

درس الإصلاح الكاثوليكي



محمد الأشهب
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

تعالج هذه الدراسة المعنونة بـ«درس الإصلاح الكاثوليكي في القرن العشرين» الكيفية التي انخرطت بها الكنيسة الكاثوليكية مع بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، في عملية تحديث لاهوتي هي الأعمق من نوعها في تاريخ المجامع الكنسية.

وقد حاولنا أن نقف عند بعض المحددات الموضوعية التي جعلت من هذا الإصلاح مسألة حتمية، من قبيل؛ تحدي الفلسفة الليبرالية ونظريتها السياسية، والتحديث الشيعي المتمثلاً في المكانة المركزية التي أولاها للمسألة الاجتماعية، وتحدي النظريات العلمية التي قدمت توصيفاً وتفسيراً للظواهر الطبيعية الجامدة والحية، يتناقض بشكل صارخ مع منطوق المعارف التي يقدمها الكتاب المقدس عن الطبيعة والإنسان، وقد كان التفاعل إيجابياً من طرف الكنيسة الكاثوليكية مع أهم عناصر هذه التحديّات، جواز دخولها إلى العصر.

وقد توقّفنا عند بعض مؤشرات هذا التحديث، من قبيل؛ التسليم بأولية الفكر العلمي في بحث الطبيعة والإنسان، والانفتاح الإيجابي على الآخر القريب والبعيد، وعد الديمقراطية الليبرالية أفضل سياق سياسي لتحقيق القيم المسيحية، وإعادة الاعتبار لقضية العدالة الاجتماعية من منظور مؤسساتي يتجاوز المقاربة الإحسانية، كما توقّفنا عند بعض حدود هذا الخطاب، خاصة، في ما يتعلق بقضايا الأحوال الشخصية، مع ضرب المقارنة بين التفاعل الإيجابي الذي أبدته الكنيسة في التفاعل مع قضايا عصرنا، والطريقة النكوصية المغرقة في العزلة والتقوقع التي واجه بها - ولا يزال - العقل السلفي السائد في تربتنا العربية الإسلامية، مثل هذه القضايا.

مقدمة:

يشكّل الإصلاح الديني أحد العناصر الجوهرية المُشكّلة للإصلاح الثقافي، إن لم نقل أنه أهم هذه العناصر إطلاقاً؛ بل وكثيراً ما يتطابق المفهومان في المجتمعات التي ترتبط فيها الثقافة - على وجه الحصر - بالمعنى الديني، فتكون المشكلة الثقافية رديفاً لمعضلة الدين والتدين، ويصبح كلّ حديث عن الإصلاح الثقافي رديفاً للإصلاح الديني، بما هو فصل بين الثوابت الروحية والأخلاقية ذات الأفق الإنساني الكوني المفتوح، وبين المكونات الثانوية التي هي جزء من السياق التاريخي ترتبط به وجوداً وعدمًا، ومكانها الحقيقي هو خانة المتحوّل.

تقدّم الكاثوليكية والإسلام أبرز مثال عن هذه المعضلة، مع فارق مهم؛ هو أنّ الأولى دشّنت إصلاحها العميق منذ أكثر من نصف قرن، ونجحت فيه إلى حدّ بعيد، بينما الإصلاح الإسلامي لا يزال يعيش مخاضاً عسيراً؛ بل وارتدادات خطيرة، لذلك ستحاول هذه الورقة أن تقف - باقتضاب - عند عوامل هذا النجاح الكاثوليكي ومؤثراته، عسى أن نستفيد منه في الدّفع بإصلاحنا نحو الأُسنة والمعاصرة.

أولاً: مطلب الإصلاح: السياق التاريخي الوسيط:

شهدت الكنيسة الكاثوليكية - إلى حدّ كبير بسبب هذا الاحتواء - خاصّة بعد أن أصبحت جزءاً من الإمبراطورية الرومانية، محاولات إصلاحية تحاول العودة بها إلى مرحلة البدء القائمة على البساطة والتّقشّف، والفقر، والحبّ، والمسالمة، والاستقلال عن السّلطة السياسيّة.

ورغم كل ما مسّها من تحوّل بفعل عملية الرومنة؛ فقد ظلّت على ادّعائها بتمثيل العقيدة القويمة وضمن استمراريتها، عبر التبشير وقمع الانشقاقات والهرطقات، تارة يكون قمعاً رمزياً تكتفي فيه بإلقاء الحرم، وتارة أخرى لا يكون هذا القتل المعنوي سوى إيذاناً للسّلطة المدنيّة بتصفية هؤلاء الهرطقة والمنشقين مادياً، إن أصروا على عدم الاعتراف والتوبة، وأحياناً لم تكن التوبة وحدها كافية لإنقاذهم من الموت؛ بل كانت مجرد تكفير دنيوي لنيل الخلاص الأخروي.

ولم تعدم هذه المؤسسة الكنسية أقلاماً لاهوتية تحاول إقناع من هاله حجم الفجوة بين حياة المسيح ودعوته، وبين مؤسسة استسلمت لإغراء السّلطة والثروة والمتع الحسية، إقناعه بأنّ الحديث عن نمطين في العيش مجرد خطأ لاهوتيّ ينمّ عن جهل بتعاليم المؤسس والتراث الكنسيّ.

وعلى الرغم من بساطة جزء كبير من المطالب الإصلاحية، التي كانت تجري - في غالبيتها - من داخل البنية الكنسية، مُركّزة بالأساس على السلوك والممارسات؛ فقد جوبهت بالرّفص، وفي حالات غير قليلة باللّعن والحرمان من الخلاص.

ولا يفاجئ المرء أن تكون كلّ المجامع التي عقدتها الكاثوليكية - باستثناء مجملها الأخير الذي عقد في بدايات النصف الثاني من القرن العشرين (1962 - 1965م) - كانت كلّها مجامع للتكفير، ليس فقط باتجاه الأريوسيين، والنسطوريين، والمونترزيين، والبيلاجيين، والدوناتيين، والأرثوذكس، والبروتستانت، والكاثاريين،... إلخ، الذين كان الخلاف معهم - في جزء كبير منه - عقدياً؛ بل لم تُوفّر - حتّى من كان الخلاف معهم تنظيمياً وعملياً، مثل؛ دعاة الفقر والتّقشف، ودعاة إعلاء سلطة المجامع على سلطة البابا، ودعاة المرونة في لغة العبادة وطرائق الاختيار - بعض المناصب الدينيّة.

