا في تنظيراته اللاهوتية التأصيلية، لما فيه من التجاوز والمراجَعة لمواقف الكنيسة من الأديان غير المسيحية[148].

2- لاهوت الأديان في مفترق الطرق

يعالج مبحث "لاهوت الأديان"، ضمن السياق المسيحيّ، علاقةَ الأنا المؤمِنة بغيرها من المعتقَدات والأديان، ويتناول في جوهره مسائل على غرار حضور الربّ في الأديان الأخرى، وإمكانيات الخلاص من خارج الأطر العَقَديّة المسيحيّة، وسُبل العلاقة مع الأديان غير المسيحية في ظلّ التطوّرات الجارية في العالم. مع كونغ يغدو هذا المبحث محوريًّا في المسيحية وضروريا لبلوغ الانفتاح المنشود على الآخر، إدراكًا منه أنّ حقلَ لاهوت الأديان في الدراسات اللاهوتية الكاثوليكية دون ما هو مطلوب، فالكنيسة عبر القرون لم تتطوّرْ في هذا المجال وبقيت حبيسة التمركز الإيماني على الذات. إذ يفتقد اللاهوت المسيحي الجرأةَ والدربة في التعامل مع الآخر الديني، نظرا لضيق التجربة أو انعدامها. ويمكن القول إن كتابيْ كونغ "**المسيحية والأديان العالمية.. مدخل إلى الحوار مع الإسلام والهندوسية والبوذية**" (1986)[149] و"**مسيرة اللاهوت.. سيرة روحية**"

---

[147] Hans Küng, *Ebraismo*, Bur, Milano 2005, p. 140.

[148] لإلمامٍ ضافٍ بالطروحات اللاهوتية لدى هانس كونغ راجع فصل "لاهوتيّ متأمّلًا كنيسته" ضمن مؤلفنا: **الأديان الإبراهيمية.. قضايا الراهن**، ص: 125-133.

[149] Hans Küng, *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con Islamismo, Induismo e Buddhismo*, Mondadori, 1986.

(1987)[150]، بما تضمّناه من طروحات في استيعاب الآخر غير المسيحيّ، مثّلاَ التمهيد النظريّ لطروحاته حول الأخلاق العالمية التي أفصح عن مساراتها في "**مشروع من أجل أخلاق عالمية**".

ففي كتاب "**المسيحيّة والأديان العالميّة**" سالف الذكر، يستشعر كونغ الحاجة الماسّة إلى بناء لاهوت أديان حداثيّ يخرُج فيه النظرُ المسيحيُّ من باردیغم القرون الوسطى إلى باردیغم اعترافيّ حداثيّ. تلك الحاجة تمليها ضرورة سوسيولوجية بموجب حضور الآخر المتطوّر في المجتمعات الغربية، وبموجب ما يشهده العالم من تقارُبٍ وتمازُجٍ. فبعد قرون من الاستبعاد كيف للمسيحية أن تتهيّأَ للاحتضان، وتندمج في عالم اليوم؟ إنها تجد نفسها مدعوة بإلحاحٍ إلى إحداث تحويرات على نظْرتِها للآخر وللعالم. وهي النقطة الأساس في خروج الكاثوليكية من رهْنِ مركزية الدهور، وهو مسار لا شكّ عسيرٌ وطويلٌ. نجد في نصّ "**نوسترا آيتات**" (علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية)، الوارد ضمن قرارات مجمع الفاتيكان الثّاني (1962-1965) تعريضًا على إمكانية الحقيقة المبثوثة في التقاليد الدينيّة الأخرى. يلتقط كونغ تلك اللُّمَع ويحاول تطويرها، بناءً على ألاّ أحد يملك زمام القول الفصل أو يحتكر الحقيقة "بأكملها"، بل الجميع في مسار ينشد الحقيقة "المتعاظمة دوما"[151].

ففي التاريخ الراهن تَرِد على المسيحية من الهند والشّرق الأقصى تحدّيات جمّة، تمثّلها الدّيانات التاريخية الكبرى، وذلك بسبب ظواهر الهجرة المتنامية نحو الغرب، لا سيما في العقود الأخيرة، ولتقلّص المسافات أيضا، جرّاء آثار العولمة. فما عادت العوالم الدّينية، للهندوسية والبوذية والطاوية والكنفشيوسية والشنتاوية اليوم، تمثِّل حضورا قصيًّا للمسيحيين، بل نجدها تسائل هوِيتَهم وأعرافَهم وقِيَمهم بشكل مباشر. يمكن قول الشيء نفسه عن الإسلام، فبأصالة وحدانيتهِ ووضوح مبادئهِ، يستوقف الإيمان والشهادة المسيحيين أيضا. لذلك انطلق في السّنوات الأخيرة، تحت إلحاح هذه المقتضيات، جدلٌ حول "لاهوت الأديان"، والتساؤل بحدّ ذاته يتعلّق بتفرّد المسيح

[150] Hans Küng, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, 1987.

[151] Hans Küng, *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con Islamismo, Induismo e Buddhismo*, pp. 8 e s.

بنهج الخلاص، أم تُمثِّل الأديان الأخرى سُبُلًا تضاهي المسيحية في ولوج سرّ الألوهية، وبالتالي تشكّلُ تجارب خلاصية هي أيضا؟ وإذا ما كان الردّ بالإيجاب، فما الهدف من حمل الرّسالة وإعلان البشارة بين الأمم؟ وإذا ما كان بالنّفي، فأيّ معنى للحوار بين الأديان وما مصداقيته، وما الثراء الرّوحي المتبادل، وهل هو ممكن حقّا بين عوالم دينية متباينة؟

يتراوح البحث اللاّهوتي الجاري بين حدّين، في شأن تلك التساؤلات، وهو ما لاقى دعمًا معنويًّا أيضا من أنشطة مختلفة، مِثل ملتقى أسّيزي للأديان من أجل السّلام في 1986: من جانب، نجد الطروحات الاحتكارية، التي بموجبها "أن لا خلاص خارج الكنيسة"، ويمثّل كارل بارث النّقطة المرجعية المتشدّدة لهذا الموقف في القرن العشرين؛ ومن جانب آخر، نجد الطروحات التعدّدية ذات الطّابع النّسبي، التي بموجبها لا تحوز المسيحية صفة الدّين الوحيد المطلق، لأنّ الألوهيةَ لها مسمّيات عدّة ولا تنحصِرُ فقط في اللّقاء بيسوع المسيح، وهو ما تعرِضُهُ مثلًا أطروحات جون هيك البريسبيتاري. فبشكلٍ إيجابيٍّ، يؤكّد الموقف التعدّدي على أن الأديان ليس لها قيمة استيعاضية فحسب، بل تشكّل إجابات إنسانية مغايرة على سرّ الألوهية الأوحد، وفق أنموذج تأويليّ للخلاص يُلغي مركزية المسيح ليستبدلها بمركزية الألوهية، مثلما يقترح بول كنيتر الكاثوليكي. كما تعترف مواقف عدّة بيسوع مسيحًا، وترفض قبول كون مجمل المسيح متضمَّنا فيه، فتصير فكرة المسيح بهذا الشكل نوعًا من صياغة الخلاص اللاّهوتية الكونيّة، التي لا يُقدِّم الوحي المسيحيّ سوى أنموذج منها، لعلّه الأكثر سموّا، كما يقترح الكاثوليكيّ من أصل هندي ريمون بنيكّار. ولدعم هذه الأطروحات، تَمّ إيجاد أسس هرمنوطيقية، استنادًا إلى ما جرت معاينته في الفكر الآسيوي، وأساسا الهندي، من تأسّس على رحابة الهوية، التي يُمكِن التعبيرُ عنها داخل تعدّدية الأشكال الواقعية[152].

[152] انظر مقول اللاهوتي برونو فورتي في هذا السياق، ضمن ترجمتنا لكتاب "**الفكر المسيحي المعاصر.. قضايا ومراجعات**"، دار صفحات، الطبعة الأولى، دمشق 2014، صفحات: 34-35-36.

وضمن مسار تخليق تصالح المسيحية مع أديان العالم، تلوح العملية النقدية محوريّةً في هذا السياق، بوصفها إنشاءً جديدًا لرؤية المسيحية للأديان بمنظور منفتِح. وعلى سبيل المثال يحاول كونغ إعادة بناء رؤية مسيحيّة تواكِب العصر في ما يتعلّق بالإسلام. في "الإجابات المسيحية" التي أدلى بها إلى جوزيف فان إس ردّا على أسئلة طُرحت عليه، يُقرّ كونغ بالدور الخلاصيّ للإسلام، استنادًا إلى مراجَعة نقديّة للاّهوت المسيحيّ في الشأن واستلهامًا للوثائق المجمعية المسكونية[153]؛ ويصرّح بدون لفٍّ أو دوران، بأن نبيّ الإسلام نبيّ صادق، بناء على ثلاثة مبرّرات رئيسة:

- بموجب العلاقة الشخصية التي ربطت النبي محمد (ص) بالله، وبوصفه الموكَّل بالحق المنزَّل من لدنّه.
- وبناء على ما طَبَع تلك العلاقة من تسليمٍ كلّي، فضلا عن التداخل الوثيق مع المطلَق.
- وكذلك لدعوة محمّد (ص) الصادقة للإيمان بالواحد الأحد، ولإرساء العدل وانتهاج الرحمة والإيمان بيوم الحساب.

يقول الكاتب جان ماريا زامانيي في تعليقه على الموقف الكونغي من الإسلام: إذا ما تمَّ الاعتراف لمحمّد بكاريزما النبوة، التي نعرف من خلال "الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس" الواردة في العهد الجديد، أنّها متيسّرة، ومن الهيّن القبول بأنّ القرآن الكريم نصّ موحى من الله[154]. ومع هذا الإقرار بصدقية الرسالة المحمديّة، يبقى كونغ على مسافة إيمانيّة من الإسلام، ففي سؤال عن تعاطفِه مع الإسلام، ضمن مؤلّف حواريّ مع يورغن هورن، أجاب كونغ: "لم يراودني التحوّل إلى الإسلام... يمكنني الحديث عمّا يروق لي في كلّ دين بأريحيّةٍ تامّةٍ... أَجدُ تعاطفًا مع المسلمين كأناس. إذ ينبغي أن يدرك أتباع الأديان المختلفة أنّي على دراية بعقائدهم، وأنّي أَكنّ لهم احترامًا، فالشيء الأهمّ في

---

[153] Hans Küng, *Cristianesimo e religioni universali. . Introduzione al dialogo con Islamismo, Induismo e Buddhismo*, pp. 35 ss.

[154] Gianmaria Zamagni, *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla Salvezza dei non cristiani all'etica mondiale (1964-1990)*, con prefazione di Alberto Meloni, EDB, Bologna 2005, p. 70.

الحوار المسكوني هو الثقة المتبادَلة... بهذا الشكل يلعب التعاطف دورا مهمّا في سياق التعارف بين الأديان"[155]، كل ذلك إيمانا من كونغ أن التآلف مشجّع وداعم للحوار.

في مؤلف كونغ "**مسيرة اللاهوت.. سيرة روحية**"، يحاول أن يوسّع من نطاق الاستيعاب، مستهدفا بالأساس مسألة احتكار الصدقية. وفي الفصل المعنون بـ "هل يوجد دين صادق وحيد؟ رؤية في المعيارية المسكونية"[156]، يُعرِب كونغ عن ضرورة إيجاد مقارنة بين مختلف الأديان فيما يتعلّق بموضوع السلام العالمي لأجل التعايش. فالحاجة الماسة إلى السلام تقتضي الحوار، وهذا ما يتطلّب الدراسة الجادة ليس للآخر فحسب، بل لكيفية التواصل معه بطريقة نقديّة ناجعة، وذلك ما هو مقصود بالمعيارية المسكونية[157]. ودعما للموقف الإيجابيّ من الأديان الأخرى يتساءل كونغ: "هل توجد طريق مبرَّرة لاهوتيا، تسمح للمسيحيّين بقبول حقيقة الأديان الأخرى دون هجران معتقدهم الخاص، وبالتالي هويّتهم؟"[158]. ليصل إلى أنّ كلّ الأديان تتشارك في حقيقة الدين الواحد "فهي بمثابة الطبقات والأنماط المختلفة للحقيقة الكونية الجامعة"[159]. مع إقراره بذلك العنصر الشامل للأديان العالمية يتوسّع بالاستيعاب الخُلقي في "**مسيرة اللاهوت.. سيرة روحية**" ليبلغ حدّ ضمّ الملاحدة واللاأدريين، فلدى الرجل قناعة بضرورة إيجاد تحالف بين المؤمنين وغير المؤمنين.

يتطوّر هذا الانفتاح الواعي بإقراره أنّ "حدود الحقيقة واللاحقيقة تمرّ عبر معتقد كلّ منّا... فليس كلّ شيء صائبا وصادقا في كل الأديان؛ حتى العقائد الدغمائية والأخلاقية، في الطقوس والأعراف الدينية، في المؤسسات والسلطات المسيحية، هناك أشياء غير صائبة وغير مقبولة.

---

[155] Hans Küng, *Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione*, pp. 64-65.

[156] Hans Küng, *Teologia in cammino*, pp. 255-286.

[157] Gianmaria Zamagni, *La teologia delle religioni di Hans Küng*, p. 72.

[158] Hans Küng, *Teologia in cammino*, p. 256.

[159] Ibidem., p. 264.

وهو ما ينطبق على المسيحية أيضا"[160]. ففي هذا الانتقاد ثمة تنسيب للمسيحية، ونزول بها إلى مصاف الندية مع غيرها من الأديان بدل التعالي الوهمي. سبيل ذلك، النقد الذاتي والإصغاء إلى قول الآخر الموجَّه للمسيحية، وذلك من خلال الإقرار أنّ حدود الحقيقة والزيف تمرّ أيضا عبر المعتقد الذاتي، ومحاولة تطهير حقل الاعتقاد من ادّعاءات المركزية. ذلك الطريق "يجد تبريرًا لاهوتيًّا يسمح للمسيحيّين، كما الشأن لأتباع الأديان الأخرى، بالقبول بحقيقة أي دين آخر دون هجران المعتقد الذاتي، وبالتالي الهوية الذاتية"[161]. فمعيارية الكتاب المقدّس في تضمّن الحقيقة، خارج السياق المسيحيّ، كما يرتئي كونغ، تُعدّ أمرًا ساقطا وفي غير محلّه. "فأثناء الحوار مع المسلمين، أو بشكل أبعد مع الهندوس والبوذيين، يلوح الاستدعاء المباشر للكتاب المقدّس كمعيار للحقيقة في غير محلّه"[162]، لينتهي إلى التماس طريق آخر للحقيقة كمعيار كوني متمثّلا في الإنسانوية – l'*Humanum* - التي ليست بديلا بل إضافة.

لكنّ الاستيعاب الذي يؤسس له كونغ، لا يلغي الاشتغال على الجانب النقدي في التعامل مع الأديان الأخرى، على غرار ما يأتيه مع المسيحية. فعلى سبيل المثال ثمة مثْلَنةٌ للأديان أحيانا، خصوصا مع الأديان الهندية، وهذه المثْلَنة نجدها شائعة في أوروبا، حين يجري الحديث عن اللاعنف أو عن "الأهيمسا" (عدم الإيذاء). والواقع كما يذهب كونغ أنَّ هذه الأديان اخترقتها نزعات عنيفة، لكن المهمّ في نظرتنا إلى هذه الأديان ألّا نغفل عن الجوهر الحقيقي لها[163].

فالنداء الملحّ في كتاب "**المسيحية والأديان العالمية**" أنّ لا سلام بين شعوب هذا العالم بدون سلام بين الأديان العالمية، ولا سلام بين الأديان العالمية بدون سلام بين الكنائس المسيحية، هو بالأساس إعادة دمج للعالم المسيحي ضمن المؤتلف العالمي الأشمل لا استبداله أو الهيمنة عليه.

---

[160] Ibidem., p. 269.

[161] Hans Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, p. 104.

[162] Ibidem., p. 266.

[163] Hans Küng, *Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione*, p. 78.

فالمسكونية الداخلية تتمحور حول المسيحية، في حين تستوعب المسكونية الخارجية البشرية قاطبة. ثمة ترابطٌ بين الجزئيّ والكلّيّ في العملية، لأنّ السلام العالمي غير قابل للانقسام، إنه ينطلق من الداخل. وضمن المسيحولوجيا الكونغية يتّخذ اللاهوتُ المسيحيُّ وجهًا مغايرًا، حيث تُستبدَل المركزية المسيحية بمركزية غير عقديّة تحضر في جوهرها المحبّة. فلا ينبني التعايش بين الأديان على معرفة عقائد الآخر وتراثه وتاريخه فحسب، بل على الإيلاف الجامع أيضا وهو عنصر مهمّ في بلوغ التعايش[164].

يبقى السؤال المطروح في شأن المشروع الأخلاقي الكونغي: ضمن أي سياق تيسَّرَ نضج فكرة "الأخلاق العالمية" لديه؟ لا شك أن ألمعيّة الرجل وشجاعته الوجودية كانتَا حافزا كبيرا لخوض غمار ما يصبو إليه. فعلى خلاف اللاهوتيّ الكاثوليكي المحافِظ والمرتاب، يستحضر كونغ بنباهته الفائقة دوره داخل المجتمع، وهو ما جعله يصوغ لاهوتَه ضمن جدل التحوّلات المجتمعية، ويتّخذ مسافة من اللاهوت الكنسيّ الرسميّ، الخاضع إلى ضوابط المؤسَّسة والمهتدي بهديها، والنائي عن مسايَرة المستجدّات والتطوّرات. ولكن في غمرة خوض تلك المغامرة، يُعرِب كونغ عن وفائه لجوهر معتقده، معتبرًا المؤسَّسة الكنَسيّة الكاثوليكية مرتهَنة إلى الباراديغم القروسطي، الذي لم توفّق في التحرّر من تبعاته أو تجاوزه. فقد الْتَحق كونغ الشاب بالجامعة الغريغورية الحبرية في روما للدراسة منذ فترة مبكّرة، امتدّت بين 1948 و 1955، سِيم أثناءها كاهنا سنة 1954*، تَلَت ذلك إقامة في باريس، على مدى سنتين، أعدّ خلالها رسالة بالمعهد الكاثوليكي، تناولت مسائل اللاهوت الكالفيني، في شأن كارل بارث ونظرية الإثبات. وبين 1960 و 1995 اِشتَغَل بالتدريس في جامعة توبنغن في ألمانيا، كما تقلّد مهامّ عدّة داخل حاضرة الفاتيكان، لكن عبر تلك السنوات راكم وعيا نقديّا بالمؤسّسة، ولم يفصح عنه إلاّ في مرحلة متأخّرة نسبيا، مع أواخر السبعينيات.

---

[164] Hans Küng, *Cristianesimo e religioni universali*, p. 9.

* على غرار التفسير المسيحي المعتاد بالانضمام لسلك الرهبنة، يفسر كونغ ذلك بـ"نداء الربّ".

وبالتالي جاء القول "بالأخلاق العالمية" نتاجَ مسار تدبّر مركَّب إيمانيّ ودراسيّ. لم يقل كونغ بالأخلاق العالمية في بداية مشواره العلميّ، بل جاء تقريبا بعد تخطّي عتبة التمرّس بقضايا اللاهوت المسيحي وبِلواهيت الأديان الأخرى (اليهودية والإسلام والأديان الصينية الهندية)، وكذلك بعد خبرة معمَّقة بالفلسفات الحديثة وبالتوجهات السياسية والفكرية التي تحكم عالمنا.

في الواقع تقتضي الإحاطةُ بمفهوم الأخلاق العالمية المحوري في مشروع كونغ تتبّعَ السياق المنهجي الحامل إلى القول بذلك المطلب والإصرار عليه. فبشكل عامّ يوزّع كونغ الثورات الكبرى في الوعي اللاهوتي إلى ستّ دوائر تاريخية أو ستّة باراديغمات، والباراديغم هو نمط من الفهم: الباراديغم المسيحي الأبوكاليبسي المبكّر (القرن الأول الميلادي)؛ الباراديغم الهيلنستي (من منتهى القرن الأول إلى القرن العاشر الميلادي)؛ الباراديغم الوسيط أو الكاثوليكي الروماني (من القرن الحادي عشر إلى القرن الخامس عشر)؛ الباراديغم البروتستانتي (من منتصف القرن السادس عشر إلى مطلع القرن السابع عشر)؛ الباراديغم الحديث (القرنان السابع عشر والثامن عشر)؛ باراديغم ما بعد الحداثة (من القرن التاسع عشر إلى اليوم). وبحسب كونغ يقتضي ظَرْفنا التاريخيّ الثقافي الحالي صياغة باراديغم جديد ذي طابع مسكونيّ حواريّ، يتكفّل بإعادة اكتشاف الأدوار الأصلية لأشكال الإيمان الدينية، والتي من مهامّها الجوهريّة ضمان التآزر بين الشعوب ضمن سياق تحرير الإنسان من كلّ ما يعرقل تحققه الكامل. ما يعني البحث عمّا يجمع، مع مراعاة التنوع، وبما يشجّع على التكاتف معا من أجل ترسيخ حقوق الإنسان، ورفض أي شكل من أشكال الانتهاك حتى داخل الإيمان الذاتي. فحقوق الإنسان تنتمي إلى الإيثوس الكوني وبالمثل تنتمي واجبات الإنسان إلى المعين ذاته، وإن جرى التهوين والتغافل عن الواجبات إلى درجة الاضمحلال. كما تطبع سمة أخرى الباراديغم اللاهوتي المابعد حداثيّ، أن يكون وفق كونغ ظرفيّا وانتقاليّا، أي الإدراك بأنه وسيط وتأويل ومجرّد محاوَلة لإعطاء صورة منطقية عن التواصل مع الأسرار، وبالتالي الوعي بتاريخانية محدوديته. وبالفعل

ينبغي مراجَعة التأويلات البشرية دائما بحسب تغيّر الأزمان. فالوعي بالأوضاع الروحيّة في الظرف الراهن يقتضي بالمثل الإقرار بفقدان المرجعيّات السالفة مشروعيتها وحضورها وفاعليتها[165].

في ختام استعراضنا لطروحات كونغ، ينبغي ألاّ يتبادر للذهن أنّ مشروع الرجل هو مشروع "خُلقي" بالمعنى العاطفيّ، أو هو مشروع "أخلاقويّ" تتقلّد فيه الأخلاق مهمّة فضّ المشاكل العويصة كافة. على خلاف ذلك، يحاوِل كونغ إعطاء ترجمة عمليّة لما يدعو إليه في حدود إدراك منظِّر ورجل فكر مستوى إسهامه، في تحوير مجريات الأمور أو نظام سير المؤسّسات. فمقاربته للوضع الاقتصاديّ الذي يعيشه عالمنا، وما يتخلّله من حيفٍ، هو رصد لوقائع سلبيّة، مع التنبيه من عواقبها ومآلاتها. فلو تتبّعنا أوضاع اقتصاد السوق في الراهن، واستفحال الأزمة المالية، نلحظ أنّ الفشلَ نابع من فقدان الخُلق في المعاملات، وتراجع الإخلاص كما يبيّن في كتاب "**الأمانة.. لماذا يحتاج الاقتصاد إلى أخلاق؟**"[166]، وليس عائدا إلى السوق ذاتها أو إلى فشل المؤسسات. يتساءل كونغ "أي معنى لنظام عالمي يفتقر إلى أخلاق إنسانية مشترَكة وملتزِمة؟"[167]. فالعولمة الضاغطة باتت تملي حاجة ملحّة إلى أخلاق عالمية. يقول في هذا السياق: "في مثل هذا الظرف من عصرنا، من الضروري أن تجد عولمة الاقتصاد والتقنية ووسائل الاتصال دعمًا من عوْلمة الأخلاق. بعبارة أخرى تحتاج العولمة إلى أخلاق عالميّة"[168]. وفي توضيحه لعلاقة الأخلاق العالمية بالخيارات السياسية والاقتصادية يعرب كونغ عن مدى الترابط بين تلك المجالات.

في مقال ظهر على صفحات مجلة "كونشيليوم" (*concilium*) الإيطالية، كتب هانس كونغ: "لا غضاضة في إسهام عولمة الاقتصاد والتقنية والاتصالات في التسريع بالحاجة الماسة إلى أخلاق

---

[165] Nicola Lucia, *Hans Küng e l'etica planetaria*, Pensa multimedia Editore, Lecee-Italia 2012, pp. 27-28.

[166] Hans Küng, Onestà. *Perché l'economia ha bisogno di un'etica*, Rizzoli, Milano 2011, p. 203 e s.

[167] Ibidem., p. 254.

[168] Hans Küng, *Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione*, p. 7.

عالمية. فقد ولّدت تلك العولمة، بشكل ليس له نظير، أصنافًا جديدةً من المشاكل المعوْلَمة، ومن هذا الباب تتطلّب أخلاقا عالمية"[169]. فقد لمس كونغ الحاجة الملحة إلى السلوك الخُلقي إيمانا بتأثيره الكوني، فعلى سبيل المثال يكفي سلوكًا سقيمًا، مثل تبييض الأموال أو المعامَلات المالية المشبوهة، حتى يتعطّل نمو الاقتصاد العالميّ. ففي الظرف التاريخي الحالي نعيش تشابكًا وثيقًا، إذ يمكن لأفعال وممارسات صادِرة عن جماعات أو دول، ضمن نطاق داخليّ، أن يكون لها تأثير على نطاق كوني. يملي ذلك الترابط، ليس التخلي عن التعاليم الخُلقية المحلية المعمول بها على نطاق ضيّق، وإنما ضرورة ربطها بشبكة موسَّعة على نطاق عالمي، فليست الأخلاق العالمية إيديولوجيا اختزالية للقِيم ولا ديانة جامِعة، بل هي وفاق ضروريٌّ حول تعاليم أساسية من أجل عيش آمنٍ فوق البسيطة[170].

[169] Hans Küng, Imprese globali e etica globale, in "*Concilium*", 4, 2001, cit., p. 121.

[170] Nicola Lucia, *Hans Küng e l'etica planetaria*, p. 20.

ثالثا: المؤتلف الإنسانيّ في الأديان

تتنازَع الأديان في التاريخ المعاصر جملة من القضايا ذات الطابع الداخليّ، تَحُول دون الانتباه إلى ما هو كونيّ وجامع في معظمِ الأحيانِ. فقد ترسّخَ ذلك المسْلَك نتيجة عوامل عدّة منها: سيطرة المركزية الدينيّة على التصوّرات الدينيّة، وغياب الثّقة اللازمة في الآخَر لطرح قضايا جامِعة، وافتقاد رؤية في بعض الأديان للتعاطي مع التقاليد المغايِرة، أكان بالاستيعاب، أو بالحوار، أو بالتعايش. لكنّ ما شهده العالم خلال العقود الأخيرة من تقاربٍ وتداخُلٍ وتفاعُلٍ، بات يُملي ضرورة تجاوز أساليب النظر والعمل السابقة، من أجل إيجاد رؤية جامعة قوامها الائتلاف والتشارك والتحاور.

لا يعني ذلك أنّ الرؤيةَ الكونية في الأديان كانت مفتَقَدةً، أو كانت غائبةً؛ بل لطالما نشطت ضمن أهداف مصلحيّة ضيّقة، أو توظيفات محدَّدة، سواء بقصد الاختراق للآخر، أو الهيمنة عليه، أو توجيه مساره لصالح الذات. وأمّا الرؤية التشاركية المبنية على الانفتاح على الآخر والتي تقطع مع البراغماتية الضيّقة، فقد بدأت تُطلّ مع بروز نِديّة وتساوٍ يُعرِبان عن نضجٍ ووعيٍ. لقد أَمْلت العوْلمة على الأديان، جرّاء التحدّي الماثل أمام الجميع، التفكيرَ فيما يُقلِقها جميعا وفيما تطمح إليه من أهداف سامية[171]. فليس غرضُ الدين، مَهْما ضاقت رؤيته الكونيّة، الاكتفاءَ بتوسيع دائرته العَقَديّة، أو كسْب مهتدِين جدد إلى صفّه، من خلال جلْب أتباع آخرين إلى دائرته ومعتقَدِه، بل تحضر

[171] Ugo Dessi, *Religioni e globalizzazione. Un'introduzione*, p. 46.

أهداف أخرى جامعة بين الأديان، تتخطّى ذلك الهدف "التبشيري" الطاغي، وتتمثّل في التأصيل لكيان الإنسان الحرّ والحفاظ على كرامته بمنأى عن معتقَده وملّته. ومن هذا الباب حصلَ تحوّلٌ في تقدير التنوّع والاختلاف والتمايز، بوصفها عناصر إيجابيّة في المجتمع البشري تُفصح عن ثراء الإنسان وغناه الروحيّ والحضاريّ والثقافيّ.

1- درء الصراع بالتأصيل لكرامة الإنسان

لقد أبانت تجارب الصراع الدينيّ، أكان في شكله الداخليّ بين مذاهب الدين الواحد، أو بين الأديان كمنظومات عَقَدِيّة تشريعيّة معبِّرة عن خاصيات تكتّلات حضارية، أنّ الصراع هو مَهْلكة ومضرّة للجميع، لِما يخلّفه من ضغائن ومضارّ مادية ومعنوية، لا تزيد رسالات الأديان إلّا وَهَنًا وإنهاكًا وقصورًا، وأنّ تقليص منسوب تلك النزاعات والسعي لتفاديها قدر الإمكان، بأساليب ذكية وجريئة، من شأنه أن يجعل الأديان أكثر مناعة وأبلغ رسالة في نشر القِيم السامية التي تستبطنها. لذلك غدا الوعي بتفادي الصراع، عبر الحوار والتشاور والتفاهم، ومحاولة تسوية الخلافات بما يرضي الطرفين، أو الأطراف المتنازعة، هو السبيل الأسلم والأجدى. لقد بلغت الأديان هذا الوعيَ جرّاء تمعّنٍ داخليّ في التجارب السابقة، وما خلّفته من جروح غائرة في عقول المؤمنين ووعيهم. وأمست الأديان بدل أن تشحنَ عقول أتباعها بالتحفّز والتربّصِ للآخر، تُلقّن أتباعها أسلوب اللّين والصفح والسماحة والتآخي، من خلال وضع الإنسان في مركز اهتمامات الأديان، بعد أن كانت الغلبة العَقَديّة هي الطاغية على الوعي الديني في أوساط المؤمنين.

لا يعني ما نقوله أنّ الأديان والمذاهب جميعها قد هجرت تطلّعات الهيْمنة، واستعاضت عنها برؤى ائتلافية قوامها الودّ والتفاهم؛ ولكن رغم ذيول التنظير والتحشيد للصراع والتربّص والسيطرة والتغوّل، التي لا تزال مطلّة بين مجموعات متشدّدة داخل الأديان، فقد أمست هامشيّة، ولا تُعبّر عن جوهر ما يعتمل داخل جمهور المؤمنين والقيادات الرشيدة للأديان، بمسعاها الجادّ من أجل

خير البشرية جمعاء، وهو ما يَشي بتحوّلٍ عميقٍ في الأديان يُعرِب عن تبدُّلٍ في باراديغمات التواصل مع المغاير الديني، ينحو نحو الرَّشاد والسداد. نلمس تطوّر هذا التحوّل في الوعي الديني الجْمعي، وفي السلوك العملي، داخل تقاليد دينية عدّة. وبِتنا نرى مجتمعات كانت في السابق موحَّدة التقاليد الدينية والمذهبية، تتحوّل إلى مجتمعات تعدّدية منفتِحة على المغاير الدينيّ بشكل مبهر. يمكن في هذا السياق الحديث عن نوعين من المجتمعات نجحت نجاحا لافتا في هذا الانفتاح الديني، وهما مجتمعات الخليج العربي والمجتمعات الغربية. صحيح ثمّة تغايرٌ بين التجربتين في التعاطي مع الآخر، غير أن البارز في كلتيهما وهي الروح الكوسموبوليتية الجديدة التي غدت تميّز المجتمعات المعاصرة والتي تملي بقوة ضرورة تحوير أساليب النظر السابقة[172].

يقتضي ذلك الوعي الائتلافي المحمود، الذي بدأ يصوغ دعائمه ويرسم مساراته، رعاية ذلك المكتَسَب بين الأديان، وداخل المجتمعات، والعملَ على تطويره عبر اللقاءات والمنتديات المشتركة لتذليل كلّ ما يحول دون بلوغ أهدافه السامية. وما نشهده من ثنائيات في الحوار مثل "الحوار الإسلامي المسيحي" أو "الحوار الهندوسي البوذي" أو ما يتّخذه أحيانا من طابع حضاري مثل "الحوار العربي الأوروبي" أو "حوار الشمال جنوب" أو "الشرق غرب"، هي مبادرات في حاجة إلى دعم وتوسيع وتطوير حتى تشمل مختلف التقاليد الدينية والعائلات الحضارية، لأنّ مقصد الحوار ليس الاكتفاء بتسوية خلافات محدَّدة، وإنّما غرضه الأبعد هو تنقية كلّ ما يعكّر صفو العلاقات بين أفراد الأسرة البشرية.

لا شكّ أنّ كلَّ دين ذي صبغة عالمية ينطوي على موروثٍ في التعاطي مع الآخر، وفي التعامل معه، وفي النظر إليه، يُعَدّ الأرضية والأساس للتعايش مع ذلك المغاير. لكن ما يُلاحَظ في ذلك الموروث الذي يُستَلهَم منه الاحتضان والقبول للآخر طغيان النزعة العاطفيّة الهائمة عليه أكثر من احتكامه إلى منظومة تشريعيّة وإلى خطّة عمَليّة واضحة. فالغريب والشريد والجار وعابر السبيل،

[172] Ibidem., p. 45.

وأحيانا تحت عنوان المقيم والمهاجر والوافِد والنّزيل والدخيل، غالبا ما شملت تلك الأصناف رعاية الدين المهيمِن، ولطالما وَجدت في النص المقدّس المرجعيّ، وفي سيرة القادة الدينيين، ما يبرّر حقوقها ككائنات ينبغي تكريمها ورعايتها الرعاية اللازمة، وإن خَالفَ معتقَدها معتقَد الأكثرية، ليبقى ذلك المشترك بين الجميع قائمًا على أساس التماثل والمضاهاة في الخَلق. وقد عبّر تراثنا الإسلامي عن تلك المضاهاة فيما أوجزه قول الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) في وصيته لمالك ابن الأشتر: "واشعر قلبك الرّحمة للرّعية والمحبّة لهم واللّطف بهم فإنّهم صنفان: إمّا أخ لك في الدّين أو نظير لك في الخَلْق". ولو نظرنا إلى الأمر في حدود الأديان الإبراهيمية نجد تعاليم بيّنة عدّة تضمن حقوق ذلك النظير في الخَلْق، فقد ورد في القرآن الكريم: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحبّ المقسطين" (سورة الممتحنة، الآية: 8)؛ وورد في التوراة "إذا أقام في أرضكم غريب فلا تظلموه، وليكن لكم الغريب المقيم عندكم كالمواطن. تحبّه كما تحبّ نفسك، لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر. فأنا الربّ" (اللاويون19: 33-34)؛ وورد في العهد الجديد أيضا: "ولا تغفلوا عن ضيافة الغرباء، فبها أضاف بعض القدماء ملائكة دون أن يعرفوا" (الرسالة إلى العبرانيين13: 2).

2- الحراك الدينيّ العالميّ مدعاة للمراجَعة

لعلّ تداخل حدود الجغرافيا الدينية التقليدية في التاريخ الحديث بفعل الهجرة، التي باتت تمسّ مجمل الأديان كما تُبيّن دراسات "حراك الأديان"[173]، لِتبلغ في أوساط المسيحيين (49 بالمئة)، وفي أوساط المسلمين (27 بالمئة)، ثم بدرجة أقلّ في أوساط الهندوس (5 بالمئة)، والبوذيين (3 بالمئة)، واليهود (2 بالمئة) مدعاة لمراجعة مفهوم الحدود الجغرافيا الدينية. يقتضي ذلك ضرورة صياغة رؤية دينية أكثر رحابة وأكثر سماحة، سيما وقد أضحت التشريعات المدنية متجاوِزةً التمييز أو ساعيةً

[173] *Faith on the Move*, Pew Research Center, 2012.

لإلغائه والتقليص منه. وهو ما يُملي على الأديان الخروج من ضيق تشريعاتها أحيانا ومُعتادها التصوّري، الذي يمثّل المؤمن والتابع المحوَرَ الرئيس وما دونهما خارجها. أمام تلك التحولات تبقى الأديان مدعوّة بقوّة إلى فسح مجال الحرية للتعبّد والاعتقاد المغايريْن بما يفوق ما كان معمولا به في عهود سابقة.

هل تستطيع الأديان الخروج من عزلتها اللاهوتية والتصوّرية إلى رحابة النظر الكوني بناء على مؤتلف إنساني جامع؟ تبدو بعض الأديان مختزِنة لقدرة في هذا الاتجاه جرّاء ما تملكه من إمكانيات ومن تجارب تاريخية سابقة، ولكنّ أخرى بفعل بنائها الأنطولوجي الاستبطاني تبدو مفتقرة إلى تلك النظرة. بما قد يشكِّل الحديث عن مؤتلف إنساني بالنسبة إليها نوعًا من الحديث غير المفهوم، لكنّ ذلك لا يعفي تلك الأديان من مسؤولية بناء ميثاق جامع يهدف إلى ترسيخ كرامة الإنسان. فما عاد يفيد الأديان في شيء التغاضي عن آثار العولمة. فالكلّ بات معنيًّا بآثارها السلبية والإيجابية على المخزون الروحي للبشرية جمعاء. ذلك أن التفكير الانعزالي أو لِنقل النظر في حدود الجغرافيا الدينية التقليدية، ما عاد بوسعه تذليل تحديات الإيمان بوجه عام، لأنّ كل دعوة إنسانية هي بالضرورة مبنية على الضيافة، أي على مفهوم العيش معا[174].

إذ يلحظ المتابِع للأوضاع الدينية العالمية ما شهدته روح الائتلاف في الأديان الإبراهيمية من تقدّمٍ ملموس في العقود الأخيرة، بانعقاد جملة من مؤتمرات التقريب والحوار. وقد بات التقارب ضرورة يلمسها أتباع هذه الأديان لا واعزًا خُلقيّا فحسب ينبغي أن يتحلّى به المرء. ففي السنوات الأخيرة وتحديدا منذ اعتلاء البابا فرنسيس ماريو برغوليو، رأس الكنيسة الكاثوليكية، عاينّا إصرارا من هذه القيادة الدينية على رفض إدانة المغاير الديني واتهام مخزونه الروحي والحضاري. فلمّا اشتدّ التحشيد على وصْم الإسلام بتهمة الإرهاب، على مدى العشرية الحالية والعشرية الفائتة، شدّد

[174] انظر الفيلسوف فتحي التريكي في تناوله مفهوميْ الضيافة والتعايش:
Fathi Triki, "Dignità e Umanità: Una possibile convivenza mediterranea" in *Lumi Sul Mediterraneo* a cura di Antonio Cecere e Antonio Coratti, Jouvence, Milano 2019, p. 36 e s.

البابا فرنسيس منذ فترة بابويته وفي مناسبات عدّة على تبرئة الإسلام كدين، ووجّه أصابع الاتهام إلى أقليّة مارقة في هذا الدين، وهي أقليّة موجودة في سائر الأديان كما أوضح، وقد عبّر ذلك عن تطوّر مهمّ في الوعي المسيحي وعن خطوة جريئة في تمييز بؤر التوتّر بين الأديان[175].

كما كانت لفتةُ البابا فرنسيس إلى مسلمي الروهينغا، بتواصله مع وفدٍ من المهجَّرين في بنغلادش في السابع والعشرين من نوفمبر 2017، عمليّةً رمزية معبِّرة في هذا المسار الائتلافي التحوّلي للأديان باتجاه الجامع الإنساني، بصرف النظر عن اختلاف الدين والمعتقَد. فقد كان الهمّ الإنساني المحفّز الرئيس حينها للبابا في لفتته التاريخية. لم تبق المسألة منحصرة بالخطاب الفوقي الصادر من ممثّلي المؤسسات الدينية، بل احتشد للأمر لفيفٌ من الكتّاب والمفكّرين وحتى رجال الدين من داخل الأديان للدعوة إلى مراجَعات داخلية، ونقد الذات، من خلال فرز الفكر الصِّدامي جانبا واعتباره محاولات يائسة ومشوِّهة لمسار الدين الرحب المستوعِب للمغاير. بدت عمليات التأسيس جادّة في إنتاج تأويليات استيعابية تقطع مع نهج التغاير في مراحل سابقة. فالإدراك لوحدة المصير الكوني بات خطابًا مألوفًا على ألسنة كثير من رجال الدين في حديثهم عن الدين الآخر.

وفي الداخل العربي الذي يضمّ تلوّنات دينية عدة ثمّة تحوّلٌ إيجابيّ نحو الائتلاف، من خلال السعي لتجاوُزِ مفهوم الأقلّية في مقابل مفهوم الأكثرية، إلى مفهوم شامل ينبني على المواطَنة الجامعة بمنأى عن دين الأكثرية أو دين الأقلّية، وهو تطورٌ إيجابيّ يسير نحو ترسيخ دعائم الائتلاف داخل الحضارة الواحدة بعيدًا عن الهيمنة والغَلَبة. وفي الراهن الذي نعيشه تتنوّع الورشات في الفكر العربي لمعالجة قضايا حسّاسة على صلة بموضوع الائتلاف، مثل مواضيع الردّة والحرية الدينية، والولاية،

---

[175] في شأن التطوّرات الحاصلة في خطاب البابا فرنسيس، انظر المؤلّفين التاليين:

Papa Francesco Dialogo tra le fedi. Riflessioni sul dialogo interreligioso, A cura di Lucio Coco, Edizioni Messaggero, Padova 2017, p. 55.