لقد خضعت المؤسسة لسلطة التّاريخ بمجرد أن انخرطت في معمعانه، ولم يكن ادّعاء الاستمراريّة التقليديّة للنموذج سوى غطاء يخفي انتصار قوّة السياق على التّعاليم، وحيث صار من المتعذّر العودة بطريقة أصوليّة إلى النّبع؛ فقد صار تأويله وتحويل التأويل إلى نصّ سلطويّ، ملزماً بحجّة أنّ ما يصدر عن رأس المؤسسة في إطار وظيفته الدينيّة يرقى إلى مرتبة الوحي (رأي الدين)، وليس مجرد رأي في الدين يقبل الجدل والاعتراض.

وعلى قدر ما غاصت الكاثوليكية في التّاريخ، كثرت الانقسامات والانشقاقات، ونتيجة ذلك اتّسعت لائحة الهرطقات والهرطقة، وتنوّعت أشكال العقاب، فألحق هؤلاء الذين خرجوا من رحم الديانة بمصافّ الأعداء الخارجيين الأوائل، الذين كان لأديانهم السّبق التّاريخي على المسيحيّة، نقصد الوثنيين ثم اليهود.

لقد خَلَفَ هذا البحث الدائم عن الوفاء الكامل والخضوع المطلق للمقرّرات الكنسيّة نوعاً من عدم الاستقرار؛ لأنّ هذا البحث عن التّجانس الكامل صار بمنزلة الهوس الذي يضيق حتّى بالاختلافات الفرعيّة؛ إذ يخيّر الشّخص أو الفرقة بين الاعتراف والتّوبة أو الحرم¹.

والمُلاحظ في العصر الوسيط خاصّة؛ أنّ القبول ببعض المبادرات التي كانت شديدة الحرص على نيل رضا البابا واعترافه، لتكتسب الشّرعيّة بوصفها مبادرة كاثوليكية، كانت تأخذ نفساً تبشيريّاً يستهدف العامّة أساساً - لا السّلطة الدينيّة - عن طريق الوعظ بالقيم المؤسسة للمسيحيّة، وتحديدًا؛ الحبّ والزّهد، وتقديس الفقر، والعفّة؛ فهي حركات أخلاقية كان وعظها خارجيّاً، وإن كان يحمل رسائل ضمنيّة موجّهة إلى المؤسسة الدينيّة.

ومن الصّورويّ أن نلفت النّظر - هنا - إلى أنّ قبول هذه المبادرات (مثلاً؛ الفرنيشكانيّة والدومينكانيّة) وإضفاء الشّرعيّة البابويّة عليها، لم يكن - في الرّاجح من الأحوال - تعبيراً عن قبول رسمي لمضامين رسالتها التبشيريّة؛ إذ كان الغالب هو المنطق السّياسي الذي أصبح نقطة اشتراك بين البابوية والنّظام الإمبراطوريّ؛ فالفرنيشكانيّة - مثلاً - كانت موضوع رهانات متناقضة بين السلطتين الدينيّة والسياسيّة،

1 أوليفيه روا، الجهل المقدّس، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقي، ط1، 2012م، ص 180.

الأولى تستعملها لتكثير الأتباع، وإيجاد متنفس للأصوات الحانقة على ما آل إليه أمر الكنيسة، والثانية: تحاول توظيفها لإضعاف امتيازات الكنيسة، وإظهارها في صورة النموذج النقيض لسيرة المسيح في فقره وزهده، وعفته، وترفعه عن كل طمع سياسي.

كان كل طرف يسعى إلى توظيف أنبل المبادرات في خدمة غايات هي من صميم المصالح السياسية، لقد كان من النادر - مثلاً - داخل المؤسسة الكنسية أن تظهر هذه الأخيرة برئيس سمته الورع المتقشف، وفي مقابل عدد كبير من الباباوات السمعانيين، والنيكولائيين، والنيبوتسموسيين²، وكان قبول بعضهم بمبادرات تخليقية من جنس الفرانكسكانية، لخلق متنفس من داخل النظام الكنسي للأصوات التي صارت تضيق بفساد كنيسة تزداد ثراء، وهو ما يتناسب عكسياً مع ضنك العيش الذي يعيشه السواد الأعظم من المؤمنين.

ومع هذا؛ فإنه كان من النادر أن يُكتب لهذه المبادرات نوع من الاستمرارية تحت غطاء السلطة الدينية الرسمية، ذلك أن التغيرات التي كان يشهدها رأس الكنيسة، غالباً ما كانت تقضي إلى سياسات مختلفة، بالتالي؛ قرارات متناقضة في حق هذه المبادرة أو تلك، إمّا لأسباب لها علاقة بالقناعات اللاهوتية للبابا الجديد (وهذه مفارقة خاصة في تاريخ كنيسة العصر الوسيط؛ حيث القرارات البابوية تنقض بعضها)، أو على ضوء تغيرات المشهد السياسي، أو نتيجة التغيرات التي كانت تطرأ على هذه المبادرات نفسها بفعل القراءات التأويلية للاتباع، وهي قراءات تفاعلت في عمومها مع تغير السياقات المحلية، خصوصاً، في فرنسا وإيطاليا ما بين القرنين (12 م و14 م).

لكن، على وجه الإجمال، وإذا ما استثنينا حالة الانفصال داخل الكنيسة بين شرقية وغربية سنة 1054م، نرى أن الكنيسة الغربية (الكاثوليكية) نجحت، وإلى حدود القرن 16م، في وأد أو احتواء كل الحركات أو المبادرات الإصلاحية الفردية والجماعية؛ مرّة بالقضاء عليها عبر التكفير والاستعانة بسلطة المدينة في معاقبة من نزل به أو بهم الحرم، ومرّة - كما أسلفنا - عبر سياسة الاحتواء من خلال إضفاء الشرعية عليها، ولم لا تُنسب إلى من أعطاهما جواز الانتماء والعمل، لا أن تُنسب إلى أصحابها الحقيقيين، وكثيراً ما اختزلت الأبعاد التجديدية لهذه الدعوات من طرف الجهاز الرسمي، في بعد تنظيمي، فيصبح الإصلاح رديفاً لتنظيم حياة الأديرة، أو مشاريع إعادة تنظيم المؤسسات اقتباساً من مشروع بابوي سابق³.

ما زاد في تلكؤ الكنيسة في تدشين إصلاح حقيقي؛ غياب تحدّ حقيقي بمقدوره أن يشكل خطراً على وحدة الكنيسة ونظامها العقدي والمؤسّساتي، ذلك أن مختلف الصراعات السياسية التي انخرطت فيها

2 السمعانيون أو السيمونيون؛ كناية عن الباباوات المتاجرين في المناصب الكهنوتية، والنيكولائيون؛ وصف يطلق على الباباوات وكبار رجال الدين الغارقون في المتع الحسية، أما النيبوتسموس فلقب يطلق على الباباوات الذين تتسم سياستهم بمحاباة الأقارب، ورفعهم إلى أعلى المناصب بفضل هذه القرابة لا غير. انظر في هذا، مثلاً: ج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية، ترجمة: جمال سالم، دار التنوير، ط1، 2007م، ص 140. وكتاب «الباباوات أسياذ على السماء والأرض»، مجموعة من الباحثين الألمان، ترجمة: شاكر مطلق، دار الحوار، ط1، 2015م.

3 ألبرتو ميلوني، المسيحية والإصلاح، ضمن كتاب «تجارب كونية في الإصلاح الديني»، تقديم وتعريب: محمد الحداد، مؤمنون بلا حدود، ط1، 2016م، ص 147.

البابوية وتحالفاتها المتقلّبة في العصر الوسيط، لم تجعل خصومها يناصروها العداء بوصفها مؤسّسة وحيدة لها الحقّ المطلق بتمثيل العقيدة القويمة، كما لها السلطة الكاملة على أرواح المسيحيين، فحتّى الأمير أو الملك أو الإمبراطور الذي كان يدخل في حرب ضدّ روما، لم يكن له اعتراض على المنصب البابويّ كصفة ومنصب ديني؛ إنّما اعتراضه انصبّ على بابا معيّن وسياساته الدنيويّة.

ثانيًا: ضغط الإصلاح: فجر العصر الحديث

وحده الإصلاح البروتستانتيّ الذي استفاد من تراكم الدّعوات الإصلاحية من داخل الكاثوليكية، بقيادة رجال دين كاثوليك، مثل: جون هوس، ويكلف، مارسيل دو بادوا، استطاع - للمرّة الأولى - أن يزاوج بين دعوة إصلاحية جذريّة، لتتجج هذه الدعوة، وما كان لهذا الإصلاح - بالطبع - أن ينجح لولا الاحتضان والدّعم السّياسيّ الحاسم لبعض الإمارات والممالك الأوروبية، التي وجدت فيه سندًا للتخلّص من الوصاية البابوية على سيادتها السّياسيّة، ولولا هذا الدّعم الذي أمّنته المصلحة السّياسيّة أوّلًا، لكان مصير هذا الإصلاح مصير الإصلاحات التي سبقته.

ومرّة أخرى، كان الحرم هو الردّ الرّسميّ على دعاوى المحتجين؛ لأنّ هذا الضّغط المعنويّ قد فقد قوّته التطويعية؛ بل وجوبه بوصم مضادّ من طرف المحتجين (البابويّون، الوثنيّون، عاهرة بابل، كنيسة الشّيطان، السّمعانيّون، المسيح الدّجال، ..)؛ فقد كان الرّهان على أنّ ما عجز عنه سيف الرّوح، يمكن تحقيقه بسيف الإمبراطور.

لولا أنّه - لسوء حظ الكاثوليكيّة - كانت الإمبراطورية في لحظة شيخوخة واحتضار، أصبح بمقتضاها شارلكان إمبراطورًا على رأس إمبراطوريّة ورقية، أمّا واقعًا؛ فلم يعد سوى أميرًا على بعض المناطق في أوروبا الغربية (ألمانيا خصوصًا).

ويبدو أنّه حتّى مع النّجاح الذي حقّقه الحركة الإصلاحية الجديدة، كان لدى القيادة الكنسيّة شعور بأنّه نجاح عابر، والزّمن كفيل بتهيئة ظروف استئصاله.

يكفي أن نذكر في هذا الباب أنّ مجمع ترانت - الذي جاء كردّ فعل مضادّ على الحركة الاحتجاجيّة - امتدّ لما يقارب العقدين، وما كانت هذه المدّة الطّويلة في ظروف حسّاسة مدّة حوار ونقاش وانفتاح حقيقيّ على مطالب الإصلاحيين، بقدر ما تقف وراء طول الأمد حسابات سياسيّة حكمت الفاتيكان في علاقته بالإمبراطور.

بعد أن أصبحت سلطة الفاتيكان أرضيّة نتيجة التّفكك السّياسيّ لأوروبا العصر الوسيط، وبناء على ما سمّي بوثيقة الهبة القسطنطينيّة، صار النفوذ التّرابيّ للكنيسة مدّا أو جزرًا، حاكمًا لطريقة التفاعل وردّ الفعل

على الدّعوة إلى الحوار مع الإصلاحيين، فهناك توجّس من الإمبراطور الطّامع في استعادة المناطق التي تحكمها الكنيسة إلى دائرة نفوذه السّياسي، وهناك توجّس مضاعف من البروتستانت الذين قعدوا لاهوتيّاً حقّ الدول في إنشاء كنائس وطنية خاضعة لسيادة الدول، دونما حاجة إلى أيّ سلطة خارجيّة تعلو على السّيادة السّياسيّة للدولة مجسّدة في الملك أو الأمير.

إنّ ما سُمّي تاريخياً بالإصلاح المضادّ (مجمع ترانت)- وإن أعاد التّذكير والاعتبار الإيجابيّ لثنائيّة الإيمان والعمل لنيل الخلاص، وعلى أهميّة العقل في الاعتقاد، وعلى حرّية الفرد في قبول النّعمة أو رفضها- كان في المحصّلة السّياسيّة والاجتماعيّة؛ عاملاً مذكّياً للانقسام الطّائفيّ في أوروبا⁴، الذي كانت بدايته مع الحركة الإصلاحيّة⁵.

صار على الرّعيّة أن تكون على مذهب أميرها وجوباً، ومن اختار مذهباً مخالفاً، ألزم بسرّية الاعتقاد وممارسة الشعائر أو الهجرة، وهذا معناه؛ أنّ حرية الضّмир ظلت مسألة باطنية بالنّسبة إلى المؤمن لا يمكن التّعبير عنها إلّا إذا تطابق فحواها مع ضمير الأمير؛ فهو المرجع في الإظهار أو الإخفاء، وضمير الأمير وحده حرّ حرّية مطلقة، فيما حرّية الرّعيّة مقيدة بمدى انسجامها مع توصّل إليه ضميره، ورغم كثرة الجدل اللاهوتيّ بين الفريقين حول حرية الضّмир؛ فإنّ دوافع كلا الفريقين غالباً ما تكون نفعية، من خلال الدّفاع المتعصّب عن التّجانس المذهبيّ في منطقة النّفوذ، مقابل المرافعة عن حقّ التعدّدية وقرسيّة الضّмир الفرديّ في منطقة نفوذ الآخر.