Paolo Branca, *Papa Francesco e il Dialogo Cristiani-Islamici*, Cittadella Editrice, Assisi 2017, pp. 28 e s.

والأحوال الشخصية، وهي قضايا ما كان طرحها متيسّرًا لولا توفّر مناخ جديد في رؤية الآخر يسير نحو الإيلاف.

3- تصحيح بوصلة الأديان

مع أنّ كثيرا من الحروب والصراعات الدموية التي اندلعت في التاريخ، أريد لها أن تتّخذ طابعا دينيا، فقد أفرز هذا التحوير نوعًا من الوعي بالائتلاف بين الأديان وبضرورته، في ظلّ واقع العولمة الضاغطة على الجميع. فقد وجدت الأديان نفسها مجرورة في العديد من المناسبات إلى حروب "سياسات الهوية" كما يسمّيها عالم الاجتماع الإيطالي إنزو باتشي[176]، وهي حروب لا تمتّ إلى تلك الأديان بصلة وإنّما هي مغامرات جُرّت إليها قسرًا وتغريرًا دون وعي عميق منها. ربّما آخر تلك الحروب المهلكة تلك الحرب المعروفة بحرب البوسنة والهرسك خلال الفترة المتراوحة بين 1992 و 1995. لقد وعت الكنائس والمساجد أنها أُدخِلت غرّة إلى مجال أضرّ بها. والسؤال كيف تؤمّن الأديان نفسها وتتفادى الانزلاق إلى مثل تلك الحروب؟ هو سؤال ثقيل والإجابة عنه تتطلّب مصارَحة وجرأة واعترافا من الأطراف الدينية المسؤولة كافة.

لا شك أنّ أكثر العائلات الدينية تنازعًا في ما بينها، في تاريخنا الراهن، تحصل داخل المجتمعات التي تعاني من أوضاع اقتصادية واجتماعية رثّة، بما تعرفه من توتّرات وقلاقل بين مذاهبها وتلوّناتها العَقَديّة والإيمانية. وهي نزاعات تصاعدت بالتزامن مع تفاقم الصراعات السياسية وطغيان النّزعات القومية والشعبوية. لقد جرى توظيف الرأسمال الديني في تجييش تلك الخصومات بشكل فجّ، وانجرّ إلى تلك اللعبة الخطرة العديد من رجال الدين دون تقدير لِما تُخلّفه من تفتّت داخل العائلة البشرية ومن جروح غائرة. حتى بات لا يتوانى مؤمنون ومتديّنون عن إتيان أبشع المنكرات والجرائم ضد إخوانهم في الدين، عبْر تفجير مراقد الأولياء ودُور العبادة واغتيال العابدين الآمنين. العملية كما

[176] Enzo Pace, *Sociologia delle religioni*, p. 235.

يُفسّر علماء الاجتماع نابعة عن انقلاب في مفهوم القداسة لدى المؤمن، واستحواذ مفهوم العنف المقدّس على المرء أكان بإزهاق أرواح الآخرين أو التضحية بالذات، أي القضاء المبرم على من لا ينتمي للتنظيم الديني أو كذلك إماتة من ينتمي للتنظيم. ففي الحالة الأولى نحن أمام مختلف أنواع الأصوليات الدينية العنيفة، التي تقترف العنف لِفرضِ مبدإ ديني بالقوة، تُقدِّر أنه مستهدَف من عدوّ خارجي؛ وفي الحالة الثانية ندنو من حالة التحمّس للاستشهاد الفرديّ والجماعيّ، وهو بمثابة شكل لاختبار عمق الإيمان والانتماء. فحين يدّعي تشكيل اجتماعي-ديني أنّه الطريق الوحيد والأوحد للخلاص، والقابض على ناصية الحقيقة المطلقة مقابل عالم خارجي يُعَدّ بمثابة مملكة الشرّ، والتهديد الخطير للطهر والحقّ الذي يتصوّر حيازته، فإنّ تطوّرَ احتمالات تَفجُّر بذور العنف تصير عالية. ويصير العنف بذلك الشكل مَعِينًا جماعيًّا في خدمة وحدة المجموعة، ووسيلة للتحريك الداخلي للمنظمة قبل أن يكون تعبيرًا عن روح عدوانية تجاه الخارج[177].

سنوات قليلة تفصلنا (أكتوبر 2017) عن الذكرى المئوية الخامسة لاندلاع موجة الإصلاح البروتستانتي، الذي انجرّت عنه أهوال لحقت بالجسد المسيحي الأوروبيّ، لعلّ أبرزها حرب الثلاثين سنة (1618/1648م). استمرّ ترميم تلك الآثار الفاجعة إلى الراهن الحالي في مسعى لتحويلها إلى "بليّة نافعة". والسؤال كيف استطاع المسيحيون الغربيون الاستفادة من بلواهم في التاريخ المعاصر؟ يقول وولفغانغ ثونيسن أستاذ علم اللاهوت ومدير معهد المسكونية: اِعترف دارسون كاثوليك أن "القراءة الكاثوليكية للُوثر، على مدى أربعة قرون، قد تأثّرت تأثرًا عميقا بتعليقات جوفاني كوكليو، خِصم لوثر ومستشار الدوق جورج الساكسوني. فقد صوّر كوكليو لوثر على هيأة راهب مرتدّ، فاسد الخُلق، ومهرطِقا في الدين". ولكن في ضوء مراجَعات تاريخية رصينة، استطاع دارسون كاثوليك تجاوز تلك المقارَبة الأحادية لشخص لوثر وأعماله، مدفوعين في ذلك بالحاجة إلى المسكونية والتخلص من النظرة العقيمة كون البروتستانت يضمرون عداءً دفينًا لكنيسة

[177] سابينو أكوافيفا و إنزو باتشي، **علم الاجتماع الديني.. الإشكالات والسياقات**، ص: 141.

روما، ليصوغوا أطروحة فحواها أنّ لوثر ما كان يرى في كاثوليكية روما الكاثوليكيةَ المثلى. ووِفق الأطروحة التي صاغها المؤرخ الكاثوليكي جوزيف لورتز، شكّلت طبيعة سيْر الكنيسة ولاهوتها الأساس السلبيّ الذي شيّد عليه لوثر دعوته للإصلاح. فالمفتاح الرئيس لفهْمِ الاحتجاج اللوثري، ينبغي أن يتقصّى فيه المؤرخ أوضاع كنيسة أواخر العصور الوسطى، ويعاين الخلل الذي لحق باللاهوت المسيحي في ذلك العهد[178]. وعقب ذلك التحول الذي دبّ في الكاثوليكية، شهد الكردينال جوهانس فيلبراندز (الذي شغل رئيس المجلس البابوي لتعزيز وحدة المسيحيين) شهادة صدق في لوثر، اعترف فيها بعمْق تديّنه. ومع البابا يوحنّا بولس الثاني، ثم في مرحلة لاحقة مع البابا بندكتوس السادس عشر (راتسينغر)، اكتملت صورة لوثر الورع. سنة 1996 أشاد يوحنّا بولس الثاني بدوْرِ لوثر في تجديد الكنيسة، ثم أكّد بندكتوس السادس عشر أنّ فكرة الربّ هي مربط الفرس الذي دار حوله لاهوت لوثر، وما كان يجول بخاطره البتّة زرع الانقسام وبثّ الفتنة في الكنيسة.

لا شك أنّ التقاربَ بين الأديان الذي شهده القرن السابق، قد مرّ بمراحل هيْمن في بداياتها الارتجال والعفوية، أو بتوصيف أدقّ طابع عاطفي استند إلى حافز "إيزوتيكي" بدافع اكتشاف الآخر، أكثر منه إلى برامج استراتيجية واضحة، ولعلّ ذلك ما جعل الفتور سرعان ما يتسرّب إلى كثير من مبادَرات التقارب بمجرّد ارتفاع تلك الغرائبية. كما لا يخفى أنّ عديد أشكال التقارب هدفت إلى بلوغ أهداف محدّدة مثل اختراق الآخر، أو توحيد الجهود الدينية لغرض محدّد، مثل السير في خطّ إيديولوجي مشترك لمجموعة من البلدان لمواجهة عدوّ مشترك، أو ترويج صورة دعائية عن الذات. لكن ما يُلاحَظ في العقود الأخيرة تطوّر نُضجٍ، سواء في حوار الأديان أو في حوار الحضارات، بات يدفع لطرح قضايا "ما وراء حوار الأديان" و"ما وراء حوار الحضارات"، أي إلى محاولة صياغة أسس جامعة يمكن أن تكون أرضيّة لمؤتلف إنساني شامل.

[178] Nuova Umanità, 2016/221, Roma.

الفصل الرابع

مسارات عقلنة المقدّس

أولا: نظرية الديانات عند علماء الدين

ما كان بناءُ نظرية في الديانات في الدراسات العلمية الحديثة متيسِّرًا، دون حصول قطيعة كبرى داخل منهج المقارَبة للظاهرة الدينيّة بشكل عامّ. فقد مَثَّل التعويلُ على العلم والإيمان بقدرة العقل البشريّ على فكّ أسرار الكون حافزيْن قويَيْن لِفهم الدين والاعتقادات البشرية. فمنذ القرن التاسع عشر برزت ملامح الدراسة العلمية للدين والأديان، وانشغلت بذلك تخصّصات متنوّعة مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ وغيرها من المباحث. وترسّخ ضمن تلك المقاربات تركيزٌ على موضوع الدين، بوصفه يستحقّ معالجةً على حدة مقارنةً بغيره من ظواهر الاجتماع.

1- جدل اللاهوتيّ والعلميّ في دراسة الأديان

الدراسة العلميّة للدين كما تطوّرت في العصر الحديث، هي محاولةٌ لفهمِ الوقائع الدينيّة بأدوات موضوعيّة ومن خارج المرجعيّة الميتافيزيقية. فقد كان الهاجس فيها متلخِّصًا في العثور على قاعدة جامعة تسمو فوق مختلف الأحكام الذاتيّة وفوق أشكال الاعتقادات كافة. بدت هذه المقارَبة في أعين الكثيرين، في مستهلّ ظهورها، مهدِّدةً للدّين، ولم تحظَ بالترحيب الكافي في الأوساط الدينية وفي كلّيات اللاهوت تحديدًا؛ لكن بتوطُّد أركان المقارَبة العلمية ووُضوح مساراتها تبيّنَ أنّ ما يَشْغلُها ليس التشكيك في الدين، ولا نزع المصداقية عنه، بل تفهّمه في حدود إمكانيات أدوات المعرفة المجرّدة وغير المنحازة، أي تفهّمه في إطار ما هو مدرَك عقليّا، وتخطّي ما هو غير معايَن ظاهريا.

وعلى سبيل الذّكر، أثارت التطوّرات المبكّرة لعلوم الأديان، التاريخية والسوسيولوجية والنفسية، نفورًا داخل الأوساط اللاهوتية الغربية بوصفها مدعاة للريبة والتشكيك في الموروث الروحيّ؛ لكنّ صُلحًا مهمًّا حصل في العقود الأخيرة، حيث بدأت الأوساط اللاهوتية في احتضان المناهج الحديثة الدارسة للظاهرة الدينية، لا سيما منها السوسيولوجية والأنثروبولوجية والنفسية. معتمِدة تلك العلوم في مقرّرات التدريس في كليات اللاهوت وموظِّفة مقولاتها وتفسيراتها، لِفهم عوامل تراجع الدين وتمدّد العَلْمَنة وانكماش الرهبنة، وذلك بقصد قلْب المعادلة وجعل الدين يستعيد المبادرة. وبالتالي ثمة مساعٍ لتبْيِئة المداخل العلمية، مدفوعة بقصد توظيفها لصالح المعتقَد الذاتي ودعمه.

ولو عدنا إلى بدايات مراحل التوتّر التي اِحتضنت علوم الأديان، يلوح جليّا حدّة تأثير الصراعات على السياقات العلميّة، لا سيما في فرنسا إبّان الثورة، وتواصل تداعياتها حدّ الراهن، مع خفوت ذلك التوتّر في أوساط أخرى ساهمت في منشأ تلك المناهج، مثل الأوساط البروتستانتية. وعلى العموم ثمّة تقليدان في تناول الظاهرة الدينية من وجهة نظر علميّة، أحدهما ألماني "*Religionswissenschaft*" والآخر فرنسي "*Sciences religieuses*". ترافق فيه الأخير مع غلق كلّيات اللاهوت التابعة للدولة في فرنسا (1885) وتدشين قسم العلوم الدينية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا[179]. إذ جاء تدريس "تاريخ الأديان" في فرنسا، في 24 فبراير 1880، تعبيرًا عن قطيعة مع تدريس اللاهوت في الجامعة الفرنسية. والتمشّي الذي استبدل دراسة اللاهوت بتاريخ الأديان هو التمشّي ذاته الذي حظر تدريس "الكاتكيزم" (التلقين الديني) في المدارس الإعدادية[180].

[179] Giovanni Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004, p. 128.

[180] Julien Ries, *La scienza delle religioni. Storia, storiografia, problemi e metodi*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 137-138.

فقد نشأَ الفصلُ بين المقارَبة اللاهوتيّة والمقارَبة العلميّة، داخل أجواء الصراعات الإيديولوجية المحمومة التي عاشتها فرنسا العلمانية مع كنيسة روما. بدا فيها احتكار المواقع الأكاديمية، وتوظيف السلطة المعرفية، حتى بلوغ تغيير المناهج التعليمية، أمرًا حاسمًا لترجيح كفة الثورة. نتساءل هل ما زال مبرّرٌ لذلك الفصل الذي تحوّل إلى تقليد أكاديمي؟ إذ عادة ما يسود فصلٌ بين منهجَيْ مقارَبة الظاهرة الدينية، العلميّ واللاهوتيّ، والجلي أن تبنّي ذلك الفصل من قِبل من يزمعون دراسة الظاهرة الدينية غالبا ما جاء مستندا إلى حدود وتقسيمات واهية، والمسألة على ما نرى ناتجة عن أُحادية التكوين لدى دارِسي "الظواهر الدينية" والأديان عمومًا، أن يكون الباحث خرّيج كلية علوم اجتماعية أو خريج كلية دينية، بالمعنى اللاهوتيّ أو الشرعيّ، فيأتي التفكير في الظاهرة مشوبًا بتغليب أحد المنهجين. والأمر في الوسط الأوروبي يعود إلى خلفيّات سياسيّة متجذّرة في الوسط الأكاديمي، تحوّلَ بمقتضاها الدين من معطى عموميّ إلى تديّن خصوصيّ.

2- معالم بناء نظرية عامّة في الأديان

ضمن هذا الاجتراح المستجدّ في شأن المسائل الدينيّة، تطلّعت الدراسة العلميّة إلى بناء نظرية في الدين، على أمل بلوغ قاعدة عامّة في الأديان. حاول إنزو باتشي رسم معالم تلك المسيرة التطوّرية من الخاصّ إلى العام في مؤلَّفه "**سوسيولوجيا الأديان**"[181]. فليست النظرية العلمية في الدين/الأديان نظرية ميتافيزيقية، بل هي نظرية اختبارية واقعية تتلمَّسُ تجلّيات المقدَّس وتمظهراته، وتحاوِل تفسير الظواهر والوقائع ضمن ما هو متاح، منتهية إلى أنّ ما يتعذَّر إدراكه عقليّا يبقى شأنًا إيمانيًّا. فالدراسة العلمية تحاول تخطّي الحكم على الاعتقادات بالصواب والخطأ، إلى تفحّص مورفولوجيتها، ورصد آثارها وتحوّلاتها ووظائفها، بقصد استنباط قواعد عامة.

[181] Enzo Pace, *Sociologia delle religioni*.

والنظرية في الأديان، وفق المقارَبة العلمية، هي محاولة لتفسير الظاهرة الدينية عامّةً من خارج الأصول الميتافيزيقية المفترَضة؛ في حين النظرية في الأديان، وفق المقاربة اللاهوتية/الإيمانية، هي محاوَلة لتفسير الدين من وجهة نظر عَقَديّة داخليّة، على غرار ما نجده في لاهوت الأديان المسيحيّ في نظرته للمعتقدات الأخرى، والتساؤل ما إذا كانت تشكِّل سُبُلا للخلاص، أو تُمثِّل تجلّيًا من تجليات الإيمان المسيحي؟ ضمن هذا الإطار صاغ اللاهوت المسيحي رؤيةً لأديان العالم، غالبا ما بدت نافيةً لِسِمة القدرة على توفير الخلاص لأتباعها بوصفها ضَلالا أو هرطقة أو بدعة، ولم تحظ فيها سوى اليهودية بمشروعية إيمانية جلية. لكنّ ذلك البناء اللاهوتي المنغلِق غالبا ما كان عرضة للانتقادات حتى من داخله، على غرار ما قام به اللاهوتي هانس كونغ من تخطّ للّاهوت الكاثوليكيّ التقليديّ، وصياغة لاَهوت منفتِح يستوعِب أديانَ العالم ويُقِرّ بمزاياها الخلاصية والإيمانية[182].

وفي الوقت الذي سَلّطت فيه المقارَباتُ الحديثةُ الضوءَ في موضوع الأديان، ما كان بوسعها التغاضي عن مفهوم موضوع الدين ذاته. فحين تَرِد عبارة "الدين" ضمن الدراسة العلمية نحن بصدد التطرق إلى ماذا؟ حاول علماء الاجتماع تحديد الخصوصيات الجوهريّة المعبِّرة عن تلك الواقعة، لأنّ ذلك مجدٍ في توضيح جوهر الظاهرة الدينية، بقصد الاقتصار على تحليل الوظائف الاجتماعية التي يقوم بها الدين. ودائما في شأن سؤال: ما معنى الدين؟ يمكن الحديث عمّا يُمثّل جوهر الدين وبنيته الثابتة، التي لا تتغيّر عبر الزمان أو تبعا للسياقات الاجتماعية أو التاريخية، وكذلك يمكن الحديث عن الجدوى من الدين.

ضمن هذا الجدل التأسيسيّ تموضعَت المقارَبات العلمية في منزلةٍ بين المنزلتينِ، واكتفت بتتبّعِ من يقوم بنشاط نابعٍ من خيارات إيمانية. فأثناء تواتر تلك الأنشطة يصوغ الناس معنى يُضفونه على أفعالهم. ما يجعل الدين هو ما يرْوِيه الناس عمّا هو جارٍ، حين ينشطون في حالات محدَّدة على أساس خيارات وسلوكات يصنّفونها بأنفسهم أنها دينية. على هذا النحو حاولت التعريفات الوظيفية

[182] Hans Küng, *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con Islamismo, Induismo e Buddhismo*.

للدّين وصف الأبعاد المختلفة التي بمقدور الدين أن يتّخذها في المجتمع، والتي يمكن أن تنطوي على أشكال متنوّعة: من أداء الطقوس إلى الانضمام إلى معتقد ما، ومن المشاركة الفعلية في سير تنظيم ديني إلى سائر أشكال التعبير عن الألوهية. غير أن مساوئ التعريف الوظيفي ونقائصه تتلخّص في اختزال الدين في شيءٍ مغايرٍ، وفي توسيع الحقل الدلالي إلى حدّ يتعذّر معه التفريق بين ما يُميّز الطقوس الدينية عن غيرها من الطقوس غير الدينية.

فمع من ينظر بريبة إلى إمكانية إرساء وفاق حول جوهر الدين، ويتركّز السؤال لديه في وظائفه الاجتماعية، لن يكون في حِلّ من اعتماد تعريفٍ للدين متعارَف عليه، حتى يتسنّى له التوجه إلى معالجة الظواهر ودراستها. فعلى سبيل المثال حدّدَ الأنثروبولوجي الإنجليزي إدوارد بورنيت تايلور في "الأرواحية" شكلَ الاعتقاد الذي يتفق مع التعريف الميسّر للدين[183]، أما عالم الاجتماع إميل دوركهايم فقد صاغ في الصفحات الأولى من مؤلف "**الأشكال الأولية للحياة الدينية**" تعريفا شاع في أوساط الدراسين أنّ "الدين هو نسق موحَّد من الاعتقادات والممارَسات المرتبطة بأشياء مقدّسة، متفرّقة في ما بينها ومحرّمة، تجمَعُ الأتباع كافة داخل جماعة أخلاقية موحَّدة تُسمّى كنيسة"[184].

يقتضي سياق الحديث تعريفًا لمفهوم الواقعة الدينية أو الحدث الديني الذي نحن بصدد معالجته أيضا، وهو ما نُطلق عليه مجازا الظاهرة الدينية أو التجربة الدينيّة. ذلك أن الظاهرة/التجربة هي اختزالٌ لبُعد أنثروبولوجي لازَمَ الكائن المتديّن، وهي تجلٍّ دينيّ، نرمي إلى حصره ووضعه بين قوسيْن. إذ صحيح أنّ الظاهرة الدينية هي ما يظْهَر من فعلٍ مشوب بمسحة قداسيّة؛ ولكنّ عبارة "الظاهرة" هل تشمل ما يعتمل في سريرة الفرد وباطنه أيضا؟ لنأخذ على سبيل المثال حالة الوجد

---

[183] Cf. *Primitive Culture*, 2 Voll., John Murray, London 1871 (trad. it. *Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino 1970).

[184] Cf. É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, traduzione a cura di M. Rosati, Meltemi, Roma 2005, 97.

الصوفيّ، أو ما شابه ذلك من مظاهر الورع والتقى والربانيّة، والتطويب والتقديس في السياق المسيحي حصرًا، فهي مظاهر باطنية شفّافة غير قابلة للرصد العيني أحيانا. وذلك ما أملى إضافة توضيح لكلمة الظاهرة، كأن نقول: "الظاهرة النفسيّة"، "الظاهرة الاجتماعيّة"، "الظاهرة التاريخيّة"، "الظاهرة الدينيّة"، في مسعى للإحاطة بما لا تتسنّى الإحاطة به بالركون إلى كلمة "الظاهرة"، كونها في الأصل متابِعة لما يظهر لا غير.

وفق هذا التمشّي يجرّنا الحديث عن الظاهرة الدينية إلى إدراج الموضوع ضمن إطار عامّ ألا وهو "الظواهرية الدينية"، بوصفهِ الإطار الأشمل والأوسع لاختبار الظواهر. إذ يعود مصطلح "ظواهرية الدين" إلى الهولندي بيار دانيال شانتبي دي لا سوساي (P. D. Chantepie de la Saussaye) مدرِّس تاريخ الأديان في جامعة أمستردام مع أواخر القرن التاسع عشر، في كتابه: "**مدخل إلى تاريخ الأديان" (1887).** فأمام إدراكه أنّ مقصدَ الظواهريّة لا يقتصر على متابعة العينيّ والمرئيّ، أي ما يظهر إلى العلن، جرى تفريعُ الانشغال إلى ضربين أساسيَيْن: "الظواهرية الدينية الوَصْفيّة" و"الظواهرية الدينية الفَهْميّة"، وهذه الأخيرة هي ما حاول فان دير لاو تأسيسها، حيث عرّف الظاهرة بقوله: "هي في الآن شيء على صلة بموضوع وموضوع على صلة بشيء"[185]، معتبرًا أنّ المكوث عند التقرير الوصْفي، دون الولوج إلى غور الظواهر، يُبقي الدارس في حيز وصف الظاهرة الدينية[186]. وبالتالي السؤال العميق المطروح أمام الظواهرية الدينية هو سؤال الفحوى والدلالة في شأن معنى الظاهرة. إذ لا يفي بالغرض رصدُ الحالة وتوصيفها، ما افتقر الحدث إلى تأويل ومعنى. وفي اللسان العربي كلمة الظاهرة هي ترجمة مستوحاة من الإغريقية (*phainomenon*)، التي تعني حرفيّا ظاهر الشيء، والمصطلح كما هو مخاتل في اللغات الغربية، هو بالمثل في العربية.

---

[185] Van der leeuw, *Fenomenologia della della religione*, tr. It., Einaudi, Torino 1960, p. 529.

[186] Giovanni Filoramo – Carlo Prandi, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 36.

فحين نتطرّق إلى الظاهرة الدينية كَلْمح من ملامح تجربة التديّن، نحن لا نتحدّث عن "المقدَّس" كجوهر مفارَق، ندرك طيْفه الجليل والساحر والمهيب ولا نعاين أثره، كما بيَّن رودولف أوتّو في كتاب "**المقدّس**"[187]؛ ولكن نعمل جاهدين على حصر الرصدِ والبحثِ في عنصر محدّد. بيْدَ أنّ المسألةَ التي نعالجها لا تتعلّق بمنهج الظواهرية ومدى وُعوده وإمكانياته، وإنما يأتي توظيف الأمر لغرض التوضيحِ في سياق حديثنا عن سُبل فهم "الحدث الدينيّ"، "التجلّي الدينيّ"، "الظاهر الدينيّ"، "الواقع الدينيّ" المتعلق بالأديان. فـ"عالِم الدين" بمفهومه الحديث يعيد الظاهرة الدينية إلى جذور دُنْيوية، وبإيجاز يسعى إلى تناول الظاهرة الدينية بمثابة **واقعة** منزوعة القداسة؛ في حين عالم الدين بمفهومه الكلاسيكي فهو يعيد الظاهرة الدينية، في جانبها "الإيجابي"، إلى قوّة مفارِقة، وما خالَف منها النظرة الإيمانية إلى النفس الأمّارة بالسوء، وإلى الزيغ والهوى، وإلى وساوس الشيطان، وما شابه ذلك، كما هو الحال في المنظور الإيماني الإسلامي.

وفي المناهج الحديثة لدراسة الدين تتوزّع دراسة الظاهرة الدينية على ثلاثة مستويات: **المستوى الأول،** وهو يتشكّل من البحث التاريخي الفيلولوجي الهادف إلى تقصّي الحدث في كلّ تقليد دينيّ على حدة، على أساس تحليل الوثائق المدوَّنة وغير المدوَّنة، وهو عادة ما تكفّل به تاريخ الأديان؛ **المستوى الثاني،** وينبني بالأساس على منهج المقارَنة بقصد بلوغ التماثل في النظر البشريّ، وإن بقي المنهج المقارِن على صلة بالمعطى التاريخي فقد انْفَتح على تساؤلات تتجاوزُ حقلَه، ممهِّدًا الطريق إلى تدخّل مختلف العلوم الدينية، التي تتشكّل من مجمل العلوم الإنسانية والاجتماعية (علم الاجتماع، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا وغيرها من العلوم) وهو **المستوى الثالث**، وفق الإيطالي جوفاني فيلورامو في كتابه "**ما معنى الدين**؟"[188].

ليست المعضلة في تعريف الدين، بل المعضلة الأساسية في إيجاد رؤية جامعة تتفسّر من خلالها الأديان، سيما وأنّ تركيزَ المقارَبة الحديثة متمحورٌ حول السعيِ للكشف عن القواعد العامة الثاوية

[187] Rudolf Otto, *Il sacro*, Editore SE, Milano 2009.

[188] Giovanni Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, pp. 131-132.

وراء مختلف التقاليد، وبعيدا عمّا تختزنه من ادّعاءات الخلاص الأخرويّ، كونه ليس من مشمولات المقارَبة العلمية. يُعَدّ الفرنسيّ أوغست كونت (1798-1857)، ضمن السياق الغربيّ، رائدًا في محاولة فهمِ الدين وفق منظور عقليّ بعيد عن أي منزع غيبيّ. فقد شكّل إيمان الرجل القويّ بقدرة التفسير الوضعي على فك أسرار الظواهر التي يطفح بها المجتمع، التي من ضمنها ظواهر الاعتقاد دافعًا قويًا في مخطّطه لبناء تصوّر للأشغال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع (1824). ضمن هذا المسعى صاغ "فيزياء اجتماعية"، أطلق عليها في مؤلف "**دروس في الفلسفة الوضعية**" اسم "علم الاجتماع"، أي العلم الذي يتكفّل بدراسة الشأن الاجتماعي. إنه علمٌ مغايرٌ، بحسب مراده، لمشاغل الفلسفة وبالخصوص لتهويمات الميتافيزيقيا. وبالتالي سوف تُبيّنُ دراسة الظاهرة الدينية على أُسسٍ علمية كيف تمرّ المجتمعات البشرية، أثناء تطوّرها، حتمًا بطوْرٍ تُهيمن فيه الآلهة، إلى طور يتأسّس ويتفسّر وفق معايير عقلية وعلمية. نشير هنا إلى ما يُطلِق عليه كونت "قانون الأطوار الثلاثة"، وهو المبدأ الرئيس لسياق التطور الذي يشهده كلّ مجتمع، من المستوى البسيط إلى الأكثر تركيبًا، أي من ذلك الذي تهيمن فيه نظرة لاهوتية إلى ذاك الوضعيّ، المستنِد كليًّا إلى العلم، وبطوْر أوسط يُطلِق عليه الطور الميتافيزيقيّ.

يتلخّصُ هذا القانون الذي يذهب إليه كونت في التالي: أنّ كلَّ تصوّر من تصوراتنا الرئيسة، وكل فرع من فروع معرفتنا، يمرّ لاحقا بثلاثة أطوار نظرية مختلفة: الطور اللاهوتي أو الخرافي، الطور الميتافيزيقي أو المجرَّد، الطور العلمي أو الوضعي. بعبارة أخرى، يدأب العقل البشري على ثلاثة مناهج مختلفة الطابع كليًّا وإلى حدّ التغاير الجذري: في مرحلة أولى المنهج اللاهوتي، يليه المنهج الميتافيزيقي، وأخيرا المنهج الوضعي. ويفضي ذلك إلى ثلاثة أصناف من الفلسفة، أو من الأنظمة العامة للمفاهيم تنسحب على سائر الظواهر التي تلغي بعضها البعض: الأول هو نقطة الانطلاق

الأساسية للذكاء البشري، الثالث هو حالته القارة والنهائية؛ الثاني وقدره أن يتوسط السّابق واللّاحق[189].

3- "الكائن المتديّن" وفطرة التوحيد

تُلبّي فكرة "الكائن المتديّن" (L'*homo-religiosus*) بالنسبة إلى الدّارسين المعاصرين للظواهر الدينية حاجةً إلى الاعتقاد أو الخلود، وهي واقعٌ مترسِّخ في إرث البشر الجيني، وتلبيةُ تلك الحاجة هي مستبطَنة ومبرمَجة في الحمض النووي للإنسان. من هذا المأتى تكون الأديانُ الشكلَ الثقافيَّ الذي دأب عليه البشر على المستوى الاجتماعي، والمطعَّم بالتطوّر البيولوجي والعصبيّ المعرفي للنوع البشري. وأمّا فكرة "الفطرة" فهي تلك الصبغة الثاوية في كيان المخلوق، التي صُبِغت عليها الخليقة لإدراك الخالق عبر ميثاق شفّاف يربط البارئ بخلقه، مصداقًا لقوله تعالى في الذكر الحكيم "فطرة الله التي فطر الناس عليها" (الروم: الآية 30).

لقد صِيغت فكرتا "الكائن المتديّن" و"الفطرة" بمنأى عن أيّ تقابُسٍ أو تحاورٍ بين حقل الدراسات العلمية للدين وحقل الدراسات الإيمانية. ولئن تطوّرت الأولى في حضن العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية الحديثة المنشغلة بقضايا الدين والتديّن، فقد وجدت الثانية أرضية ثريّة داخل المقول الدينيّ الإسلاميّ. لكن برغم هذا التباعد من حيث معالَجة الموضوع ثمة تقاطعات حاصلة في النتائج وإن عازتها الدراسات المقارِنة. لكنّ مرادَنا هنا هو التركيز على المفهوم الغربيّ للكائنِ المتديّنِ، وإن آثرنا الإشارة أيضا إلى المقول الإيماني لما بينهما من تواشج. لماذا الحديث بإلحاح عن الكائنِ المتديّن في الدراسات الغربية المعاصِرة رغم هيمنة الطابع اللاإيماني على المنهج؟ الجلي أنّه برغم الطابع الاختباري والدنيوي لقضايا الدين في الدراسات المعاصرة، ثمة واقعة مشترَكة تتمثّل في نواة الإنسان الصلبة المتشبّث بالمقدّس في عيشه وفي تصوّراته وفي تطلّعاته. تلوح جلية في سائر الحقول المنشغِلة

[189] Cf. A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino 1967, 9.

بالظاهرة الدينية، أكان في الأنثروبولوجيا أم التاريخ أم علم الاجتماع، أم غيرها من المقارَبات، ممّا حدَا بالإقرار بمقولةِ الكائن المتديّن بوصفها النواة الثابتة.

هيمنت تلك المقولةُ مبكّرًا، منذ الانشغال بالإنسان البرّي مع مؤسّس علم السلالة الحديث إدوارد بورنيت تايلور (1832-1917م)، هذا العالم الذي كرّس حياته للبحث في "المشاق الهمجية". فبمصطلحِ الأرْواحِيّة –*Animisme*- الجديد، هدف تايلور إلى إبراز أنّ الشعوبَ البدائية تنظر إلى الطبيعة عبر قياسٍ مستوحى من الذات، معتبِرةً كلّ الأشياء أمورًا حيّة. فالأرواحيةُ لدى تايلور تمثّل العاملَ الأوّلَ الكامن وراء كل إبداع دينيّ، وتُمثِّل التعدّدية الناجمة بصورة منطقية شكلَ التعبير الأوّل عن المقدّس. ومما نلاحظه لدى ويلهالم ووندت (1832-1920م)، الشديد التأثّر بالنظريات الأرْواحِيّة، أنّ فكرةَ الألوهيّة ليست سوى تصعيد لفكرة روح مبْثوثَة في الكون يأتي اكتشافها من قِبل الإنسان عبر سياقٍ ثقافيّ بطيء، يتنقّل من الأَرْواحيّة الأكثر بدائية إلى عبادة الآلهة، مارًّا في ذلك عبر عبادة الأسلاف. ولكنّ الاعتراضَ يبقى أنّ فكرة الروح لا يمكن أن تفسّرَ الشعور الدّينيَّ الذي يُظهِره الإنسان تجاه المقدّس. فلا الخيال بذاته يمكن أن يَغدوَ خلاّقًا للوقائع الدّينية، بل العكس الشعور الدّيني الذي يُظهِره الإنسان تجاه المقدّس هو الذي يجعل إيمانَه بحقيقة الكائنات الإلهيّة أمرًا ممكنًا. فمقصد هذا المسعى هو فسح المجال أمام الأبعاد الاجتماعية لتحاليل علم النفس الدّيني، وليس الاهتمام بالحالات الشاذة فقط، وهو ما يجعل من هذا المبحث مجالا خصبا.

لكنّ الدراسات المعاصرة، وإن أقرّت بمقولة الكائن المتديّن، فإنّ ذلك لا يعني إقرارُها بالتّعالي الكامن خَلْفَ هذا الكائن. تقتضي تلك النقطة توضيحًا، إذ غالبا ما يجري الاتّكال على تلك الفكرة لدعم الطروحات الإيمانية دون تدقيقٍ وتفصيلٍ. ففي المجال الإيمانيّ الإسلاميّ جاء القول بفكرة أصالة الفطرة بحثًا عن معين مشترَك داخل التاريخ البشريّ، اعْتمَدَ بالأساس على تفسير المقول الدينيّ الوارد في النص القرآني الكريم، ولم تُعضَد المسألة بأبحاث علميّة داعمة، ما جعل المقول الإسلامي

محدودَ القبول والحضور خارج السياق الإيماني. يُعدّ رجل الدين والراهب ويلهلم شميدت في كتاب "**منشأ فكرة الألوهيّة**" الصادر سنة 1912 أبرز من طرح فكرة أصالَة التوحيد، داخل سياق الدراسات الدينية العلمية الحديثة. فمع الراهب شميدت ليست الآلهة المعبودة سوى انعكاس لواقع بشريّ محدَّد، وهو يؤيِّد عبْر منهج صارم أنّ مختلفَ أصناف الدّين تتلاءم مع دوائر ثقافية يمكن حصرُها في جردٍ خاصٍّ. فاعتمادًا على الدراسات الإثنوغرافية أقرّ شميدت أنّ "في كل دائرة ثقافية قديمة نعثر على المعتقد نفسه بإله جوهري، سواء لدى الهنود الأوروبيين أو الأقزام أو مع هنود أمريكا الشمالية أو في كاليفورنيا الوسطى". ومن خلال بحثه عن فكرة الله، حدّدَ ثلاثة أسباب رئيسة لذلك وهي: الحاجة إلى العلّية والحاجة إلى الكلّية والحاجة إلى التشخيص. حيث يؤكد شميدت إنّ البدائيين أناسٌ يتمتّعون بتفكير منطقيّ وقادرون على إضفاء صبغة عملية على الأمور، وبوسعهم الإقرار بوجود إله وحيد. فهل يمكن القول بوجود حضارة بدائية خلال مرحلة الطفولة البشرية، هي منبع موحَّد لكلِّ الأديان وكلّ الحضارات، أي بمثابة الثقافة الجوهرية التي نجد آثارها لدى الزنوج والأستراليين الجنوبيين والفوجيين. حيث نستطيع أن نكتشفَ لدى تلك الشعوب التي لا زالت في طور الجنينِ اعتقادًا بإله عظيم. فالأب شميدت يؤكد أنّه بالإمكان القول إنّ التوحيدَ بدائيٌّ في أصله في الشعور الدّيني لدى الإنسان، ولم يتم طمسه إلّا لاحقا عند إرساء الإنسان علاقات مع الكون، وبظهور تعقّدات مختلِفة أن عرفَ التوحيد الإلهيّ شيئا من التراجع[190].

في نقد طروحات شميدت يرى الأنثروبولوجي الفرنسيّ ميشال مسلان، أنّ ما يذهبُ إليه شميدت لا يزيد عن كونِه حجاجًا مسيحيًّا لوقوعه في أسْرِ النظريات اللاإيمانية التي يُزمِع دحضها. فأطروحته في شأن الإيمانِ بإلهٍ واحدٍ من المتعذّر البرهنة عليها، وهي بشكل آخر مثل القول بوحي ما فوق طبيعي حول أصل الإنسان ومركزيته في الكون. وما يمكن أن يتبقّى من عمله، هو الفكرة الأساسيّة التي لا نستطيع علميًّا إثباتها، وهي تكوّن فكرة الله. فهي ليست مجرّد نتاجٍ للتطوّرِ

[190] انظر ميشال مسلان، **علم الأديان.. مساهمة في التأسيس**، 2009، ص: 67.

التاريخيّ ولكنّها تبدو حاضرةً ومعيشةً في عدد من الأشكال الأساسية للحياة الدينيّة. لقد ترسَّخت وبصور مختلِفة عبر أشكالٍ حضاريةٍ متطوّرةٍ. فكل المسألة تتمثّلُ في معرفة ما إذا كان التوحيد أصيلا أم طارئا؟ وهل استطاع عقل الإنسان المتأمّل صوغَ تلك الفكرة من مجموع إدراكاته للمقدّس؟ بهذا المعنى تبدو فكرة الله ملازِمة للإناسة الدّينية كما الشأن للتاريخ البشريّ أيضا[191].

من جانب آخر وبوعيٍ تاريخيٍّ عميقٍ للمسألة ساهم مؤرّخ الأديان الإيطالي رافائيللي بيتازوني (1883-1959م)، بشكل جليّ، في بيان الفروقات الدقيقة في أطروحات الراهب شميدت. يعتبِر بيتازوني ألاّ سبيل للحديث عن التوحيد على نحوٍ صائب سوى بالانطلاق من تجربة الأديان التوحيدية السائدة حاليًّا. فمن الثابت أنّ تلك الأديانَ قد برزت على إثر إصلاحٍ دينيٍّ يعارِضُ الشّركَ الشائعَ. ومن هذا الباب يُعتَبر التوحيد نفيًا للتعدّد الذي ثار ضدّه ونازعه باسم مطلب روحيّ أرقى، وبالتالي لا يُمكِن أن يغدوَ الشكل الأول للدينِ كما يؤكد أنصار نظرية أصالة التوحيد. وما نجده لدى الشعوب غير المتحضّرة ليس توحيدًا خالصًا، ولكن مجرّد فكرة هلامية لم تتبلور في قالب مفهوميٍّ ضمن منظومة عَقَديّة لكائن أعلى. فالتوحيد بالمعنى التاريخيّ ليس نتاجَ تطوّرٍ دينيٍّ، وإنما هو نتاج ثورة دينية. وبالمحصلة إذا رُمنَا عرض ماهية الشعور الدّيني عبر بعض الوثائق المادية، التي خلّفها لنا ما قبل التاريخ، قلّمَا نعثر على اعتقاد في كائن وحيد متمتّع بكل سمات العظمة الإلهية[192].

4- علم اللاهوت وعلم الأديان

تبعًا للانشغالات الحديثة بالدينِ، يَتَلخّصُ الدورُ الإبستيمولوجيُّ للمقارَبات الدينية في فهْمِ الدين وشرْحه، أو بِما أوْضحه ميشال مسلان، في التعويل على متابَعة العلاقة الأُفقية في التعامل مع الدين

[191] المصدر نفسه، ص: 68.

[192] المصدر نفسه، ص: 68-69.

وإسقاط العلاقة العموديّة، بقوله: "بإيجاز اللاّهوت هو علم معياريّ سياقاته مشروطة دائمًا بمدى ما يتمتّعُ به الإيمان من صدقٍ، وبموجب الخاصيّة التي تميّزه فهو مانعٌ وغالبا ما يكون أحاديا. أما علم الأديان فلا يستطيع أن يكونَ محلّ إجلال أو إدانة، بسبب الموضوعيّة العلمية المتطوّرة التي تصبغه. إذن مسعى الدراسة العلمية ومسعى الدراسة اللاّهوتية يختلفان من حيث السياق، فحقل دراسة علم الأديان يتميز كلّيا عن المقاربات اللاّهوتية من الناحيتيْن النوعية والكميّة، وهذا الشكل الأخير يجيب عن سؤال: ما الواجب علينا الإيمان به؟ ولماذا ينبغي علينا الإيمان بذلك؟ في حين يَهتمّ علم الأديان بكلّ ما هو معتقَد من قِبل البشر"[193]. ولا ينأى هنري شارل بيوخ وبول فينو عمّا حدّده مسلان لمهامّ ذلك العلم، أي علم الأديان، "فهو محاولة ترنو لتجاوز المستوى الاختباريّ، بغرض الكشف عن العام والمشترك، وبقصد الإحاطة بالكوني، الكامن في المحلّي أو المنعزل، واكتشاف القوانين المتوارية خلْفَ الوقائع، وإماطة اللّثام عن الجوهريّ المتخفّي بالعرضيّ، أو بعبارة أخرى التنبّه للتطوّر الداخليّ والتجاوز للمتغير والمتبدل، أي الوعي بطبيعة الدين وجوهره عوضا عن مظاهره الخارجية"[194]. وبذلك يكون علم الأديان جملة القواعد والضّوابط العامّة -التي تخضع لها التجربة الدينيّة، تجربة الإنسان مع المقدّس- المستمَدّةِ من العلوم الاجتماعية والإنسانية[195]. لا أقدّرُ أنّ من يتطلّع للإلمام بأصول الدين، ملزَمٌ بمراعاة هذه الحدود الصارمة في ذهنه أثناء التعاطي مع الوقائع الدينية، وبالمثل لا أقدّر أنّ ميشال مسلان وآخرين فاتهمْ عمق المقاربة اللاهوتية للدين أيضا، وما يمكن أن تُسهم به في فهمِ الكائن المتدين، والحال أنّ المحاولة تَتَمثّلُ في إرساء نوع من الانتظامِ في حقل لا يزال متداخِلا، وهو في أمسّ الحاجة إلى صرامة منهجية حتى يصلب عوده.

---

[193] المصدر نفسه، ص: 20-21.

[194] Symposiun recueilli par H. Desroche et J. Seguy, *Introduction aux sciences humaines des religions,* voir Henri Charles Peuch et Paul Vignaux; *La science des religions en France*, Editions Cujas, Paris 1970, p. 10.

[195] Gustave Mensching, *Histoire de la science des religions,* traduit de l'allemand par Pierre Jundt, La Marre, Paris 1955.

ولكن لِتتّضحَ معالم المنهجين اللاهوتيّ والعلميّ، أعود إلى التطرّق إلى خاصيات علم اللاهوت، أو لِنقلْ "العلوم الشرعية" بصياغة إسلامية. فهذه الأخيرة هي علوم على صلةٍ بلحظة مفارِقة غير تاريخيّة، تُعبِّر عن وجهة نظرِ المؤمن "الداخلية". حيث أنّ أصلَ كلمة "*teo-logia*" إغريقيٌّ، وهي في مدلولها العربيّ تعني "قولًا/خطابًا حول الله"، هو في الواقع خطابٌ حول ما لا عيْنَ رأت. حيث ينصبُّ اهتمام علم اللاهوت على دراسة الاعتقاداتِ والإشكاليات الفقهيّة والتشريعيّة، عبر تأصيلِ الأحكام وتقعيد الوشائج الرابطة بين العبد وخالقه، وضبط قواعد الاستدلال في شأن الغيبيات، وتنظيم الأحكام المتعلّقة بالشرعيات، بغية تقديم نظامٍ خُلقيّ دنيويّ، في وصال مع ما يتصوّرُ المؤمنُ أنّه الحقيقة المطلَقة. وتَبعًا لخاصيات هذا العلم المعياريّ، فهو يرنو إلى ترتيب علاقة مثلى بين الإنسان وربّه. أي ضمن أي السُّبلِ يتحقّق الفلاح الدنيويّ والخلاص الأخرويّ. وبشكلٍ عامٍّ تتميّز انشغالات هذا العلم بتوطيد علاقةٍ عموديّةٍ تصل الإنسان بربّه، يتطلّع فيها إلى تحقيق الانسجام الأمثل.

وبالتالي يُراوِح علم اللاهوت في معالجة الشعائر الدينيّة، الصلاة والحج والصوم مثلا، ضمن شروط الصحّة وشروط الوجوب والأداء، فلو طالعنا كتابًا متعلّقا بالصلاة في الإسلام أو بالقدّاس المسيحيّ نلحظ تماثلا. في حين المقارَبة العلميّة، سواء في شكلها السوسيولوجي أو الأنثروبولوجي، فهي تحاول فهْمَ أبعاد الممارسة الشعائرية وأثرها وأشكالها، مستهدِفةً بلوغ مقصدها الأعلى دون أن يَعنيها أمر صحّتها أو شروط أدائها، ولكن بوصفِها ممارسة اجتماعيّة أو رمزيّة داخل إطار زمانيّ وحيز مكانيّ. وعلم اللاهوت في تنظيمه لمجال الطقوس، هو محكوم أساسًا بمنطق الجواز والبطلان، والحِلّية الحِرمة، والطهر والنجاسة، والضلال والخلاص، والثواب والعقاب، والمشارَكة والحرمان. لذلك تحوم مجمل إشكالياته حول ترسيخ سلوك المؤمن القويم، بغرض بلوغ خلاصه الأخرويّ وفلاحه

الدنيويّ، على النحو الذي رَسَم معالمَه القديس أوغسطين في "**مدينة الله**"، المدينة السماويّة التي تقف على نقيض المدينة الدنيويّة[196].

وضمن السياق المشار إليه، وهو ما توزّع فيه النّظرُ إلى الدين على ضربيْن: داخليّ وخارجيّ، أو على نحو أوضح، لاهوتيّ وعلميّ، برزت ملامح "علميّة" تجمع بين مختلف المباحث المكوِّنة لعلوم الأديان، على صلة بخاصيات المنهج التجريبيّ الوضعيّ في البحث، فضلا عن المنهج الاستقرائيّ واختبار النتائج، بما يضمن حياد الملاحظ. وقد عُدّت تلك العناصر كافيةً لاستبعاد اللاهوت وفلسفة الدين من عائلة المباحث العلمية في دراسة الأديان، مع أنّ أُولى التفرّعات انبثقت من حضنيْ اللاهوت والفلسفة، بعد أن جاء نزْعُ الحبل السرّي الرابط عنيفًا، كما يقول المؤرخ جوفاني فيلورامو[197]. ليتوالى توالدُ المباحثِ الجديدة مشكّلة مسارًا على حدة، بدءا مع تاريخ الأديان الذي ترافَقَ بمقارَنة الأديان، ثم مع علم الاجتماع الدينيّ فالأنثروبولوجيا الدينيّة، وعلم النفس الدينيّ.

وتبعًا لهذا السياق التفاعليّ طورًا والانشقاقيّ تارةً، في أوساط المنشغلين بتجربة الدين، حصلَ استبعادُ فلسفة الدين من المقارَبات العلمية، كونها تعالج الموضوعَ بشكلٍ قِيميٍّ (أكسيولوجي) واستنباطيٍّ في بحثها عن الطبيعة "الجوهريّة" للدين؛ وبالمثل حصل استبعادُ علم اللاهوت بشكل حازم، بوصفه يشكّل تأمّلا عقليّا للمؤمن في إيمانه الخاص، حيث يخضَعُ نظره الخاص إلى موضوع دينيّ معياريّ. لكن الترحيبَ باللاهوتيّين فُرادى والرفض للاهوت كرؤية ومنهج، بقي حاضرًا ضمن علوم الأديان، لعلّ الحالةَ الأوضح في هذا السياق مع اللاهوتيّ رودولف أوتّو. فانشغاله بالمقدّس يأتي في مقدّمة اهتمامات العلوم الدينيّة به. وتُعدّ قراءته للدين في كتاب "**المقدّس**" إحدى الكواشف المهمّة لتوضيح العالَم الدينيّ[198]. لكن التحوّلَ الجاري من "فلسفة الدين" إلى "فلسفة الأديان"،

---

[196] Sant'Agostino, *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, pp. 691-92.

[197] Giovanni Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, p. 150.

[198] Aldo Natale Terrin, *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di Rudolf Otto*, Morcelliana, Brescia 1978, p. 220- 225.

وبالمثل من "لاهوت دين بعينه" إلى "لاهوت الأديان"، وما رافق ذلك من مراجعات للخروج من "المركزية المسيحية"[199]، بات مدعاة لإعادة النظر في الأسس المكوّنة لعلوم الأديان، حيث أُثيرت المسألة مع ثلّة من الدارسين الغربيّين أمثال بيار جيزال وأنسغار مونيكس وآلدو ناتال تيرّان[200]. والواقع أنّ ثمّة محاولات لِإضفاء الطابع العلميّ على الخطاب اللاهوتيّ المسيحيّ من الداخل، على غرار محاولات "اللاهوت النقديّ" و"المنهج التاريخيّ النقديّ"[201].

5- آفاق التكامل بين المنهجيْن

صحيح أنّ علمَ الأديان يستندُ إلى سلسلةٍ من المداخل الإنسانية والاجتماعية عدّد منها الفرنسيّ ميشال مسلان: تاريخ الأديان، وعلم الاجتماع الدينيّ، وعلم النفس الدينيّ، والظواهرية، والإناسة الدينية، والبنيوية، والمقارَنة، والرمزية، وأضاف إليها الإيطالي جوفاني فيلورامو، الألسنيّة، والجغرافيا الدينية، والقانون المقارَن للأديان، مع ترك الباب مواربا لإمكان إلحاق مداخل أخرى[202]. ضمن هذا المسار التطوريّ توجّب على علم الأديان الخروج من التوظيف حتى يكون علمًا. والبيّن في هذا المسار أنّ الأمرَ لا يعني أنّ اللاهوتيّين في شتى الأديان، وعلى مدى انشغالهم بعناصر المقدّس، لم تراودهم فكرة بناء إطار علميّ للأديان أو تأسيس علم للأديان، وهو ما نُسقِطه من تصوّراتنا أو نَدّعي أنّه نتاج العصور الأخيرة، بعد أن تخلّصت الدراسة من بُعدها العقديّ الإيمانيّ. لا أجاري هذا التصوّر ولا أميل إلى هذا التحليل، فقد جرت محاولات لصياغة علم الأديان، ولكنّ

---

[199] حول الجدل القائم في شأن "المركزية المسيحية" و"مركزية المسيح" في الخلاص، يمكن الاطّلاع على طروحات الاستيعاب والاستبعاد للآخر الديني ضمن ترجمتنا لكتاب "**الفكر المسيحي المعاصر.. قضايا ومراجعات**": برونو فورتي- جون كسلمان-رونالد ويثروب، ص: 35.

[200] Aldo Natale Terrin, *Scienza delle religioni e teologia. Per un studio integrale delle religioni*, in aa. vv., *Introduzione allo studio della religione*, UTET, Torino 1992, pp. 213-51.

[201] **الفكر المسيحي المعاصر.. قضايا ومراجعات**، ص: 45 وما بعدها.

[202] Giovanni Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, p. 146.

الدافعَ الأكبر في ذلك كان بقصد جعله في خدمة الجدل. كان ماكس مولر، مؤسّس تاريخ الأديان، قد تعرّضَ للمسألة منذ العام 1856م، تاريخ ظهور كتاب "**علم الأساطير المقارن**"، حين أبرَز أنّ هدف علم الأديان، في البدء، كان إثبات تفوّق المسيحيّة في مقابل الأديان الأخرى، لِتقومَ المسيحية، بذلك الشكل، مقامَ "اللاهوت الطبيعيّ".

فقد طُرِحت العلاقة بين المباحث الدينيّة واللاهوت منذ أواخر القرن التاسع عشر، مع ظهور تاريخِ الأديان كمبحثٍ دراسيّ مستقلّ. بدأتْ حينها مختلف المباحثِ الدينية تؤسّسُ استقلالا عن اللاهوت[203]. وفي الأوساط البروتستانتية يُعدّ أرنست ترولتش مِن أوائل الذين حَثّوا الخطى نحو بناء لاهوت ينزع منزعًا تاريخيًّا علميًّا، وذلك في مؤلّفه: "**العقائد الاجتماعية للكنيسة والجماعات المسيحية**"[204]، متسائلًا فيه عن العامل الذي جعل الرسالة الأصليّة للمسيح تتفرّع إلى أشكال تنظيميّة متباينة؛ وعن انتقال وحدة الكلمة الحيّة للمسيح إلى تعدّدية في الأشكال الدينيّة؛ وبالتالي تَروَّى ترولتش في ما يُمثّل جوهر المسيحيّة، حين يجري تملّيها بأعين تاريخيّة وسوسيولوجيّة.

يتساءل بيار جيزال أستاذ "اللاهوت المنهجيّ" في جامعة لوزان في كتاب "**اللاهوت إزاء مسائل العلوم الدينيّة**": هل ثمة تكامل؟ هل ثمّة تراتبيّة؟ هل ثمّة تعارض بين اللاهوت والعلوم الدينيّة؟ مفترِضًا إمكانيّة التفاعل شريطة أن يُحوِّرَ اللاهوت من مهامّه. وأن يجري ذلك التكامل في حِلٍّ من تعالي طرفٍ على آخر، مبرزًا أنّ لكلٍّ من اللاهوت وعلوم الأديان تاريخا خاصّا وأحيانًا لكلّ منهما إبستيمولوجيته المميّزة[205].

فمنذ نشأة الدراسة العلميّة للدين، عرفت المقارَبات تشّعبًا في حقلٍ ما فتئ يشهد تطوّرًا مطّرِدًا، حاول فيها علم الأديان إرساء انتظام بين مختلف المداخل. فنظرية الأديان وِفْق علم الأديان، لا تنشد

---

[203] Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses*, Labor et fides, Genève 1999, p. 17.

[204] Ernst Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll, La nuova Italia, Firenze 1941-1949 (ed. originale, Tübingen 1912).

[205] Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses*, p. 9.

الانتهاء إلى حُكمٍ قِيَميّ يوازن بين التقاليد الدينية، بل تحاول بلوغَ فهْمٍ موضوعيٍّ يسمح بالإحاطة بالاعتقادات في حدود ما هو مدرَك إجرائيًّا. وما ساد من مفاضَلة بين الأديان، بناءً على أحكام عقديّة، أو مواقف لاهوتية، بات يفسح المجال لمقارَبة مغايِرة، تنزاح فيها نظرية الأديان باتجاه التحليل المحايِد والتعقّل الصرف. لم تعد الأحكام اللاهوتيّةُ تظفر بسطوةٍ سوى داخل منظومتِها الإيمانيّة، ما حثَّ المنظور اللاهوتيّ بدوره للرّهان على توظيف المداخل العلميّة أيضا، سواء في فهمِهِ لحقلِهِ أو للإحاطة بالحقول الدينيّة الأخرى، وهو تحوّلٌ لافتٌ في الوعيِ بالدينِ. في هذا المسار لعبت الأنثروبولوجيا الدينيّة دورًا بارزًا عبْر إعادة ترتيب الأمور، كون جوهر اهتمام الباحث الأنثروبولوجي متمحورا حول "فهْمِ الاختلافات الدينيّة".

ثانيا: العقل الإسلامي إزاء ظاهرة الدين

سوف نحاول في هذا المبحث التطرّقَ إلى وعي العقل الإسلامي بالدين، خارج ما هو معتَقد. وهي تجربة واعدة تحتاج إلى تضافر الجهود، فلطالما جرى التغافل عن هذا المبحث، وكأنّ الذات المؤمنة، داخل الحضارة العربية الإسلامية، غير مقتدِرة، أو غير معنيّة، بتحقيق ذلك التعالي، حتى تعيَ ذاتها المتديّنة.

1- من استهلاك المقدّس إلى الوعي بالمقدّس

يبقى مسعى المقارَبة العلميّة من وراء فصل المعيش الدينيّ، المتعلّق بالسلوك والمشاعر والاعتقادات عن الذات، ودراسته وتفهّمه، يهدف بالأساس إلى صياغة وعي علميّ بالحقل المدروس، بما يقود إلى بناء معارف كفيلة بسبْرِ الوقائع المتابَعة. ولعلّ الواقعة الدينية التي تجتاح الوعي واللاوعي الإسلاميّين، والمتروكة في حالة سائبة، من أكثر المعطيات التي تقتضي الرصد، لتحاشي الاعتباطية في وعيها، ولتجنّب احتكار المتابَعة الإيمانية التي تطغى على النظر في المعيش الدينيّ. الأمر الذي ولّدَ خلْطًا اِستشرى بين الدارسين والمؤمِنين، على حدّ سواء، يمزج بين المباحث الثلاثة الناظرة في الدين:

علم اللّاهوت، ضمن معتاد القول الغربي، أو "العلوم الشرعية" ضمن الصياغة المعهودة في الأوساط الإسلامية، هو دراسة الاعتقادات والإشكاليات الفقهيّة والعَقَديّة، عبر تأصيل الأحكام

وتنظيم الأفعال الواصِلة بين العبد وربّه. وما تقتضيه من ضبط قواعد الاستدلال على الغيبيات، أو تنظيم الحدود المتعلِّقة بالشرعيات بغية تقديم نظامٍ أخلاقيّ روحيّ ومعيشيّ في وصال مع ما تتصوَّر الذات المؤمنة أنّه الحقيقة المطلَقة. وبموجب طابَع هذا العلم المعياريّ، فهو يتوجَّه بالأساس إلى الإجابة عن تساؤلات: كيف نؤمن بالله؟ وما الواجب علينا فعله تجاهه؟ وضمن أيّ السُّبل يتَحقّق الفلاح الدنيويّ والخلاص الأخرويّ؟

علم الدين، يسعى هذا المبحث إلى الخروج بالممارَسة الدينيّة، ذات الطابع الروحيّ والشعائريّ، من الانسياب إلى الانضباط. حيث يمرّ معه النشاط القدسيّ من مصاف المطلَق الميتافيزيقيّ إلى مصاف المقيَّد الفيزيقيّ، لِيغدوَ خاضعًا للرّصد والمتابَعة والاختبار. وإن تكن الواقعة الدينيّة ذات منزعٍ روحيٍّ، أو عرفانيّ، أو ذوقيّ، أو وجدانيّ، فإنّ وقوعها داخل الفضاء الاجتماعيّ، سواء عبر الفرد أو الجماعة، جعلها تتطلّب تنظيمًا وضبطًا. فعلاقة الإنسان بالمقدّس، التي تتمّ ضمن مواجد ومخاوف، أو مراعاة واحتكام لأوامر قوّة عليا ونواهيها، يُستلزَم في تتبّعِها تطويع أدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية، عبْر استدراج قدراتها، لفحص الصلات الرابطة بين الإنسان وربّه، وبين الطقس والرمز، في حيز الدين الواحد.

وممّا يميّزُ المقارَبة العلميّة عن نظيرتها العقلية، أنّ الأخيرة تسعى إلى تطويع الدين واستيعابه ضمن حدود العقل[206]. فتكون المقارَبة الفلسفيّة/العقلية إحدى المغامَرات الاحتكارية على شاكلة نظيراتها الاجتماعويّة، والنفسانويّة، والإناسويّة، الساعية إلى حصر الظاهرة الدينيّة ضمن نسق فهمها ذي السمة الاختزاليّة. وعلى هذا الأساس، يروم التوجّهُ العقليُّ أن يُحدِّثَ بما فهِم من الدين، وما تيسَّرَ

[206] لمراجعة تاريخية فلسفة الدين وإشكالياتها، انظر:

Michel Despland, «La philosophie de la religion depuis l'époque des lumière», ouvrage collectif sous la direction de Michel Clévenot, *L'Etat des religions dans la monde*, Cerf, Paris 1987, pp. 405-413.

له من ترويض له ضمن مقولاته؛ في وقتٍ يتطلّع فيه المنهج العلميّ إلى رصد الظاهرة الدينية على هيئتها الموضوعية، بالبحث في آثارها بالسلب والإيجاب على نشاط الإنسان.

أمّا في علاقة علم الدين بالاجتماع الإسلامي، فهو يتطلّع إلى التحوّل بالظاهرة الإسلامية من حالة التردّي التي بلغتها على مستوى النّظَر والإحاطة، إلى حالة التعقّل الواعي والحضاريّ. فالعملية محاولةٌ لتصحيح سُبل استثمار الظاهرة الإسلامية، وتخليصها من الهيمنة الواقِعة بفعل اللاهوتي اللاتاريخيّ، أو الاحتكار المذهبيّ، الشيعيّ والسنيّ والصوفيّ وما شابه ذلك، حتى عادت الرسالة العالمية في جوهرها، فئوية في عيشها، تقف على نقيض مشروع الإنسان. بالإضافة لِما لِعِلم الدين من قدرة على تفحُّصِ براغماتية اللاهوتي، وعلى تقديم شهادة صلاحيّة من عدمها لآلياته ومضامينه. فهو علمٌ متخلّصٌ من العاطفة الجيّاشة ومن الشكلانية البيانية، لاحتكامه إلى الواقعية والموضوعية في النظر للظاهرة الدينية. وبحكم طبيعة منهجه القادر على رصد آثار المقولة اللاهوتية، في المجال النفسي، أو في الحقل الاقتصادي، أو في الوسط الاجتماعي، فإنّ هذه الأداة تبدو لازمة لترشيد استهلاك المقدَّس. باختصار فهو علم اختباريٌّ، يتحدّد بفضاء دين بعينه، وسيلته في ذلك أدوات العلوم الإنسانيّة والاجتماعية لا تلك العائدة إلى المجال الإيماني.

علم الأديان، لئن كان علم اللاهوت يعتني بالدراسة العَقَديّة الفقهيّة التشريعيّة، ذات الطابع المعياري في حيز الدين الواحد، من خلال البحث في آلياتها وبيان منطقيّتها؛ ويتناول علم الدين دراسة الأثريْن الداخليّ والخارجيّ للطاقة الدينيّة، من حيث التولّد والتطوّر والتراجع، فإنّ علم الأديان وبحسب تعريف هنري شارل بوخ وبول فينو "يرنو إلى تجاوز المستوى الاختباري، باتجاه الكشف عن العام والمشترك، غاية الإمساك بالكوني، الكامن في المحلّي، أو المنعزل، واكتشاف القوانين الكامنة خَلْف الوقائع، وخَلْف الجوهريّ المتخفّي بالعرضي، أو بعبارة أخرى التنبّه للتطوّر الداخليّ والتجاوز للمتغيّر والمتبدّل، أي الوعي بطبيعة الدين وجوهره الأساسيّ عوضا عن مظاهره

الخارجية"[207]. وبذلك يكون علم الأديان هو جملة القواعد والضوابط التي تخضع لها التجربة الدينية، أي تجربة الإنسان مع لمقدّس، المستوحاة من العلوم الاجتماعية والإنسانية[208].

يُطرَح سؤالٌ في شأن طبيعة الوعي والتفكّر في التجربة العربيّة مع الواقعة الدينيّة، وحول عدم ارتقائها إلى مصافّ المتابَعة العلميّة، وبقائها في مستوى الاستهلاك الفرديّ أو الجماعي، بصفة الأمر تجربة روحيّة مع المتعالي يتمّ عيشها وتوظيفها بطريقة عفويّة تخرج عن الضبط. حيث يصوغ الفرد رؤيتَهُ وفعلَهُ في الوجود، عبر إشباعه بالعناصر الغيبيّة والروحيّة اللازمة، دون طرح السؤال المورفولوجي أو السؤال السوسيولوجي في الحادثة، أو بالأحرى التغاضي عنهما، وكأنّ الأمرَ عائدٌ بالأساس إلى عوزٍ معرفيٍّ وقصورٍ ذهنيٍّ.

ولئن عرف الوعيُ بالظاهرة الدينيّة تنظيمَه الشعائريّ وِفق ضوابط فقهيّة إلزاميّة محدَّدة، منذ الحقبة الجاهليةِ، من خلال تحديد أصنافِ الطقوسِ وأفعالها وأقوالها وأزمنتها، فإنّ الأمر لم يتجاوز مستوى الإشباع إلى مستوى التفكّر في الأساسات[209]. وإن تواصل نسق التطوّر اللاهوتيّ

---

[207] Symposium recueilli par H. Desroche et J. Seguy, *Introduction aux sciences humaines des religions*, voir Henri Charles Puech et Paul Vignaux «La science des religions en France», p. 10.

[208] آثرنا توزيع مناهج دراسة الظاهرة الدينيّة إلى ثلاثة أصناف: علم اللاهوت، علم الدين، وعلم الأديان، وتجاوزنا التقسيم الثنائيّ المعتاد بين الباحثين: علم اللاهوت/علم الأديان، لنقائصه وتداخله. لمزيد الاطلاع على التعريفات والخاصيات والاهتمامات، انظر المؤلّفات التالية:

- ميشال مسلان، **علم الأديان.. مساهمة في التأسيس**، ص: 20.
- عادل العوا/جيب: **علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي**، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت 1977.
- Gustav Mensching, *Histoire de la science des religions*, traduit de l'Allemand par Pierre Jundt.

[209] . لمراجعة ضافية لاستهلاك العربي للمادة الدينيّة، انظر المؤلّفات التالية:

- عبدالعزيز الثعالبي: **محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان**، تقديم ومراجعة: حمادي الساحلي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، 1985، ص: 21- 46.
- محمد عبد المعيد خان: **الأساطير والخرافات عند العرب**، الطبعة الرابعة، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت 1993.
- محمود سليم الحوت: **في طريق الميثولوجيا عند العرب**، الطبعة الثالثة، دار النهار للنشر، بيروت 1983.
- محمد عجينة: **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، ج I و II، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت 1994.

التنظيميّ للواقعة الدينيّة متصاعدًا، مع التجربة الدينيّة الثانية في المجال العربي، أي مع الديانات الإبراهيميّة: اليهودية والمسيحية والإسلام. فكان أوج تطوّر التجربة اللاهوتية مع هذا الثلاثي، وعلى سبيل المثال في الإسلام، بظهور علوم دينيّة متنوّعة على صلة بمتنيْ القرآن والحديث، أو منفصلة عنهما، كالفقه وأصوله، والعقائد، والمقاصد، والسياسة الشرعية، وغيرها. لقد غابت المتابَعة العلميّة في تعامل العربي مع الدين، حتى ببلوغ العقل الإيماني أعلى نضجه وتوظيفاته، مع ظهور المذاهب والفرق. فهل الأمر نابعٌ بالأساس من غياب طرح سؤال الوجود الماهوي مع المقدّس؟ الذي بافتقاده يعسر على الكائن المتديّن (L'*homo-religiosus*) إعادة قراءة تجربته، من خلال مراجَعة أنساق مفاهيمه الدينيّة في الوجود. وهو ما يتلخّص في بقاء العربيّ في مستوى استبطان الاعتقاد، وقصوره عن بلوغ أصول الاعتقاد، الأمر الذي يتطلّب تجاوز حاجيات الغريزة إلى طرح تساؤلات الثقافة.

إنّ البحثَ عن إجابة لسؤال العلمية الدينيّة العربي أمرٌ إشكاليٌّ، فبالرغم من أنّ الدين في حضارة العرب يقع موقع النواة، فإنّ ما يلفت النّظر عدم تحويل النواة إلى موضع تفحّص، أو اختبار، أو توجيه، أو قيْس، وبقاء الأمر سائبًا. لقد كان العربيّ ولا زال مسوقًا ومرتَهنا للدين بدرجة عالية، عبّر عن ذلك التلمود بقوله: "يَعبُد العربيّ حتى الغبار الذي يتعلّق بنعليْه"، واصفًا علاقة الخضوع والاحتكام للأمر الدينيّ، مع ذلك لم تنْبنِ علاقة واعية. ولا يعني ذلك أنّ حالةَ الانسياق لإلزامات الدين وإكراهاته خاطئة أو مجحِفة، كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما ما نريد إيضاحه، هو لِمَ لَمْ يتأسّس تقليد لوعي ذلك الارتهان، تُضبَط فيه الأدوار الاجتماعية والعواطف النفسية المولِّدة لذلك المسلَك، حتى تَحدَّ من غلواء الطابع العجائبيّ وتؤسّس لما هو واقعيّ.

ولِمتابعة حالة غياب العلمية في علاقة العربي بالدين، يقتضي وعيُها بدءًا ضمن تفهّمِ كيفيّة التعامل مع الدين في الفضاء الماقبل إسلامي، عبْر إدراك أشكال الأسْطرة واللَّهوَتَة المكثّفة للحياة بين عرب الجاهليّة، وما ميّز الفعل الدينيّ عصرئذ من تمازُجٍ مع السحريّ والأسطوريّ، والتبيّن لأشكال

المحاوَرة والمناقَشة للدين، بكونِها ما كانت تتمّ في عقل الجاهليّ ضمن إطار نسقيٍّ جدليٍّ، وإنّما يجري التأفّف أو الرفض بحسب نفورٍ عفويٍّ لا وعيٍ معرفيٍّ. ولم يتطوّر الأمرُ إلى صياغة رؤية وجوديّةٍ متكاملةٍ مبنيّة على أساسات مغايِرةٍ. كما يتلخّص ذلك في قصّة رجل من كنانة، قَدِم إلى صنم سعد تبرّكًا وتقرّبًا، فما راعه إلا أن نفرت إبله عند رؤيتها تلطّخ الصّنمِ بالدماء المراقة على جوانبه، فما كان من الرجل إلّا أن رمى ربّه بحجر، قائلا: لا بارك الله فيك إلهًا أَنفرْتَ عليّ إِبلي وأَنْشدَ:

أَتيْنا إلى سعد لِيجمَع شملنا فشـتّتنا سعد فلا نحن من سعد

وهل سعد إلّا صخرة بتنوفة من الأرض لا يدعى لِغيّ ولا رشد[210]

أو كموقف ذلك الأعرابي الذي وجد الثعلبان قد بال على رأس صنمه فعبس ثم فكّر وقدّر قائلا:

أربّ يبول الثعلبان برأسه لقد ذلّ من بالت عليه الثعالب[211]

فما بلغنا من أصناف الوعي النقدي بالدين خلال الحقبة الجاهلية، سواء مع منكري الوثنية أو مع الأحناف، قد دار حول رفض بعض الممارسات الشعائريّة انطلاقا من تخمينات فرديّة، ولم يتحوّل الأمر إلى تقليد رؤيويّ يطبع العقلية الجماعية. فالسؤال النقديّ، أو بالأحرى الواعي بالدين، ما كان سؤالا متواترًا، ولعلّ مردّ ذلك إلى إحساسٍ بالانسجام الوجوديّ في ذهنيّة الجاهليّ، عبْر الركون للسّائد الاعتقاديّ. بخلاف ما نجده مع الإغريقيّ الذي تطوّرت لديه رؤية نقديّة مبكّرة للدين، كما تجلّى ذلك مع كسينوفان (ق 6 ق.م) حين دعا إلى مقولة تعالي الآلهة عن خاصيات البشر، حتى شاع قوله: "يرى الزنجيُّ الآلهةَ فطس الأنوف، ويراها التراقي زرق العيون... حتى الخيول والثيران لو قُدِّر لها أن تحسن الرّسمَ لَرسمت الآلهة في صورٍ مماثِلة لها"، أو كما هو الأمر مع

[210] أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، **كتاب الأصنام**، تحقيق الأستاذ أحمد زكي باشا، الطبعة الأميرية، القاهرة 1914، ص: 37.

[211] المصدر نفسه.

هيراقليطس (576-480 ق.م) الذي انتقد الحرصَ الشكليَّ على الطقوس، ودافع عن ترفّع الآلهة عن الممارسات الشعائرية المبتذَلَة[212].

فالسؤال الانتقاديّ للدين، حتى مع حركة الزندقة بتلوّناتها، أثناء الفترة الوسيطة، لم يتحوّل إلى سؤال يُسهِم في الاقتراب من المقارَبة العلمية. جاءت الزندقة محاولة لتحجيم نفوذ الدين في الجوانب الحياتية والفكرية، من خلال بثّ الشكوك والريبة في فروع الإيمان وأصول الاعتقاد، فأتت قراءتها للدّين ضمن المشاحنات والردود، لا ضمن التطلع إلى الوعي بالوقائع والمكوَّنات الداخلية للمقدّس الإسلاميّ. وبالمثل أيضا سعى الإلحاد إلى تقويض الإيمان وهدمه لا إلى وعي الاعتقاد وفهمه. انطلق من رؤية عدميّة للوجود خلت من الجانب الألوهيّ، فانتهى به مساره إلى الانحسار والانغزال. يبقى اللاتديّن والإلحاد والزندقة والعدميّة من الظواهر المنتشرة في حضارات عدّة، وهي ناجمة عن مولّدات مركَّبة، نفسية ووجودية وفكرية، وكلّما اهتزّ انسجام الفرد مع الوجود الحاضن إلا وتفاقمت فُرص سقوطه في تلك دائرة.

من جانب آخر وفي مرحلة قريبة، حتى التيارَيْن الأساسيَيْن اللذيْن اكتسحا ساحة الجدل الفكريّ العربي الحديث: اليمين العلمانيّ واليسار "العلميّ"، فقد خضعت رؤية الدين لديهما للتوظيف الإيديولوجي. فمع الأوّل اختُزِل الدين في دلالات شكليّة وممارَسات طقسيّة، غابت منه فلسفة الإسلام العميقة في أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والحضارية، ما جعله أقرب إلى الوعي الأسطوريّ المهجور. بالإضافة إلى ذلك تمّ إقحام الدين في معارك باطلة ضدّ النظريات العلمية كالتطورية، وضدّ مقولات علم النفس وعلم الاجتماع، لم تزد الدين إلا عزلة بين الشرائح المتعلّمة ونفورًا في أوساط العامة. ومع اليسار "العلميّ"، فقد بدا الدين طورًا بمثابة الخندق المهجور، المتوارَث عن العهود الغابرة، ما فتئت تختبئ وراءه الرجعيّة والاستعمار وقوى الاستغلال، وتارة بمثابة الإيديولوجيا المرحليّة المؤجّجة للصراع الطبقيّ والحليف المؤقَّت للتغيير المنشود. تمّ ذلك بفعل

[212] Voir Gustav Mensching, *Histoire de la science des religions*, p. 21.

ارتطام اليسار بحقيقة من صارع الواقع صرعه، ما جعله يُعيد إنتاجَ وعيه بالدين لاستثماره ضمن أدوات إيديولوجيا التغيير. فوقَع إحياء تطلّعات أبي ذرّ الغفّاري، والحسين بن علي، وتوجّهات ثورة الزنج والقرامطة، وغيرها من المواقف المؤدلَجة. جاءت طروحات التوجّه اليساري باتجاه عَلْمَوة الدين، في مجملها، ردَّ فعل على تعفّنات الداخل وتقليدًا لطروحات الآخر، دون أن تكون قراءة رصينة للواقع، فتراوحت المحاوَلات بين تنقية التراث ونسفه[213]. لقد جاءت مساهَمات صادق جلال العظم وحسين مروة ضمن هذا التوجه العام لوعي الدين، عبر أداة العقل ومنهج العلم المرتهنيْن للإيديولوجيا[214]. اصطدمت القراءة اليسارية بوعي إسلامي مستشعِرٍ لحالة الانجراح العميقة في كينونته الدينية، مما يسّر التحالف الضمني للضمير الشعبيّ مع كهنة الدين ضدّ أيّ توجّه غير أهليّ.

2- المقارَبة العلمية للدّين.. في المنهج وتطبيقاته

لا يميّز منهج الدراسة العلمية ومنهج الدراسة اللاهوتية التضارب في دراسة الدين، كما يُصوَّر الأمر أحيانًا. إذ يُخفي خلقُ التضادّ محاوَلة الاستئثار بالحقل الدينيّ من شِقٍّ دون غيره، من خلال إرساء تنافرٍ مقصود بين المقارَبتيْن. فمنهج علم الدين يرفض الانخراط في المشاحَنات ليبني أسسه على أرضية الوعي لا النقض، وبرغم خاصية الفهم الظاهريّ المميّزة للمنهج العلميّ عن المنهج اللاهوتيّ، فإنّ الأوّل يلتقي مع الثاني في السير معًا إلى إنتاج الكائن المتديّن المتّزن. وعلى سبيل المثال إن يحصر الضبط الفقهي المسألة الجنسيّة في شروط النكاح، وصحّة العقد، وضوابط الزواج، وفي الحديث عن الحيض والنفاس والبلوغ، عبر تقنين المسألة فقهيا، فإنّ المقارَبة العلميّة تُتابِع أثرَ التشريعات الدينيّة ووظيفتها على باطن الفرد وظاهره. ولعلّ ما أوحى للبعض بتناقض المنهج العلميّ مع المنهج اللاهوتيّ، وسعيِ كلّ منهما لإلغاء الآخر، إسقاط حالة التصارع التي شهدتها الأوساط

---

[213] انظر مثلا حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلاميّة**، ج I و II، الطبعة الثانية، دار الفارابي، بيروت 1979.

[214] انظر صادق جلال العظم، **نقد الفكر الدينيّ**.

الغربية بين أنصار المقارَبتين في أعقاب الثورة الفرنسيّة. بدا التنافسُ المؤدلَج كقدرٍ مصاحب لجميع الأديان، وتصدَّرَ لفضاءاتٍ أخرى لم تُنتِج وعيَها العلميّ بالظواهر الدينية على غرار الفضاء العربي، فدبَّ التصارع بين القراءة الإيمانية الداخلية والقراءة العلمية المقلِّدة والمستورَدَة. وممّا فاقَم حالة الخلط، واقع الانهزام الذي عرفه العقل الديني خلال الحقبة الحديثة، حتى تعمّق شكٌّ وتزعزعٌ في مجمل مقدّراته، إلى أن أثمرَ انقساما فكريّا بين ضربين، تقليديّ وحداثيّ، كلّ يحتمي في رباط مختلف تتميّز أدواته وآلياته، وينطق بمقولات تختلف جذريّا عن الآخر مدّعيا الصواب والمشروعيّة. عَرَفت الساحة الفكرية العربية المنشغِلة بالشأن الدينيّ نزاعات فكرية وهْمية، اِختلف فرسانها بين دعاة الحداثة والعقلانية من جهة، ودعاة التقليديّة والمحافَظة من جهة أخرى.

هذا ويجلو التقليد العربي للعلمية الدينية في الفكر الغربي، من خلال الاستثمار الساذج للتناول الغربي في علم النفس، سيما مع الفرويدية، دون التنبّه إلى محدودية هذه النظرية[215]، ومحاولة عرض مقولاتها كيقينيات انجلت على يديها مخبوءات الشعور الديني[216]، وإسقاط فرضياتها على الواقع العربي، فيقع البحث عن عقدة أوديب العربية في شهريار وأحفاده، ومماثَلة ذلك مع العُصاب، دون وعي بالفروقات البيّنة. ولِفرط الولع بالتقليد الغربي أتى التنظير العربي لعلم الاجتماع الديني مسكونًا بالمرجعية الغربية، مع التعويل فيه على استعراض النظريات والمناهج السوسيولوجية الغربية بافتتان، افتقد إلى تعريبها الوظيفي. حتى أنّ الواقعة الاجتماعية الدينية الموجودة في الفضاء العربي تُدرَس وتدرَّس بمخيال غربي يبين عن استلاب مستفحل، ترزح تحت ثقله آليات التحليل لدى الباحث، ولم يقع تطوير علم اجتماع ديني للواقع الإسلامي[217].

---

[215] انظر نقدنا للفرويدية والدين في مقالنا: "**القراءة الفرويدية للدّين**"، مجلّة الحياة الثقافية، تونس، السنة 22، العدد 84، أبريل 1997، ص: 30 إلى 36.

[216] انظر على سبيل المثال عبدالمنعم عبدالعزيز المليجي، **تطوّر الشعور الديني عند الطفل والمراهق**، دار المعارف، مصر 1955.

[217] تبدو التمظهرات المستحدَثة التي عرفها الدين في الواقع العربي، منذ بروز ظاهرة الأصولية والإسلام السياسي، متجاوزةً لقدرات علم الاجتماع الغربي الكلاسيكي، ولعلّ هنا يتنزّل تساؤل الدكتور المنصف ونّاس حول مدى اعتبار علم الاجتماع الديني، سواء الفرنسي أو الأنكلوسكسوني، مرتكزًا نظريًّا ومنهجيًّا لمناقشة علاقة الدين بالدولة في تونس –أو في البلاد العربية-، خصوصًا في

لقد تواصل تعامل العربي مع الدين على نحو فطري غريزي، يدرك الحاجة إليه، ويتّجه إلى إشباعه بترتيل الأوراد والأذكار، أو التزام شعائره، أو مراعاة نواهيه، أو الاندفاع بأمره؛ ولكن من حيث التحكم فيه، وإدراك آثاره، وتتبّع تطوراته، فذلك ما بقي غائبا[218]. وبرغم الاستبطان المتطوّر لكلّ ما هو دينيّ في السلوك والتفكير العربيين، انحبس النظر في الدين داخل إطار إيماني، ولعلّ ذلك عائد إلى عدّة عوامل منها:

أ- هاجس التأثيم المهيمن على ذهن العربي، عند تناوله مسائل الدين من خارج المعتاد والمألوف، واعتبار ذلك انتهاكا لحرمته، ممّا ولّدَ رهبة شائعة، وكأنّ المتابَعة للآثار النفسية والبدنية والاقتصاية للصوم –على سبيل المثال- تعني تدنيسا له. حتى أنّنا في أحاديث شهر الصيام ومواعظه، التي تغزو المحطات الفضائية والإذاعية لدينا، لا نكاد نسمع سوى خطاب وعظيّ فقهيّ، يخلو من أي إيلاء اهتمام بتنزيل الشعيرة ضمن إطار اقتصاديّ أو بُعدٍ اجتماعيّ.