لقد جعل القيد السّياسيّ المشرعن طائفيّاً من حرية الضّмир مسألة سيكولوجية على سبيل الحصر؛ لذلك كان من الصعب أن نعدّ الولوج إلى الحداثة الفكرية والسياسية جزءاً من مساهمة مقصودة لخطاب الإصلاح الدينيّ في حقّبه الكلاسيكيّة، كما يبدو من الصّعب أن نجعل الكاثوليكيّة وحدها، وبشكل مطلق، عدوّاً للحداثة؛ فالدولة الطّائفية والتّعصّب تجاه المخالفين، ورفض العلم الجديد، تكاد تكون قاسماً مشتركاً بين الاتّجاهين، وإلى هذه السّمات تضيف الأصوليّة البروتستانتية تمسكاً حرفياً بظواهر نصوص الكتاب المقدّس، وهو ما كانت الكاثوليكيّة، على عداوتها للإصلاح، ترفضه، جانحةً إلى التّفسير الرّمزيّ لكثير من الأقوال والقصص الموجودة في الكتاب المقدّس، وناسخة لكثير من أحكام العهد القديم.

ورغم بعض المقاومات التي كان مصيرها الفشل؛ فقد نجحت الكاثوليكيّة في توظيف الفلسفة اليونانية والآداب الرّومانيّة في تعقيد خطابها اللاهوتيّ؛ أي بناؤه بأدوات عقلية وفنية من صياغة عقول متجذّرة في المجتمعات الوثنيّة⁶.

4 أليوتو ميلوني، المسيحيّة والإصلاح، ص 147.

5 إيف برولي، تاريخ الكنيسة، ترجمة: جورج زبناتي، دار الكتاب الجديد المتحدّة، ط 1، 2008، ص 93.

6 Jean-Marie Lustiger, le choix de dieu, entretiens avec Jean Louis Missika et Dominique Volton, éditions de follois, 1987, p344.

ولأنّ التفسير الرّمزيّ تحت تأثير نوع من العقلانية الفلسفيّة، شكّل أداة مهمّة من أدوات فهم النصوص وتفسيرها؛ فهذا كان يؤهلها - مقارنة بكتاب الإصلاح - أن تكون - عمومًا - أكثر قابلية للتكيف مع المضامين الجديدة للعلوم الدقيقة، خاصّة، في المجالين الفيزيائي والبيولوجي، فلا غرابة أن تكون مقاومة بعض النظريات العلمية إلى اليوم اختصاصًا بروتستانتياً محضًا، والمقصود هنا - طبعًا - البروتستانتية الأصولية لا البروتستانتية الليبرالية.

أقصى ما يمكن قوله، تجنّبًا لأي مفاضلة معيارية سافرة، أنّ إحدى ركائز الحداثة قامت بفضل الإصلاح الدينيّ، وإن لم يقصده أصالة، ظهرت بواكر العلمنة السياسية في مناطق الإصلاح الدينيّ، لا لأنّ العلمنة مبدأ من مبادئ الإصلاح؛ بل، على العكس، أشرنا سابقًا إلى أن الإصلاح ما كان له أن ينجح لولا تبنيه من طرف السلطة السياسية، باعتباره المذهب الرسمي للمملكة أو الإمارة، كما لم يتوان البروتستانت سيرًا على نهج الكاثوليك، في التوسل بالسلطة المدنية لردع المخالفات الروحية، وما كانت عملية الفصل بين السلطتين تبدو مفيدة على مستوى التكتيك إلّا في المناطق التي يصبح فيها أهل هذا المذهب أو ذاك قلة.

يبقى أهم عامل أرّجحه عندما يتعلق الأمر بتسارع وتيرة العلمنة السياسية في بلاد الإصلاح؛ هو افتقاد هذه الأخيرة منذ نشأتها إلى طابع الوحدة المركزيّة - عكس الكاثوليكيّة - حتّى داخل المدينة أو الإمارة الواحدة، فقد تعدّدت الفرق والكنائس الإصلاحية، وتباعدت لاهوتيًا وطقوسيًا بشكل تدريجيّ، إلى حدّ أصبح معه هذا التّباعّد موضوع حروب وحروب داخلية متبادلة.

ولم يكن من حلّ لإقرار السّلم والاستقرار سوى جنوح الدّولة - تدريجيًا - لنوع من الحياد الدينيّ غير المعلن رسميًا، بمعنى أنّ الدولة احتفظت بمذهب رسمي، لكنّها تساهلت عمليًا مع باقي الفرق، ومع خفوت الطبيعة المذهبية للدولة تدريجيًا، أصبح المجال يفسح بشكل قانونيّ وعمليّ حتى للبعيد، وأخيرًا؛ في 19م - حتّى بالنّسبة إلى الملحد - كما هو شأن التجربة الإنجليزية مثلاً.

فالحيوية الدينيّة البروتستانتية التي تجسدت في شكل انبثاق مستمر لفرق وحركات خلاصيّة، جعلت من كل انحياز عملي سافر لإحداها أمرًا محفوفًا بالمخاطر كما أسلفنا.

أما الكاثوليكية؛ فقد ظلّت تنظر إلى نفسها على أنّها مؤسسة منسجمة موحّدة عقديًا ومنظمة إداريًا، في صيغة مركزيّة هرميّة، وكان يُنظر إلى هذا الانسجام على ضوء مآلات التجربة البروتستانتية، بوصفه دليلًا على أنّها كنيسة المسيح الوحيدة، أما الانقسام الكبير في صفوف المذهب الإصلاحيّ إلى شيع وفرق وفي ظرف زمني وجيز؛ فهو شهادة على الضلال والهرطقة.

ثالثاً: حتمية الإصلاح: في السياق التاريخي المعاصر:

يمكن القول: إنّ مصالحة الكاثوليكية مع العصر الحديث - رغم نجاحها في ذلك إلى حدّ بعيد - كانت أصعب من مصالحتها مع التّراثين اليوناني والرومانيّ، الذين رغم انطباعهما في حالات ليست بالقليلة بطابع المجتمع الذي ولدا فيه، إلّا أنّها نجحت، إلى حدّ ما، في ظرف زمنيّ وجيز (حالة القديس بولس مثلاً) في تحويل بعض علوم هذين التّراثين من علوم مضامين إلى علوم آله، أخذ هيكلها الصّوريّ ليكون في خدمة المسيحية، كما جرى التّصرّف الوظيفيّ في الفلسفة الإغريقيّة والبلاغة عند الرومان في التّبشير والمجادلة اللاهوتيّة مع الخصوم الوثنيّين والكتابيّين و«الهرطقة».