ب- ما انفكّ التعامل مع الظواهر الدينيّة تعاملا طقسيّا، ولم يتم تحويله من فضاء التجربة الإيمانية إلى فضاء المعايَنة العلمية، حتى أنّ انفجار الظاهرة الأصولية في البلاد العربية يغلب عليه التعامل بأسلوب الفتوى والفتوى المضادة. ممّا حوّل المحاجَجَة إلى صراع محموم، لا يعرف حدّا بين الأنصار والخصوم. لم يكن علم الاجتماع العربي نشازا في هذا النسق العام في اهتماماته الدينية، فقد أخفقت دراساته في فهم الحركات الدينيّة، وجاءت تنظيراته مجرّد توصيفات اجتماعية خالية من التحليل والفهم[219].

الستينيّات والسبعينيّات؟ انظر مقالة "**الدين والدولة في تونس 1956-1987م**"، ضمن مؤلف: **الدين في المجتمع العربي**، مجموعة من المؤلّفين، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990، ص: 470-472.

[218] أورد الكتابُ السنويّ لعلم الاجتماع، العدد 5، دار المعارف، القاهرة 1983، قائمةً بالمنشورات ذات الصلة بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاتصال، ضمّت حوالي 725 عنوانًا، كان من بينها ثلاثة كتب فقط عن علم الاجتماع الديني، أحدها منشور قبل سنوات.

[219] انظر مقال حيدر إبراهيم علي "**الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية/ملاحظات في علم اجتماع الدين**"، ضمن كتاب: **الدين في المجتمع العربي**، ص: 37.

ج- يحسب رجل الدين نفسه وريثَ الدين الأوْحد، ممّا جعل الدارس من خارج دائرة الأوصياء يتطلّع إلى الشأن الدينيّ بتوتّر وعصابيّة، لوقوعه ضحية سطوة الهيمنة المقابِلة. إذ يتحوّل الدين في أذهان كثيرين إلى مادة غير قابلة للإدراك إلا بشرط تناولها من زاوية فقهية أو عَقَديّة، وهو ما يتطلّب إلمامًا بعلوم شتى من صنف علوم الحديث بتفرّعاته، وعلوم القرآن بتنوعاته، والفقه وأصوله، والمقاصد والمواريث وغيرها من المداخل. في وقت أضحى فيه الدين حقلًا معرفيًّا مشرّعًا على مناهج مستحدَثة متأتّية من معارف جديدة لا عهد للعلوم الدينية الكلاسيكية بها. وهذا الاحتكار للمعرفة الدينية من طرف الوكلاء المزعومين للعلوم الشرعية، نقدّر أنّ تسريحه يتأتّى من داخل القائمين على المعارف التقليدية أيضا، من ذوي التكوين المزدوج، التقليديّ والحداثيّ.

لا شكّ أنّ التديّن في وضعه البدئيّ هو حالة من الامتلاء الغامرة للفرد، تتلخّص في طاقة قابلة للتصريف في قنوات مختلفة. ومع التطوّر الذهنيّ للمؤمن، تتأطّر تلك الحالة لاحقا ضمن قوالب مفاهيمية ومعرفية. ذلك أنّ الإنسان المتديّن قبل ترقّيهِ من الحالة الطبيعية إلى الحالة الثقافية، تتشابه الخاصيّة الدينية لديه، بوصفِها جِبِلّة مشترَكة بحسب التعبير القرآني: "فطرة الله التي فطر عليها الناس" (سورة الروم، الآية: 30)، حيث لا فرق بين الوثنيّ أو الهندوسيّ أو اليهوديّ أو المسيحيّ أو المسلم، وقد لامس المتصوّفة هذه الحقيقة، لكن لم يقع حصرها وبيانها بما يكفي. وما لم تدخل الظاهرة الدينيّة حيز المتابَعة الاختبارية، فإنّ تلك الطاقة تبقى منسابة، ويتواصل التعامل العاطفيّ والذوقيّ معها، بما يُبقي اقتصاد المقدّس غير خاضع للضبط والحصر.

رُمْنا من خلال ما أوردناه آنفا بيانَ أنّ حالة الانسياب التي يعيشها المقدّس الإسلامي، في المجال الاجتماعي، والمجال النفسيّ، والمجال الاقتصادي وغيرها، هي عائدة إلى عدّة عوامل. إذ تبقى بعض المجتمعات متستِّرة عن تجربتها الدينية أو مغيِّبة لها، جراء طابع الحميميّة الطاغي في النظر لتلك التجربة، بوصفها صلة تجمع العبد ببارئه ولا شأن للغير بها، بما يضعها خارج نظام الإحصاء والرصد

والمتابعة، الكاشف لواقع التديّن، بالرغم من ثِقل دور الدين في النشاط الاجتماعي[220]. فهناك تعاملٌ عفويّ مع واقع التديّن، باعتبار أنّ الشعبَ مؤمن، وهو في غنى عن أيّ متابَعة أو مراجَعة. في حين يكشف البحث العلميّ عن فروقات في أشكال التديّن، أكان في النّظر للشعائر، أو في استيعاب المفاهيم العَقَديّة، أو في الالتزام ببعض الأوامر والنواهي. ولعلّ المقارَنة بين المحافَظة على الصلاة والصوم والالتزام بأدائهما، بين أهالي المشرق والمغرب، خير دليل على هذا التباين المغيَّب، حيث يفوق الحفاظ على أداء شعيرة الصيام والاحتفاء بها عدد الذين يؤدّون شعيرة الصلاة في بلاد المغرب، وذلك بخلاف ما يجري في بلاد المشرق.

فمع الشيخ، أو الإمام، أي الدارس الداخليّ، يتلخّص الدين في أوامرَ ونواهٍ منتظِمةٍ وفق أحكامٍ شرعيّة، يراعيها المؤمن ويلتزم بها، تؤدّي به إلى النجاة في الدنيا والخلاص في الآخرة. وما الصلاة مع هذه الرؤية سوى فريضة من الفرائض موزَّعة بين أركان وسنن ومندوبات ومكروهات، وتتمّ ضمن شروط أداء وشروط صحّة؛ في حين مع عالم الدين، أي الدارس الخارجيّ، تتحوّل الصلاة إلى ممارَسة متابَعة في آثارها النفسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، سواء في رمزيتها أو محفّزاتها أو أثرها في تشكيل عقلية الناشط الاجتماعي. ومن هنا يتلخّص التمايزُ بين المنهجيْن في كونِ المساريْن متوازيَيْن بالرغم من تناولِ الأمر نفسه، فالأوّل يذهب باتجاه السماء، حيث الغاية من الفعل الدينيّ بلوغ النجاة في الآخرة، في حين يذهب الثاني باتجاه الأرض غاية تحقيق السلامة في المجتمع، من خلال تتبُّعِ ما قد تتلبّس به تلك الفعلة من عصاب أو رهاب أو وسواس، وتُطرَح الحلول في تجاوز ذلك، أو ببيان أشكال هدر الطاقة المتأتّية من الدين ومحاولة ضبطها وترشيدها، أو بتفكيك بعض الاعتقادات التي قد يُخيَّل للمرء أنها من الدين وهي دون ذلك، ببيَان آثارها السلبية على الفرد والمجموعة، بإيجاز، علم الدين هو بالأساس لاهوتٌ أرضيٌّ.

---

[220] تطوّرت منهجية الإحصاء والتحليل للمادة الدينية في الغرب بشكلٍ واسعٍ. يمكن العودة في الشأن لمؤلّف غابريال لوبرا الكلاسيكي:
Gabriel Lebras, *Etudes de Sociologie religieuse*, tome I, *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, PUF, Paris 1955.

ولِفرْط طغيان الطابع الغيبيّ على الدين في التصوّر الإسلاميّ، تدعَّمَ النظر إليه في صلته بالسماء أكثر من صلته بالاجتماع. الأمر الذي جعل النظر في الدين توقيفيّا متأتّيًا من خارج، وكأنّ الإنسانَ مجرّد كائنٍ مجبَر على عيش الدين وتطبيق مستلزَماته، وفق ما ارتأت له الذات العليّة. فكان هجرانُ التفكّر في الدين في ارتباطاته البشرية أحدَ العوامل البارزة التي أسهمت في تأخّر العمَلية العلميّة، وممّا رسّخ وعيًا منقوصًا بالدين. حتى استفحلت تخمةٌ غيبيةٌ تتَحدّث عن الملائكة والجنّ والشياطين وياجوج وماجوج والبرزخ ومنكِر ونكير والمعاجز والخوارق، تَرْشح من الأسطورة والخيالات والتهويمات أكثر من استنادها إلى معطيات حسية أو تقديرات عقلية، وغابت نظيرتها من المعارف المتأتّية من الدراسة العلمية للاعتقادات الكفيلة بتفكيك تلك التهويمات[221]. فقد شاعت في المخيال الجمعي نزعة مفارقة في النظر للدين، باعتباره كشّافَ أسرار الوجود ومُجليَ طلاسمه وخفاياه، وهي نظرة سحرية عميقة تجعل الواقع بأبعاده الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، تحت سطوة الساحر وتوجيهه[222]. وقع في العملية تسخير للقرآن الكريم لدعم تأويلات باطنية وخرافية، وبمنأى عن تراكمات التفاسير والتآويل، قد جاء الذكر الحكيم تصحيحًا وتصويبًا لتلك الانحرافات في وعي الدين، ولذلك كلّما حصل ابتعاد عن الكتاب واستبداله بمداخله المزعومة: الحديث، والسيرة، والتفسير، إلا وزاد الغرق في اللامعقول.

وما نلاحظه أنّ أسئلة الحداثة الحرجة للظاهرة الدينية في الفكر الإسلامي ما انفكت مصادَرةً، فما فتئ مبحث المعارف الدينية في كتاباتنا، وفي مؤسّساتنا الجامعية، يحضر ضمن أنساق علم الكلام والعقيدة والفقه، وتغيب طروحات العلوم الحديثة وأسئلتها. وهو ما يدعو للتساؤل من أيّ باب

---

[221] في شأن العجز عن الإمساك بمقدّرات الواقع، وآثاره الاجتماعية النفسية في خلق إواليات دفاع لاواعية متدثّرة بالخرافة والكرامة والحلم، انظر أعمال علي زيعور التالية:

- **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم (القطاع اللاواعي في الذات العربيّة)**، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت 1977.
- **التحليل النفسيّ للذات العربية**، دار الطليعة، بيروت 1978.
- **العقلانيّة الصوفيّة ونفسانية التصوّف**، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت 1979.

[222] انظر كتاب **التخلف الاجتماعي/سيكولوجية الإنسان المقهور** لمصطفى حجازي، فصل "السيطرة الخرافية على المصير"، الطبعة الرابعة، معهد الإنماء العربي، لبنان 1986، ص: 145-170.

يلج العقل الإسلامي هذا العصر دون انخراط في السؤال الحداثيّ؟ وهل بإمكان المنطق المتغاضي عن الأسئلة المركزية، عبر إحاطتها بسياج من التحريم والمنْع، على غرار الحديث المنسوب للنبيّ الأكرم (ص): "تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فتضلّوا"، وكأنّ الوجود به أماكن محظور ولوجها وأخرى مسموح بها. الصواب أن تنبني الإنسانوية في التصوّر الإسلامي المنشود ضمن تحرير الحقل الدينيّ من جملة من الأنساق الإيديولوجية، ولعلّ في هذه النقطة يتنزّل مفهوم تكليف الإنسان بأمانة الاستخلاف الشاملة مصداقا لقوله تعالى: "إنّا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان" (سورة الأحزاب، الآية: 72).

وعلى الرغم من أنّ الدافع الدينيّ شديد الارتباط بنشاط العربي وبتمثّلاته الفكرية، فإنّ المتابعةَ لذلك الشأن شبه غائبة. فلو أخذنا، على سبيل الذكر، النشاطَ الاقتصاديّ، نلاحظ العناية به على مستوى الظاهر والتفريطَ في إيلاء الجانب الدينيّ الاهتمام اللازم. إذ نعيد هيكلته ونرسم مساراته، بحسب إملاءات البنك العالمي، وصندوق النقد الدولي، والمنظمة العالمية للتجارة، وغيرها من الدوائر والمؤسسات الدولية الآمرة والناهية، ولا نولي شأنًا للشروط الروحية والقِيَمية في دَفعِه وتوجيهه أكان بالسلب أم بالإيجاب، وكأنّ الخلاصة التي انتهى إليها ماكس فيبر في كتاب "**الأخلاق البروتستانتية وروح المذهب الرأسمالي**" عديمة الفائدة[223].

لا يفوتنا ونحن نعالج قضايا العقل الإسلامي إزاء ظاهرة الدين، أن نوليَ المنشغِلين بالمادة الدينيّة في الجامعات الإسلامية والمعاهد الدينية بعض الاهتمام، من حيث رصد ملامح هويّتهم الاجتماعية وتحدّرهم الطبقيّ، فضلا عن موضعهم ضمن شريحة الإنتلجنسيا عامة. فالبيّن أنّ مجمل العاملين والتابعين للشأن الديني (أساتذة، أئمّة، دعاة، وعّاظ، مفتون، فقهاء) يقعون على هامش النفوذ الاجتماعي. في زمن تحوّل فيه النظر إلى المعارف الدينية، في مجتمعات مهجوسة بالغرب، أنها معارف مثالية وغير عمَليّة. شاع ما يُشبه الإقرار بين كثيرين، أنّ تلك المعارف هي علوم لا تنفع والجهل بها

[223] حول دور المقولة الدينية في إنتاج العقلية الاقتصادية، راجع كتاب ماكس فيبر: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة: محمد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990.

لا يضرّ. يتدعّم هذا الإقرار إذا ما عاينّا المقبِلين على الجامعات الدينية والدراسات الإسلامية، وجدناهم من الشرائح المنهزمة في التدافع الداخلي، حتى إنّ ثمة من يُطلق على الجامعاتِ الدينيّةِ الجامعات المتريِّفة (من الرّيف)، لطبيعة مقولاتها وأخلاقياتها، على اعتبار أنّ أهلَ الريف والبادية يمثّلون جحافل الشرائح المهمَّشة، التي تؤْثِر نوعية الدراسات الدينية بفعل تجانس بين البؤس الاجتماعيّ والبؤس النظريّ لديها. وحتى الذين يلتحقون بتلك المؤسسات من أهالي المدن، فهم في الغالب يمثّلون أفراد البدو العائمين ممّن لم يوفّقوا في الاندماج في حداثة المدينة، فارتدّوا إل أصولهم عبر الالتحاق بمعسكرات الإنتلجنسيا التقليدية.

إن تعريجنا في ختام هذا المبحث على تقنيّي المعارف الدينية ووكلائها، في ظلّ الوضع الحالي، يشعرنا بجسامة ما نعالجه وببالغ تشعّباته، الممتدّ من الرمزيّ إلى الماديّ، ومن عيّنة الكائن المتديّن إلى حارس الحقل ذاته.

ثانيا: الإسلام والأنثروبولوجيا الدينيّة

حين راودت المسيحيّة رغبة في الاستعانة بالمناهج العلميّة وتوظيف المقاربات الحديثة، مِثل علم الاجتماع الدينيّ، وعلم النفس الدينيّ، والأنثروبولوجيا الدينيّة، تملّكتها خشية على المخزون الروحيّ تلخّصت هواجسها في ضياع جوهر الدين، وتعَلْمُن سُبل النّظر للحقائق المقدّسة. القلق ذاته يعيشه الإسلام اليوم، أو بالأحرى المسلمون، جرّاء خشية تسرُّب النّظرِ الدخيل للمخزون القداسيّ الإسلاميّ، وقد اعتاد العقل الإيماني التعاطي مع هذا الموروث وفق علوم ومناهج ولّدتها البيئة الثقافية الإسلامية. غير أن الفارق بين المسيحيّة والإسلام في الظرف الراهن، أنّ المسيحيّة تخطّت توجّسها من تلك المقارَبات العلمية، وباتت حاضرة في جامعاتها اللاهوتيّة وفي خطابات المؤمنين بنهجها، من لاهوتيّين ومفكّرين وعلماء أنثروبولوجيا وغيرهم. وأضحى لا غنى عن تلك العلوم في فهمِ الظاهرة المسيحيّة في التاريخ، وفي توظيفها لتطوير المسيحيّة، وفي دمج المقول المسيحيّ في الخطاب العالميّ. وأمّا ما تعلّقَ بالإسلام فما برحت المحاوَلات محتَشمة ودون ما هو مطلوب، وهي وإن أطلّت فغالبا من خارج المؤسّسات الدينية التاريخية، ومن نتاج كتّاب يقفون على نقيض المؤسّسة التقليديّة. لا زالت "كليّة الشريعة وأصول الدين" و"جامعات العلوم الإسلامية"، في مجمل البلدان العربية، موصدة أبوابها عن التحولات الجارية في مجال المقارَبات الحديثة للظواهر الدينية وقانعة، حدّ التخمة، بمناهجها الكلاسيكية المعهودة. الأمر يستدعي تفحّصا وتبيّنا ونظرًا رصينًا لِفكّ عوامل هذا الجفاء.

1- المقاربة العلميّة والمقاربة اللاهوتيّة

سوف ينشغل هذا المبحث بجملة من القضايا على صلة بهذا الإشكال، إيمانًا بما يُمكنُ أن يُسهمَ به المقول الأنثروبولوجي في الوعي بالإسلام، فضلا عن وعود هذا المنهج في تطوير النّظر للإسلام. كما سيتطرّق المبحث إلى إمكانية توطين الأنثروبولوجيا الدينيّة داخل الحقل الدينيّ الإسلامي بعيدا عن أي خشية واهية.

غالبا ما يتداعى إلى الذهن، بمجرّد التطرّق إلى موضوع الأنثروبولوجيا الدينيّة، الغرق في الرؤية البدائية للشعائر والمعتقدات التي يطفح بها كلّ دين، من خلال البحث عن أصولها ومظاهر تحوّلاتها. في الواقع ذلك جانب من جوانب الأنثروبولوجيا الدينية، وأمّا حقيقة فحوى الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) فهو وعيُ مسلك الإنسان خارج ما هو ظاهر، من خلال إدراك الأواليات المتحكّمة بحضوره في التاريخ بدوافعها العَقَدية والرمزيّة كافة، وبشتى أبعادها الموغِلة في القِدم والحاضرة في الراهن. صحيح تفيد مختلف النظريات الأنثروبولوجيّة ذات النزعة "الشعورية" التي صاغها جمعٌ من الرواد، مثل ليفي برول وجيمس فرايز وإدوارد تايلور وبرونيسلاف مالينفوسكي، وكذلك مختلف النظريات الأنثروبولوجية "السوسيولوجية" مع إميل دوركهايم وإيفانز بريتشارد، أو غيرها من النظريات الأنثروبولوجية "البنيوية" و"الرمزية"، في بلورة إطلالة على الكائن المتديّن؛ ولكنّ كلّ تلك العُدّة، وكل ذلك العتاد، لا يفي بالغرض[224]. ولو حصرنا المسألة في حدود النظر إلى الإسلام، نتبيّن تعذّرَ اختزال الكائن المسلم داخل منظور أنثروبولوجي بعينه، وهو ما يقتضي الوعي بنسبية الطروحات، والتعاطي مع مختلف النظريات الأنثروبولوجية ضمن سياق تاريخي لا بوصفها قوالب جامدة تامة الصلاحيّة. ومن هنا لا يهاب المسلم إخضاع الدين الإسلامي إلى النظر الأنثروبولوجي.

---

[224] في شأن تلك المحدودية راجع مؤلف الإيطالية أليساندرا شياتيني:

Alessandra Ciattini, *Antropologia delle religioni*, Carocci, Roma 1998, p. 57 e s.

لا شك أنّ المناهجَ العلميّة، للوهلة الأولى، مثار خشية في أوساط القائمين على الرؤى التقليدية، بوصفها مسًّا وانتهاكًا للمقدّس، وتنزيلا له من عليائه إلى حدود العاديّ والمبتذَل. لكن الجليّ أنّ المقاربة العلميّة أبعد عن الاختزال في ذلك الدور، فهي مسعى يتخطّى تلك المهمّة ليبحث في صواب أصول الأشياء، طارحا الأسئلة الجوهرية لأجل فرز الوقائع الدينية، على ما هي عليه، عن الإضافات البشرية الملحَقة بها. فحين تتناول الأنثروبولوجيا شخصية النبيّ أو ظاهرة النبوّة، فهي لا تصدّق النبيّ أو تكذبه، وإنما تتناول ذلك الحدث على ما هو حاصل في التاريخ، وبالمثل ظاهرة النبوّة، بغية بلوغ حال الأوضاع على ما كانت عليه. فهي ترقب الحدث النبويّ من خارج، بالأدوات والإمكانات العلمية المتاحة دون أن تدخل في جوانيته. إنّ الأنثروبولوجيا هي معالجة للحدث الديني في التاريخ لا خارجه، ومن هذا الباب تُصنَّف الأنثروبولوجيا الدينية ضمن العلوم الخارجية في الدين لا العلوم الداخلية في الدين. لا يعني الأنثروبولوجيا من قريب أو بعيد سؤال الصحة أو الخطأ في الدين، بل ما يعنيها أساسا هو تقفّي آثار الحدث الديني ومختلف تبدّلاته وتغيّراته عبر التاريخ، بقصد بلوغ توصيف علمي لذلك الحدث وإرساء قاعدة عامة، وذلك من خلال الاستعانة بمقارنة تجارب أخرى[225].

ضمن هذا السياق ثمّة التقاء بين الإسلام كدين والأنثروبولوجيا الدينية كمنهج بحث، في عودة كل منهما إلى غور الأشياء. فلا ريب أنّ الإسلام بمدلوله العَقَديّ العميق هو حدثٌ إيمانيٌّ ضارب في القِدم، وليس حدثًا واقعًا في زمن تاريخيّ محدَّد أو مكان بعينه. جملة من آي القرآن الكريم تتحدّث عن ذلك الترابط البعيد مع تجارب إيمانية سابقة، وعن انبثاق من معين الفطرة، بما يجعل الإسلام ظاهرة عَقَديّة بعيدة الغور. في تلك النقطة ثمّة التقاء مع إحدى استراتيجيات الأنثروبولوجيا الدينيّة، التي تنشد الإمساك باللحظة البدئية للاعتقاد في السلوك البشريّ، لحظة التديّن الأولى وتشكّل الشعيرة. فحين تعود الأنثروبولوجيا إلى الوراء، وإلى لحظات التكوين لإدراك الأمور على

[225] المرجع نفسه، ص: 21.

صورتها البدئية ليس لغرض السكنى في فجر التاريخ، ولكن للإحاطة بالتشكلات البدئية والوعي بما طرأ عليها من تحوّلات، وما لصقت بها من حمولات. ولذا تعي الأنثروبولوجيا أنّ مسلكَ الإنسان الحداثيّ والمابعد حداثيّ، لن يُدرَك في عمقه سوى بالعودة إلى مختلف طبقات ذلك التطور. لعلّ "الظاهرة الإسلامية" في التاريخ، ومن هذا الباب، هي أيضا مدعوة إلى مراجَعة طبقاتها في التاريخ، وتمعّنِ مختلف مظاهر تعبيراتها حتى تجلّت في اللحظة المحمّدية التي نعيش على وقعها في الزّمن الحالي.

ولسائل أن يسأل لماذا الأنثروبولوجيا الدينيّة مطلوبة في الدراسات الإسلامية الراهنة؟ الواقع أنّ ثمّة قطيعة في ربط الإسلام اليوم بماضيه الكتابيّ، لاسيما منه المسيحيّ واليهوديّ، فغالبا ما يعتمد الناظر في الدين نظرةً إيمانيّةً داخليّة، وكأنّ هذا الدين لحظة مفارقة خارج التاريخ. لا يترك الكَلَفُ بعناصر الإيمان سبيلا للفكاك من تلك الرؤية الحصريّة الجامعة المانعة. والإسلام اليوم لِوعيِ ذاته في التاريخ مدعوٌّ للخروج من ذلك الضيق الرؤيويّ، الفقهي والأصولي بالأساس، لفهم الإسلام في التاريخ. فإذا كان المؤمن يرى أنّ الكونَ قائمٌ على سنَنٍ أرساها المولى فأحرى به أن يتمثّل تلك السُّنن في الوعي بدينه، وفي ما سبقه من تجارب دينيّة سالفة. بهذا الوعي يعيد الأنثروبولوجي "المسلمُ" تموقعَه الصائبَ في التاريخ بعيدا عن مختلف أنواع المركزيّات القاتلة التي تجمّد النظر وتحبس العقل. فليس من الصوابِ أن ينحصرَ فهمُ الدينِ وتوظيفه في إطار فقهي عمليّ من منظور داخليّ دون عودة إلى تجارب سالفة، قد تكون أبعد من حيز الديانات الإبراهيمية، أي إلى مجال أرحب يستوعب مجال المعتقد البشريّ بوجه عامّ. ثمة غورٌ ينبغي على العقل الدينيّ أن يطرقه لفهم ذاته ولإدراك العالم المحيط به.

لكن لا بدّ أن نشيرَ إلى أمرٍ في غاية الأهميّة كان سببًا في خلْقِ عديد مظاهر الارتباك، إذ بفعلِ نقص التكوين العلميّ في الحقل الأنثروبولوجي في البلاد العربية، أنّ التراث الديني، في الواقع العربي، غالبا ما كان عرضة لدراسات وتأويلات مغرِضة. عند هذه النقطة بالأساس ينبغي التنبّه

إلى أنّ الأنثروبولوجيا كعلمٍ هادفٍ إلى اكتشاف غور الاعتقاد البشريّ، بشكل عام، قد تمّ التلاعب بمقدّراته من قبل عقول موبوءة، وهو ما خلق مبكّرا نفورا في الأوساط الإسلامية من المناهج الحديثة في دراسة الظواهر الدينية. لم تنشأ "أنثروبولوجيا أبناء البلد" (*Indigenous Anthropology*)كما يسمّيها حسين فهيم[226]، برغم كل الاعتراضات حولها، لما يعنيه ذلك من التزام بالواجب الوطني وتأسيسا للصواب المعرفي، ولكشف المغالَطات والأخطاء الشائعة في هذا الحقل. فلا يخفى على الدارس الحصيف ما يعجُّ به حقل الدراسات الأنثروبولوجية المبكرة، المنتَجة من قِبل دارسين غربيّين، من احتقار ظاهر وباطن لتراث الآخر، جعلت معظم الدراسات تقع في نظرة اختزالية حالت دون بناء نظريات علمية حقيقية.

مراجَعات في الأنثروبولوجيا

لقد بدأت الإطلالات الأولى في التعرّف على المشرق العربي، على سبيل المثال، مع قسطنطين فرانسوا فولني، ثم تطوّرت لاحقا مع إرنست رينان، وذلك بغرض الإلمام بالأعراف والعادات التي نشأت في أحضانها الأفكار التوراتية والإنجيلية[227]. لكن الجليّ في أعمال هذين الرائدين وغيرهما، أثرها القويّ في صياغة تصوّرات الأجيال اللاحقة. ففي منظوريْ فولني ورينان، كما يرصد الإيطالي أوغو فابييتي في كتابه: "**الشرق الأوسط.. إطلالة أنثروبولوجية**"، حضور تصوّرٍ جامدٍ للتاريخ في

[226] انظر "**قصة الأنتروبولوجيا**"، سلسلة عالم المعرفة، الكويت شباط/فيفري 1996، ص: 202-204، و ص: 263.

[227] انظر كتابيهما:

Constantin François Volney, Viaggio in Egitto e in Siria, (1782- 1785), Longanesi & C, Milano 1974.

Ernest Renan, *Légendes patriarcales des Juifs e des Arabes. Cours professé au collège de France* (1888-1889), Hermann, Paris 1989.

الشرق، هدفَ بالأساس إلى ترسيخ بدائية الشرقيّ، وكأنّ حراك التاريخ لا يعنيه، فهو يسلك في التاريخ الحديث مسلكه في العهود الغابرة[228].

تلك الصورة الإيزوتيكية (الغرائبية) الممزوجة بالأحكام المسبَقة والقوالب الجاهزة عن الشرق مغرية للغربي، لذلك يصرّ في الوقت الراهن على استعادة أجواء "**ألف ليلة وليلة**"، ويعيد ترجمة تلك المدوّنة (كانت أول ترجمة إلى الفرنسية لأنطوان غالان عام 1704). فلا يجلب اهتمام الغربي ابن خلدون في مقدّمته، ولا ابن حزم في نقده للتوراة، بل يبقى كتاب "**ألف ليلة وليلة**" الأكثر مقروئية. في الأثناء ترسّخت تلك الصورة الإيزوتيكية عن الشرق في عديد المجالات الفنية، ففي الأوبيرا مثلا ظهر عمل موزارت "**اختطاف من السراي**" 1781، تلاه عمل جواكيني روسّيني "**إيطالية في الجزائر**" 1818، وفي السينما ظهر "**لصّ بغداد**" لدوغلاس فيربانكس سنة 1924. وفي جوّ الانجذاب نحو الشرق ورثَ العربي بامتياز صورة استشراقية سلبيّة عن الرجل الشرقيّ، فهو طاغية ومراوغ لا يؤتمَن له جانب، وميّال إلى الملذّات الحسيّة. لكنّ الدورَ الذي قام به الفلسطيني إدوارد سعيد كان ثورة حقيقية في علم الاستشراق قلبَ عديد المفاهيم. استطاع بنقده العميق تأسيس مدرسة موازية تمحورت حول دراسات ما بعد الاستعمار، أو ما بعد الاستشراق، خلّفت زعزعة قوية لمقولات المستشرقين وبيّنت كثيرا من الزيف[229].

والحال أنّ الكتابة الأنثروبولوجية، في أي حضارة، تتطلّب إلماما لغويّا وحضاريّا يقتضي معايَشَة ملاصقة وإقامة دائمة. وهو الأساس الذي تقوم عليه الأنثروبولوجيا بوصفها مدخلا يسعى للتفكّر، في حدود التعقّل الصرف، في الحقل الاجتماعي بحثًا عن فهمِ التنوّع، وليس غرضها إسقاط الشكل الساذج للتصوّرات الذاتية والمعايير الخاصة على فهم الاختلاف. لم يشفع ذلك أنّ عديد النظريات الأنثروبولوجية قد أُنجِزت داخل المكاتب، واعتمدت التوصيفات التي صاغها كتّاب غربيّون عن شيء غير غربي. لعلّ ذلك ما دفع إلى التنديد بذلك التمشّي التقليدي السائد في الدراسات

[228] Ugo Fabietti, *Medio Oriente.. Uno sguardo antropologico*, p. 23.

[229] Ibidem., p. 56.

الأنثروبولوجية على أساس، إذا كنّا نريد صياغة حقائق على هوانا فالأحرى أن نمكث في البيت. إذ يبقى جوهر اهتمام الأنثروبولوجيا هو "فهم الاختلافات الثقافية" ميدانيا، وهو ما لا يعني التبرير. فالأنثروبولوجيا ليست كما يتخيّل البعض مجرّد حديث عن تباين العادات ونسبيّتها، ولكنّها بذلٌ للجهد لإرساء جسر مفاهيمي بين الثقافات والذاكرات والتواريخ والهويات المتنوّعة.

في كتابه آنف الذكر يحدّثنا الباحث الأنثروبولوجي أوغو فابييتي عن الخطوات الأولى للأنثروبولوجيا الغربية في البلاد العربية، فقياسا مع مداخل علمية أخرى، حلّت الأنثروبولوجيا بالشرق متأخّرة. نجد من الرواد في المجال، كما يورد الكتاب، ويليام روبرتسن سميث وألويس موزيل. يُعَدّ الأوّل المؤسس الحقيقي لأنثروبولوجيا الشرق الأوسط. وقد شغل رئيس الكنيسة الحرة في اسكتلندا، وشايع دراسات نقد التوراة التي تذهب إلى ضرورة استعمال أدوات النقد التاريخي والتحليل الاجتماعي في قراءة النصّ الدينيّ؛ لكن ذلك الموقف العلمي كلّفه العزل من كلية الدراسات الدينية في أبردين. مؤلّفه الشهير حول الشرق الأوسط "**محاضرات في ديانة الساميّين**" 1889[230] هو مدوّنة لأحداث بني إسرائيل وبني إسماعيل الدينية والاجتماعية، إبان الفترة السابقة لظهور الإسلام. يلحّ فيه على الطبيعة الاجتماعية للظواهر الدينية، كون الاعتقادات هي سبيل للحفاظ على سير النظام الاجتماعي، وليست نتاج تأملات أو حاجة روحية. يظهر فيها الدين بمثابة العامل المنظِّم للعلاقات التي تجد في المشاركة في أداء الطقوس العامة سندا قويا لها. كما نجد أيضا التشيكي ألويس موزيل، الملقّب بـ"الشيخ موسى الرويلي" وهو كاهن كاثوليكي، يبقى أثره الأهم "**أخلاق الروله وعاداتهم**"، المنشور سنة 1928[231]. كان هدف بحثه في البداية دينيا صرفا، ما جرّه إلى تتبّع وقائع الروايات المقدّسة في أوساط البدو ولا سيّما قبيلة الروله، باعتبارها أنموذجا من ورثة ثقافة الشرق القديم. وفي هذه الأجواء التأسيسية لمبحث الأنثروبولوجيا غلبت الصورة

[230] William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of Semites*, Black, London 1889.

[231] Alois Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouin*, American Geographical Society, New York 1928.

الفسيفسائية على الشرق وطُمِست الروابط الحقيقية بين هذا الشتات، مما حوّله إلى شظايا متناثرة في أعين الدارسين. والحقيقة أن فكرة المزيج المتنافر قد حالت دون فهم سويّ للشرق، ما مثّل عائقا إبستيمولوجيا لإدراك مكمن وحدته.

وسؤالنا أين تخطئ الأنثروبولوجيا الغربية في إدراك الواقع الإسلامي؟ لقد تمّ تقسيم كل تكتّلٍ مجتمعيّ في الشرق إلى شطرين أو أكثر، تارة بحسب ما تراءى من ظاهر الأمور وأخرى بحسب حاجة المستعمِر. في فلسطين بين عرب ويهود، وفي العراق بين كرد وعرب، وفي شمال إفريقيا بين عرب وأمازيغ، وفي إفغانستان بين بشتون وطاجيك وأوزبيك، وفي باكستان بين بلوش وباشتون. والحال أن تلك التقسيمات التي ألحّ عليها العقل الغربي هي "حاويات فارغة" أحيانا، فليس هناك تضارب بين العرب والأمازيغ، أو الكرد والعرب، كما يُصوَّر الحال، فالمكون الثقافيّ والقِيَميّ متماثل، وإن كان هناك اختلاف فهو لا يتعدى اختلاف الألسن، بل التضارب الحقيقي هو متأتّ جراء تناقضات ما بعد استعمارية.

ضمن ذلك المعطى القَبَلي المهيمِن على النّظَر الأنثروبولوجي في التعامل مع المجتمعات الشرقية، حرص الإثنوغرافيون الفرنسيون، على سبيل المثال، إبّان الحقبة الاستعمارية، على تجميع المعلومات الإثنية. وقد كان عملهم محكوما بالتقسيم الكلاسيكي لإميل دوركهايم القائم على "تضامن عضوي" متأسّس على انضواء إراديّ، يعي فيه الفرد دوره الاجتماعي، ما يؤدي به إلى استبطان القواعد والقِيَم العامة للعيش معًا بمعنى اجتماعي. وإلى "تضامن ميكانيكي" متأسّس على الانضواء اللامشروط للأفراد إلى قيم معيارية داخل تجمعات قَبَلية تجنح نحو الانسجام في سلوكاتها، ونحو التشارك الإلزامي في قِيمٍ جامعة[232].

في هذه النقطة التي يتركّز فيها اهتمام الباحث الغربي حول مفهوم الجماعات الإثنية والحدود الإثنية، يتجلّى توظيف هذا العنصر من قِبل القوى الغربية للتحكم بالشرق، وتواصل هذه

[232] سابينو أكوافيفا و إنزو باتشي، **علم الاجتماع الدينيّ.. الإشكالات والسياقات**، ص: 34.

التقسيمات إلى الراهن. فالفرنسيون لم يتوانوا عن ترسيخ جملة من المزاعم ضمن مطامحهم في إنشاء "الظهير البربري" في مقابل العرب في بلاد المغرب، وترويج مقولة إنّ الأمازيغ جماعة تمتح حضاريا من معين رومانيّ متميّز بتراث الديمقراطيات المتوسّطية القديمة، تتطلّع إلى الفضائل السياسية على نقيض فساد نظرائهم وطغيانهم. المسلك ذاته سلكه البريطانيون بهدف خلق تباينات بين الجماعات البشرية في المشرق ضمن سياسة الحكم غير المباشر (*Indirect Rule*). لكنّ البحث العلمي يبرز واقع التداخل بين تلك المكونات الإثنية، فليس كل من تكلّم الأمازيغية هو أمازيغي العرق، وليس كل من تكلّم العربية هو متحدّر من أَرومة عربية. فهناك تمازج اجتماعي في بلاد المغرب غالبا ما طمسته الدراسات الأنثروبولوجية وتغاضت عنه. بلغ ذلك التلاعب بالهوية حدًّا فجًّا، باعتبار هوية الأمازيغ ذات طابع "جمهوري" و"ديمقراطي"، في حين في أوساط العرب فهي "طغيانية" و"تَسلطيّة"[233]، والحال أنّ التمايزات في بلاد المغرب ليست نتاج اختلافات لغوية أو ثقافية، بل هي نتاج توترات ما بعد استعمارية.

الأمر ذاته يعيبه كلود ليفي ستروس في الفصل الأخير من كتاب "**الأنثروبولوجيا إزاء قضايا العالم المعاصر**"، مبرزا أنّ عديد المجتمعات الإيزوتيكية (الغرائبية) التي جرى تناولها من قِبل علماء الأنثروبولوجيا قد تمّت دراستها عن بُعْد. وفي الحالات التي حضر فيها الباحث على عيْن المكان غالبا ما كانت تعوزه أدوات الإلمام اللغوية والسلوكية والمعيشية بتلك المجتمعات. فمن هذا التباعد بين المنظورين برزت مغالَطات جمّة في مقولات الأنثروبولوجيّين في شأن المجتمعات الأهلية[234]. وبالإضافة إلى ما يذكره ليفي ستروس، يلوح جليّا أنّ الاقتراب من تلك المجتمعات لم يفصح عن فهْم عقلية تلك الشعوب، فأحيانا تخطِّي الباحث الغربي "البُعد الجغرافي" لا يعني بالضرورة تخطِّي "البُعد الذهني" و"البُعد العقلي" الذاتي. حيث يكتفي الباحث الأنثروبولوجي بوصف ظاهرِ تلك

[233] Vedi Ugo Fabietti, *Medio Oriente.. Uno sguardo antropologico*, p. 157.

[234] Claude Lévi-Straus, *L'antropologia di fronte ai problemi del mondo moderno*, Bompiani, Firenze 2011, p. 34.

المجتمعات "البدائية" دون غوصٍ في أعماق عقليتها. يصف ليفي ستروس عمل الباحث قائلا: في هذه الحالة تشبه دراسة الأنثروبولوجي الرجم بالغيب[235]، والحال أنّ هدف الأنثروبولوجيا بوصفها "علم- الإنسان" هو بلوغ الموضوعية في الوصف، والتجرّد في الحكم، والعمق في الفهم، وهي عناصر قلّما اجتمعت للأنثروبولوجي الغربي. إن عدم توافر تلك العُدّة من شأنه أن يحجبَ صفة العلمية عن الأنثروبولوجيا، وهو ما ينسحب بالمثل على عدد من العلوم الإنسانية والاجتماعية التي قارَب من خلالها الاستشراق الغربي حضارات الشرق.

3- نحن والأنثروبولوجيا الدينيّة

السؤال الذي يواجهنا ضمن هذا العرض الموجز لمسار الأنثروبولوجيا في دراسة واقع المجتمعات الإسلاميّة، هل بالإمكان تطبيق منهج الأنثروبولوجيا الدينيّة على الإسلام لاستخلاص بعض القواعد التي تحكم سيْر هذا الدين؟ عادة ما ساد في التصوّر المسلم أنّ العلوم الكفيلة بدراسة الإسلام، أو تعبّر عن رؤاه وتصوّراته هي علوم إسلامية صرفة من إنتاج عقول مسلمة. والواقع أنّ الأمر ما عاد على ذلك النحو، فقد بات الإسلام عرضة للتحليل والنَّظر من قِبل عقول لم تتربَّ داخل الواقع المؤمن بهذا الدين، وبوساطة مناهج لم يألفها التصوّر الإسلامي. وهو ما أدخل ارتباكا على التصورات والمناهج المعهودة الناظرة في الدين، والمعبّرة عن فحواه في الأوساط الإسلامية. فليست المناهج الخارجية الناظرة في الدين تدنيسًا للدين، وإنما هي أسلوب فهْمٍ مغاير وغير معهود. لكن الإشكال يكمن في مدى صدقية توظيف تلك المناهج الخارجية، وإلى أي حدّ يوفّق الباحث في الإيفاء بحقّ الموضوعية في بحثه؟ سيما وأنّ عقولا عدّة استهدفت المخزون التراثيّ الإسلاميّ عمدًا، مما ولّد نفورا في الأوساط الإسلامية، المعرفية وغير المعرفية، من تلك المناهج "المشبوهة".

[235] Ibidem., pp. 119-120.

لننظر في وقائع ذلك التعامل من خلال أبحاث أُجريت في بعض دول ما وراء الصحراء في إفريقيا، إبّان فورة الدراسات الأنثروبولوجية التي ترافقت مع هيمنة المستعمِر. لقد تمّ اعتماد استراتيجية التمييز بين المكوّنات القَبَلية والعشائرية الإفريقية، متخلّلا ذلك التهوين من الإسلام أنثروبولوجيًّا، والتحقير من الحرف العربي، ومن اللّغة العربية في أوساط الأفارقة، مع مدرسة الأنثروبولوجي الفرنسي مرسال غريول تحديدا، التي غالبا ما رأت في الإسلام داعما ومشجّعا لأوضاع الركود والجمود في الثقافات الإفريقية، متعلّلة بتبريرات واهية مثل تفشّي التواكل بين طلبة المدارس القرآنية، الذين يعيشون على الصدقة والتكسّب حسب تصوّرها، ودون انتقاد العامل الأجنبي الاستعماري في تعطيله للنشاط المجتمعي. وقد ازدادت وتيرة هذا الانتقاد للإسلام بظهوره كمنافس دينيّ في المنطقة، يقارع الحركات التبشيرية المتغوِّلة.

في نقد تلك الخيارات الأنثروبولوجية، يسلّط الأنثروبولوجي جان-لو آمسال الضوءَ في مدرسة مرسال غريول التي يميّزها ازدراء مجحف للإسلام[236]. فقد شغل غريول (المتوفى سنة 1956) منصبَ مستشار لدى السلطات الاستعمارية، وتولّى مهامّ تفكيك مجتمع الدوغون وتنقيته من أيّ نفسٍ إسلاميٍّ، من خلال إبعاد قادة مهمّين وعزلهم مثل الحاج عمر وحفيده التيجاني. كما سعى جاهدا في مهمّته إلى طمسِ كلّ بُعد دينيّ وطنيّ من المجتمع الذي تولّى متابعته. ويضيف آمسال، في شأن الباحثة الأنثروبولوجية جرمان ديترلان (Germaine Dieterlen) العاملة ضمن فريق البحث التابع لغريول (توفّيت سنة 1999)، أنها كانت تهوّن من شأن الإسلام الإفريقي وتعتبر ظواهر التسوّل والفجور في المجتمع المالي، على سبيل المثال، بسبب الإسلام. وقد تمّ توظيف تلك الادّعاءات وترويجها ضدّ علماء الدين ودعاته في المنطقة. يروي جان-لو آمسال أنّه أثناء إخراج فيلم عن التراث المالي، من قِبل بعض التابعين لهذه المدرسة، أشرفت عليه المذكورة جرمان ديترلان، تمّ تغييب مشاهد المساجد والزوايا كافة عمدًا مع أنّ المنطقة تعجّ بهذه المعالم[237].

---

[236] Jean-Loup Amselle, *Islam Africani.. La preferenza sufi*, Meltemi, Milano 2018, p. 37-41.

[237] Ibidem., p. 39.

في أجواء تلك الأبحاث الأنثروبولوجية المنحازة، كانت اللّغةُ العربية في غرب إفريقيا الضحيّةَ الأبرز، فبعد أن كانت لغة المعرفة والثقافة، تحوّلت العربية والحرف العربي بوجه عامّ، إلى لغة لكتابة التمائم والطلاسم والرُّقى والتعاويذ. ما جعل العربية عنوان التخلّف والجمود، يُزدَرى من يحرص على تعلّمها، في مقابل اللغات الأوروبية التي أُعلي من شأن متعلِّميها. ولكن إحقاقا للحقّ، فإنّ الهجمة التي رصد آثارها الفرنسي آمسال في كتابه المذكور، كان فيها جانب من الصحّة، فالتعليم الديني في البلدان الإفريقية إبّان الفترة الاستعمارية، تردّى إلى مستوى فاجع، وافتقر إلى أدنى المعايير البيداغوجية، ناهيك عن خلوّه من المضامين المعرفيّة، في مقابل تعليم غربيّ متطوّر، تقدِّمه الإرساليات التبشيرية الغربية بشكل مُغرٍ.

وفي ظلّ اشتداد أوار الحملة التي تعرّضت لها العربية والثقافة الإسلامية في بلدان غرب إفريقيا، برزَ الأنثروبولوجي البريطاني جاك غودي (Jack Goody) (1919-2015) الذي شنّ على الإسلام حملة شعواء أيضا، كونه يمنع تطور الفكر النقدي لتمحورِ الدراسة فيه حول كتاب مقدّس وفق تقديره. مفسّرًا التخلّف في الأوساط الإفريقية بعامل دينيّ لا غير، ومتغاضيا عما اقترفه المستعمر من تدمير بنيوي لنسيج المجتمعات المحليّة[238]. الباحث الأنثروبولوجي الفرنسي جورج بالانديه (Georges Balandier) نفسه ذهب هذا المذهب في اعتبار الإسلام عنصر عرقلة للتطوّر الإفريقي، سيما بعد متابعته، خلال فترة الخمسينيات من القرن الماضي، التعليم القرآني في ليبو بالسينغال[239]. ما كانت لبالانديه القدرة لِيجرؤ على الاعتراف بالتدمير الهائل للشخصية الإفريقية إبان الحقبة الاستعمارية، حيث اِعتبر السينغاليين ضحايا اهتدائهم للإسلام، وهي طروحات إيديولوجية مغرِضة باتت مهجورة في أوساط الباحثين الاجتماعيين والأنثروبولوجيين،

[238] J. Goody, *The Impact of Islamic Writing in the Oral cultures of west Africa*, in "Cahiers d'études africaines", 1971, pp. 455-466, "Restricted Literacy in Northern Ghana", in J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1968, pp. 198-264.

[239] Georges Balandier, *Histoire d'autres*, stock, Paris 1977, pp. 40-41, 44.

باعتبار النهوض المجتمعي هو فعلٌ منبثقٌ من داخل البنية الأصلية، وهو وعيٌ مستندٌ إلى عناصر المخيال العميقة لدى الشعوب.

ما نخلص إليه أنّ ثمة صراعًا في المخيال الإفريقي وحول المخيال الإفريقي، تجري وقائعه في ساحة البحث العلمي، بين توجّهٍ غربيٍّ يسعى جاهدا لاحتكار فضاء المنطقة على مستوى فعلي وعلى مستوى تأويل رموزه، ومن ثَمّ توجيه مساراته؛ وتوجّهٍ جديدٍ، متنوّع العناصر وغير متناسق، أحيانا يُظفى عليه طابع التطرّف، وأخرى يُنعت بالوهابية والتسيّس. وقد جعلت قلّةُ المتابعةِ والبحثِ في المنطقة من خارج الدائرة الغربية، الفرنسية تحديدا، الصورةَ الرائجةَ والمروَّجةَ تأتي من طرف واحد وتُعبّر عن قراءة مشحونة بمضامين سياسية فاضحة.

في خضمّ ما أوردناه آنفا ثمة سؤال يواجه الفكر الأنثروبولوجي حول مدى قدرته على تفسير ما يجري من تحوّل ديني في الزمن الراهن. صحيح صيغت نظريات عدّة في تفسير الظواهر الدينيّة قديما، توجهت إليها جملة من الانتقادات، مع ذلك تحوّلت إلى تراث تفسيريّ بوصفها تجيب عن جانب من جوانب الظاهرة الدينية. وبعد أن اشتدّ عود الفكر الأنثروبولوجي، أو لِنقل نضجه المنهجيّ، هل تقدر الأنثروبولوجيا على شرح عالَم الدين والتديّن بعيدًا عن التحيّز الذي طبع مسارها التاريخي ؟

4- مظاهر التكامل بين الأنثروبولوجي والاجتماعي

يواجه فهم الموروث الدينيّ في البلاد العربية عديدَ الصعاب، في ظرف تهدف فيه الإحاطة بذلك الموروث، إلى تأسيس معنى للتقدم على مستوى الوعي بالذات الجماعية، وإدراك مخزونها، وأنشطتها، وتوجّهاتها. إيمانا بأنّ المبحث الأنثروبولوجي الحديث تتخطّى أهدافه مجرّد دراسة المجتمع

لتعليل ظواهره، أو حفظ توازن نظمه ووظائفه القائمة، إلى ضرورة المساهمة في تغييره ودفعه نحو الأفضل، من خلال منطلقات ووجهات نظر جديدة[240].

ضمن هذا الهاجس النهضويّ تستوقفنا بشكل متكرّر إشكالية التقارب المنشود بين الأنثروبولوجيا الدينية والإسلام. لن تكون الإجابة عن ذلك من خلال بيان جدوى تجميع الموروث الأنثروبولوجي المتناثر، العَقَديّ والطقوسيّ والسحريّ والأسطوريّ –على أهمّيته-، وإنّما سنتناول بعض المناهج الأنثروبولوجية المعتمدة في دراسة الواقع الإسلامي بالنّظر والمراجعة، بغرض الوعي ببعض مظاهر اقتصاد المقدّس بوجه عام. فلا شك أنّ الهوية الدينية العربية، أو العقلية الدينيّة على وجه التحديد، كما تجد تجذّرها في الموروث البدائي، تجد انتسابها في البنى الدينيّة الأحدث أيضا، في اليهودية والمسيحية والإسلام، وغيرها من التقاليد الدينية. ومن جرّاء التداخل البنيوي بين مختلف الأنماط، فإنّ فهمَ المسألة الدينيّة العربية يتأسس في ضوء ربط الطوطميّ والأرواحيّ والطبيعانيّ، بالموروث التوحيديّ، أي السّابق باللّاحق.

فأيّ مسعى للتغيير والارتقاء بالوظائف الاجتماعية، يقتضي وعيا بالبدئي واللاحق؛ وأيّ عملية بترٍ أو فصلٍ، أو إسقاط أو تغافل، عن بنية من تلك البنى من شأنها أن تحجب بعض مكوّنات النسق العام. ذلك أنّ عملية تغليب بنية دينية على غيرها بدعوى الشرعية والأحقيّة، أو طمس أخرى بدعوى البطلان والدونيّة، من شأنه أن يفوّت الإلمام العلمي بالوقائع الاجتماعية المدروسة. في ضوء ذلك التمشّي تلوح الإحاطة الشاملة إلزامية لفهم الاجتماع الحديث. فلا شك أنّ المنهج الأنثروبولوجي المتطوّر في الغرب قد ركّز في مرحلة أولى على مواضيع على صلة بالقِدم، وبالمجتمعات الموصوفة بالركود، ولم يولِ شأنا للآني والحاضر، أي الواقعة الإناسية في حضورها الحيّ عبر النسيج الاجتماعي. إضافة إلى ما رافق ذلك المنهج من عجز عن سبر غور الفضاء الاجتماعي ومسحه

---

[240] حمود العودي، **التراث الشعبيّ وعلاقته بالتنمية في البلاد النامية** (دراسة تطبيقية عن المجتمع اليمني)، تصدير الدكتور محمد الجوهري، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1981، ص: 75.

لسببين أساسيين: أوّلا رفض التكتلات الاجتماعية البوح بمخزونها القداسيّ إلا ما ظهر؛ وثانيا سيطرة المنزع النفعي في دراستها[241].

تلك الأنثروبولوجيا المعطوبة من اللازم تجاوزها، لكونها تقف في منتصف الطريق في فهم البناء الاجتماعي، الذي نطمح لكشف طبقاته. فدراسة الطوطمية أو الأرواحية في الواقع العربي، بمعزل عن العقلية الدينيّة الحيّة، وخلق تمفصل إلزامي، من شأنه أن يوهمَ بأنّ القديم شيء متجاوَز أو مهجور. هذا التعامل نقدّر أنه غير مجدٍ في إدراك فعل الواقعة الأنثروبولوجية. فما يميّز الموروث الدينيّ في الراهن حضور القديم البدائي وتواصل انبعاثه حذو الحديث، والتعايش معًا في ذهنية الإنسان المعاصر وواقعه، وكأنّ البدائيّ ليس له نقطة انتهاء في ذواتنا، وبالمثل المعاصر ليس له قَطعٌ مع ماضينا. تفرض علينا تلك الخاصية متابَعة الموروث الأنثروبولوجيّ في المفاهيم والشعائر القديمة، وفي الاعتقادات والنشاطات الحديثة. فعدم الوعي بالأصول التي أنتجت ذهنيتنا المعاصرة، ودوافعها العميقة، النفسية والسلوكية، من شأنه أن يَحُول دون فهم عقليتنا المعاصرة التي تنغرس في السحري والأسطوري بشكل بارز.

فما يغيب في الدراسات الأنثروبولوجية المنتَجة من قِبل غربيين، هو ربط الأنثروبولوجي البدئي بالسوسيولوجي المعيش من حيث التفاعل بينهما. من هذا المأتى، فإنّ متابعة المقدّس المحافِظ على فاعليته، سواء في الوعي أو اللاوعي، هو إسهام في كشف غور الذات. فالمخزون الأنثروبولوجي الديني الذي نحاول رصده، غاية قراءته وتحليله، لا ينحصر في الظاهري فحسب: أولياء، شعوذة، تعاويذ، طقوس، إضفاء هالة قداسة على بعض الجمادات أو الحيوانات، وإنما يكمن في اللاوعي الجمعي أيضا، من رهبة، وزهو، وتكرار وسواسيّ لبعض الطقوس، وامتناع عن فعل أشياء وغيرها.

---

[241] أبرزَ إ. إيفنز برتشارد عوامل فشل الباحث الأنثروبولوجي في عمله، من حيث عجزه عن اختراق الفضاء المدروس، واصفا إياه يوم رحيله: "فإذا جاء يوم الرحيل، وحانت ساعة الوداع ولم يختم على الأهالي وعلى الناس جوّ من الحزن، كان بوسعنا أن نقول إنّه فشل في مهمّته"، **الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الإناسيّين**، ترجمة حسن قبيسي، دار الحداثة، 1986، ص: 94.

بهذا الشمول تكون الأنثروبولوجيا النفسية رديفا للأنثروبولوجيا الاجتماعية، فلا يعيش الكائن المتديّن التجربة الدينية في مستواها الظاهري فحسب، بل تردفها دراما دينيّة خفيّة تكون أحيانا أعتى وأشدّ.

لا شكّ أنّ الموروثَ القداسيّ، بمختلف أشكاله يرتبط بوظيفة اجتماعية؛ ووحده الإنسان الحديث القادر، وبخلاف الإنسان البدائي، على توجيه موروثه توجيها عقلانيّا نحو الصواب أو الخطأ، كما يذهب لذلك برنار فالاد[242]. بناءً على ذلك الإقرار نرتئي أنّ الآثار المباشرة لتوجّهات التنمية المسقَطة، والناتجة عن برامج اقتصادية وقرارات سياسية، يبقى يعوزها رافد هامّ في التنبّه لأثر البنى القداسية والروحيّة في دفع العملية أو تثبيطها. لعلّ العديد من البرامج التنموية العربية المتعثّرة أو الفاشلة، تعود إلى التغاضي عن مكوّنات البناء الاجتماعي، وعدم تقدير المخزون القداسيّ، بوجهيه السالب والموجب، في توجيه الفعل التنمويّ. من هذا الجانب نقدّر خطورة ذلك المخزون، ونعمل على تتبّع آثاره في المخيال الجمعي، بغرض بناء رؤية شاملة لنشاط الإنسان من حيث محفّزاته ومكبّلاته.

ولئن كان ماكس فيبر في كتاب "**الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة**" قد سلّط الضوء في دراسة ظاهرة الرأسمالية الحديثة على الإصلاحات البروتستانتية، المحدثِة لمفاهيم انقلابية، من خلال أثرِها في تشكيل ذهنية جديدة، قائمة على المأْسَسة والعقْلنة، فإنّنا نذهب إلى غوْر هذا الطرح، وهو كيف يحضر المقدّس النابع من التديّن الشعبيّ وإلى غاية الدين الإسلامي في الاجتماع العربيّ؟ فلئن يهيمن الدين الرسميّ هيمنة شبه كليّة على المخيال الدينيّ، فإنّنا لا نغيب أثر التديّن الشعبي كما سنبيّنه لاحقا. إننا نقدّر محورية المقدّس في تأسيس نهضة مدرِكة لفعلها في التاريخ، بوصف المقدّس في جوهره هو استجابة لإتمام نشاط اجتماعي يرنو لاستكمال تجلّيه عبر الفعل الطقسي. إذ يتجاوز

[242] Bernard Valade, *L'Anthropologie / les mythologies et les rites*, Centre d'Etude et de promotion de la lecture, Paris 1972, p. 363.

الطقس فعل الإشباع الروحيّ المحض للفرد، أو الاعتراف الجماعي تجاه المطلق، ليلتقي مع دور نفعي؛ إنه احتماء واتّقاء للجماعة، أمام عنف التاريخ، من خلال تخلّله مسيرة حياة الجماعة[243].

5- أسْلَمة الأسطوريّ

ينشد التعامل العام في الأنثروبولوجيا الغربية السيرَ نحو الأصلِ، أي صوب البنى التأسيسيّة، وذلك من خلال رصد النشاطات الذهنيّة والدينيّة الأولى، بغرض الإحاطة بحالة الانبثاق البكر لكلّ نشاط ديني. ليجري إسقاط تلك الكشوفات والتصوّرات على مراحل لاحقة، أكثر تطوّرًا وأكثر نضجًا، وأحيانا بصفة تعسفيّة. ضمن هذا الادّعاء، تنبّه إيفانز بريتشارد إلى أنّ كثيرا من الأنثروبولوجيين يزعمون أنّ في استعراض طقوس الديانات البدائية وعقائدها يعثرون على ضالتهم لزعزعة المسيحيّة. يورد في كتاب "**الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الإناسيّين**": "علينا أن نتنبّه للقصد الذي كان يرمي إليه عددٌ كبيرٌ من هؤلاء العلماء إذا كنّا نتوخّى فهم نظرياتهم، فقد كانوا يفتّشون في الديانات البدائية عن سلاح يتيح لهم، باعتقادهم، توجيه ضربة مميتة إلى المسيحيّة، وقد وجدوا في هذه الديانات ضالتهم المنشودة. فإذا كان بوسع المرء أن يفسّر الديانة البدائية ويقيّمها، بأن يبيّن ما فيها من حماقات وسخف، وبأن يبرهن أنها لم تكن سوى سراب يستمدّ وجوده من توثّب العاطفة أو من الوظيفة المجتمعية التي يقوم بها، ينجم عن ذلك أنه من الممكن بواسطة النظريّة ذاتها نزْعُ الاعتبار عن الديانات الكبرى ثم إلغاؤها"[244]. يضع العثورُ على تشابُهٍ بين معتقدين الباحثَ في دهشة وانبهار أمام فرادة اللّقيا، ولعلّه استنتاج متسرّع لسلب المشروعية من اللاحق، وكأنّ أصالة الديانات السماوية ملزَمة بأن تَنبنيَ خارج ما هو اجتماعيّ وتاريخيّ حتى

---

[243] راجع أنواع ذلك الاحتماء، عبر توزّع الطقوس الشعبية على مدار السنة في المنطقة المغاربية، لدى ألفريد بيل:
Alfred Bel: *Pour une enquête sur les survivances magico – religieuses en Afrique du nord*, Alger, Imprimeries "La Typo- Lithe", 1936.

[244] ص: 156.

تلقى القبول الحسن. اللافت أنّ البحثَ في علاقة الديانات السماوية بالفضاء الاجتماعي الحاضن أسلوبٌ اِعتمدته معظم الأبحاث الأنثروبولوجية الغربية لسحب الثقة من الإسلام، باعتباره استعادة للقديم؛ في حين أنّ الإسلام كمنظور دينيّ، ليس في انفصال عمّا هو إنسانيّ، سواء في جوانبه العَقَديّة أو التشريعية وإنّما هو امتداد وارتقاء في الآن نفسه. فما نعدّه أسطوريّا في الديانات الإبراهيمية، يكون أحيانا ضرْبًا من ضروب مخاطَبة العقلية الجماعية، والذات البشرية كما هي في حاجة إلى المعقول هي في حاجة إلى الأسطوريّ، وكما هي في حاجة إلى العرفانيّ هي في حاجة إلى البيانيّ، ولذلك تأتي اللغة الأسطورية أداة لإشباع صنف من أصناف الحاجة لدى البشر.

فمن شأن المتابَعة الواعية للموروث الأنثروبولوجي أن تكشفَ عن مظاهر الاستيعاب والتمازج داخل البناء الاجتماعيّ، حيث نجد العديد من مظاهر التساكن بين بنى دينية مختلفة، يهودية ومسيحية ومانوية وإسلامية، والحفر داخل عديد الممارسات الطقوسية يزيح الستار عن ذلك. فالنفور من التصوير في الفضاء المغاربي يجد ارتباطات وثيقة مع حالات الخوف لدى البدائي من الرسوم التصويرية كافة [245]، أما الحفلات الصاخبة التي تصحب المولد النبويّ الشريف أو عيديْ الإضحى والفطر، فقد بقيت فيها بعض مظاهر الحفلات القديمة التي تحتفي بالتوالد والتكاثر والزيجات[246]، حيث جلب الإسلام معه التقنين والتهذيب لتقاليد وشعائر قديمة. والإيمان بخلود الروح، وممارسة شعيرة الغطاس للأطفال، اللتين تعودان إلى الطقوس اللّوبية البونية، لا يمكن فصلها عن الإيمان بخلود الروح وبعثها والطّهارة وتفصيلاتها في التصوّر الإسلامي[247].

---

[245] Voir Edmond Donte, *Magie et Religion dans L'Afrique du Nord*, Maisonneuve, Paris 1984, p. 16.

[246] حول طقوس الزواج القديمة ومواسمها راجع:

François Decret/ M'hamed Fantar, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité. Histoire et Civilisation*, Payot, Paris 1981, p. 247.

[247] Voir John K. Cooley, *Baal, Christ and Mohamed. Religion and Revolution in North Africa*, John Murray/Albemarle, London 1967, p. 27.

من هذا الباب لم يكن الإسلام نفيًا للعقلية الأسطورية، بل على خلاف ذلك أَسْلَمَة للموروثات السابقة، لقيت الشعائر الإسلامية بموجبها قبولا جرّاء تهذيبها للممارَسات المحلية في العديد من الأوساط العربية[248]. وما كان للإسلام أن يتجذّر لولا عملية أسْلَمة هادئة للتراث السائد. بهذا العمل اكتسب المحلّي ديمومة الاستمرار واكتسب الوافد شرعية الحضور، فأنتج الثنائي مقدَّسا محلّيا[249]. ربما نلحظ تلك الأسْلَمة بشكل جليّ في طقوس الدفن، فالمتابع لشعائر الدفن الإسلاميّة في الأوساط الريفيّة المغاربيّة، يرقب اندساس الطقوس المحليّة المتوارثة فيها. فبعد تشييع الميّت إلى مثواه الأخير، تُوضَع أدوات حفر القبر فوق التراب المهال مع رشّها بالماء، اعتقادًا من الأهالي أنّ الحديد يحول دون قيام الميت ثانية، سيما وأنّ قيامَه منذر بكارثة، إذ ترى الأسطورة الشعبية أن أزيز الحديد وحده الحائل دون ذلك النهوض المدمّر.

6- علاقة الدين الرسميّ بالدين الشعبيّ

يَتّبع المؤرّخ الفرنسي جيلبار شارل بيكار منهجًا يحاكي تقاليد الدراسات الغربية في اقتفاء أثر الديانات القديمة في منطقة شمال إفريقيا، قوامه تسجيل الشاذّ والمهمَل والغريب، سواء من منظور العقلية الغربية، أو بما يخالف تعاليم الدين الإسلامي بشكل صريح[250]. في ما يتعلّق بالنقطة الأولى، شاع تقليد عامّ في أوساط الباحثين الغربيين في الحضارات الأخرى، بتقفّي مظاهر الغرابة، قياسا

---

[248] تستند الأديان في شرعية وجودها، في العديد من الحالات، إلى سابقاتها، فالمانوية الباحثة عن موضع قدم في بلاد المغرب قديما لم تلغ المسيحية، وإنما حاولت استيعابها، فكانت تستمدّ رؤاها الدينية من كتبها المقدَّسة، مؤوّلة إياها حسب رؤاها الخاصة، ولذلك عدّها أتباع المسيح حينها هرطقات داخل الدين المسيحي مثل الدوناتية، لا ديانة وثنية من جملة الديانات المحلية. انظر في ذلك:
François Decret/ M'hamed Fantar, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité. Histoire et Civilisation*, p. 306.

[249] يلوح هذا التمازج في شعيرتَيْ "الوِعْدَة" (حفل قدسي إسلامي يُقام عند ضريح الوليّ تُمارَس فيه طقوس الذّبح والتبرّك) و"الزَّرْدَة" (حفل ديني أمازيغي يُقام لإتمام نذر يُمارس فيه التبرّك عند مرقد الوليّ أو الوليّة). انظر نورالدين طوالبي: **الدين والطقوس والتغيّرات**، منشورات عويدات، بيروت باريس 1988، ص: 133.

[250] Gilbert-Charles Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Pion, Paris 1954, p. 10.

مع ما هو معهود في الذهنيّة الغربيّة. وهكذا يتجاوز الباحث الغربي أشياء عدّة مألوفة لديه، وحتى وإن لم يتجاوزها وسجّلها وكان لها نظير في مخزونه الفولكلوري، فهي لا تحوز أيّ وجه من وجوه الغرابة. فعملية القراءة والتأويل للباحث عملية مبطَّنة، لكونها تتمّ وفق منظور عقليّ مسبَق متأثّر برؤى الحضارة الناشئ فيها. والنظر إلى اللاهوت البدائي من خلال لاهوت نقيض، مقدَّر أنه أكثر نضجا، وأقرب للمنطق، يبيّن نسبية الاستنتاجات الأنثروبولوجية الغربية في تعاملها مع الظاهرة الدينية الأخرى.

وأمّا ما تعلّقَ بالنقطة الثانية، فغالبا ما يتمّ جمع التقاليد الموسومة بالبدع واعتبارها مستوحاة من بقايا الديانات الوثنيّة، بوصفها ممارسات تعود إلى تراث سابق، دون وعي بالمولِّد الكامن وراء تلك الأفعال. والواضح أنّ الدينَ المهيمِن، وفي هذه الحالة نتحدّث عن الإسلام، لا يمكن أن يجيب عن قضايا الوجود كافة، مهْمَا تكاثرت الفتاوى وتزاحمت التفسيرات، لأنّ الوجود في تطوّر مطرد. وليس بالإمكان إنتاج مقولات غيبية كفيلة باستيعاب قلق الإنسان الدائم، جراء الابتلاء اليومي الذي يلقاه المرء في حياته: أمراض، منغصات معيشية، غموض مستقبلي، انسداد آفاق. تقتضي هذه الصعوبات تفسيرات يلبّيها الدين الشعبي، فوحده الكفيل بالإجابة على أنواع الشجن كافة؛ فهو دين غير خاضع لضوابط فقهية، وهو أكثر رحابة واستيعابا للخرافيّ والغيبيّ من الدين الرسميّ المقنَّن. ولئن يجد الدين الشعبي تضييقا من قِبل فقهاء الدين الرسميّ، فهو يلقى في رغبات الناس الجامحة سندا وعوْنا. وإن لم يَخضَع فقهاء هذا الدين لمؤسَّسة جلية، فإنّنا نجدهم يستجيبون لنداءات قوية نابعة من أوساط العامّة.

والملاحَظ أنّ الناطق باسم المعتقَدات الشعبيّة غالبا ما يكون مازجا لدوْريْن ينوبان عن الدين الشعبيّ والدين الرسميّ، مع غياب الحدود الفاصلة بين النوعيْن. ويستمدّ ذلك الممثّل للمعتقدات الشعبية وَجاهَته من حفظه للكلام الإلهيّ ومن حيازته لبركة الوليّ الشعبيّ، وهو يقوم بهذا الدور

مدفوعا بإحساس لدُنيّ يبيح له ذلك[251]. وبرغم ضروب المحاصرة للممارسات الدينية المتأتية من الدين الشعبيّ من قِبل فقهاء الدين الرسميّ، عبر نعت أصحابها بالشرك والوثنية، بوصف تلك الأفعال نابعة من الشيطان، فإن التزاحم بين وكيليْ الدينين جليّ. وبما أنّ مشروعية الدين الشعبيّ غير مقبولة في غالب الأحيان، من خلال فتاوى التحريم والتكفير لكلّ ما يمتّ لها بصلة، تستمدّ طقوس ذلك الدين حيويّتها من التصاقها بحشرجات الإنسان المقهور، أمام غول الآفات الاجتماعية المستعصية، مثل المرض، والعقم، والبطالة، والعنوسة.

لا تزال معالم ذلك الدين حاضرة، وتبدو أكثر جلاء في الأوساط الريفية وشبه القَرويّة في مجمل البلاد العربية حيث لها رموزها وطقوسها، ولها أولياؤها ومزاراتها. ولا ريب أنّ شبكة الاعتقادات النابعة من الديانة الشعبيّة متّسعة في الأوساط العربية، ومشتركة ومتباينة في الآن نفسه بين المناطق. من هذا المأتى فإنّ إهمال دورها وأثرها يُعدّ تجاوزا. إذ يلوح التعامل مع الظواهر الدينية في تجلياتها الإسلامية والشعبية أمرًا ضروريّا لتأسيس أنثروبولوجيا دينية جامعة، وبقصد الوصول إلى تأسيس علم اجتماع دينيّ، كفيل بفهم الذات المؤمنة، فالأنثروبولوجيا التي تفهم الإنسان انطلاقا من اضطراره الدائم إلى لعب دور معين، تُستكمَل دوما بعلم الاجتماع على حد قول يورغن هابرماس[252].

---

[251] راجع عثمان الكعاك، **التقاليد والعادات التونسيّة**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1987، ص: 82-84.

[252] يورغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوّف اليهوديّ**، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت 1995، ص: 79.

الفصل الخامس

بين مدينة الله ومدينة الإنسان

أولا: فقهاء الصحوة ومرجعية الشريعة في الدساتير الإسلامية

تعقّبَ الفكر الإسلاميّ الحركيّ سُبل النّهضة والسّلطة على مدى قرن، متنقّلا بين أطروحات عدّة، تراوحت بين القبض والبسط، في استلهامه لمصادر التشريع الإسلامي، وبالمثل في تعامله مع الواقع الذي يتطلّع إلى تنزيل رؤاه فيه. فقد سادت بين أنصاره، طيلة عقود، دعوةٌ إلى تحكيم مبادئ الشّرع في شأن الدنيا، وهو ما بلغ أوجه مع شعار "الإسلام هو الحلّ" المعروف، وما أعقبه من قولٍ بالاحتكامِ إلى صناديق الاقتراع، رافَقَه قبولٌ بالديمقراطية، وإن كان على مضض، إلى الإقرار بالمشاركة والتشارك في الحكم، كما رأيناه في المختبر المتقدّم لتلك التجارب في تونس منذ تشكيل "المجلس الوطني التأسيسي" عقب الثورة خلال شهر نوفمبر من العام 2011.

ولا شك أنّ حركة الإسلام السياسيّ داخل البلاد العربية، لاسيما منها في الأوساط السنيّة، قد جمعتها قواسم مشتركة جرّاء غلبة الطابع الإخواني عليها، واستلهامها أدبيات رموز تلك الجماعة، أو تبنّيها الصريح لها. بما يجوّز الحديث عن تطوّرات داخل هذا الحيز خَلَت من أي شكلٍ من أشكال القطيعة، بالمعنى العميق والحاسم. وفي توصيفٍ جامعٍ لهذا التراكم الخالي من القطيعة، يُمكِن الحديث عن ثلاثة مؤلّفات محوريّة في تاريخ الحركة الإسلامية، تجلّت من خلالها تلك التحوّلات السَّلسة في الفكر السياسي الإسلامي –نكرّر التي خلت من القطيعة الجذرية-، ونقصد بتلك المؤلَّفات: "**معالم في الطريق**" (الذي ظهر عقب إطلاق سراح صاحبه عام 1964 الراحل سيّد قطب)، و"**حتمية الحل الإسلامي**" بجزئيه: "**الحلول المستورَدة وكيف جنت على أمّتنا**" (1971) و"**الحل الإسلامي فريضة وضرورة**" (1974) للشيخ يوسف القرضاوي، و"**الحريات العامة في الدولة الإسلامية**" (1993) للأستاذ راشد الغنوشي. إذ تقريبا ترجَمَ كلٌّ عَلَم من هؤلاء الأعلام الثلاثة خطابَ المرحلة السّائد ورُوحَ الفكر الشائع في أوساط الإسلاميين، بما عبّر عن مسارات

الفكر السياسي الغالب داخل الحركة الإسلامية. مثّل "**معالم في الطريق**"، الذي خرج من أهوال التعذيب ومن ظلمات السجون، ومن آلام الجسد، وفق تعبير حسن حنفي[253]، أوْج نفي الآخر، والبحث عن طهريّة طوباويّة لمنظور سياسيّ دينيّ؛ وعبّر "**حتمية الحلّ الإسلاميّ**" عن الإصرار على إثبات الذات، داخل ساحة سياسيّة كان الوجود الإسلامي السياسي فيها منفيّا؛ ثم جاء "**الحرّيات العامة في الدولة الإسلامية**" ليكون في الآن، بيانَ اعتراف للحركة الإسلامية بالآخر ومدخلًا للحصول على تأشيرة القبول، ضمن كبريات المكوّنات السياسية في البلاد العربية.

كان هاجس الدولة الإسلامية التي تأتي من بوّابةِ الجماعة الدينيّة الرساليّة ملازمًا لجلِّ التيارات الإسلامية الإحيائية التي تناسلت مشرقًا ومغربًا، فحرصت على التكوين العقائديّ والسياسيّ لأنصارها. حيث ساد في ماضي الإسلام السياسيّ قبل أن يحكمَ، وفي حاضره وهو يحكم، اعتقادٌ راسخٌ بين طائفة من فقهائه ودعاته ومنظِّريه، أنّ من جملة الاستعدادات لتلك الدولة المنشودة صياغة دساتير إسلاميّة، أو إقرار مبادئ دستوريّة عامّة، وسَوْق المجتمع على هداها، وهو ما سيكون بمثابة خريطة الطريق للنّهضة الموعودة وإرساء دعائم الدولة الإسلامية، إيمانًا بأنّ الأمور حينها تستقرّ على الجودي.

فقد جرى تداول مفردة دستور بين الإسلاميّين الأوائل، بشكل غير مفصَّل وغائم، وقد وردت ضمن خماسية الإخوان المعروفة: "الله غايتنا والرسول قدوتنا والقرآن دستورنا والجهاد رايتنا والموت في سبيل الله أسمى أمانينا"، لتلوح عقب ذلك بوادر الصياغة والتفصيل. كان ميثاق الثورة اليمنيّة عام 1948م رائدًا، في محاولة التأصيل لإرساء دعائم حكمٍ إسلاميٍّ على أساس شوريّ دستوريّ بِما لا يخالف الشريعة الإسلامية من كتاب الله وسنّة رسوله، كما ورد في المادة الثالثة من "**الميثاق الوطني المقدّس**" لحكومة اليمن الدستورية الجديدة[254]، حيث يُعزى إعداد ذلك الميثاق إلى

---

[253] حسن حنفي، **الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة**، ضمن كتاب: **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، ص: 66.

[254] انظر منير شفيق، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات.. ثورات-حركات-كتابات**، ص: 52.

الجزائري الفضيل الورتاني الإخواني التوجّه، بعد أن استلهمَ روح ذلك النصّ من "**دستور عهد الأمان**" التونسي الصادر خلال العام 1861م.

ثم توالتِ النصوص الدستورية، وإن لم تصدرْ مباشرة عن جماعة الإخوان، وربما يعود إحجامهم عن ذلك إلى اعتراض سيد قطب على انشغال الطليعة الإسلامية بصياغة الدساتير، والدخول في تفاصيل التشريعات قبْلَ قيام المجتمع المسلم وإرساء الحكم الإسلامي، باعتبار ذلك من مخاتل الجاهلية. والصواب إرجاء الأمر حتى يقوم المجتمع الإسلامي، ثمّ بعدئذ تأتي التفصيلات والتشريعات لتُعالِج الحاجات والمشكلات الواقعية التي يفرزها ذلك المجتمع[255]. كما صيغت دساتير أخرى على غرار "**مشروع دستور دولة الخلافة**" الذي أورده الشيخ تقي الدين النبهاني (1914-1977)، المؤسس والمرجع لحزب التحرير الإسلاميّ، ضمن كتابه: "**نظام الحكم في الإسلام**" المنشور عام 1953. وكذلك دستور أبوبكر الجزائري المسمّى بـ"**الدستور الإسلامي**"[256]، ومحاولة "**جبهة الميثاق الإسلامي**" في السودان قبل ثورة مايو 1969، وكذلك محاولة الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه: "**الحل الإسلامي فريضة وضرورة**"، حيث قدّم برنامجا عامّا لدستورٍ إسلاميٍّ حدّدَ فيه نظام الحكم والصلاحيات والحقوق والواجبات[257]. كما انساق الأزهر، أثناء تولّي الشيخ عبدالحليم محمود مهامّه، في هذه الموجة من إعداد الدساتير وصاغ ما سُمّي بـ"**مشروع الدستور الإسلامي**" سنة 1978، حدّد بمقتضاه جملة من المبادئ العامة.

لِنصل إلى الدساتير التي أقرّتها أحزابٌ إسلاميةٌ تحت غطاء شعبيّ عقب موجة الربيع العربي، كما هو الشأن في مصر بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير، أو ما هو في طريقه إلى الإقرار على غرار مسودة الدستور التونسيّ التي جاءت عقب ثورة الرابع عشر من يناير، والتي نالت مصادقة

---

[255] سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص: 50-51.

[256] راجع **الدستور الإسلامي** الوارد ضمن مؤلفه: **رسائل الجزائري – الأولى**، مكتبة لينة، ط 3، المدينة المنورة 1995، ص: 579 وما بعدها.

[257] يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، مؤسسة الرسالة، بيروت 1974، ص: 76 وما بعدها.

في تاريخ لاحق مع تحويرات طفيفة (26 يناير 2014). وإن سنعرج على دساتير أخرى صيغت أو سُنَّت خارج البلاد العربية على غرار "**صياغة موجزة لمشروع دستور إسلامي**" لأبي الأعلى المودودي أو "**دستور جمهورية إيران الإسلامية**".

1- تسيّس الدين وتديّن السياسة

يُعدّ تسيِيسُ الخطاب الدينيّ الإسلاميّ العنوانَ الأبرزَ للإسلام المعاصر. وقد لاح الأمر بقوّة منذ أن طفت جماعة الإخوان على الساحة الاجتماعية، وما انجرّ عنه من اغتيال الإمام حسن البنا (12 فبراير 1949)، وتفاقم النزاع لاحقا بين الراحل جمال عبد الناصر والجماعة المذكورة (حادثة المنشية 26 أكتوبر 1954). فَشا الصراع بين التيارات الإسلامية والأنظمة الحاكمة عن الإسلام، في كثير من الأقطار العربية، طيلة عقود الستينيات والسبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، وامتدّ حتى مطلع القرن الحالي، ولم تعرف الأوضاع نوعًا من الهدنة إلا مع موجة الربيع العربي. احتدمَ الصراع بين السلطة التي سعت لاحتكار مشروعية الخطاب الديني وبين الإسلاميين، بذريعة إعادة الدولة لنقاوتها واستقامتها، تقديرا لما شابها من تعلْمُن وتأوْرُب وانحراف. فقد كان الشّغلُ الشّاغل للإسلام السياسي، منذ أن طفا على الساحة السياسية، وهو التطلع إلى أَسْلمَة الدولة، إيمانا بأنّ هناك انحرافات بنيوية عن النهج الطهوري، وإن كان تقدير الانحرافات بين الدول على درجات.

جاء خطاب فقهاء موجة الصّحوة، في مطلعِه، باحثًا عن هوية متعالِية ما دَفعه إلى رفض أيّ مرجعية خارجية، وفَتّش عن تأصيل رؤاه داخل الموروث الديني باعتماد الكتاب والسنّة لا غير، إيمانًا بأنّ آخر هذه الأمّة لن يصلح إلا بما صلح به أوّلها[258]. فقد عبّرت المناداة بتطبيق الشريعة عن

[258] انظر عبدالوهاب الأفندي، "**الحركات الإسلامية.. النشأة والمدلول وملابسات الواقع**"، ضمن كتاب: **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، ص: 22-32.

خلاصة ذلك التعفّف، وعن عمق الأرثوذكسية الرافضة لأيّ مرجعيّة خارجيّة. وضمن ذلك التعويل على النهوض بالإسلام من منظور سياسيٍّ، أغوت صناعة الدساتير العديد من المفكّرين الإسلاميّين ظنًّا أنّ اقتراب قِيام الدولة المنشودة قد غدا على مرمى حجر، بما يدعو للاستعداد للتّمكين وعدم ترك الأمر على الغارب وفق "دعْها حتى تقع".

لم يكنْ مفهوم الدولةِ لدى الإسلاميّين، قبيْل "**معالم في الطريق**" وما تلاه، سوى عودةٍ بالمجتمع إلى أنموذج مثاليّ أوّليّ غفَل فيه أصحابه عن التنبّه إلى المجريات الطارئة والمستجدّات الحاصلة. بقي فيه الفكر الإسلامي يستدعي التجارب السّالفة ويُفاخر بها دون مراجَعة تاريخية تُذكَر. وحتى مع الحقبة الثانية التي عبّر عنها مؤلف القرضاوي "**حتمية الحل الإسلاميّ**"، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فقد بقي الفكر الإسلامي يستعيدُ تجربةَ السّلف ولم تطرأ عليه أية قراءات مستجدّة، ما أبقاه منبوذًا داخليًّا من التيارات العلمانية وممقوتًا خارجيّا بالأساس من الغرب، ولم يحصل التطور الفارق في الخطاب الإسلامويّ سوى مع مرحلة "**الحريات العامة في الدولة الإسلامية**" لصاحبه راشد الغنّوشي.