لكن في حالة العلوم الحديثة أصبحت العملية نفسها غير ممكنة؛ لأنّ طبيعة الآلة تغيّرت، (المنطق مثلاً) وصار الفصل بين مضامين العلم واستنتاجاته وبين منهجه متعذّراً، فلم يبق من حلّ سوى ملائمة الخطاب التقليديّ مع المتغيّرات النّوعيّة للعصر، ولم تعد المعارف الوضعيّة هي المطالبة بالتّكيف مع مسلمات الكاثوليكيّة - التي ظلّت مستبعدة من مصفاة التّفسير الرمزيّ - بل المطلوب؛ هو إصلاح كاثوليكيّ يكون شاهداً على قابليتها للدخول الإيجابيّ إلى الأزمنة الحديثة.

وبعبارة أوضح: إنّ ما كان بمنأى عن التّأويل، أدخل عنوة في نطاق هذه المقاربة تحت ضربات العلم الطّبيعيّ والنّقد التّاريخيّ والفيلولوجيّ لنصوص الكتاب المقدّس، وقس على ذلك في باقي المجالات التي انتصرت فيها الحداثة، وتخصيصاً في السياسة مع المذهب الليبراليّ، وتطبيقها الاقتصاديّ مع نمط الإنتاج الرأسماليّ.

أصبح المطلوب أن تثبت الكاثوليكية عدم تعارضها مع العلم، لا أن يثبت العلم تطابق تفسيراته وقوانينه مع المسلمات الدينيّة، كما أصبح لازماً عليها أن تثبت عدم تناقضها مع قيم التسامح والمساواة والسيادة الشعبية وفصل الدين عن الدّولة.

وستحاول قرارات المجمع الفاتيكاني الثاني (1962 - 1965) أن تكون في مستوى هذه التّحدّيات، وبصورة غير متوقّعة، صورة حاولت نسخ تلك الصّورة السّلبية التي راكمتها على مدار قرون، بوصفها النّمودج الأشدّ سوءاً، لما كانت عليه مؤسّسة دينيّة في التّاريخ، لكن، بدءاً من هذا المجمع، ستقدّم نموذجاً جديداً ومفاجئاً، لما يمكن أن تكون عليه مؤسّسة دينيّة جديدة من داخل المسيحية، خاصّة وأنّ عدد أتباعها لا يقلّ كثيراً عن عدد المسلمين.

قلنا: إنّ هذا الإصلاح (Aggiornamento) دُشن في لحظة تاريخيّة غير متوقّعة، وذلك لأنّ العالم ما كان يدفع آنذ ضريبة العنف الدينيّ؛ بل ضريبة عنف غير مسبوق بين الدّول القومية، بعضها يزرع تحت نير أنظمة شمولية (النّازية، الفاشية، الشيوعية)، وكان النّقد - كلّ النّقد - موجّهاً إلى حصاد العقلائيّة والعلمويّة

والإيديولوجيات الكليانية، بما فيها الشيوعية (العدو الأول للكاثوليكية) التي ظهر مع بداية الخمسينيات هول الجحيم الذي أودعت فيه ملايين من المواطنين، بحثًا عن هوس النقاء والطهرانية الإيديولوجية والسلوكية، والسعي نحو تحقيق الجنة الأرضية.

كان الطرف مناسبًا بعد الفراغ وخيبة الأمل الناجمة عن المسارات التي اتخذتها الحداثة، كي تعيد الكاثوليكية التقليدية تقديم نفسها كملجأ لخلّاص النفوس الضائعة، التي نجت من أهوال الحروب بعقول ونفوس وأجسام معطوبة، وكان لها أن تفتخر بأن حجم ما اقترفته من جرائم - منذ نشأتها وإلى أواسط القرن العشرين - أقل بكثير ممّا اقترفته دولة قومية واحدة خلال الحربين العالميتين.

تبلورت بعد هذه الأحوال حاجة روحية، بيد أن تحقيقها لم يعد ممكنًا داخل خطاب تقليديّ ليس له - بدوره - تاريخ مشرف يمكن أن يفتخر به، وكون الكنيسة كانت أقلّ فتكًا لا يقوم دليلًا على أنها الأفضل مقارنة بالإيديولوجيات الوضعية الساخنة، فقد يجادل خصومها بالقول: إنّ الفارق الوحيد هو أنّ هذه الإيديولوجيات امتلكت من التقنيات المدمرة ما افتقدته الأولى، فضلًا عن أنّ المكتسبات العلمية والحقوقية، ظلت محتفظة بقوتها وقيمتها المعيارية والمرجعية في المجتمعات الليبرالية، رغم تحريفها سياسيًا نحو وجهة لا إنسانية، وأقصى ما كان يقال: إنّ الدولة الحاملة للقيم، أو المدعية حملها، قد فشلت في تجسيد شعاراتها، مثلما فشلت الكاثوليكية عند خصومها، وحتى بين أتباعها، في تجسيد القيم المسيحية المؤسسة.

كانت هناك - إذن - حاجة موضوعية لاسترجاع المعنى، غير أنّ الدين لم يعد المصدر الوحيد الذي يلبيها، فحتى الشيوعية والوجودية والوضعية، تقدّم نفسها كأديان أرضية قادرة على تعويض الفراغ المعنويّ الذي تركه الدين، وفي حُمل منافستها مع هذه الإيديولوجيات شديدة القوة والتأثير، كان على الكاثوليكية أن تقدم نفسها في صورة جديدة، تأخذ بعين الاعتبار الفتوحات النوعية التي تعد الأكبر والأسرع والأعمق في تاريخ البشرية.

كانت الفرصة متاحة للعودة شرط أن تثبت الكنيسة قدرتها على فهم العالم المعاصر، والتكيف معه من خلال أجوبة لا تشكك ولا تعادي المكتسبات الإنسانية الكبرى، وتحديثًا، في المجالين الحقوقي والعلمي؛ فالمطلوب مساهمة مُشتقة من المسيحية، في حدود تهمين قيم حرية الاعتقاد، والمساواة بين الجنسين، وفصل الدين عن الدولة، وسيادة الشعب، إضافة إلى قبول النظريات العلمية.

رابعًا: خصائص التحديث الكاثوليكي:

لعلَّ أوَّل إضافة قدَّماها المجمع الثاني - الذي أضفى على نفسه صفة المسكونية - وهي الإضافة التي تفرَّد بها عن كل المجامع السابقة، هي روحه الرعوية؛ فهو مجمع يخلو من اللَّعن والتَّكفير وإلقاء الحرم⁷، وهو ما اعتادت عليها المجامع السابقة (مجامع الأنثيما)؛ التي كانت مجامع لتصفية الخصوم رمزيًا وماديًا، وقد حاول المجمع الأخير أن يبحث ويركز على نقط الاشتراك والتوافق، لا بين المذاهب المسيحية فقط، ولا مع الدينيين اللَّذين ينتميان إلى التقليد الإبراهيمي؛ بل وحتى مع «أديان» أخرى، تقع خارج نطاق هذا التقليد، وعلى وجه التخصيص؛ البوذية والهندوسية، بينما نلاحظ أن السمة الطاغية على المجامع السابقة هي الهوس بالبحث عن نقط الاختلاف بدعوى الحفاظ على العقيدة القويمة من دنس الهرطقة، وهذا التحوُّل من البحث عن التَّميَّز الاستعلائي إلى البحث عن تكتُّل إيماني واسع في مواجهة أمراض وآفات العصر، يعد بحقَّ تحوُّلاً ثوريًا انعكس على شكل انقلاب جوهري، جرى التخلي بموجبه عن الأحكام النَّمطية التاريخية السلبية في حقَّ المخالفين داخل الدين وخارجه.