هيّأت تجربةُ الحركة الإسلامية في تونس، وطبيعة الواقع الذي احتضنها، المناخَ لإحداث نقلة نوعيّة في الفكر السياسيّ للحركات الإسلامية في شأن مفهوم الدولة، وفي شأن الآخر وفي شأن الذات أيضا. فكانت مُراجَعة المواقف الإخوانيّة السلبية والمتوراثَة تجاه الحساسيات السياسيّة: القومية واليسارية واللّيبرالية والعلمانية عامة، واعتبار ضرّها أكثر من نفعها لـ"حركة النهضة" التونسية، التي كانت تسمّى "حركة الاتجاه الإسلامي"، بصفتها مواقف غير واقعية في التعامل مع الفضاء التونسي. إذ شكّل ذلك مدعاة لظهور خطابٍ جديدٍ في أوساط الإسلاميّين، فلِمَ استيراد الخلاف القوميّ الإسلاميّ، المصريّ والمشرقيّ؟ ولِم اتّخاذ مواقف عقائدية من العلمانيّين واليساريّين والحال أنّ هناك قواسم مشتركة؟ كانت هذه العناصر حاسمة في الدفع باتجاه التحرّر من هيمنة الباراديغمات المستورَدة، وشكلت بالفعل بداية للخروج من عباءة الإخوان. ففي أعقاب هذا

الاجتراح لاح الحديث عن التعدّدية، وعن التداول السلميّ للسلطة، وعن الحل الديمقراطيّ، والقبول بالانتخابات والإقرار بنتائجها، بما لم يكن معهودًا في خطاب الحركات الموالية للإخوان، أو في حركة الإخوان ذاتها[259].

يورد راشد الغنوشي في كتابه "**الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**" أن "جمهور الإسلاميين يقف من مكانة الدولة في الإسلام موقفًا وسطًا بين موقفين، موقف المعطّلة النفاة من العلمانيين الذين عملوا ولا يزالون على تهميش الإسلام والإجهاز عليه، بإفراغه من محتواه الاجتماعيّ السياسيّ، ونقله من العام إلى الخاص، وإهدار مبدئه الأعظم وخصيصته الأبين في التوحيد بين المادي والروحي وبين السياسة والأخلاق وبين الدنيا والدين، وموقف القوى الثيوقراطية الشيعيّة التقليدية والصوفية التي رسّختها أنظمة الجور والاستبداد، ونظّر لها بعض فقهاء السلطة، ولم تسلم منها بعض التصوّرات السنّية، التي تجعل سلطان الحاكم فوق سلطان الأمة ما دام منسجِمًا مع الوجهة العامة للشريعة كما يقدرها..."[260]. حيث تبدو الدولة التي يقع الدين موقع العماد فيها جوهريةً في تصوّرات الإسلاميّين، وأنّ كلّ إلغاء أو تفريط في البعد السياسيّ للدين هو أمرٌ مردود على مدّعيه. لم تفل من عزيمة الإسلاميّين لِثَنيهم عن القول بتسيّس الدين وتديّن السياسة، المعركة التي شُنَّت عليهم طيلة عقود، سواء باعتماد مفهوم الدولة الغربي المدني واللائكي أنموذجا كونيا، أو كذلك بالاستناد في الداخل إلى مؤلّف الشيخ علي عبدالرازق "**الإسلام وأصول الحكم**" من باب وخاطب الناس بما يفهمون، الذي غدًا إنجيلا للمناوِئين لهم، الباحثين عن خطابٍ دينيٍّ بديل يركنون إليه، فتَسابَق كثيرون على طبعه وترويجه (كان أوّل صدور للكتاب سنة 1925).

لكن طرح مفهوم الدولة الإسلاميّة الحديث، الذي نظّر له راشد الغنوشي في مؤلفه "**الحريات العامة في الدولة الإسلامية**"، بَشّرَ بحصول تطوّرٍ هائلٍ في الحركة الإسلامية، حيث خرج مفهوم الدولة من طابعِهِ الدينيّ إلى طابع شبه مدنيّ، فغدت "دولة الإسلام هي دولة الناس الذين يجتهدون

---

[259] راشد الغنوشي، **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس**، ص: 58 وما بعدها.

[260] راشد الغنوشي، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**، ص: 13.

فيصيبون ويخطئون، عبر الشورى المتخصّصة والشورى العامة، التي تجعل الحاكم مجرّد خادم للشعب ووكيل عنه يعمل تحت رقابته في إنفاذ حكم الله وإرادة الشعب، فهي حكومةٌ مدنيّةٌ من كلّ وجه طريقها الاختيار الشعبي الحرّ، يحكمها قانون يتساوى أمامه كلّ مواطني الدولة بصرف النظر عن جنسهم واعتقادهم، لا تختلف آليات سيْرِها عن الديمقراطيات المعاصرة إلّا بمرجعيتها الخُلقية العُلوية، مرجعيّة الشريعة"[261].

2- الدساتير الحالِمة والدساتير الحاكِمة

ضمن تجربة الإسلام الحركيّ مع صياغة الدساتير، يُمكِن الحديث عن نوعين من الدساتير: الأولى وهي التي فاضت من النّصوص وتَطَلّعت إلى التحُكّم بالواقع، في حين الثانية فهي التي اِستلهَمت النصوص ولكنّها وجدت نفسها مكرَهةً على مراعاة الواقع أو الاحتكام إليه؛ لكن الطابع العام للأولى يبقى أنها دساتير حالِمة، في حين أنّ الثانية قد صيغت لما كانت جماعاتها حاكِمة وماسِكة بزمام الأمور، بما غلب على الأولى طابع التجنّي على الواقع، وعلى الثانية إرغام شقّ واسع من الناس على القبول بها، جرّاء ما حام حول المصادَقة من مغالَبة.

لم يدُر بخلد الناس، حين توفّرَ لهم شيءٌ من التمييز والاختيار، أن ينظُروا إلى "الدساتير الحالِمة" التي صيغت في غيابهم ودون مشورتهم، وإن علَا شأن أصحابها. وفي هذا الصنف نجد دستور أبوبكر جابر الجزائري المعروف بـ"**الدستور الإسلاميّ**"، الذي صيغ في ظلّ غياب شبه تام للوعي بشروط زماننا. ذلك أنّ الصياغة لا تكفي فيها استخارة الله -عزّ وجلّ- بل لعلّه من شروط صحة الاستخارة في هذا الموضع استشارة الشعب[262]. وكذلك نجد دساتير بعض الأحزاب الإسلامية التي طفق أصحابها يحبّرونها مستبِدًّا بهم الحلمُ حتى تمثَّلَ لهم واقعًا. وكعيّنة بارزة على ذلك دستور

---

[261] المصدر نفسه، ص: 14.

[262] راجع الدستور الذي صاغه والوارد ضمن كتابه: **رسائل الجزائري – الأولى**، ص: 580.

حزب التحرير، الذي فاق منصب الخليفة فيه الشعب برمّته أهمّيةً: ربما ذلك عائد إلى قناعة شائعة مفادها أنّ الصلاحَ والفسادَ أمران متأتّيان من القيادة، وعدم التنبّه إلى بنيوية الأمور.

وكان أبرز ما تعثّرت فيه "الدساتير الحالِمة" الموقف من المُغايِر الدينيّ. فحين تصدّى الإسلاميون، أفرادا وجماعات، إلى مسألة صياغة الدساتير، جرى بعث المقولات القديمة دون تفحّص كاف. حيث افتقرت تلك الاستعادةُ إلى مراجَعة أصولية عميقةٍ للموروث المتعلّق بالآخر. وجرى التعويل في ذلك على المرجعِيّات الكلاسيكية التي عادة ما اختزلت الآخرَ في مؤسّسة أهل الذمّة وضمن مفهوم دار الحرب. فكان بعثُ تلك المقولات منذرًا بتناقضٍ صارخٍ مع الأوضاع المستجدّة التي شهدتها المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث، بعد أن أطلّت مقولة المواطَنَةِ وحقوق الإنسان ومفاهيم الحريات. فما عاد الواقع الإسلامي الراهن قادرًا على استيعاب ضوابط التعامل الكلاسيكيّ مع الآخر، ما جَعلَ المنظومة القديمة تشهد أزمة حادّة في شأن التعاطي مع النظير المُواطَني بمنطق أهل الذمة المتقادِم. وتقريبا اشترك القرضاوي، على الأقل في مؤلّفه "**غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**"، والجزائري، والنبهاني في الخطاب نفسه، الذي يجعل من مسيحيّي البلاد العربية، وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى، مواطنين من درجة ثانية، وقلّة من تنبّهت إلى ضرورة مراجَعة هذه الآراء.

وفي الحقيقة فقد تنبّه الإسلام الإحيائيُّ مبكّرًا إلى مسألة الآخر، ويُعَدّ الأستاذ محمد رشيد رضا (1865-1935) من أوائل الذين شغلتهم علاقة المسلمين بأهل الكتاب، وذلك منذ العام 1899م. حيث ذهبَ إلى أنّ كلاّ يخدم دينه من الوجهة الروحية، وطرح حلّ المسألة ضمن مبرّرين: أنها تتلخّص من جانب في تطبيق القول السائد "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، والحال أنّ هناك نظرةً مختزلة للتاريخ الإسلامي، تتغاضى عن مظاهر الدونية الاجتماعية التي لحقت ببعض الجماعات، غالبا ما الْتَبستْ بلُبوسِ الدين؛ ومن جانب آخر في أنّ شريعة الإسلام -على حدّ قوله- ضرورة أخلاقية للمسلم قبل أن تكون دينيّة، لأنّ المسلمَ يُراعي ما يقوله الدين تجاه أهل الكتاب، وإن استبطنَ

غير ذلك فهو لا يرعوي[263]، وضمن هذين المبرّرين المبسَّطين تبدو، من منظور رشيد رضا، مشروعية السلطة الشرعية الإسلامية. وبالمثل لَفَتت المسألة انتباهَ الداعية حسن البنا، فأطلق دعوة إلى الأُخوّة الإنسانيّة والتبشير بالفكرة العالمية ودعا إلى الأُخوّة بين أهل الأديان، بناءً على أنّ الإسلامَ هو دين المرْحمة، معتبرًا الجزية التي يدفعها الذمّيون في دار الإسلام بمثابة الضريبة[264]. ثم تعرّض سيّد قطب إلى المسألة معتبرًا اختيار نصارى مصر وبلاد الشام للإسلام على ظلم الرومان دليلا على نفي تهمة التعصّب عنه[265].

3- مراجعات للخروج من المأزق

تصدّى إسلاميّون لاحقون إلى مراجَعة هذه المسائل بهدف إقرار حقّ المواطَنة لغير المسلمين، وبقصدِ وضْعِ حدٍّ للانتقادات التي توجّهت إلى الإسلاميّين في هذا الباب، على غرار سليم العوا في مؤلّفه: "**حقوق أهل الذمة**" المنشور في القاهرة، وبالمثل سار راشد الغنوشي في المسار نفسه وأقرَّ هذا التمشّي الجامعَ بين مختلف عناصر مكوّنات الدولة الإسلامية، على أساس المواطَنة وما تقتضيه من مساواة[266]، وفي مسعى منه لرفع الالتباس الذي عادة ما يُوجَّه للدولة الإسلامية في شأن حرية المعتقد نجده يصلُ إلى حدّ إسقاط حدّ الردّة[267]. وقد توسّع فهمي هويدي بما فيه الكفاية في مناقشة الآراء الشائعة في شأن مفاهيم دار الحرب ودار الإسلام وأهل الذمّة، متسائلًا عن مدى مشروعيتها في الراهن، بصفة الآراء المطروحة كافة "سواء ما تعلّق منها بتصنيف الخَلق أو قسمة الأرض والديار، لا تستنِد إلى نصوصٍ شرعيّةٍ من كتاب أو سنّة، وإنّما هي اجتهادات... وأنّ أكثر

---

[263] **الدين والدولة والخلافة والسلطنة**، المنار، 19 أغسطس 1899.

[264] حسن البنا، **السلام في الإسلام**، ص: 25-26. تقريبا الرأي نفسه الذي يذهب إليه سيد قطب في كتاب **السلام العالمي والإسلام**، دار الشروق، القاهرة 2001، ص: 178-179.

[265] سيد قطب، **السلام العالمي والإسلام**، ص: 183-184.

[266] راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1993، ص: 47.

[267] م. ن، ص: 50.

هذه الآراء يخاطِب عالَما غير عالَمنا... وأنّ دار الإسلام التي يتحدّث عنها الفقهاء لم يعد لها وجودٌ إلّا في كتب التاريخ"[268]. وخلص هويدي في مؤلّفه: "**مواطنون لا ذمّيون**" إلى انتفاء مبرّر تواصل استعمال تعبير أهل الذمّة أو الذميّين، لأنّه سقط تاريخيّا.

وبالتالي، هناك شبهُ إقرار بين الإسلاميّين في الزمن المعاصِر على إلحاق الذميّين بدار الإسلام، وهو ما لم يأت من فراغ، وإنّما استنادًا إلى آراء منسوبةٍ للسّلف في المسألة. فقد أُقرّ لهم حق المواطَنَة في الدولة الإسلاميّة، مع اختلاف في النّوع، فمنهم من قصرها على اليهود والنصارى، ومنهم من ضَمّ إليها الصابئة والمجوس، ومنهم من عمّمها لتشمل كلّ طالب لها، وإن يكن عابد وثن، كما هو رأي المالكيّة[269]. لكنّ هذا التطوّرَ في الفكر الإسلاميّ الحديثِ يعود الفضل الأكبر فيه، وبشكل جلي، إلى صاحب مؤلّف "**أحكام الذمّيين والمستأمَنين**" الدكتور عبدالكريم زيدان، الذي ذهبَ إلى اعتبار عناصر المكوّنات الدينية الأخرى مواطِنين، مفنّدًا القول الداعي إلى نفيِ حقّ الجنسيّة عنهم، مع مشايعتهِ الرأي القائل بإسقاط جملة من الحقوق عنهم كتولّي الخلافة والإمامة أو إمارة الجهاد[270]. ورغم كلِّ هذه التطوّرات الحاصلة فإنّ بعض الحقوق السياسيّة لأتباع الديانات الأخرى تبقى متدنّيةً داخل المجتمع. وإن سادَ إجماعٌ على منعهم من تولّي مهامّ رأس الدولة، فإنّ هناك تراخيًا في شأن إمكانية تولّيهم وزارات التفويض لا التنفيذ، بناءً على التقسيم الذي أورده الماوردي في ذلك. أبقت هذه الأوضاعُ الآخرَ الدينيَّ، الحاضرَ في الاجتماع العربي، متخوّفًا وعلى خشية من مقولات الإسلاميّين، المنبعِثة من التراث، من حين إلى آخر، دون مراجَعَة جادة أو تثبّتٍ أو

---

[268] فهمي هويدي، **مواطنون لا ذمّيون**، دار الشروق، ط 2، القاهرة 1990، ص: 106-107.

[269] راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص: 46.

[270]. عبدالكريم زيدان، **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام**، ط 2، مؤسسة دار الرسالة، 1976، ص: 63، وانظر كذلك ص: 64- 78-88. وفي الخطاب الإسلامي الحَرَكيّ الراهن سوف يلوح الأمر بيّنًا مع راشد الغنوشي في قوله: "المواطَنة والولاء للدولة أساس الحقوق والواجبات، فرغم أنّ الإسلامَ هو مرجعية الدولة "وإنّكم ما اختلفتم فيه من شيء فإنّ مردّه إلى الله وإلى محمّد"، فإنّ المواطَنة بمعنى حَمْلِ جنسيّة الدولة الإسلامية قد خوّلت أيضا لغير المسلم مَهْما كانت ديانته، بما يجعله جزءًا من الأمّة الإسلامية شأن قبيلة بني عوف اليهودية "وإنّ يهودَ بني عوف أمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"، انظر كتابه: **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام**، ص: 185.

تنزيلٍ مستحدَثٍ. ومع أنّ الشيخ يوسف القرضاوي بيْن قلّة من قادة الصحوة الإسلامية النافذين ممن تنبّهوا إلى حساسيّة الأمر في مؤلفه: "**غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**"[271]، إلّا أنه لم يتجاوز ما قاله السلفُ في التعامُلِ مع المسيحيّ واليهوديّ والكتابيّ عامة، ما يجعل القرضاوي غير مجدّدٍ في هذا المجال بل مقلّدًا. وقد ينساق أحيانا نحو منزَلقات في القولِ لا تليق بتشريعات مجتمعات حديثةٍ ترنو إلى المساواة، على غرار قوله: "ولأهل الكتاب من بين غير المسلمين منزلة خاصة في المعاملة والتشريع"، لِما يستبطنه من حطٍّ من سواهم ولما فيه من مسٍّ بمبدأ التساوي بين الجميع[272]، أو مجاراته الرأي الشائع في رفض تولّيهم الإمامة، ورئاسة الدولة، والقضاء، والقيادة في الجيش، والولاية على الصدقات، فضلا عن واجب أداء الجزية[273].

4- دساتير تنشد التحكّم بالواقع

ننتقِل الآن إلى الحديث عن الأحزاب الحاكمة ودساتير الأمر الواقع. ففي مصر في أعقاب ثورة يناير (2011)، وإن تمّت المصادَقة على الدستور إلّا أنّ نتائج الاستفتاء النهائيّ (25 ديسمبر 2012) قد جاءت دون ما هو مأمول، في شأن نصّ يتطلّب التفافًا واسعًا حوله. حيث صوّت لصالح الدستور عشرة ملايين، انفرد الإخوان بصياغته وعارَضه سبعة ملايين من المصريّين. فهناك مواد عديدة يُشار فيها إلى مرجعية الشريعة، أو اشتراط عدم مخالَفتها، أو الاحتكام في المراجَعة في شأن نصوصها إلى الأزهر وآراء كبار علمائه. ووجهة نظر هؤلاء أنّ هذه النصوص جعلت من الدستور دستورًا إسلاميًا، يستطيعون الفخارَ به أمام العامة والجمهور، وأن يعرضوه بوصفه "موديلاً" للإسلاميّين الآخرين القادِمين إلى السلطة أو يرجون الوصول إليها[274]. ذلك أنّ العيبَ

---

[271] يوسف القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، ط 3، مكتبة وهبة، القاهرة 1994.

[272] م. ن، ص: 6.

[273] م. ن، ص: 23 و ص: 61 وما بعدها.

[274] رضوان السيد، **"الشعارات الإحيائية بين المزايَدة والمغالَطة"**، جريدة "الاتحاد الإماراتية" بتاريخ الأحد 27 يناير 2013.

ليس في تضمين الروح الدينيّة في الدستور، بل العيب في استدعاء قراءات للدين تتنافى مع مطلب مدنيّة الدولة وانفتاح الروح الدينيّة. إذ يُعيدنا الدستور المصريّ بشكل حاسمٍ إلى التنصيص على المذهبيّة الإسلامية، في المادة 219 من الفصل الثاني: "مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكليّة، وقواعدها الأصوليّة والفقهيّة، ومصادرها المعتبرة، في مذاهب أهل السنة والجماعة"، والحال أنّ عدم التنصيص يكفل للشريعة انفتاحَها أكثر مما يضمنه التنصيص. فقد جاء التنصيصُ أسوةً بما ورد في دستور إيران ما بعد الثورة، الذي طالما عابته الحركات الإسلامية السنيّة واتخذته مدخَلا للغمز في الطابع الشيعي لجمهورية إيران الإسلامية، عندما أشار إلى مذهب الدولة ونصَّ على أنّ "الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب هو الجعفري الاثني عشري، وهذه المادة تبقى إلى الأبد غير قابلة للتغيير". فضلا عمّا أكد عليه في المادة 72: "لا يستطيع مجلس الشورى الإسلامي أن يسنَّ القوانين المغايِرة لأصول وأحكام المذهب الرسمي للبلاد"، أو كذلك ما يرد في المادة الخامسة عشرة بعد المائة، في اشتراط أن يكونَ رئيس الجمهورية "مؤمنًا ومعتقدًا بمبادئ جمهورية إيران الإسلامية والمذهب الرسميّ للبلاد". فإدخال الدين في باطن الدساتير مجلبة لمشاكل، الشعوب في غنى عنها، ومدعاة لتضييق واسع.

ففي ظلِّ ذلك التنصيص على المذاهب السنّية لا غير في الدستور المصري، هناك خروجٌ من سعة الدين إلى ضيق المذهب، حيث لم ترد إشارة إلى المذاهب الإسلامية الأخرى، وكأنّ مصر الحالية على قلب رجل واحد، وهو ما فاق فيه تضييق الدستور الإيراني الذي نصّ صريحًا في المادة الثانية عشرة على أنّ "المذاهب الإسلامية الأخرى والتي تضمّ المذهب الحنفيّ والشافعيّ والمالكيّ والحنبليّ والزيديّ تتمتّع باحترام كامل، وأتباع هذه المذاهب أحرارٌ في أداء مراسمهم الإسلامية حسب فقههم، ولهذه المذاهب الاعتبار الرسميّ في مسائل التعليم والتربية الإسلامية والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والإرث والوصيّة) وما يتعلّق بها من دعاوى المحاكم".

من جانب آخر يُعَدّ الفصلُ الأوّلُ في مسودة الدستور التونسي: "تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها"، أبرزَ فصل يعرِّف هوية الدولة. وهو فصلٌ مستنسَخٌ من الدستور السابق الذي تم إلغاؤه، بعد اتّفاق عديد الأطراف على استعادته. كما نجد الفصل الرابع: "الدولة راعية للدين، كافِلة لحريّة المعتقَد وممارَسة الشعائر الدينية، حامية للمقدّسات، ضامِنة لحياد دور العبادة من الدعاية الحزبية"، وهو ما يضاهي الفصل المذكور من حيث الدلالة الدينية المباشرة، يثبت قصور المجتمع المدنيّ عن تولّي أمره بنفسه. ويتفسّر هذا الشحّ في دستور تونس بسببيْن رئيسين: اِستلْهام المدرسة الدستوريّة الفرنسية، ذات الطابع العلماني المغالي، من قِبل القانونيّين التونسيين، وإلحاحهم على تنزيلها في الواقع التونسي، وهو ما الْتَقى مع حرص حركة النهضة على تجنّب إثارة المسائل الإشكالية. رغم أنها طالما اِنتقدت بعض التشريعات الموروثة من العهد البورقيبي مثل: إباحة التبنّي، ومنع تعدّد الزوجات، وإلغاء المحاكم الشرعيّة، وحلّ الوقْف الإسلامي، المسمّى "الحِبِسْ" في الدارجة التونسية، والسماح القانوني بالمواخير في كبريات المدن. ولم يظهر البُعدُ الدينيّ في صياغة الدستور التونسيّ سوى في اشتراطِ أن يكونَ المرشَّح لمنصبِ رئاسة الجمهورية على دين الإسلام (الفصل: 67)، أو في صيغة أداء القسم، أو في شروط تعديل الدستور التي ينبغي ألّا تطالَ دين الدولة (الفصل: 148)، هذا فضلا عن شذرات متناثرة في التوطئة على غرار البسْمَلة أو في طلب التوفيق من الله التي ذيّل بها الدستور. وهذا ما جعل ما جاء في مسودة الدستور يحوز رضا واسعا. وربما يكون مثال عدم إدراج الشريعة في الدستور، والاكتفاء بالفصل الأوّل من النصّ القديم (تونس دولة حرّة ذات سيادة، الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها) الأنموذج الأبرز لهذا التوافق.

غير أنّ ما يُعاب على الفصلِ الرابعِ في مسودة الدستور التونسي وهو إقراره بهيمنةِ الدولة على الشأن الدينيّ، بِما يتناقَض فعلًا مع بات يُعرَف في علم الاجتماع الديني، ولاسيما في الأوساط

الأمريكية، بتحرير السوق الدينيّة من مونوبول الدولة[275]. وفي ظلِّ احتكارِ الدولة للشأن الدينيّ، أو تكليف مؤسّسات به، على غرار ما يرِدُ في الدستور المصريّ من العودة إلى الأزهر في المسائل الخلافيّة، فإنّ المشروعيةَ الدينية تُعدُّ خاضعةً للاحتكار. ففي مسودة الدستور التونسيّ نجد من الفصول المثيرة للجدل الفصلَ الرابعَ، الذي ينصّ صراحةً على أنّ الدولة راعيةٌ للدين، كافلةٌ لحريّة المعتقَد وممارَسة الشعائر الدينية، حاميةٌ للمقدّسات، ضامنةٌ لحياد دور العبادة من الدعاية الحزبية. حيث حرصت المسودة على تحييد المساجد عن التجاذبات الحزبية دون أن تنصّ صريحًا على منعِ تعاطي السياسة في تلك المساجد، على اعتبار أنّ السياسة من الشأن العام. كما أنّ عبارةَ حامية للمقدّسات هي عبارة حمّالة ذات وجوه، بما قد يشمل الديانات الأخرى وحتى عناصر القداسة الشعبية وإن تناقضت مع الفهم الإسلامي المشروع. وربّما التخوف من هذا النصّ الدستوري متأتٍّ من أنه قد يُكرّس هيمنةَ الدولة مجدَّدا على الشأن الديني، وبما قد يُضيّق على حرية التديّن كما حصل في العهد السابق. وفي الحقيقة طُرِحت في تونس مسألة تخلّي الدولة عن القطاع الديني والتفويت فيه للمجتمع المدني، على غرار ما حدثَ مع الإعلام من خلال إلغاء وزارة الإشراف، إلّا أنّ التيارات السياسية، غير الإسلامية، كانت الأكثر تعلُّقا باستدعاء وصاية الدولة وتكفّلها بالشأن الدينيّ، ما جعل "حركة النهضة" ذات المرجعية الإسلامية، تتراجع عن تلك الرغبة التي راودتها في البداية، ما يُوحي أنّ فكرةَ تحرير السوق الدينية في المنظور العربي لم تنضج بعد وهي غير مطروحة الآن.

ولم يسلم الدستور المصريّ من هذا العور في تكليف هيئة دون غيرها، تتمثّل في مؤسسة الأزهر، تتكفّل برعاية الشأن الديني وتُستشار في المسائل المتعلّقة بالشريعة، وكأنّ المجتمع المدني قاصرٌ وغير قادر بذاته على تولّي هذه المهمّة. حيث نصّت المادة الرابعة من الدستور: "الأزهر الشريف هيئة إسلامية مستقلة جامعة، يختصّ دون غيره بالقيام على كافة شؤونه، ويتولى نشر الدعوة الإسلامية وعلوم الدين واللغة العربية في مصر والعالم. ويؤخذ رأي هيئة كبار العلماء بالأزهر

[275] رودناي ستارك ولورانس ر. إيناكوني، **السوق الدينية في الغرب**، ص: 67 وما بعدها.

الشريف في الشؤون المتعلقة بالشريعة الإسلامية. وتكفل الدولة الاعتمادات المالية الكافية لتحقيق أغراضه. وشيخ الأزهر مستقلٌّ غير قابل للعزل، يحدّد القانون طريقة اختياره من بين أعضاء هيئة كبار العلماء".

5- في وجه المقارَنة بالدساتير الغربيّة

قد تجد الكتابة الدستورية المسكونة بهاجسِ تضمين الشريعة وضوابطِ الدين، في البلاد العربية راهنًا، تبريرًا لها في صياغات بعض الدساتير الغربيّة، باعتبار ذلك ليس أمرًا نُكرا، بل هو مألوف في كثير من الدساتير. يستدعي الأمر إطلالة على بعض التجارب، إذ بشكل إجماليٍّ تأتي مرجعية الدين في الدساتير الأوروبية ضمن تنوعات أربعة:

- صنفٌ يشير إلى المسيحية تحديدًا كمرجَع، على غرار ما نجده في توطئة الدستور البولندي (1997)*، وإن جاء تعامله مع تلك المرجعية بصفتها واقعا تاريخيّا حيث "تجلّ بولندا أعمال السلف وتقرُّ بنضالاتهم من أجل الاستقلال... لِما في ثقافتهم من تجذّر في الموروث المسيحي للأمة"؛ وكذلك مع الحالة الإيرلندية (1937)، أين استدعاء الدين المسيحيّ ينعكس على بنية الدستور ذاتها "بسم الثالوث المقدّس، الذي تنبع منه كافة السلط".
- صنفٌ يشير إلى المذهب تحديدًا، على غرار ما نجد من تعرّض للكاثوليكية في الدستور الإيطالي في الفصل السابع، بناء على اتفاقية "الكونكورداتو" المعلَنة بين الكنيسة والدولة سنة (1929)، أو في الدستور اليوناني (1975) حيث "يتمثّل الدين المهيمن في اليونان في الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية المسيحية..."، وكذلك في دساتير البلدان الأسكندنافية، ففي دستور النرويج مثلا "الدين الإنجيلي اللوثري هو دين الدولة العامّ. والسكان الذين يعتنقونه

* . يشير هذا التاريخ وما يليه إلى تواريخ سنّ تلك الدساتير.

ينشئون أبناءَهم في أحضان هذا الدين"[276]؛ أو كذلك إشارة الدستور الدنماركي في الفصل السادس إلى أنّ الملكَ هو عضوٌ في الكنيسة الإنجيلية اللوثريّة. أو في دستور فنلندا في الفصل 87، حين ينصّ على تولي الرئيس تعيين رئيس الأساقفة والأساقفة.

- صنفٌ يورد مرجعية الله بشكل مطلَق في التوطئة دون تحديد دين بعينه، على غرار دساتير كلّ من أكرانيا (1996) وألبانيا (1998) وسويسرا (2000).
- صنفٌ من الدول تسقط الدين من دساتيرها ولا تورد مرجعية دينية على غرار فرنسا[277].

صحيح أنّ مجملَ دول أوروبا الغربية قد أشارت، بشكل أو بآخر، إلى المرجعيّة الدينيّة في دساتيرها، مع ذلك لم تنل المسألة اتفاقًا في شأن التنصيص عليها في الدستور الأوروبي وبقي الأمر معلّقًا. ولكن الملاحظ في الوضع الحالي لتلك الدساتير، أنّه رغم تنصيصها على تلك المرجعية الدينية، فقد بقي هامش من الحرية الدينية لا بأس به للآخر الديني، يضيق ويتّسع تبعًا للسياسات وبحسب المجتمعات، وبما لا يُقارَن مع أوضاع البلاد العربية. ولذلك عندما ننتقد الحالة الإيطالية -مثلا- التي ما فتئت تهيمن فيها الكنيسة الكاثوليكية بشكل لافت، فإنّنا ننظر إليها من داخل الحالة الغربية عامة، وليس في مقارنَة لها بالأوضاع في البلاد العربية.

ما نخلص إليه في خاتمة هذا المبحث، أنّ الفرد مهْمَا علا كعبه لن يتهيّأَ له أن يصوغ دستورًا لشعب بأسره، وأنّ الحزب مهْمَا تراءى له الإمساك بمقدّرات المجتمع –عبر أي وسيلة كانت مشروعة أو غير مشروعة- فهو عاجزٌ أيضا عن الإيفاء بهذه المهمّة، وبالتالي حريّ الحرص كلّ الحرص على تشريك شرائح واسعة معنية بالأمر، حتى يحوز الدستور أكبر قدر ممكن من الثقة والاحترام. ومن جانب آخر، أنّ الخطورة ليست في تضمّن الدساتير روح الدين، بل في وجود مناخ اجتماعي يضيّق على

[276] Graziamaria Dente, *La religione nelle Costituzione Europee Vigente*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milano 1980, p. 15 e s.

[277]. J. H. H. Weiler, *Un'Europa Cristiana. Un saggio esplorativo*, BUR-Rizzoli, Milano 2003.

الحريات، وهو ما قد يُسهِّل استدعاء الدين المُدسْتَر لخوض معركة ليست معركته، رغم أنّ الدستور في النهاية هو كتابٌ بشريٌّ مسطور قابل للتأويل، وإن تعذّر بلوغ المراد بتلك الوسيلة فهو عرضةٌ للتنقيح والتعديل وحتى الإلغاء.

ثانيا: الإنجيليّون الجدد في الزمن النيوليبرالي

تُمثّل أمريكا في التاريخ المعاصر أكبر خزّان للكنائس والحركات الدينيّة المسيحيّة. وهو خزّان متحرّك ومؤثّر في الخيارات الاجتماعيّة والتعليميّة والتربويّة، بل وفي الخيارات السياسيّة أيضا، بما له من أثر واضح على جملة من السياسيّين والتوجّهات الحزبيّة. لم يبق هذا الحراك الدينيّ حبيس الولايات المتحدة، بل امتدّت آثاره إلى آفاق بعيدة في العالم، من أمريكا الجنوبية المجاورة إلى أوروبا إلى إفريقيا وآسيا. هذا الحراك الدينيّ الذي ظهرت طلائعه مع زحف الكنائس المسيحية والنِّحَل الدينية والمذاهب الألْفيّة في شتّى أنحاء العالم، يبقى النعت الغالب عليه الإنجيليون الجدد، وإن تنوّعت المكوّنات وتباينت الطروحات أحيانا، ليلوح ما يجمع هذا النمط من التديّن، رغم شدّة التنوع، وهو الانطلاق من مفهوم جديد في الدين والدنيا يقطع مع النظرة الكلاسيكية للبروتستانتية التقليدية، ومع مختلف الرؤى النابعة من "الإصلاح" الأوروبي.

كما يميّز الساحة السياسيّة الأمريكيّة تداخلٌ فريدٌ بين الدينيّ والسياسيّ انبنت فيه ضوابط قامت على أعراف وتقاليد تأسيسية، جرى تلخيصها في صيغة "الدين المدنيّ". تعبِّر عن جوهر العلاقة بين عنصريْ الدين والسياسة، اللّذيْن طالما تمايزا في بلدان غربية أخرى إلى حدّ الانفصال، على النحو الذي نجده في فرنسا. فالمتابع للتداخل الحاصل في الشأن الدينيّ السياسيّ في أمريكا، يلحظ هذا التمازج الذي يصعب فهمه على الأوروبي، وقد اعتاد نمطا مغايرا في حضور الدينيّ والسياسيّ. ثمة من يُطلق على ذلك الواقع "الخصوصية الأمريكية"، في مقابل نظيره الأوروبي، بأوجهه الكاثوليكية والبروتستانتية والأنغليكانية. وتستند تلك الخصوصية في ما تستند إليه إلى

نسبة تديّن عالية مقارنة بالمجتمعات الغربية الأخرى، وهي لا تنحصر في الأوساط الأمريكية بالدائرة الشخصية، بل تمتدّ إلى المجال العموميّ[278]. فعلى مدى التاريخ الأمريكي مَثَّل حضور الدين في المجال العموميّ عنصرًا مميّزًا ضمن النشاط العامّ. هذا الحضور القويّ للدين في المجال العامّ دفع كثيرًا من الباحثين، على غرار روبار بلّاه وسيباستيان فات، إلى إطلاق نعت "الدين المدني" عليه. صحيح يعود منشأ مصطلح "الدين المدنيّ" إلى جان جاك روسو[279]، ولكنّ تنزيلَه على الواقع الأمريكي هو من وحي متابِعين للشأن الدينيّ. واللافت في هذا الطابع المدنيِّ الدينيّ غياب التناقُض أو التضارُب مع مفهوم الدولة اللائكية، بما يعني التعايش بين المكوَّنين "الدين المدنيّ" و"لائكية الدولة"[280]. من هذا الباب شكّلَ الدين أحدَ الأركان التي تقوم عليها الدولة، استند فيها إلى انسجام بين الثنائيّ في التصور الأمريكيّ، على خلاف ما يمثّله ذلك من تضارب في بعض الوقائع السياسيّة الأخرى. وهو ما جعل أليكسي دي توكفيل يقرُّ بالتماهي الحاصل بين الدين والدولة في الديمقراطية الأمريكية، فضلًا عن دعمه القويّ للديمقراطية، وحضوره عاملا من عوامل تماسك المؤسّسات الجمهورية[281].

1- في معنى الظاهرة الإنجيليّة الجديدة

يدور فحوى السؤال المطروح الذي يعنينا، حول أيّ أرضية دينيّة ووفق أيّ تأويليّة لاهوتية يقوم التوجه الإنجيليّ المحدَث بوجه عامّ؟ لا شكّ أنّ التزاوجَ بين "تحرّر السوق الدينية" في أمريكا وروح المبادَرة والابتكار حتى في المجال الدينيّ، هما من الدوافع الرئيسة وراء منشأ هذه الحركات وتطوّرها. فالواقع الدينيّ الأمريكي لا يشبه أي واقع غربيّ آخر، أكان كاثوليكيّا أم بروتستانتيّا أم

---

[278] Rodney Stark, *Il trionfo della fede*, pp. 257-285.

[279] انظر موريس باردييه، "**روسّو ونظرية الدين المدنيّ**"، ترجمة: عزالدين عناية، مجلة "الحياة الثقافية"، تونس، العدد: 86 السنة: 22، جوان 1997، ص: 21-30.

[280] Jean Baubérot, *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, Universalis, Paris 2004, p. 25.

[281] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris 1986, p. 427.

أنغليكانيّا، من حيث تحرّر رأسمال المقدّس فيه عن سلطة الدولة. لكنّ التحرّرَ من سلطة الدولة لا يعني في المفهوم الأمريكي تملّص الدولة من الدين أو استقلالها عنه، بل يحضر ذلك الدين في بنية التشكّل ذاتها. فالسياق الأمريكي في التعايش مع الدين واستبطانه في البناء الاجتماعي غير السياق الأوروبي، وهو ما أسلفتُ الإشارة إليه في مفهوم "الدين المدنيّ". من هذا الباب حصل التمايز عمّا تشهده أوروبا، حتى ليبدو الأمر غير مألوفٍ في المخيال الأوروبيّ عامّة.

ويجد هذا الحضور المكثَّف للدين في الواقع الأمريكي سنَدَه في عيش الأمريكي على وقع أسطورة الحرية في شتى المجالات، ما جعل الدين ذاته يمتح من هذا التصوّر الطليق في الاعتقاد وفي ممارَسة الاعتقاد، الذي قلّ أن يُظهرَه السّاسة الأوروبيّون الغربيون بوصفه جانبا شخصيا في سلوكياتهم، في حين لا يَرى نُظراؤُهم الأمريكان غضاضة في الكشف عنه والتبجّح به أحيانًا.

وفي تحديد أصول التيّار الإنجيليّ في الولايات المتحدة، يذهب لفيفٌ من الباحثين إلى اعتبار الظاهرة في جذورها تعود إلى الراعي إيساك وليام كنيون -Esek William Kenyon- (1867-1948)، الذي يتلخّص لاهوته في القول بإمكانية تغيير الواقع المادي بقوّة الإيمان. بما يفيد في الترجمة الفورية لهذا اللاهوت تكديس الثروة المادية والعيش في رخاء وصحّة، في حين يقود فتورُ الإيمان إلى الفاقة والمرض والتعاسة. وتذهب الباحثة كات وارد (Kate Ward) إلى ورود ذلك التأثير من نظرية آدم سميث في شأن الأحاسيس الخُلقية[282]، حيث الإعجاب بمن يحقق نجاحا في الحياة. يتضافر هذا التوجه من منظور أليكسيس توكفيل في كتاب "**الديمقراطية الأمريكية**" (1831) مع فرادة النهج الأمريكي الذي يفسح حيزًا معتبرا للدين.

يتجلّى هذا التزاوج بين الديمقراطية والدين، على مستوى عامّ، في شعار "بالله نثق" (*In God we trust*)، وعلى مستوى مدقّق في خطابات الرؤساء الأمريكان وتوجيهاتهم، التي تغدو

[282] K. Ward, «"Mere Poverty Excites Little Compassion": Adam Smith, Moral Judgment and the Poor», in *The Heythrop Journal*, marzo 2015.

فيها أمريكا نور الأمم، وهي رؤية مسيحيانيّة توراتيّة، مشبَعَة بالحسّ الصوفيّ، تجد جذورها في أسطورة عميقة مستوحاة من سِفريْ ميخا وإشعياء. يرد في السِّفر الأول توصيف لذلك العالم المنشود الذي يقضي فيه أمير السلام بين شعوب كثيرة "فيُنصِف لأممٍ قويّة بعيدة، فيطبعون سيوفَهم سككًا ورماحهم مناجلَ. لا ترفع أمّةٌ على أمّةٍ سيفًا ولا يتعلّمون فنون الحرب في ما بعد" (ميخا4: 3)، وهو الذي في عهده "يسكن الذئبُ مع الخروف ويربضُ النّمر مع الجدْيِ والعجل والشّبل والمسمَّن معًا وصبيٌّ صغيرٌ يسوقها. والبقرة والدبّة ترعيان. تربض أولادهما معًا والأسد كالبقرِ يأكل تبنًا. ويلعب الصغير على سَرَب الصِّلّ ويمدّ الفطيم يدَه على جُحْر الأُفعوان" (إشعياء11: 6-10). ضمن هذ السياق الطوباويّ وجدَ "إنجيل الرخاء" لدى التيارات الإنجيليّة الحديثة ترجمته في وصايا المسيح: "الحق أقول لكم: إن أيَّ من قال لهذا الجبل: انقلع وانطرح في البحر! ولا يشكّ في قلبه، بل يؤمن أنّ ما يقوله سيحدث، فما يقوله يتمّ له. لهذا السبب أقول لكم: إن ما تطلبونه وتصلّون لأجلِه، فآمنوا أنّكم قد نِلتُموه، فَيتِمَّ لكم" (مرقس11: 23-24).

هذا وقد انتشر الفكر الإنجيليّ الجديد، بقوّة مؤسسات "الميغا شيرش/ *megachurch*" (الكنائس العملاقة)، وإعلام "التليفانجيليست" (المبشِّرين التلفزيونيين)، وبكاريزما المبشِّرين (لبساطة الدعوة وقوّة نفاذها). في هذا الإطار لا بدّ أن نضعَ في الحسبان قوّة نشاط "الكنائس العملاقة" التي تجلب ألوفَ الأتباع، ممّن يتردّدُون عليها بحثًا عن تلبية حاجاتهم الروحيّة والمعيشيّة. فشخصيات مثل المبشِّرِين التلفزيونيّين: أورال روبرتس (Oral Roberts)، وبات روبرتسون (Pat Robertson)، وبيني هين (Benny Hinn)، وروبرت تيلتون (Robert Tilton)، ويوئيل أوستين (Joel Osteen)، وجويس ماير (Joyce Meyer) وآخرين، عملوا على مدى عقود في ضخِّ الوعي الدينيّ المسيحيّ بلاهوت إنجيليٍّ كان وراء صُنْعِ الظاهرة الإنجيلية. يكفي أن نذكر أنّ برنامجَ جويس ماير التلفزيونيّ "**كيف تستمتِع بالحياة يوميًّا**"، كان يصل إلى ثُلثيْ سكان

المعمورة عبر الراديو والتلفزيون، ويُتَرجم إلى 38 لغة. وفي هذا الاشتغال الدينيّ الحثيث ينبغي أن ندركَ التحالف الوثيق بين ثلاثيّ الإعلام والاقتصاد والسياسة في تفشّي الظاهرة الإنجيلية[283].

لا شكّ أنّ هذا اللاهوت يلعب دورًا وظيفيًّا ضمن إطار الفلسفة السياسيّة الاقتصاديّة النيوليبراليّة، بما يعني أنّ التطوّرَ الإنجيليَّ الحاصل في الولايات المتحدة هو نتاج تلك المعادلة الدينيّة السياسيّة. حيث يدفع الاستبطان للدّين المبسَّط نحو نوعٍ من الإيمان بالخوارِق والمعاجِز. اِشتغل فيها عددٌ من المبشِّرين على تمثّلِ الروح القُدس، أحد أقانيم الثالوث المسيحي جنب الآب والابن، بمثابة المانح للنّعمة الخاصة. وإذا ما كان عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر يربط بين البروتستانتيّة والتطوّر الرأسمالي فإنّ "لاهوتيّي الرّفاه" الإنجيليّ يروّجون في الراهن لفكرة أنّ الغِنى هو في ارتباط وثيق مع الإيمان الشخصي، وفي حلٍّ تامٍّ من معناه الاجتماعي الاقتصادي المبنيّ على التقشّف والزهد العمليَيْن.

ينبغي ألّا يُخفي هذا العرض التباينات الواسعة بين الإنجيليّين الجدد، وما يشهده هذا التكتّل من تطوّر حثيث وملحوظ، حيث يُقدَّر عدد الأتباع في العالم بأربع مئة مليون، وفي الولايات المتحدة وحدها بنحو ثمانين مليونا. ولو وضعنا الإنجِيليّين ضمن إطار مجرّة البنتكوستاليّين* ربّما يتّضح الأمر بشكل أعمق، حيث تُعَدّ الحركة البنتكوستالية حركة دينيّة حديثة العهد مقارنة بالبروتستانتية التي أتمّت قرنها الخامس منذ سنتين. فمن ناحية عدديّة يمكن الحديث اليوم عن تجاوز البنتكوستالية البروتستانتية التاريخية. فلدى هذه الموجة قدرة على التأقلم، تنحو فيها لتجنّب التصادم مع الأوضاع الدينية القائمة. فهناك في البنتكوستالية ليونة في التعايش مع السياقات الثقافية المستجدّة، وعلى

---

[283] خلال العام 2105 جرى لقاء في "برج ترمب" حضره جمع من المبشّرين التلفزيونيّين (التليفانجيليست) صلّوا لأجل الرئيس الأمريكي الحالي ووضعوا أيديهم على هامته في حركة رمزية للتّطويب والمباركة. انظر الفيديو على الرابط التالي:
https://www.youtube.com/watch?v=EQ18exdhR6I

* توجُّهٌ بروتستانتي بملامح إفريقية، يطغى فيه هاجس التواصل المباشر للمؤمن مع الألوهية، بناءً على تجربة عاطفية قوامها الإيمان بتنزُّلِ الروح القدس.

تشرّب التقاليد الدينية المغايِرة دون نفور يذكر. لعلّ ذلك عائد بالأساس إلى غياب الهرميّة الصارمة في التنظيمات البنتكوستاليّة، وهو ما يخلق مناخًا من الحرية الدينية لا يتوافر في غيرها من المذاهب المسيحيّة. فالصرامة اللاهوتية التي نجدها في الكاثوليكية، تمثّل عائقًا أحيانًا للتعايش مع وقائع مغايرة. ثمة من يفسّر الأمر بأنّ تيّار الإنجيليّين الجدد، والبنتكوستالية بوجه عامّ، يعيش روحانيةً ما بعد دغمائية. وما هو معتبَر هو تجربة الروح، في مجتمعات باتت تميل إلى فردانية التجربة الدينية، وإلى التحرّر من هياكل التسيير الجامدة للدين. أي أنّ هناك "سيولة" في فهْمِ الدين، بتعبير المجري زيغمونت باومان، غير منضبِطة بمعايير الصرامة المعهودة.

فقد هجر الإنجيليّون الجدد أساليب العمل الدينيّ التقليديّ، بالانحصار في العمل التبشيريّ المعهود إلى مواكَبة تحوّلات المجتمعات وحاجاتها. فهناك عملٌ مكثَّف يمسّ مشاغل الناس، وهو ما جعل توجّه الإنجيليّين يلقى آذانا صاغية ويجلب شرائح باتت ترى في الاقتراب من تلك الحركات حلّا لمشاكلها الدينية والدنيوية. لقد حوّلت الإنجيليّات الجديدة الكنائس إلى مركّبات اجتماعية شامِلة، تضمّ رُوض الأطفال والمدارس والكلّيات والملاعب والملاهي البريئة. وقد جلب هذا التحول الخدماتي شرائحَ واسعةً من الناس، ترى في الدين مزيجًا بين الغيبيّ والدنيويّ. ومن ثَمّ تيسّر توجيههم نحو معارك انتخابية، ونحو الضغط، ونحو إقرار تشريعات جديدة.

2- تمدّد الإنجيليّة الجديدة

غالبا ما يُلخَّص التصوّرُ الدينيّ للإنجيليّين الجدد في مقولة "لاهوت الرخاء"، وهو الوصف الرائج في وصف هذه الحركة البنتكوستالية. حيث يتمحور ذلك اللاهوت حول قناعة بأنّ الربّ يريد لأتباعه حياة الدّعة، بمعنى أن يعيشوا أغنياء من ناحية مادية، وسالمين من ناحية بدنيّة، وسعداء على مستوى شخصي. ليَضعَ هذا النوع من المسيحية سعادة المرء في قلب كلّ صلاة، جاعلا من الخالِق هو من يلبّي حاجات المؤمن ورغباته. والحال أنّ مرْكَزة الفهم الديني في ذات الفرد يوشك

أن يحوِّلَ الإله إلى مجرّد خادم للبشر، وما الكنيسة سوى "مول" للإيمان، وما الدين سوى ظاهرة نفعية لا غير. يمتح هذا التصوّرُ تحديدًا من أسطورة "الحلم الأمريكي" (*American dream*)، التي دفعت بالكثيرين إلى هجران بلدانهم والالتحاق بالعالم الجديد لمطاردة هذا الحلم. وقد تداعى إلى ذلك الحلم خَلقٌ كثيرٌ من شتى أصقاع العالم. يستند "لاهوت الرخاء" إلى تصور نفعيّ يُضفي ترجمة ميكانيكية على المقولات الدينية، وهي في الواقع تبريرات تخلع على النيوليبرالية الاقتصادية حلّة دينية.

لقد لعب الإعلام الدينيّ، متمحورًا حول شخص "التِّليفانْجِيلِيسْت" (المبشّر الإنجيلي التّلفزي)، دورًا في ترويج هذه التصوّرات داخل أمريكا وخارجها[284]. حيث اعتمدت الظاهرة في رواجها على البثّ التلفزيوني الذي تقدّمه شخصيات كاريزمية تتكلّم لغة بسيطة ومباشرة تحفّ بها موسيقى واستعراضات جذّابة، فضلا عن قراءة أصولية نفعية للكتاب المقدّس. ووَجدَ خطاب "إنجيل الرخاء" (*Prosperity gospel*) رواجا منذ مطلع ثمانينيات القرن الماضي في إفريقيا، سيما في دول على غرار نيجيريا وكينيا وأوغندا وإفريقيا الجنوبية؛ وبالمثل وجَدَ رواجا في آسيا، في الهند وكوريا الجنوبية وبعض مقاطعات الصين؛ ولكن أمريكا اللاتينية تميزت بفوران فاق غيره وهو ما سنخصّص له حيزا خاصا في مبحثنا هنا.

لو تمعنّا الواقع الأمريكيّ نجد التوجّه الدينيّ الإنجيليّ متكوّنًا بالأساس من البيض من سكان "حزام التوراة" (*Bible Belt*)، أي الولايات الجنوبية للولايات المتّحدة التي تضمّ كارولينا الشّمالية، وكارولينا الجنوبية، وجورجيا، وألباما، والميسيسبي، وفرجينيا، والتكساس، وتينيسي، وأركنساس، ولويزيانا، وكنتوكي، وفلوريدا، وحاضرًا بالخصوص ضمن التكتّل المسمى باليمين المسيحيّ. وهو تكتّلٌ يطغى عليه الطابع المحافِظ، وتغلب عليه السمة الإنجيلية التي تضمّ تحت عباءتها خليطًا من النِّحَل الدينية السياسية، التي عادة ما تتحرّك لمعارضة بعض الخيارات

[284] Cfr D. W. Jones – R. Woodbridge, *Health, Wealth & Happiness: Has the Prosperity Gospel Overshadowed the Gospel of Christ?*, Grand Rapids (MI), Kregel, 2010.

السياسية، أو تطالب بمطالب محدّدة على غرار ما نجده مع توجه "الأغلبية الأخلاقية" (*Moral Majority*) أو "التحالف المسيحي" (*Christian Coalition*)، وبالتالي يمثّلُ التوجّه الإنجيليّ مزيجًا من الجماعات توحِّد بينها مطالب ذات طابع خُلقيّ بالأساس.

لكن البناء الدينيّ لتلك المكوَّنات يبقى بناءً مسيحانيّا، يرى في السياسة أداة لبلوغ مآرب دينية تحقّق مضامين الكتاب المقدّس. بهذا الشكل تحاول الإنجيليّة نسْجَ علاقة مع عالم النفوذ، ليس غرضها الاستحواذ على الفعل السياسي وتوجيهه، ولكن تطويعه لخدمة أهدافها الطوباويّة. فضمن التصوّر الإنجيليّ ثمّة يقينٌ بأنّ لأمريكا قدَرًا مميَّزًا، فهي بلدٌ مختارٌ من الربّ ستمهِّد الطريق لتحقيق مملكة الربّ على البسيطة. تخلّلت ذلك المنظور الدينيّ اعتقادات في خوض معارك أشهرها معركة هرمغدون المؤدّية إلى العصر الألفيّ، وأنّ انبعاث إسرائيل التوراتية مجدّدا أحد أوجه الاقتراب من اليوم الموعود لعودة المسيح المخلّص. كلّ تلك العدّة الإسكاتولوجية هي طاقة دافعةٌ وتصوّرات رابطةٌ بين المؤمنين. لكن اللافت أنّ المعتقَد الغيبي عميق التجذّر، لم يولّد رفضًا لعالم التقنية والإعلام والتطوّر العلميّ، فقد شكّلَ التعويل على "الكنيسة الإلكترونية" أبرز ملامح ذلك التوجّه، من خلال تجاوز مفهوم الكنيسة التقليديّ إلى ركوب موجة التقنية وتوظيف قدراتها الفائقة في ترويج الرسالة الدينيّة على ألسنة جملة من التليفانجيليين، مثل جرّي فالوال وبات روبرتسون وجايمس روبيسون.

لقد شهد الانجيليون تحوُّلًا عميقًا منذ فترة السبعينيات، من التعفّف عن العمل السياسيّ إلى خوض غماره، ومن استراتيجية دفاعيّة إلى استراجية هجوميّة، تتمثّلُ في خوض الحملات "الصليبيّة" كما يقولون، بمدلولها الحديث لا بمدلولها القديم كما يفهمه العرب والمسلمون خطأ، حتى وإن مثّلَ الإسلام بالنسبة إلى الإنجيليين خصمًا مزعجًا تنبغي مقاومته. وهو تطوّرٌ في الظاهرة الإنجيلية، يأتي ضمن تحوّلٍ عامّ شهدته الظواهر الدينية في العالم مع تفجّر الحركات الأصولية في الأديان العالمية،

التي تطالب بعودة للأصول والإصرار على التشبّث بالتعاليم والمظاهر الدينية. ولذلك يتمسّك الإنجيليون بالكتاب المقدّس بوصفه كلمة الرب والفيصل في مسائل الإيمان وشؤون الحياة كافة.

يرصد المتابِعون للظاهرة الإنجيليّة في الولايات المتحدة تنامي عدد الأتباع، حيث تُقارب نسبة الإنجيليّين الربع، أي زهاء ثمانين مليونا. مع ذلك يبقى المشهد ضبابيّا للنّاظر في استيعاب هذه الحشود بسبب التنوّع الهائل داخل هذا التوجهّ الديني. ومن حيث التوزيع على مستوى الجنس، تبلغ نسبة النساء في هذا الحشد ستّين بالمئة مقابل الرجال، كما أنّ هذه الجموع تتكون من 90 بالمئة من البيض في الولايات المتحدة، وبالتالي تبقى كنيسة بيضاء بالأساس. هذا وقد مثّلت ظاهرة "الميغا شيرش" (الكنيسة العملاقة) حالة استعراضية تُظهِر قوّة التنظيم وضخامة الحشد في هذه الحركة، كما مثّلت مقرًّا للتآخي والتآلف بين أناس يعيشون ضغط المجتمعات الفردانية. فـ"الميغا شيرش" هي شكلٌ جديدٌ من عيْشِ الدين، لا ينحصر دورها بوصفها مَحلّا لأداء الطقوس، بل هي مقرّ للإصغاء للناس والتأثير عليهم.

تضاهي المنطقة المعروفة بـ"حزام التوراة" مساحة الجزائر، ويودّ الإنجيليون في أرجائها جَعْلَ العيش فيها يسير على إيقاع الكتاب المقدّس الاجتماعيّ، بكلّ دلالاته الأُخروية والدينية، كما يرصد الفرنسي سباستيان فات[285]. هناك اِستبطان عميق لمضامين الكتاب المقدّس بين الإنجيليّين مصحوب برغبة في عيْش القِيم الدينيّة النابعة من تلك النصوص. فالعالم بالنسبة إلى الإنجيليّين الجدد ليس صالة انتظار يجري فيها التأهّب للتحوّل النهائيّ، بل هو مجال معركة مفتوحة لغزو شعوب العالم باسم الربّ. هذا وقد ساعدَ الحراك في الهياكل التنظيمية، داخل التجمّعات البروتستانتية، على تغيير القيادات المحافِظة واستبدالها بأخرى متحفّزة بشكل مستمرّ.

[285] Sébastien Fath, *In God we trust. Evangelici e fondamentalisti cristiani negli Stati Uniti*, p. 10.

3- أمريكا اللاتينية.. حقل تبشيريّ واعد

تشهد الحركات الإنجيليّة تمدّدًا متفاوت الدرجة في أنحاء متباعدة عن المركز في الولايات المتحدة. ولسائل أن يسألَ كيف جرت عمليات تصدير الفكر الإنجيليّ، وضمن أيّ استراتيجيات حصل ذلك ويحصل؟ لعلّ أولى المحطات في ذلك هو فهم آلية اشتغال المركز حتى ندرك اشتغال الأطراف، على غرار أمريكا اللاتينية التي باتت تمثّل المختبَر الرئيس والحقل الأنجح في تمدّد الظاهرة الإنجيلية، وهو ما بلغ صداه الشرق الأوسط وإفريقيا وأوساط أخرى نائية في آسيا، لتظلَّ أوروبا الفضاء الأكثر فتورا ضمن هذه الموجة.

منذ مطلع القرن العشرين بدأ تطلّعٌ حازمٌ من أطرافٍ نافذة في الولايات المتحدة الأمريكية، لتحجيم الوصاية الكاثوليكية ولتقليص الهيمنة الأوروبية على المجال الديني في أمريكا الجنوبية. أبدت الكنائس البروتستانتية الأمريكية حينها حماسةً لمنافَسة نظيرتها الكاثوليكية في المنطقة. وقد أتى ذلك وفق توجّهٍ عامّ في أمريكا، يرى في الجماعات البروتستانتية امتدادًا للّيبرالية على مستوى دينيّ واقتصاديّ.

فهناك من يرى في تعاليم الإنجيليّين الجدد إيديولوجيا كولونيالية جديدة للولايات المتحدة. توضّح عالمة الأنثروبولوجيا الإيطالية أليساندرا شاتيني عوامل زحف الإنجيليين على أمريكا اللاتينية قائلة: إنّ فرضية إضفاء الطابع البروتستانتي على المنطقة لا تنبع من "نظرية المؤامرة"، بل تستند إلى مخططات مضبوطة مثل تقرير نيلسون روكفيلر (1969)، ووثائق "سانت فيه" (نيومكسيكو) الأولى والثانية الصادرة عن "وكالة الاستخبارات الأمريكية"، والعائدة إلى سنتيْ 1980 و 1989. يضمّ تقرير "سانت فيه" الثاني إلحاحا على العامل الثقافي الدينيّ، مبرزًا ضرورة لعب الوكالات الأمريكية دورا في مراقبة الشأن الديني من خلال تمويل الكنائس الموالية، ودعم "المسيحيين الذين يناضلون من أجل الديمقراطية".

لقد مثّلت الأوضاع السياسيّة الاجتماعية الضاغطة في أمريكا اللاتينية عنصرًا مهمّا في بروز تأويليّات جديدة في الدين، تمحورت بالأساس حول الاستفادة من أجواء الديمقراطية والقبول بالتعدّدية، سواء في شكلها الدينيّ أو السياسيّ. وكانت حقبة السبعينيات حاسمة في نصف القارة الجنوبي، لِما مسَّ الخارطة الجيودينيّة من تحوّلات أتت آثارها متداخلةً ومتناقضةً أحيانا. ففي الوقت الذي كانت فيه الكنيسة الكاثوليكية تتبنّى خيار الفقراء، كان الفقراء يميلون إلى التوجّهات البروتستانتية، وينحون صوب الكنائس البنتكوستالية، وهو ما لم يكن خيارا سياسيا صرفا؛ بل خيارا دينيا إيمانيا بوجه عام[286]. إذ لا تُحقّق الحركات الإنجيليّة رواجا في جنوب العالم، بشكل عامّ، بفضل الشبكة الخدماتية فحسب، بل كذلك جرّاء رواج طابع التديّن الذي تنبني عليه، حيث تلتقي الطهرانيّة المميزة لتلك الحركات مع التراث المحليّ.

وبالفعل نجح ضمن هذه الاستراتيجيا تصديرُ أنموذج الإنجيليات الجديدة من الولايات المتحدة إلى دول الجوار في أمريكا اللاتينية. صحيح لم تكن المشاغل ذاتها في الفضاءين، ولكنّ التعويلَ استندَ بشكلٍ واضحٍ إلى الشأن الاجتماعي، وإلى تلبية الحاجات الأوليّة، بما خَلقَ كُتلا بشرية شكّلت رصيدا اِنتخابيا وجد في برامج بعض الساسة تجاوُبًا. فقد أملى الوضع الجديد تحوّلا في الخيارات السياسية لبعض الأحزاب، التي وإن لم تكن أحزابا ذات منشأ دينيّ فقد غدت تراعي تلك الحشود المتراصّة في المركَّبات الكنسيّة العملاقة، والمتشعّبة أنشطتها في الخدمات التربويّة والتعليميّة.

لم يعد الأسلوبُ التقليديُّ المعتمَد من قِبل الكنائس في جلب الناس عبر خطاب ديني مفارق مجديًا، واستعيض عنه بأسلوب إغراء جديد يعتمد المقايَضة بالخدمة. باتت براغماتية مصلحية متطورّة تتحكّم بحشود الأتباع وبصنع الرأي العام في أوساط المتديّنين. تولّدَ ذلك التحوّل جرّاء خروج معادلات الخطاب الدينيّ من الحسابات الأُخرويّة الصرفة إلى معانقة الحسابات الدنيوية

[286] Ibidem., p. 156.

المتأثّرة بالواقع المتحرك. حيث أنّ معطيات السوق، كما يقول شقٌّ من علماء الاجتماع الدينيّ، هي العناصر الأساسية التي باتت تتحكّم بعملية صنع الأتباع وحشد الناس نحو الخيارات المستجدّة[287]. لقد بات التحوّل البارز في الفعل الدينيّ متلخّصًا في الخروج من دائرة التعالي على المجتمع إلى الإصغاء إلى مشاغله.

ضمن هذا التوجّه الجديد تميزت العقود الثلاثة الفائتة بتسيّس الحركات الإنجيلية في أمريكا اللاتينية، بعد أن مثّلت فترة السبعينيات بداية القطيعة مع "السكون الديني" والدخول في "الالتزام السياسي". وممّا هدفت إليه الحركات الإنجيلية أيضا، في بلدان أمريكا اللاتينية، وهو خلق أحزاب دينيّة تكون الأذرع العلمانية للكنائس، وهو ما سعت إليه جاهدة بالفعل "**الكنيسة العالمية لمملكة الربّ**" (*Igreja Universal do Reino de Deus*) أو "**تجمعات الرب**" (*Assembleias de Deus*) في البرازيل، أو "**الكنائس العملاقة**" في كولومبيا. فقد شهدت كولومبيا خلال العام 1989 تشكُّلَ أوّل حزب سياسيّ إنجيليّ، قدّم في السنة الموالية مرشّحا للرئاسة؛ وفي البيرو بعد محاولات محتشمة، خلال 1980 و 1985، دخل الإنجيليون المشهد السياسي؛ وفي البرازيل كان الظهور الأبرز للإنجيليين مع انتخابات المجلس التأسيسي 1986.

سيحتدّ التنافس الدينيّ مع أواخر ثمانينيّات القرن الماضي، بعد أن أمْست البنتكوستاليةُ الرؤيةَ الدينيةَ الأكثر تناغما مع الليبراليّة الجديدة. ليتعزّز نفوذ البروتستانتية الجديدة ببروز ظاهرة الكنائس الإنجيلية العملاقة التي لا تكتفي بالوعظ الديني، بل تمارس أنشطة اجتماعية شتّى، تربويّة وتعليميّة ورياضيّة وصحيّة. وضمن هذا التطور الحاصل غالبا ما دعَمَ الإنجيليون مرشَّحِين معيَّنين للرئاسة موالين لهم، كما حصل في فينيزويلا والبرازيل والبيرو وغواتيمالا وكولومبيا. كانت الحالة الأكثر بروزا مع انتخاب ألبارتو فوجموري (Alberto Fujimori) في البيرو سنة 1991 وتعيينه نائبا بنتكوستاليا، وكذلك حالة الجنرال إفراين ريوس مونت (Efraín Ríos Montt) المشايع

[287] Robert B. Ekelund – Robert F. Hébert – Robert D. Tollison, *Il mercato del cristianesimo*, p. 51 e s.

للبنتكوستالية، الذي اعتلى كرسي السلطة في غواتيمالا في أعقاب الانقلاب العسكري سنة 1982. الأمر ذاته حدثَ في البرازيل مع ديلما روساف (Dilma Rousseff)، في وقت شهدت فيه الأحزاب الكاثوليكية تراجعا[288].

في مرحلة تالية، لم يكن حرص الإنجيليّين على تشكيل حزب ديني في كولومبيا يهدف إلى "مسْحَنَة السياسة"، بقدر ما هدف إلى انتزاع امتيازات تضاهي امتيازات الكاثوليك، من خلال التأكيد على مبدأ حرية التديّن، وهو ما حصل بالفعل مع دستور كولومبيا 1991. نتج عن ذلك اعترافٌ (سنة 1997) بتراتيب الزواج الديني الذي يعقده البنتكوستاليون، فضلا عن السّماح لرجالِ الدين المنتمين لكنيستهم بالتردّد على السجون والمستشفيات. في هذا الجوّ التنافسي شعرت الكاثوليكية بِالغُبن من تراجع نفوذها، ولكن بقدر ما شكّلت الديمقراطية والتعددية مشكلة بالنسبة إليها غدت حافزا للتجدد والتطور. يورد عالم الاجتماع الأمريكي رودناي ستارك في مؤلّفه "**انتصار الإيمان**": في أغلب بلدان أمريكا اللاتينية بات الكاثوليك أكثر تردّدًا على كنيستهم، حيث بلغت نسبة التوافد أسبوعيا في ستة بلدان (كولومبيا، السلفادور، الهندوراس، الإكوادور، كوستاريكا، المكسيك) 60 بالمئة، وبلغت في غواتيمالا 71 بالمئة.

أبانت العملياتُ الانتخابية، خلال العام 2018، في كلّ من كوستاريكا والبرازيل والمكسيك والباراغواي وكولومبيا وفينيزويلا ظهورَ لاعب مميّز في الساحة السياسية في أمريكا الجنوبية متمثّلا في الحركة الإنجيلية ذات التوجه البنتكوستالي. فقد هجرت الكنائس البروتسانتية في مجمل شطر القارة الجنوبي الإحجامَ المعهودَ عن لعب دور سياسيّ، كما الشأن إبّان عِقديْ السبعينيات والثمانينيات، إلى المشارَكَة في عمليات صُنْع التوجّهات السياسية. وما يُلاحَظ في النشاط السياسي للإنجيليّين الجدد ذهابه باتجاه الخيارات اليمينية والأحزاب المحافِظة. فالمميز اليوم لنشاط الإنجيليين الجدد، بعد أن مرّ من موقع الانعزال إلى موقع الانخراط، البحث عن كسب غنيمة سياسيّة من

[288] Loris Zanata, "L'America latina, Cattolica ma non troppo", p. 157.

الرأسمال الديني، يتّصف فيها الالتزام السياسي بثلاث خاصيات: التكتل بما يشبه الحزب متكوّن من "إخوة الإيمان" شعاره "الأخ ينتخب أخاه"؛ تشكيل جبهة إنجيلية تضمّ أناسا وحركات لا ينضوي أصحابها في الحركة الإنجيلية؛ وبالنهاية التحالف الموسّع مع حركات وقادة غير إنجيليين لغرض يهدف إلى تحوير موازين القوى. نبع هذا التحول مع الإنجيليّين، من الطهرانيّة إلى الدخول في المشارَكَة السياسية، جرّاء إيمان بضرورة إدخال تحوير في التوازنات السياسية المعهودة. لكن يبقى الإنجيليون حَمَلة أجندة ذات أولوية دينية بالأساس، وعلى نقيض "لاهوت التحرّر" لا يميل الإنجيليون إلى النضال الاجتماعي ويجارون توجّهات الليبرالية الجديدة.

لا بدّ أن ندركَ أنّ قرار الرئيس دونالد ترمب للاعتراف بالقدس الشريف عاصمة لإسرائيل ونقل السفارة الأمريكية من تلّ أبيب إلى مدينة القدس (6 ديسمبر 2017)، قد جاء في جانب منه إرضاءً لِهوَسِ المسيحيين الإنجيليّين الذين يحلمون بتسريع نهاية العالم واندلاع معركة هرمغدون الطاحنة وعودة المسيح. وحين جارت دولة غواتيمالا الولايات المتّحدة في نقل سفارتها من تلّ أبيب إلى مدينة القدس، لم يأتِ الأمر جرّاء تبعيّة بلد فقير فحسب. فالرئيس الغواتيمالي جيمي مورالس (الفكاهي السابق) هو بروتستانتيّ إنجيليّ دَرَس اللاهوت والاقتصاد، فضلا عن أنّ عدد الإنجيليين في هذا البلد يزيد عن أربعين بالمئة. وجرّاء التقارب الذي نجده للإنجيليين مع اليهودية المسيحانية، حصل تناغُمٌ بين الطرفيْن على أساس الالتقاء حول "شخصية المخلِّص واستعادة الأرض واللسان للشعب اليهودي" كإحدى البشائر لقيام مملكة الربّ.

ثالثا: بابوات روما إزاء قضايا الفقر في العالم

تتلخّص فلسفة الكنيسة الاجتماعية في ما يُعرف بـ"تعليم الكنيسة الاجتماعي"، المنبني أساسا على فحوى "الرسائل البابوية العامة" و"الإرشاد الرسوليّ". وهي عبارة عن توجيهات صادرة عن أحبار الكنيسة أثناء عهدتهم البابوية لحثِّ جموع الأتباع للسيْر على هداها. وكأيّ مؤسسة ذات نفوذ، فإنّ سلطة المؤسسة الدينية في روما غالبا ما تخضع لاعتبارين: الأول داخلي يُعبِّر عن فلسفة الكنيسة العميقة ورؤاها، بوصفها الموجِّه للخيارات اللاهوتية التي تودّ ترسيخها؛ والثاني خارجي يلبّي مقتضيات الحضور في العالم تبعًا لمختلف التحالفات والولاءات. وضمن جدل الداخلي مع الخارجي، تحاول الكنيسة زيادة نفوذها ورسم معالم حضورها، أيما كان شكله رمزيًّا أم فعليًّا.

وحاضرة الفاتيكان بوصفها مؤسّسة دينيّة عريقة فهي تستند إلى رأسمال روحي مؤثّر، لم يخلُ من نفوذ دنيويّ رافق نفوذها الرمزيّ. فمنذ العام 1740م وإلى تاريخنا الراهن دأب أحبار الكنيسة على إصدار رسائل بابوية عامّة تعبّر عن المواقف اللاهوتية الرسميّة، بقصد خلق إجماع بين سائر الأساقفة وتوجيه عامة المؤمنين صوب الطريق الذي ترتئيه، في شأن القضايا الاجتماعية التي تشغل الأتباع. والرسائل البابوية العامّة هي رسائل مدوَّنة باللاتينية عادة، تتعنوَنُ بأولى العبارات الواردة في مطلع النصّ. واليوم ما عادت هذه الرسائل الإعلانات تتوجَّهُ إلى المسيحيين حصرًا، بل تجاري أوضاع التحولات العالمية وما تقتضيه من انفتاح، لِتُعبّرَ عن موقف الكنيسة من قضايا الراهن،

بوصفه الأسلوب الجديد ضمن مخطّط الأنْجَلَة الواسع[289]. والجلي أنّه منذ أمدٍ برزت الحاجة في أوساط رجال الدين إلى إبلاغ الآخرين تأويلهم تعاليم الدين. فالرسالة البابوية العامّة، والمستوحى تسميتها من الإغريقية "*enkýklos*" تعني بلاغا، وهي عبارة عن منشور سَرى تداوله منذ القرون الوسطى بين الأساقفة للإعراب عن فحوى العقيدة، ولِتسويةِ الخلافات الناشبة في الدين؛ ولكن منذ العام 1740 باتت تلك المنشورات حكرًا على رأس الكنيسة ضمن ما يُعرف بالرسائل البابويّة، وسُميت نظيرتها الموجَّهة من الأساقِفة والمطارِنة إلى عامّة الرعيّة "بالرسائل الرعويّة" (*lettere pastorali*).

تعليم الكنيسة الاجتماعيّ

لقد مثّلَ صدور أولى الرسائل البابوية العامة، في شكلها الجديد، منعَرجًا في مخاطَبة رعايا الكنيسة. فالرسائل البابوية هي في الآن نقطة مرجعيّة للمؤمنين توضّح المسارات العَقَدية والخيارات الحياتية، وكذلك هي برنامج عامٌّ للكنيسة غالبا ما تمحورَ حول ثلاثة محاور رئيسة: الشأن الاجتماعي وكيفية توجيهه ومساعي تقليص شحنات التوتّر الكامنة فيه؛ الشأن الاقتصاديّ المتأرجِح منذ يزيد عن القرن بين توجّهٍ يطغى عليه تفاوت الفرص وآخر ذي منزع إنسانيّ يتطلّع إلى شكل من العدالة الاجتماعية؛ وثالثها الشأن السلميّ العالميّ وما تتهدّده من مخاطر. ولا يعني أنّ الكنيسة تقرّ برنامجا مغايرًا بصدور رسائل كلّ بابا جديد، وإنّما تأتي الرسائل تذكيرًا باتّباع خطّ مأثورٍ أو ترسيخ سنّة سنّتها الكنيسة في ماضي عهدها ضمن ما دأبت على تسميتهِ بـ"تعليم الكنيسة الاجتماعي". والجلي مع تكرُّرِ الحديث عن "تعليم الكنيسة الاجتماعي" في العِظات الدينية وفي الأدبيات الكاثوليكية، أنّنا لا نعثر على صيغة مضبوطة لذلك التعليم المفترَض كغيره من قرارات المجامع وضوابطها، بل هو

[289] Flavio Felice – Gennaro Taiani, *Il denaro deve servire non governare*, Lateran university Press, Italia 2014, p. 57.

مرجعيّة غائمة مبثوثة في رسائل عامّة لا ينسخ بعضها البعض، وإنما تُتِمّ ما أدلى به السابقون وتشرحه. وعلى العموم فتعليم الكنيسة الاجتماعي، في حدّ ذاته، هو مفهومٌ حديث المنشأ. يعود إلى البابا بيوس الحادي عشر (عهدته البابوية: 1922-1939) حين تطرّق إلى (التعليم الاجتماعي)، وإلى البابا بيوس الثاني عشر (عهدته البابوية: 1939-1958) حين تناول بالمثل (التعليم الاجتماعي الكاثوليكي)[290].

مع هذا الطابع المطلَق لِمدوَّنة "تعليم الكنيسة الاجتماعي"، ثمة خطابٌ محوريٌّ في كلّ رسالة عامة صادرة لا ينفي التكامل في التعبير عن فحوى تلك المدوَّنة. فعلى سبيل المثال، شكّلت رسالة "**المسائل الجديدة**" (*Rerum novarum*) للبابا ليون الثالث عشر (1891) مرجعا محوريًّا في التعبير عن سياسة الكنيسة الاجتماعية، في شأن قضايا تفاوت الفُرَص والفقر وتكديس الثروة في أيدي قلّة مع بدايات الثورة الصناعية وانتشار المطالَبات الاجتماعية. وتقديمها مقترحات لتجاوُز الإخلالات الاجتماعية، عبر الدعوة إلى ترسيخ قِيَم التكافل والتآزر باعتماد الخُلق الإنجيليّ، والعمل على تفعيل سُبل النهوض بالشرائح الضعيفة وتيسير الاقتراض للضعفاء للّحاق بركب الرفاه، بِما يسمح بتطوُّرٍ ينطلق من القاعدة. هذا وقد عالج البابا ليون الثالث عشر في رسالته التاريخية آنفة الذكر قضيةً محوريّةً زمن الثورة الصناعية، ألا وهي المسألة العمّالية وما اتّصل بها من أوضاع الاستغلال والتفقير والتهميش. رافضًا الحديث عن صراع بين أرباب العمل والشغّالين، وداعيًا إلى تضامن سلميّ، في وقت بدأ فيه الحديث يتردّد عن صراع حتميّ بين طبقة الملاّك وطبقة العمّال.

والملاحَظ منذ صدور رسالة "**المسائل الجديدة**" بروز قضايا العمّال والثروة والفقر في تلك الخطابات البابوية، بشكل غير معهود، لِتغدوَ المشاكل الاجتماعية المستشرية محورًا ثابتًا. حيث عقبت تلك الرسالة المرجعية حزمة من الرسائل الاجتماعية الأخرى أبرزها في الحقبة الراهنة رسالة

[290] Riccardo Bollati, *Allargare gli orizzonti dell'uomo. Un approccio alla dottrina sociale della chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 2012, p. 33.

"**المحبة في الحقيقة**" (*Caritas in Veritate*) -2009- للبابا جوزيف راتسينغر ورسالة "**كُنْ مسَبَّحا**" (*Laudato si'*) -2015-* للبابا فرنسيس، التي تناولت قضايا المحرومين والمتضرّرين بفعل التحولات الاقتصادية والاجتماعية.

ونظرا لخطاب الكنيسة غير المألوف في شأن القضايا الاجتماعية، والانحياز الواضح فيها إلى الشرائح الضعيفة، عدَّها البعض مؤشِّرا على تغيُّرٍ جوهريّ في مواقف الكنيسة، حتى أنّ السياسي الفرنسي جان جوراس (1859-1914) اعتبرها في ذلك العهد "برنامجا اشتراكيا واعدا!". والواقع أنّ انفتاح الخطاب الدينيّ على الشأن الاجتماعيّ أتى في ظرف كانت الكنيسة فيه تتلمَّسُ الطريقَ نحو مسلكٍ مغاير مع السياسة الدولية، ومع مسارات التغيير العميقة التي تشهدها الدولة، بما يراعي الثوابت اللاهوتية ويستجيب للتحولات الجارية. وهو ما تطلّب "عبورا للصحراء" تخلّلته حربان عالميتان وسقوط نظاميْن قوميَيْنِ فاشي ونازي، يسّرت مخاضاتهما للكنيسة عودة مستجدة لاحتضان المجتمع، وذلك على حدّ توصيف المؤرخ جانكارلو غالي[291].

إذن شكلت رسالة "**المسائل الجديدة**" البابوية منعرَجًا في الخطاب اللاهوتيّ في شأن القضايا الاجتماعية. وبوجهٍ عامّ مثّلت الرسائل عودةً للتصالح مع قضايا العصر وإعرابًا عن موقف من مجريات السياسة العالمية. فلو أخذنا الحيثيات التي ألّمت بصدور رسالة البابا بيوس الحادي عشر "**السَّنةُ الأربعون**" (*Quadragesimo annus*) 1931، نلحظ أنّ الحافز الرئيس وراء صدور الرسالة كان التحذير من تفشّي الماركسية والدعوة إلى نظام اجتماعيّ عادل لمجابَهة الأزمة. وقد اعتبرت الرسالة الفصلَ بين الأخلاق والاقتصاد مدعاة للتأزّم، مع ما انطوت عليه من حثٍّ على ضرورة

---

* "كُنْ مُسَبَّحًا، يا سيِّدي (*Laudato si', mi' Signore*)": هكذا اعتاد القدّيس فرنسيس الأسّيزي (1181-1226م) أن يرنّم ترنيمته الأثيرة.

[291] Giancarlo Galli, *Finanza Bianca. La chiesa, i soldi, il potere*, Mondadori, Milano 2004, pp. 24-28.

إرساء أشكال من التكافل والتآزر. ولم يفت البابا بيوس الحادي عشر حينها الإعراب عن مخاطر تكدّسِ الثروة في أيدي قلّة زمن الأزمة الاقتصادية (1929).

مع هذه المواقف المنافِحة عن الشرائح الضعيفة، والتي عُدَّت غير كافية وأخلاقيةً أكثر منها عملية، لم تشهد مؤسّسة دينية انتقادا في الأزمنة المعاصرة مثلما شهدته الكنيسة الكاثوليكية، جرّاء مواقفها الملتبِسة من قضايا الفقر والفقراء وموالاة أصحاب النفوذ والمترَفين. وما كان الانتقاد صادرًا من أديان تبشيرية مزاحِمة أو أوساط إيديولوجية مناوِئة، وإنّما جاء في مجمَلِه من أوساط دينية عريقة تستبطن التراث المسيحي، ومن كنائس تستلهِمُ التراث الكتابيَّ نفسه الذي تستند إليه الكنيسة الكاثوليكية. وهو ما سبّب انشقاقات في الرؤى اللاهوتية وسيْلا من الاتهامات، برز ذلك في أدبيات "لاهوت التحرير" وفي مواقف "اللاهوت النقديّ"، تقديرا أنّ خلاصَ الإنسان عملٌ من صنعه، يتأتّى تبعًا لنضاله السياسي التاريخي، بعد أن بات الفقير -كما يقول ليوناردو بوف- الكائن الحقيقيّ الذي يتهدّده الانقراض[292].

لكن قضايا التخلّف والمديونيّة والأميّة والأوبئة والمجاعة، التي يرزح ملايين المسيحيين تحت وطأتها، هي بالأساس قضايا مسيحيّي الأطراف لا مسيحيّي المركز، وتبقى بحقّ قضايا كنائس جنوب العالم لا شماله، بعد أن أضحت دولٌ بأسرها تقف متسوِّلةً أمام أبواب الدول الغنية، ولعل الأشدّ فقرًا منهم [المهاجرون] ما عادوا أمام الباب فحسب يلتمِسون العون والدخول، كما كان يفعل لعازر*، بل يُصرّون على الدخول عنوة. ذلك هو التحول في التعامل مع قضية الغنى والفقر، من

[292] Leonardo Boff – Clodovis Boff – José Ramos Regidor, *La Chiesa dei poveri. Teologia della liberazione e diritti dell'uomo*, Datanews, Roma 2010, p. 44.

* في إيحاء من اللاهوتي غوستافو غوتيراز في هذا الموضع إلى النص الإنجيلي: "كان هنالك إنسان غني، يلبس الأرجوان وناعم الثياب، ويقيم الولائم المترَفة، متنعّما كل يوم. وكان إنسان مسكين اسمه لعازر، مطروحًا عند بابه وهو مصاب بالقروح، يشتهي أن يشبعَ من الفتات المتساقِط من مائدة الغنيّ. حتى الكلاب كانت تأتي وتلحس قروحَه. ومات المسكين، وحملته الملائكة إلى حضن إبراهيم. ثم مات الغنيّ أيضا ودُفِن. وإذ رفع عينيه وهو في الهاوية يتعذّب، رأى إبراهيمَ من بعيد ولعازر في حضنه. فنادى

قضاء وقدر كما ساد في التقليد اللاهوتيّ إلى صنعٍ بفعل البشر، وهو ما أراد لاهوت التحرير إحداثه فقوبِل برفضٍ حازم[293]. لقد لخّصت صرخة أحد سكان ليما في البيرو أمام البابا يوحنّا بولس الثاني (1985) "بقدر ما نتضوّر جوعًا.. نحن عطاشٌ أيضا لكلمة الرب" جوهر مطلب لاهوت التحرير الذي انهالت عليه قوارع الحرمان من المركز في روما.