في العلاقة مع البروتستانت الذين كانوا الحركة الإصلاحية الوحيدة التي نجحت في انشقاقها عن الكنيسة الغربية الأم، أُعيد لهم الاعتبار، وهكذا؛ بعد أن كانوا هراطقة في حكم المجامع والقرارات السابقة، أصبحوا إخوة في الدين والإيمان ويشملهم خلاص المسيح⁸.

والأمر نفسه يقال عن الأرثوذكس؛ إذ في خطوة لاهوتية شديدة الدلالة، ألغيت في المجمع الأخير قرارات التكفير التي كان قد تبادلها بابا روما وكبير أساقفة القسطنطينية أثناء الانقسام في أواسط القرن 11 م⁹.

إنَّ تحوُّلاً كهذا لا يجب الاستخفاف به كأنَّه مجرد مبادرة تقنيَّة تريد إصلاح شيء مضى وانتهى؛ بل هي تحتاج، بوصفها انتقالاً ثوريًا في تمثُّل الآخر القريب، إلى مجاهدة فكريَّة ونفسيَّة حقيقيَّة؛ لأنَّها انتقال من حكم إلى نقيضه على المستوى العقدي، لذلك كانت العملية في حاجة إلى منطق استدلائي عميق ومتماسك يبرِّر هذا التَّغيُّر الجذري.

وعلى الرِّغم مما يمكن أن يقال عن هذه المبادرة من كونها تندرج في إطار تهَيِّئ أجواء الوحدة، منظورًا إليها من زاوية كاثوليكية؛ أي بما هي سعي نحو إرجاع البروتستانت والأرثوذكس إلى الكنيسة

7 «Vatican 2 ne prononce pas des anathèmes, c'est-à-dire des formulations négatives selon lesquelles celui qui affirme telle ou telle proposition – touchent la foi chrétienne évidemment – est exclu de la pleine communion catholique» Jean-Marie Lustiger, le choix de dieu, entretiens avec Jean Louis Missika et Dominique Volton, éditions de follois, 1987, p 465.

8 انظر: وثيقة «استعادة الوحدة» (redintegratio unitatis).

9 Vincent petit, Eglise et nation, pur, édition 1, 2010, p 8.

الأم، دون صياغة كنيسة جديدة - على فرض إمكانية هذه الصياغة - تجد فيها الأطراف الثلاثة ذاتها العقديّة والطقوسية.

على الرّغم من صحة هذه الملاحظة؛ فإن واجب الإنصاف يقتضي - كذلك - أن نعترف بأن هذه المصالحة بدعة غير مسبقة.

كما أُعيدَ الاعتبار لليهود بالاعتذار لهم عما لحقهم من أذى داخل المجتمعات المسيحيّة، وتبرئتهم كديانة من مسؤولية قتل المسيح، وهو الوصم، أو بمصطلح أدقّ؛ الاعتراف المشوّه الذي لاحقهم طيلة 19 قرن وزيادة¹⁰.

إنّ ضلوع فرد أو أفراد معدودين من ديانة معينة في جريمة ما، بالوشاية أو التنفيذ، تبقى مسؤوليّة فردية، لقد رأت الكنيسة في أشكال الظلم والتّعصب والانتقام التي تعرض لها اليهود، عندما انتقلت المسؤولية من نطاق فرديّ إلى نطاق جماعيّ ممتدّ في التاريخ، عبر مسلمة وراثته اليهود لخطيئة قتل المسيح، رأت فيها نقطة سوداء في تاريخ المسيحية الغربية، مع أن كل ما تعرض له اليهود من ضروب العنف الماديّ والرمزيّ، لم يكن دائماً بدوافع دينية محضة؛ فالدوافع السياسية والاقتصادية تُطلّ برأسها في أحداث كثيرة مؤلمة، وربما كان وقع هذه الدوافع أشدّ من التّعصب الدينيّ، إلّا أنّه من المشروع القول أيضاً إنّ في حضور النزعة الدينية التبخيضية التي يفقد فيها اللاهوت تاريخيته، تنجح هذه الدوافع الاقتصادية والسياسية في التواري خلف قشرة دينية، أو النزول إلى مرتبة أدنى من مرتبة العامل الدينيّ؛ لهذا كان من المبالغة المتعسّفة في قراءة ما تحت السّطور، أن نعدّ هذه البراءة الجديدة مفضية إلى أي نوع من البراءة في حقّ الصّهيونيّة - كإيديولوجيا علمانيّة وليدة الحداثة وحصادها - أو يمكن توظيفها في إضفاء شرعية أخلاقيّة ودينيّة على إسرائيل، كتجسيد سياسيّ للصّهيونيّة، ذلك أنّ الهدف من انعقاد المجمع؛ هو النقد الذاتي للتجربة التاريخية للكنيسة، وإعادة الاعتبار لمن طاولهم أذى الكنيسة، جماعات وفرادى، سواء من داخل المسيحية أو من خارجها، وفي المقابل؛ بقي الأرثوذكس - ولا زالوا - مصرّين على رفض البراءة، ومتمسكين بإبقاء التّهمة، علماً بأنّ كلّ الدول ذات العقيدة الأرثوذكسية تعترف بإسرائيل، فلا علاقة - إذن - بين الأمرين، متى نظرنا إلى هذه الأخيرة بوصفها مولوداً لإيديولوجيا قوميّة صيغت على مقاس قوميّات أوروبا القرن 19 م.

أما إذا قيل: إنّ اعتذاراً من نفس الوزن، لم يقدّم للمسلمين، فإنّه يقال: إنّ طبيعة العلاقة بين اليهود والمسيحيين، من الناحية التاريخية، كانت مختلفة عن العلاقة التاريخية بين المسلمين والمسيحيين.