2- الخطاب الكَنَسيّ ولوثة التسيّس

لو تتبّعنا الأوضاعَ التاريخيةَ التي أحاطت بصدور مختلف الرسائل البابويّة، نلحظ ما اكتنَفَها من مسايَرة للتحولات العالمية، حيث أتت رسالة "**التطوّر الاجتماعي**" (*Populorum progressio*) لبولس السادس -1967-، إقرارًا بترافُقِ التقدّم بتفاقُم الفقر. وهي تُلخّص وعيَ الفاتيكان بمسألة تصفية آثار الاستعمار (*Décolonisation*) ونهب ثروات الشعوب وتعطيل تطوّرها، حيث أعلن أنّ المسألةَ الاجتماعية باتت عالمية وممّا يستوجب تضامنًا كونيًّا. لقد لفت الفاتيكان الانتباهَ حينها إلى كوارث الفقر والأوبئة والمجاعة التي ترهق العالم الثالث، حاثّا الجميع على تبنّي نهج سلميّ في المطالبة بالتوزيع العادل للثروات.

كانت أولى الرسائل العامّة الصادرة في عهد البابا يوحنّا بولس الثاني رسالة "**العمل البشريّ**" (*Laborem exercens*) -1981-، وهي من ضمن ثلاث رسائل ركّزت في مسألة العمل والشأن الاجتماعيّ. فقد حذّرَ البابا في هذه الرسالة من مخاطر النزعة الاقتصادويّة التي تختزل كلّ شيء في الربح والمال، مع التخلّي عن القِيم ولا سيما منها القِيم الروحيّة. فالاقتصاد لا يمكن اختزالُه في حدود منطق الربح والخسارة، لأنّ النظامَ الاجتماعيَّ أعلى مقامًا من النظام الاقتصاديّ. ذلك أنّ الفصلَ

قائلا: يا أباي إبراهيم! إرحمني، وأرسلْ لعازر ليغمس طرف إصبعه في الماء ويبرد لساني: فإنّي معذّب في هذا اللهيب. ولكن إبراهيم قال: يا بنيّ، تذكّر أنّك نلت خيراتك كاملة في أثناء حياتك، ولعازر نال البلايا" (لوقا16: 19-23).

[293] Gustavo Guttiérez – Gerhard Ludwig Müller, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione teologia della chiesa*, p. 134.

بين الأخلاق والاقتصاد من شأنه أن يضرَّ بمفهوم الصالح العام. في حين جاءت الرسالة الثانية "**العمل لأجل حلّ المشاكل الاجتماعية**" (*Sollicitudo rei socialis*) -1987- معْربةً عن هواجس تقليدية من الأنظمة الشيوعية، وموجَّهةً بالأساس إلى جنوب العالم معتبرةً الخيار الشيوعي، ومن ورائه خيار لاهوت التحرير في جنوب القارة الأمريكية، خيارًا عدميًّا، معليا البابا في هذه الرسالة من شأن الحرية. والرسالة بالحقيقة هي استراتيجية حرب ضدّ الشيوعية وحلفائها، حيث تهاوى جدار برلين خلال العام 1989، وانهار على إثره الاتحاد السوفييتي خلال 1991.

اقتضى اشتداد وطيس معركة الرأسمالية الغربية ضدّ الشيوعية، على مدى عقديْ السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، توظيفًا حازمًا للمقولات الدينية لدعم الخيارات الليبرالية وحرية السوق، وإن جاء ذلك على حساب الفقراء. فقد تعالت أصوات المسيحيّين من جنوب العالم منذِّدة بما يُشكّله الجشع الرأسماليّ من وثنية جديدة تتربّص بالبشرية قاطبة، وتهدّد بسحق الضعفاء. في تلك الفترة صدرت رسالة "**السَّنة المائة**" (*Centesimus annus*) ليوحنّا بولس الثاني (1991) التي اعتبرتها صحيفَتَا "وال ستريت جورنال" و"لوموند" اعترافًا من البابا بمزايا اقتصاد السوق. ليُعلي في "**السنة المائة**" من شأن "اقتصاد المؤسّسة" كسبيل للتقدّم ولبناء الصالح العام. وقد آثر البابا ذلك التعريف بدل مقولة "اقتصاد السوق" و"الاقتصاد الرأسمالي"، بناءً على أنّ المؤسّسةَ تضمّ لفيفًا من الأشخاص وحيث سلطة المستثمِر غير متسلِّطة، بل بوصفها تسهر على الإنماء ومراعاة الصالح العام. كما أَلحّ البابا في تلك الرسالة على ضرورة إبقاء الفرد محور سياقات التنمية. والجليّ في الرسالة تضمّنها تثمين أدوار أعمدة التنمية الثلاثة: السوق والدولة والمجتمع المدنيّ. ليظلَّ الشيء البارز في رسالتيْ يوحنّا بولس الثاني العامّتيْن: "**العمل لأجل حلّ المشاكل الاجتماعية**" و"**السنة المائة**" التحوّل في انشغالات الفكر الاجتماعي الكنسيّ من توزيع الثروة إلى إنتاجها، الذي يحوز المستثمِرون فيه دورًا محوريًّا كصنّاع رئيسيّين للتنمية ورعاة للصّالح العام.

هذا ولم تخْلُ مضامين الرسائل البابويّة من توجيه رسائل سياسيّة مباشِرة للرأي العام العالميّ، على غرار رسالة "**السلام في العالم**" (*Pacem in terris*) ليوحنّا الثالث والعشرين -1963-، لِتُذكّر الساسة والمجموعة الدولية أنّ استعمال القنبلة الذريّة وتدمير المدن لأجل ضرب عدوّ مفتَرض، يُعدّ انتهاكًا صارخًا لكرامة الخليقة، ودعت إلى بناء نظامٍ عالميٍّ جديد قوامه السلم والاحترام بين الشعوب. وفي ظلّ هذا العرض العام للرسائل البابوية ينبغي ألّا يغيب عن ذهن القارئ أنّ سلطة المجْمَعِ تبقى أعلى سلطة في الكنيسة بما يفوق توجيهات الرسائل. حيث مثّلت سنوات مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965) سنوات الصمت أمام قضايا الفقر. ولو تمعنَّا أعمال المَجمعِ نلحظ هامشية قضايا الاستغلال والمحرومين والتركيز على كيفية تثبيت وجود الكنيسة في عالمٍ متحوّلٍ، مع تجذّر هاجس الأنْجَلَة والبحث عن سُبل تفعيله بما يلائم العصر[294]. ففي الوثائق التحضيرية للمجْمَع لم تُطرح قضايا الفقراء سوى مع طائفة من الأساقفة ترأّسَهم أسقف الجليل جورج حكيم، حثّت المشاركين على اعتماد المسألة ضمن المداولات، لم يلق الطرح ترحيبا في المجمع. لعلّ ذلك ما دفع الفيلسوف المسيحي ألبيرتو ميتول فيرّي من الأوروغواي إلى اعتبار لقاء مادلين لأساقفة أمريكا اللاتينية (1968)، هو إعادة عقدٍ لمجْمع روما بعد اختتامه، من خلال التبنّي لخيار الفقراء[295]. وهو ما تكرّر في بويبلا (1979)، وفي سانتو دمينغو (1992)، حيث سمّى المؤتمرون بنى الحيف والجور "خطيئة اجتماعية"، وندّدوا بالفقر في جنوب القارة الأمريكية بوصفه فعلًا لاإنسانيًّا ينافي روح الإنجيل.

ولكن في خضمّ تلك التعاليم الواردة في الرسائل العامّة، ثمة رسالتان بابويتان محوريّتان في تاريخ الكنيسة الحديث في شأن المسألة الاجتماعية، وما عداهما تعليقات وهوامش على ذلك المتن:

أ- الأولى: "**المسائل الجديدة**" (*Rerum novarum*) -1891- التي حاول الفاتيكان التصالح فيها مع العصر، بوصفِ ذلك النصّ تأسيسا لما يُعرَف بـ"تعليم الكنيسة الاجتماعي" يعبِّر عن

---

[294] Vincenzo Paglia, *Storia della povertà*, Rizzoli, Milano 2014, pp. 508-509.

[295] Ibidem., p. 515.

الرؤية العَقَديّة وتنزيلها في المجال العام. فقد بقيت "**المسائل الجديدة**" مرجعا على مدى عقود لمناضلي المسيحية الاجتماعية، ولأطراف نقابية مقرَّبة من الكنيسة. ولكن توجُّسَ حاضرة الفاتيكان الدائم من الليبرالية الجشِعة والشيوعية الملحِدة خلّف قناعة بعدم التعويل على الطرفين، وإن كانت أَميَل إلى موالاة الليبرالية المعتدِلة وخياراتها الاجتماعية، والبحث عن طريق ثالث عبر "الديمقراطية المسيحية" ذات الرؤية اللّينينية للدولة حيث "كل السلطات في قبضة الحزب". وهو ما تجلّى في الدعم الواسع للأحزاب المسيحية في إيطاليا على مدى أربعة عقود تقريبا، منذ أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها. وبقي ذلك خطًّا سياسيًّا فاعلا في جملة من الدول الأوروبية الواقعة تحت تأثير الكنيسة الكاثوليكية، وعرَضَ "الأخلاق الاقتصادية المسيحية" كشكلٍ من أشكال "الأخلاق الإنجيليّة". لقد جاءت الرسالة البابوية العامة "**السَّنة المائة**" ليوحنّا بولس الثاني احتفاءً بمرور مئة سنة على "**المسائل الجديدة**"، وإعلانا لانحياز الكنيسة مجدَّدا للرأسمالية والمبادَرَة الحرّة واقتصاد السوق.

ب- الثانية: رسالة "**التطوّر الاجتماعيّ**" البابوية (*Populorum progressio*) -1967- التي اعتبر فيها البابا بولس السادس التنميةَ عنوانَ السلام الجديد، ودعا إلى إعادة جدْوَلة ديون الدول الأكثر فقرًا بإلحاحٍ. ففي تلك الأجواء أطلَّ لاهوت التحرير وما مثّله من إحراج لروما. لعلّ ذلك ما حدَا بالكنيسة لتُخصِّص بين الثالث والرابع من أبريل من العام 2017 مؤتمرا لإحياء خمسينية صدور رسالة "**التطور الاجتماعي**" -1967- من قِبل البابا بولس السادس، في مسعى لتعميق المسارات اللاهوتية والأنثروبولوجية والرّعَويّة للرسالة البابوية.

يلتقي كاتبا سِيَر البابوات برنارد ليكونت وديفيد. إ. كيرتزر حول فكرة رئيسة[296]، مفادها أنّ ثمة بابوات يفتقِدون إلى خطّة سياسية عميقة في مساراتهم؛ ولكن غياب تلك الخطّة لا يعني فقدان رؤية لاهوتيّة، والتي بدورها قد تكون فعليّة وقد تكون نظريّة. هذا التداخل بين الجانبيْن -

[296] كلاهما متخصص في الشأن الفاتيكاني، الأول فرنسي والثاني أمريكي، تمحورت أعمالها حول بابوات الحقبة المعاصرة، وصدرت لهما جملة من الأعمال حول السِّير الذاتية لرجالات الكنيسة.

السياسيّ واللاهوتيّ- يلوح جليًّا في مسلكِ أحبار الكنيسة الثلاثة: السالفيْن ووجتيلا وراتسينغر والحاليّ فرنسيس. إذ أدرك راتسينغر أنّ الرسالةَ البابويّة في الأصل تستهدف عامة المؤمنين، ومن غير المجدي أن يُحدّث الناس فيها بقضايا لاهوتية عميقة، كون المسائل اللاهوتيّة تستهدف الخاصة، وبالتالي يقتضي تناولها التزام ضوابط تَقي "العوام الخوض في علم الكلام" إن صحّ التعبير. فحين أصدر راتسينغر رسالة "**المحبّة في الحقيقة**" -2009-، لم يأتِ في واقع الأمر بجديد، بل أتت الرسالة إتمامًا ودفعًا للأمام لمقولات سَلَفه يوحنّا بولس الثاني وخياراته السياسية والاقتصادية، من خلال دعم "تعليم الكنيسة الاجتماعي" وتثبيته. فقد وردت في "**المحبّة في الحقيقة**" مفردات المؤسّسة والمستثمِر والاستثمار خمسين مرة، وهو أمر لم يكن معهودًا في مضامين الرسائل السابقة كافة. ففي رسالة "**السنة المائة**" وردت مصطلحات المؤسّسة والمستثمِر والاستثمار ثلاثين مرة. والجلي أنّ ثمة تناغما كبيرا بين رسالتيْ "**المحبة في الحقيقة**" و"**العمل من أجل تسوية المشاكل الاجتماعية**" في التطرّق إلى مسائل التنمية والتضامن والمساعدة، والتوجّه الكوني في تحقيق المصالح، وتناول قضايا الصالح العام والعولمة. يتحدّث راتسينغر في "**المحبة في الحقيقة**"، وبشكل مباشر، عن مسؤولية المؤسسة الاجتماعية تجاه المساهِمين والعامِلين والجماعات المحليّة والمؤسسات والزبائن والمزوّدِين والأجيال القادمة والبيئة. وحسب راتسينغر ليس بوسع الدولة والسوق وحدهما ضمان الصالح العام، ملحًّا على ألاّ تنفصل التنمية عن الإيمان، وأن يسيرَا معًا ليأخُذَا بالإنسان نحو الحقيقة التي تجعله حرّا. فالعقل بدون الإيمان قدره التيه في وَهْم العظمة حيث لا سبيل للتطهّر سوى بالإيمان[297].

3- خيار الكنيسة الثالث نحو العدالة

[297] Andrea Tornielli – Giacomo Galeazzi, *Papa Francesco Questa economia uccide*, Piemme, Italia 2015, p. 122.

تَواصلَ الاحتفاء بانهيار الشيوعية داخل حاضرة الفاتيكان زهاء العقد، لتتكشّفَ مساوئ الليبرالية المتوحّشة لاحقا. حيث سعت كنيسة روما في أعقاب فترة البابا كارول ووجتيلا للنأيِ بالنفس عن موالاة النهج الليبراليّ واندفاعاته المنفلِتة للغزوِ وافتعال الحروب، خصوصا مع هول ما حاق بالعراق، ما دفعها للدعوة إلى خطٍّ ثالثٍ. فحاولت الكنيسة اِتّخاذ موقف من التفاوت المجحف والإثراء الفاحش، بما يتجاوز التجاذبات السياسية السائدة، ودون الولاء لطرف من الأطراف الفاعلة، وهي في الواقع محاولة مثالية داخل الواقع بما يجعل مقولها غير فاعل. قُوبِلت تلك الخطوة بامتعاض لدى أنصار الليبرالية، واعتُبرت قبولا بالخطّ المحافِظ الموالي لهيمنة الدولة، وقد حصل ذلك بذريعة الخشية من الارتماء في سفينة الليبرالية المغامِرة. حيث لم تمضِ فترة وجيزة على تولّي راتسينغر مهامّه البابوية في أبريل 2005 حتى انتقدت ثلّةٌ من كبار منظّري الكاثوليكية المحافِظة في الولايات المتحدة خيارات الحياد التي بدأت تتجلّى مع رأس الكنيسة، وهم ميكائيل نوفاك وريتشارد جون نوهاوس وجورج فيجل. نوفاك معروف بمقولاته المنافِحة عن "الرأسمالية الديمقراطية" بوصفها النظام السياسيّ الاقتصاديّ الأمثل والأكثر تلاؤما مع المسيحيّة وبالخصوص مع الكاثوليكية. وأما ريتشارد جون نوهاوس وجورج فيجل، فكلاهما من السعاة لهداية الكاثوليكية إلى "رأسمالية السوق"، ويُعرَف الثنائي في الأوساط الكاثوليكية بحدّة الموقف من لاهوت التحرير. إذ ليس عرَضًا اِتّخاذ نوفاك مسافة من الرسالة الاجتماعية العامة للبابا بندكتوس السادس عشر (راتسينغر) "**المحبة في الحقيقة**"، بل جاراه اللاهوتي جورج فيجل -أحد كبار كتّاب سيرة ووجتيلا-، فقد قام بالشيء ذاته في السابع من يوليو 2009 على صفحات "**ناسيونال ريفيو**"[298]، وانتقد رسالة راتسينغر العامّة، معتبرًا النصّ ملتبِسا ويفتقر إلى التّماسك. فقد مثّلت الرسالة العامة بالنسبة إليه نقضًا للوِفاق المعهود بين الكنيسة وإيديولوجية السوق الحرة التي زكّاها البابا ووجتيلا، بوصفِ النظام

[298] George Weigel, "Caritas in Veritate in Gold and Red", *National Review*, New York July 7 2009.

الرأسمالي الأكثر ملاءمة والأكثر "كَثلَكَة"[299]، فالمسيحية تساوي الحرية، والحرية تعني المؤسّسة الحرة، وبالتالي ترادف الرأسماليةُ المسيحيّةَ الفعلية[300].

عقب اعتلاء الأرجنتينيّ خورخي ماريو برغوليو سدّة كنيسة القديس بطرس في روما، كتب المؤرّخ الإيطالي ألبرتو ميللوني في مجلة "**ليمس**" المعنيّة بالتحوّلات السياسية، أنّ البابا تنتظره عشر مسائل عويصة من ضمنها إعادة تأهيل "الإيور"، مختصر "مؤسسة الأعمال الدينية"، وهي الهيئة الرسميّة المعنيّة بالشؤون المالية في حاضرة الفاتيكان*، بعد تبيّن استعصاء المؤسسة على الإصلاح[301]. وقد كان البابا المستقيل راتسينغر قد حذّرَ، قَبل اعتزاله، من لوبي المال المستفحِل، الذي حوّل الكنيسة إلى مؤسّسة ربحيّة، وجعل كلمة الربّ باهتة وعوّضها بالاستثمار في "بنك سندونا" و"بنك أمبروزيانو"، وما شابههما من المؤسسات المالية[302].

فقد شكّل ملفّ الفساد المالي في روما أحدَ أبرز الملفّات المطروحة أمام البابا الجديد، وإن كان الموضوع قد مثّل شغله الشاغل منذ أن كان في الأرجنتين*. كشف خورخي ماريو برغوليو سبب اختياره اسم القديس فرنسيس الأسيزي المعروف بزهده، قائلا: إن رفيقه الكردينال كلاوديو هو من أوصاه "بألاّ يغفل طرفة عين عن الفقراء!" حين علم بترشّحه لكرسي البابويّة، وقد ألهمتْهُ سيرة فرنسيس الأسّيزي الاسم، معلّقًا على ذلك: إنّه الإنسان الفقير... آه أو كما أريدُ كنيسة فقيرة للفقراء!

---

[299] Andrea Tornielli – Giacomo Galeazzi, *Papa Francesco Questa economia uccide*, p. 124.

[300] Ibidem., p. 127.

* تأسّست في عهد البابا بيوس الثاني عشر، في السابع والعشرين من يونيو 1942.

[301] Alberto Melloni, "Il governo di Francesco", *Limes*, Roma 3 marzo 2014, p. 58.

[302] Francesco Peloso, *La banca del papa*, Marsilio Editori, Venezia 2016, p. 110.

* ألّف ماريو برغوليو كتابًا بعنوان "**الفساد والخطيئة**"، نشره في الأرجنتين سنة 2005، وأُعيد نشره في إيطاليا بعنوان "**الشفاء من الفساد**"، سنة 2013.

ولم تمض ثمانية أشهر على اعتلاء فرنسيس سدّة البابويّة حتى أصدرَ الإرشادَ الرسوليَّ الأوّلَ "**فرح الإنجيل**" (*Evangelii Gaudium*)، وهو عبارة عن خارطة طريق للكنيسة، تضمّنَ خطابًا تحمّس فيه للفقراء وذمَّ فيه الإثراء والجشع، فأُلصقت به سمة الشعبويّة التي سرعان ما تحوّلت إلى اتهام في الأوساط المحافِظة الأمريكية بموالاة النّزعات اليساريّة. وعقب صدور الإرشاد الرسوليّ نعتَتْه مجلّة "إيكونوميست" البريطانيّة بِتبنّي موقف لينين في تحليلاته للرأسمالية[303]. فاقمَ ذلك التوجّس تعرُّضَ البابا المتكرّر للفقراء وانتقاده وثنيّة المال في عظاته وفي قدّاس الأحد. والواقع أنّ اِتّهامَ البابا بالميول اليساريّة قد سبق صدور الإرشاد الرسوليّ، منذ سلوكه مسلك التقشّف، ما أثار ريبةً داخل حاضرة الفاتيكان. فقد آثرَ البابا الجديد الإقامة في بيت القدّيسة مارتا المتواضِع زاهدًا في القصر الرسوليّ المنيف، وتَقلّدَ صليبَ الحديد بدل الصليب المذهَّب، وانحنى ليغسلَ أرجلَ المساجين، وذهب إلى جزيرة لمبيدوزا للصلاة على أرواح المهاجِرين الغرقى، وغيرها من الممارسات اللافتة.

فقد جاءت اختياراتُ البابا فرنسيس في أوساطٍ دينيّةٍ دأبت على الأبّهة صادِمةً. في مقال منشور في صحيفة "لوسرفاتوري رومانو"، لسان الكنيسة الرسميّ، بعنوان "**الغنى والفقر**"، اِعتبر كاتبُه "لاهوت الفقر" النواةَ الرئيسة لتأمّلات البابا الجديد[304]. ولعلّ ذلك ما جعل مؤرّخ الكنيسة أندريا ريكاردي في كتابه: "**مفاجأة البابا فرنسيس. أزمة الكنيسة ومستقبلها**" يَعُدّ مسائل الفقر والفقراء هي برنامج البابا الاجتماعي الرئيس[305]. ففي الإرشاد الرسولي "**فرح الإنجيل**"، الذي أراده البابا حثًّا للكنيسة في مطلع الألفيّة الجديدة للعودة إلى النهج الإنجيليّ، كتب قائلا: "المسيحيّون جميعهم،

---

[303] *The Economist*, Jul, 9, 2015.

[304] *L'Osservatore Romano*, n° 27, 2 giugno 2015.

[305] Andrea Riccardi, *La sorpresa di papa Francesco. Crisi e futuro della Chiesa*, Mondadori, Milano 2013.

أفرادا وجماعات، مدعوون ليكونوا أداة للربّ لتحرير الفقراء وتخليصهم، بشكلٍ يتسنّى لهم الاندماج كليًّا في المجتمع؛ وهذا الدور يقتضي أن نكونَ وُدَعاء ومنصِتين لسماع نداء الفقير وغوثه".

والجليّ في مضامين الخطاب اللاهوتيّ للبابا فرنسيس اِندراجه ضمن السياق الدينيّ الأرجنتينيّ "للاهوت الشعب"، المنشغِل بقضايا الفقراء والحذر من الانزلاقات الإيديولوجية[306]، كونه لاهوتا لا يهدف إلى دمج المستضعَفين في عالم البرجوازية الكوسموبوليتية، بل إلى تحوير البنى الاجتماعية والسياسية الجذري بأساليب سلميّة غير يسارية[307]. فاللاهوتي الفرنسي هنري دي لوباك (1896-1991)، أحد الوجوه الكَنَسية الملهِمة للبابا فرنسيس، يَعتبِر الصلةَ الشفّافة بين المسيحية والاشتراكية غير الماركسية تتلخّصُ في كون الشعب المضطَهد يملك سبل التجاوز؛ ولا يتمثّل ذلك التجاوز في الصراع الطبقيّ، بل في تشكيل لحمة وطنية قوامها اهتداء الفرد الشخصي للإنجيل[308].

وصحيح أنّ البيئةَ شكّلت المحور الرئيس في انشغالات البابا فرنسيس في رسالته العامّة "**كن مسبَّحا**"، بناء على أنّ "الأرض جريحة وتستدعي توبة بيئية عاجلة"، ولكنّ الأزمة البيئية –كما يرى البابا- هي أزمة أنثروبولوجية، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بنمط التنمية، وبالتالي ينبغي تجنّب العوامل البنيوية لاقتصاد لا يراعي قِيمَ الإنسان وكرامته. ففي عمق الأزمة المالية التي نعيشها –وفق فرنسيس- ثمة أزمةٌ تتلخَّصُ في نفي الكائن البشري. مبرزًا أنّ الشرّ لا يعشّش في القلوب وحدها، بل في البنى الاجتماعية غير العادلة، إذ "لا يمكن فصل حماية البيئة عن موضوع الفقر وعن الخلل البنيوي لاقتصاد يلهث وراء الربح لا غير". حيث يقول البابا في الفقرة 189 من رسالة "**كن مسبَّحا**": "ينبغي ألاّ تذعن السياسة للاقتصاد وألا تستكين لإملاءات الجدوى ومعاييرها التي تفرضها

[306] Juan Carlos Scannone, "Papa Francesco e la teologia del popolo", *La Civiltà Cattolica*, n. 165, Roma 2014, pp. 571-590.

[307] Gaël Giraud et Philippe Orliange, "Laudato sì et les objectifs de développement durable: une convergence", *Etudes*, n. 4234, Janvier 2017, p. 25.

[308] Ibidem., p. 26.

التكنوقراطية"، محذّرًا من رأسمالية مضطرِبة ومن تكنولوجيا في خدمة الاستهلاك، حيث يُلقي المترَفون زهاء ثلث ما يقتنونه.

ففي دراسة لغايل جيرو و فيليب أورليانج منشورة بمجلة "**إيتيد**" الفرنسية، تناولا فيها بالتحليل مدى انسجام خطاب البابا في رسالة "كن مسبَّحا" مع برنامج الأمم المتحدة للتنمية المستدامة. حيث يلاحِظ كاتبا الدراسة توافقَ المضامين اللاهوتية لرسالة البابا مع النداءات السياسية للمنظمة الدولية، لدى مخاطَبة النظام التكنوقراطي الليبرالي في شأن قضايا المناخ والتنمية. فانشغال الكنيسة بالقضايا الدولية، والمشاكل التي تواجه العالم، هو انشغال صائب، خصوصا في ربط البابا تخطّي تلك الصعاب باجتثاث مولّدات الفقر[309].

لكنّ النقدَ الذي يتوجّه إلى فرنسيس في مسعاه لجعل الكنيسة كنيسة الجميع، أنّ الكنيسة ليس بوسعها إعلان كلمة مطلَقة الصلاحية في الزمان والمكان، تلائم الأوضاع المعقّدة في العالم كافة. ومن هنا تجد خطاب البابا متداخِلا من جهة بنائه المنطقي، ويمرّ بصمت على بعض القضايا، دون الغوص في تحليلها خشية الإخلال بذلك التوازن الهشّ. فهو من ناحية يرفع لا في وجه وَثَنيّة الدينار (الفقرة 55 من "**فرح الإنجيل**")، ومن ناحية أخرى يُعرِب عن ثقته في من يمسِكون بمقاليد السلطة الاقتصادية ويتحكّمون بالسوق. حتى أنّه أمام هَول المعاناة يصطدم بما يطلِق عليه "تعوْلم اللامبالاة"، واستِتْباب الصمت أمام صراخ الملايين، ذلك أنّ حياة الدعة تخدّر، كما يخلص[310]. واللافت أنّ ثمة نظامًا مؤسّساتيا يتحكّم بخيارات الكنيسة، يتعذّر تحويره بمجرّد اعتلاء بابا جديد سدة بطرس. فينبغي ألاّ نغفل أنّ مناصرةَ قضايا العدالة، ومقتَ تكديس الثروة، ومكافحةَ الفقر، قد تمثّل العناوين الكبرى في مواعظ البابا، وفي مختلف مضامين رسائله وإرشاداته، ولكن تجاوز مستوى التنديد إلى اتّخاذ إجراءات عمليّة ليس بالأمر الهين.

---

[309] Gaël Giraud et Philippe Orliange, «Laudato sì et les objectifs de développement durable: une convergence», pp. 22-23.

[310] Andrea Tornielli – Giacomo Galeazzi, *Papa Francesco Questa economia uccide*, p. 56.

4- ليس بالمواعظ وحدها يُكافَح الفقر

رغم تلك النبرة الحازمة مع البابا الحالي -حيث لم يتوان في رسالته الأخيرة عن توظيف مقول الصوفي علي الخواص المتوفى بالقاهرة (949 هـ) مغازِلا المسلمين-، فإنّ ما يبعث الفتور أن تتحوّل حماسة البابا إلى مناهَضة طوباويّة شعبويّة لجذور الفقر. فكما يقول بول ريكور، "لسنا في صفّ الفقراء ما لم نكن مناهِضين بالفعل للفقر"، فالدعوة مقبولة على مستوى خُلقي، ولكنّها تصطدِم بفقدان المصداقية إذا ما تمعّن المرء مدى التزام الكنيسة على نطاق داخليّ بهذا التمشّي. فلا يتعلّق الأمر برفضٍ عاطفيٍّ لآثار الفقر، بل بنقدٍ صريحٍ لصنّاعه على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي[311].

حيث تقف مؤسّسة الكنيسة على ثروات طائلة لا تضاهيها مؤسّسة دينية أخرى في العالم في ذلك، تجعل منها حائزة أكبر ملكيّة عقارية. ففي روما وأحوازها خُمس المحلات هي ملك جهات دينية، حيث نجد 23 ألف عقّار ومساحة ترابية على ذمة الكنائس والأدْيرة. أهّلت هذه الثروةُ المؤسسةَ الدينيةَ لتكون رائدة في مجال الاستثمار السياحيّ والعقاريّ والصحيّ والتعليميّ، على كامل التراب الإيطالي، بما يتيح زعزعة الاقتصاد الإيطالي في حال انسحاب الفاتيكان من السوق المالية[312]. فالسياحة الدينية التي تجلب أربعين مليون زائر سنويّا تملك 250 ألف سرير، تغطّي أرجاء التراب الإيطالي كافة، يسهر عليها لفيف من الرهبان والراهبات، ما شجّع على تحويل عديد الأدْيرة إلى فنادق وشقق للكراء. ولكنّ مداخيل الكنيسة لا تقتصر على هذه القطاع، بل يتأتّى قسم هامّ من عائدات ضريبية تُخصم بشكل مباشر من الدخل الفردي لعموم الإيطاليين، معروفة بضريبة "ثمانية بالألف"، والتي نجدها في ألمانيا أيضا، وتُسمّى بالـ"كيرشينستاور" تعود إلى اتّفاقٍ

---

311 Gustavo Guttiérez – Gerhard Ludwig Müller, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione teologia della chiesa*, p. 64.

312 Curzio Maltese, *La questua. Quanto costa la chiesa agli italiani*, Feltrinelli, Italia 2008, p. 25 e s.

مبرَم بين هتلر وحاضرة الفاتيكان سنة 1933، جرت دسْتَرتها لاحقا في أعقاب الحرب العالمية الثانية[313].

وبرغم الطابع الخيريّ الذي يلفّ أنشطة الكنيسة، لم يمنع الدولة الإيطالية، وبإيعاز من "لجنة مونيفال" التابعة للمجلس الأوروبي، من إلزام "مؤسّسة الإيور"، قطب الرحى الاقتصاديّ للفاتيكان، باعتماد الشفافيّة لدرء تهمة تبييض الأموال، ولم يحل ذلك دون حجز 23 مليون يورو مشبوهة المصدر، ولعلّ أبرز مظاهر التشديد تعطيل عمليات الدفع عبر بطاقات الائتمان في حاضرة الفاتيكان خلال مطلع يناير 2013[314].

صحيح ثمة تردُّدٌ في حاضرة الفاتيكان مع البابا فرنسيس لمسائل الفقر، ولكن ثمة حديثا أيضا عن أكل أموال الناس بالباطل، لعلّ آخره مبلغ المائتي ألف يورو المحوَّلة من مستشفى "الطفل يسوع" بروما، إلى تغطية نفقات قصر على ذمّة الكردينال ترشيسيو برتونه، سكرتير دولة الفاتيكان الأسبق[315].

تُسعِفنا العودة إلى التاريخ في هذا السياق. عقب توحيد إيطاليا وتحجيم نفوذ كنيسة روما إلى ما وراء نهر التيبر (على مساحة تُقدَّر بأربعة وأربعين هكتارًا) ، طُرحت داخل مؤسّسة الكنيسة سُبل الحفاظ على النفوذ. وقد كانت المسألة المالية في جوهر النقاش، هل النفوذ رهين وجود "كنيسة غنيّة" أم هو متيسّر مع "كنيسة فقيرة"؟ وهو ما لخّص الإجابة عنه المؤرخ جورجيو

313 Ibidem., p. 60.

314 Vaticano, carte di credito bloccate, *Corriere della sera*, 3 gennaio 2013.

315 تطرّق إلى ذلك كلّ من جانلويجي نوتسي وإيميليانو فيتيبالدي:

Gianluigi Nuzzi, *Via crucis,* Chiarelettere, Milano 2015; Emiliano Fittipaldi, *Avarizia Le carte che svelano ricchezza, scandali e segreti della chiesa di Francesco*, Feltrinelli, Roma 2015.

رومي في قوله: "كنيسة فقيرة هي كنيسة خادمة وكنيسة غنية هي كنيسة مخدومة، وحاضرة الفاتيكان تحبّذ أن تكونَ مخدومة مع نفورها من عَدِّ نفسها دولة غنية"[316].

فمنذ صدور كتاب الألماني ماكس فيبر "**الأخلاق البروتستانتية وروح المذهب الرأسمالي**" (1904-1905)، تدشّنت معايَنة سوسيولوجية لأثر الأخلاق الدينية في نشاط المسيحي الاقتصادي: هل خُلُق المؤمن ومسلكه مع تكديس الثروة والتقشف أم مع تبديدها؟ مع الاستهلاك أم مع الاستثمار؟ ومن ثمة مع الرأسمالية واقتصاد السوق أم مع البرامج الاجتماعية واقتصاد الدولة؟ وقد أفرز الجدل في شأن الأخلاق الدينية تساؤلات حول طبيعة الفقر الإنجيلي، أهو فقر ماديّ أم فقر معنويّ؟ فتوجهات الكنيسة الحديثة تميل إلى الشكل الروحي للفقر، ليغدو الوجه المعبّر عن الفقر الإنجيلي، وهو ما يُترجِم مسلكها العملي أكثر من خطابها القوليّ الوارد في الرسائل[317].

فأتباع الكاثوليكية في الحاضر يعُدّون ما يفوق 1.313.000.000 من المعمَّدين، بما يعادل 17،7 بالمئة من مجموع سكان المعمورة، وذلك وفق "**التقرير الإحصائي للكنيسة الكاثوليكية**" الصادر خلال العام 2019، وهو شقٌّ وازن ومهمّ من البشرية. وبالتوازي مع ذلك يُفتَرض أنّ الكنيسة الراعية ليست مؤسّسة اقتصادية غرضها الربح، وإنّما هي مؤسسة روحية بالأساس؛ غير أنّ جوهرَ المؤسسة المعني بقيادة تلك الجموع الغفيرة يبقى ملاحَقًا بسؤال: في أيّ مسار تسير المؤسّسة الدينية؟ فهناك سيلٌ من الانتقادات تتوجّهُ إلى "الكوريا الرومانية"، صاحبة القرارات الدينية النافذة، بوصفها أعلى الهيئات في حاضرة الفاتيكان. فالكنيسة رغم التحويرات التي مسّت هياكلها، بقيت غربيّة بالأساس في إكليروسها المتحكِّم بالخيارات الكبرى، وما الحشود التابِعة المتأتّية من عالم الجنوب سوى أرقام فاقِدة للدّور والسلطة، عبّرت عن رفض ذلك الوضع بأشكال مختلفة من

---

[316] Giancarlo Galli, *Finanza Bianca. La chiesa, i soldi, il potere*, p. 20.

[317] راجع مقال "**دواعي عدم تقديس الفقر**" لجِرار دا سيلفا ضمن كتاب:

Michel Foucault, *L'Islam et la rivoluzione iraniana*, Mimesis, Milano 2005, p. 203 e s.

التململ. في ظلّ تلك الأوضاع تتهدّدُ الكنيسة في الحقبة المعاصِرة بعاملَيْن لم يعد كلاهما خافيًا، من جانب نجد تدنّي رصيد الطهر والعفّة وما رافقه من إدانات واسعة بالاعتداءات الجنسية على القاصرين، ومن جانب آخر استشراء الجشع والثراء في أوساط الموكَّلين بشأن الإيمان. فكيف للكنيسة اليوم أن تخاطبَ الناس بعد تآكُل ذلك الرصيد بشكل متسارع؟ صحيح أنّ "الرسائل البابوية العامّة" و"الإرشادات الرسوليّة" ما فتئت تستهدف أتباع الكنيسة والعالم، ولكن رسائل العالم الدنيوي وإرشاداته -إن صحّ القول- الموجَّهة للداخل الكنسيّ و"للكوريا الرومانية"، وما تنطويان عليه من انتقادات وإدانات واتهامات، يبقى جميعها الأعلى صوتا في ظلّ تراجع الرأسمال الخُلقي.

فهرس

الفصل الأول: **الدين في المجتمعات المعوْلَمة**

أولا: المسيحية والإسلام في حقبة ما بعد العلمانية

1- الدين في المجتمعات المعاصرة

2- جدل الدين والعَلْمَنة والحداثة

3- تحدّيات تُسائل الطرفين

4- الدين وقضايا الديمقراطية والتعدّدية

ثانيا: تأمّلات في المؤتلف الإنسانيّ

1- الأديان أمام تحدّيات التعايش

2- الأديان الإبراهيمية.. التقارب والتباعد

3- اللاهوت المنفتِح

4- نحو أخلاق عَملية للعيش المشتَرك

ثالثا: موقع المسلمين في النظام العالميّ

1- الإسلام في الزمن المعوْلَم

2- أعباء في الداخل ومصاعب في الخارج

الفصل الثاني: **مسار الإيلاف الشاقّ**

أولا: التعددية الثقافية في أوروبا وقضايا الهجرة

1- أنماط الاندماج

2- ارتباك سياسات الاندماج

3- الهوية الأوروبية والتعدّدية الثقافيّة

4- صراع الهويات الخفيّ

5- الإسلام الأوروبيّ والولادة العسيرة

ثانيا: الهويات المستنفَرة ومعارج الإيلاف

1- الهويات والتطهّر من الأوهام

2- الافتِتان بالهوية

3- درْب الإيلاف العسير

ثالثا: مراجعات في مدوّنة الاستعْلاء الغربي

1- الهيمنة وثنائية التحضّر والتوحّش

2- متاهة أوصياء الدين

3- مهمَّشون في ضيافة الرفاه

الفصل الثالث: **قلقٌ في أوساط المؤمنين**

أولا: قضايا الدين والسياسة بين أمريكا اللاتينية والبلاد العربية

1- بدايات الإشكال الديني

2- حقبة الطروحات الدينيّة المتفجّرة

3- السياسة والدين

4- الأديان في معترك التنافسيّة والتعدديّة

ثانيا: هانس كونغ ومشروع الأخلاق العالميّة

1- عودة الدين إلى الساحة الدولية

2- مدارج الرقيّ إلى الأخلاق الجامعة

3- لاهوت الأديان في مفترق الطرق

ثالثا: المؤتلف الإنسانيّ في الأديان

1- دَرْء الصراع بالتأصيل لكرامة الإنسان

2- الحراك الدينيّ العالميّ مدعاة للمراجَعة

3- تصحيح بوْصلة الأديان

الفصل الرابع: **مسارات عقْلنة المقدّس**

أولا: نظرية الديانات عند علماء الدين

1- جدل اللاهوتيّ والعلميّ في دراسة الأديان

2- معالم بناء نظرية عامّة في الأديان

3- "الكائن المتديّن" وفطرة التوحيد

4- علم اللاهوت وعلم الأديان

5- آفاق التكامل بين المنهجيْن

ثانيا: العقل الإسلامي إزاء الظاهرة الدينية

1- من استهلاك المقدّس إلى الوعي بالمقدّس

2- المقارَبة العلمية للدّين.. في المنهج وتطبيقاته

ثالثا: الإسلام والأنثروبولوجيا الدينيّة

1- المقارَبة العلميّة والمقارَبة اللاهوتيّة

2- مراجَعات في الأنثروبولوجيا

3- نحن والأنثروبولوجيا الدينيّة

4- مظاهر التكامل بين الأنثروبولوجي والاجتماعي

5- أسْلَمَة الأسطوريّ

6- علاقة الدين الرسميّ بالدين الشعبيّ

الفصل الخامس: **بين مدينة الله ومدينة الإنسان**

أولا: فقهاء الصحوة ومرجعيّة الشريعة في الدساتير الإسلامية

1- تسيّس الدين وتديّن السياسة

2- الدساتير الحالِمة والدساتير الحاكِمة

3- مراجَعات للخروج من المأزق

4- دساتير تنشد التحكّم بالواقع

5- في وجه المقارَنة بالدساتير الغربيّة

ثانيا: الإنجيليّون الجدد في الزمن النيوليبرالي

1- في معنى الظاهرة الإنجيلية الجديدة

2- تمدّدُ الإنجيليّة الجديدة

3- أمريكا اللاتينية.. حقل تبشيريّ واعد

ثالثا: بابوات روما إزاء قضايا الفقر في العالم

1- تعليم الكنيسة الاجتماعي

2- الخطاب الكَنَسيّ ولوْثة التسيّس

3- خيار الكنيسة الثالث نحو العدالة

4- ليس بالمواعظ وحدها يُكافَح الفقر