10 انظر: وثيقة «في عصرنا» (nostra aetate)، ومما جاء فيها: «وأن تكن سلطات اليهود وأتباعها هي التي حرضت على قتل المسيح، لا يمكن مع ذلك - أن يعزى ما اقترف أثناء آلامه إلى كل اليهود الذين كانوا يعيشون آنذاك دونما تمييز، ولا إلى يهود اليوم»، كما «تتأسّف الكنيسة للبغضاء والاضطهاد، ولكل مظاهر معاداة السامية التي استهدفت اليهود في أي زمان كان، وأي كان مقترفوها، والكنيسة لا تدفعها في ذلك الدوافع السياسية؛ بل محبة الإنجيل التّينية، متذكّرة التراث المشترك مع اليهود»، ص 2-3.

في الحالة الأولى؛ ظل اليهود أقلية مغلقة فاقدة للسلطة السياسية والديمغرافية داخل العالم المسيحي، كانوا باستمرار أضحية نموذجية وكبش فداء مثالي، بسبب انغلاقهم كما أسلفنا، (لأنّ ديانتهم غير تبشيرية) وقلّتهم العددية، والوصم الذي لازمهم باعتبارهم قتلة ابن الله، مضافاً إلى هذه السمات؛ كون شريعة منهم استطاعت أن تمتلك موارد اقتصادية مهمّة كنوع من التعويض عن انغلاق المجال السياسي والاجتماعي أمامهم، وكان يظهر هذا النجاح الاقتصادي في عيون الأغلبية المسيحية، وكأنه جاء على حسابهم، وهو سبب معاناتهم.

أمّا في الحالة الثانية؛ فإننا نجد كلا الدينين يتّسمان بحماسة تبشيرية فائقة، وغالباً ما كانت أماكن التوسع والتمدد نفسها موضوع طمع الطرفين، وتكوّنت - على مدار تاريخ يقارب عشرة قرون - ذاكرة انتقائية شقية يُحمّل فيها أتباع كلّ دين أتباع الدين الآخر مسؤولية معاناتهم وآلامهم.

وقد يكون هذا الأمر حقيقة لكنه ليس كل الحقيقة، ذلك أنّ الذاكرة الموجهة بنظرة لاهوتية مسبقة، تكشف عن ذاتيتها في طريقة جمع الأحداث التاريخية وسردها وتفسيرها، بما لا يتناقض والاعتراف التبجيلي بالذات والاعتراف المشوه بالآخر، يضاف إلى ذلك؛ أن طبيعة التهمة التي ألصقت باليهود، من المنظور اللاهوتي المسيحي عمومًا، أنّها تهمة من الوزن الثقيل، ترخي بظلالها على تشكيل صورة سوداء تجاه اليهودية وأتباعها.

فلا غرابة أن نجد في مراحل تاريخية عديدة، أن المتعصبين المسيحيين الكاثوليك والأرثوذكس يفضلون شنّ حروب مقدّسة على اليهود بدل «الأتراك» أو «المحمديين»، وأن مكان هذه المعركة هو أوروبا، الواجب تطهيرها من قتلة المسيح، بدل نقل المعركة إلى الشرق.

ومع أننا نبهنا إلى عدم جواز القياس مع وجود فوارق نوعية، إلّا أنّه يمكن أن نرى في تحوّل النظرة اللاهوتية نحو المسلمين نوعاً من الاعتذار الضمني¹¹، فأن يتحوّل المسلمون من وثنيين وعبداء محمد، وبرابرة، وأتباع بدعة متوحّشة أسسها راهب هرطوقي، شبيقي، مصروع، وعنيف مصيرهم الهلاك الأخروي، إلى «النظر إليهم بتقدير؛ لأنّهم يعبدون الله الواحد القويم الرحمن القدير الذي خلق السماء والأرض وكلّم الناس، إنهم يسعون بكلّ نفوسهم إلى التسليم بأحكام الله، وإن خفيت مقاصده - كما سلم إبراهيم الذي يفخر الإيمان الإسلامي بالانتساب إليه - وعلى كونهم لا يعترفون بيسوع إلهاً، يكرّمونه نبياً ويكرّمون أمّه العذراء مريم، مبتهلين إليها بإيمان أحياناً، ثمّ إنهم ينتظرون يوم الدين الذي يجازي الله فيه جميع الناس بعد أن يبعثوا أحياء، من أجل هذا يقدّرون الحياة الأبدية، ويعبدون الله بالصلاة والصدقة والصوم.

11 طلب يوحنا بولس الثاني بعد هذا المجمع بسنوات، المغفرة عن الإساءات التي قامت بها الكنيسة الكاثوليكية في حقبة مختلفة من التاريخ، ومنها؛ الاعتذار عن الحروب الصليبية وعن محاكم التفتيش في القرون الوسطى، كان المسلمون - في الحالة الأولى - هم الضحية الأكبر، وفي الحالة الثانية؛ كانوا من بين الضحايا، خاصة، بعد سقوط الأندلس وظهور ما يسمى بوضعية الموريكيين.

ولئن وقع في غضون الزمن كثير من المنازعات والعداوات بين المسيحيين والمسلمين؛ فإنّ الجمع يحرّضهم جميعاً على نسيان الماضي، والعمل باجتهاد صادق في سبيل التفاهم في ما بينهم، وأنّ يحموا ويعزّزوا كلّهم معاً، ومن أجل جميع الناس، العدالة الاجتماعية والقيم الروحية والسلام والحرية¹².

وفي ما يتعلق بالمصير الأخروي، تقول وثيقة «نور الأمم» عن المسلمين: «تصميم الخلاص إنّما يشمل أولئك الذين يعترفون بالخالق، ومن بينهم المسلمون؛ الذين يقرّون بأنّ لهم إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الإله الواحد الرحيم الذي سيدين البشر في اليوم الآخر»¹³.

أول ما يثير انتباه قارئ النّصين؛ غياب أيّة إشارة قدحية فيها مساس بالحس الأخلاقي أو العقدي للمسلمين، فيما جرت العادة في الخطاب التقليدي على أن تكون الصياغة اللاهوتية فرصة للاستعلاء، عبر الإمعان في الحطّ من قيمة الآخر أخلاقياً وعقدياً (أتباع الشيطان، أحفاد هاجر الجارية،... إلخ)، وقد كانت البراءات والإدانات البابوية في مرحلة ما قبل الإصلاح المعاصر، فرصة للتأكيد على أن الخلاص الوحيد والممكن لا يكون إلّا داخل مدينة الله - أي الكنيسة الكاثوليكية - ولا أمل في الخلاص خارجها.

وليس من السهل على خطاب بنى جزءاً من مشروعيّته في التبشير والتعبئة على التشنيع - بالتهويل أحياناً وبالاقتراء الصريح أحياناً أخرى¹⁴ - مستغلاً جهل العامة بالآخر، وحاجتهم إلى اليقين المتميّز، وعدو يصلح موضوعاً لعنف يقي الجماعة من خطر العنف الأهلي.

ليس من السهل أن يتخلّص المذهب الكاثوليكيّ من تراث كنسيّ طويل، يرى فيه ركيزة أساس من ركانزه اللاهوتية¹⁵، لا يقلّ مكانة عن الوحي النبويّ¹⁶.

إنّ هذا الانتقال ليس مبالغة في حقّه أن يوصف بالكوبرنيكية؛ لأنّه ينقلنا - لاهوتياً - من مستوى الاعتراف المشوّه والمتعجرف بالآخر، إلى اعتراف التقدير والاحترام والدعوة إلى العمل المشترك في القضايا التي تهّم الإنسانية.

12 انظر: وثيقة «في عصرنا»، ص 2.

13 وثيقة نور الأمم، ص 10.

14 مثال ذلك: صورة الإسلام في العصر الوسيط الأوروبي.

15 عكس البروتستانت.

16 يحتلّ التقليد في فهم وتفسير النّص مكانة مركزية في المذهب الكاثوليكي. انظر تأكيداً حديثاً لهذا القول: «الكنيسة الكاثوليكية في الشرق الأوسط: شركة وشهادة»، ورقة عمل، حاضرة الفاتيكان، الأمانة العامة لسينودس ومكتبة النشر الفاتيكانية، 2010، ص 9.

قد يقول قائل، وقوله حقّ: إنّ صياغة هذا المنظور اللاهوتي الجديد تمّت بمنظار مذهبيّ، يقرأ المسلم ودينه وفق جهاز مفاهيمي كاثوليكيّ¹⁷. الإقرار بصحّة هذا القول لا تقلّل في شيء من جدّة وقوّة هذا العمل الإصلاحي، وفي هذا الإطار وجب التأكيد على أمرين:

أولاً: نحن بصدد مجمع لاهوتي لمذهب دينيّ يجتمع أهله على وحدة إيمان واعتقاد، وليس مجمّعاً أكاديميّاً خالصاً أملتّه فقط وحدة الاختصاص والانشغال، وإذا كان هذا الهمّ الأخير حاضراً فهل يخدم الوحدة السابقة؟ وهو يحاول أن يؤصّل لعلاقة جديدة مع الآخر انطلاقاً من هذا المذهب لا من خارجه.

ومن ثَمَّ، وهذا هو الأمر **الثَّاني**، لا نتوقَّع - وليس ضروريًّا ولا ممكنًا - أن يتمَّ هذا التجديد عبر مفاهيم محايدة وباردة؛ لأنَّ مفاهيم من هذا القبيل لا وجود لها مطلقًا في حقل العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، فضلًا عن أنَّ المجال العقديَّ يستحيل فيها تمامًا كل حديث عن الحياد القيمي، والمفاهيم الشفافة التي ترضي الجميع، لهذا يكون مطلب التَّخلي عن الذات المذهبية في سبيل تعريف الآخر، بما يُعرِّف به نفسه، يدخل في باب التكليف بما لا يطاق، وإن حصل هذا؛ سيكون من العبث أن يظلَّ بعد هذه العملية على اعتقاده القديم، بعبارة أوضح؛ سيكون من الاستحالة أن تنتظر الكاثوليكية للمسلمين لاهوتيًّا كما ينظر المسلمون لأنفسهم.

إنّ تحقيق الاحترام والتقدير لا يتوقّف البتّة على مدى مطابقة التعريف الخارجي للتعريف الداخلي؛ لأنّ هذا التطابق، من زاوية لاهوتية، لن يكون سوى أمانة على تحوّل عقديّ نحو عقيدة أخرى.

وإذا كان بعض المؤمنين المتفردين قادرين - أحياناً - على سلوك مسلك النسبوية الدينية، فإنّ هذه النظرة اللاهوتية ليست فرضاً واجب التحقق في حالة مذهب مؤسساتي وتبشيري - مثل الكاثوليكية - ليتحقّق السلم والتقدير الدينيّ اتّجاه المخالفين.

إنّه إذا كان لبعض النقاد المسلمين الحق المعرفي في نقد المركزية الكاثوليكية التي تطغى على النصوص السابقة وغيرها من نصوص المجمع، فعليهم أن يأخذوا بعين الاعتبار، كما أسلفنا، أنّها قرارات من داخل المذهب، كما وجب الانتباه إلى أن إسقاطاتنا العقدية حول ما كان يفترض أن تكون عليه القرارات، إنّما هي في الأخير (أي هذه الإسقاطات) صياغة إسلامية لقرارات كاثوليكية.

لكن أغرب ما في هذه الدعوى؛ أنه في الوقت الذي تطرح فيها اشتراطات تعجيزية على الآخر حتى ينال رضانا، من قبيل الاعتراف بنبوة محمد صلی اللہ علیہ وسلم، وأن القرآن وحي سماوي، دون أن يتساءل هؤلاء سؤالاً بسيطاً: إذا آمن هؤلاء بنبوة محمد صلی اللہ علیہ وسلم - وهو الذي جاء بعد المسيح - فما المبرر الذي سيبيقهم على اعتقادهم الكاثوليكي؟ ألن نجد لهم عندئذ توصيفا آخر هو: العناد والكفر السالب؟ (الذي يعرف الحق ولا

17 ينبتى الأستاذ عيسى الجابلي في كتابه، «الفكر الكاثوليكي المعاصر والآخر» هذا الموقف، متابعاً فيه الأستاذ حسن القرواشي في كتابه «الفكر الكاثوليكي في مواجهة الحداثة من المجمع الفاتيكاني الأول إلى المجمع الفاتيكاني الثاني».

يتبعه)، ثم ننسى في غمرة هذه المطالب النرجسية أننا نفتقد أية مبادرة من نفس الحجم والجرأة نحو الآخر القريب والبعيد معاً، فنحن لا نقوم سوى بالنزر القليل، وفي المقابل؛ ننتظر الكثير من الغير المخالف.

من المؤسف أننا لا زلنا غارقين في نظرة لاهوتية قروسطوية، تفصل فصلاً حدياً بين أهل الإيمان وأهل الكفر، بين الولاء والبراء، مع اعتقاد جازم بأنه لا خلاص خارج الإسلام مطلقاً، يُضاف إلى ذلك عشرات الأوصاف القدحية في حق اليهود والنصارى والمشرّكين، وهذه السمات المذكورة تكاد تكون هي الثقافة القاعدية المُشكلة لرؤيتنا الدينية في العالم الإسلامي، أما خطاب التسامح التقديري؛ فيبقى عندنا مجرد قشرة خارجية تُعرض في سياق الاستهلاك الإعلامي والتسويق الخارجي، بأسلوب لا يخلو من انتفاش كاذب، حول الأسبقية والريادية التي لا ريادية بعدها في احترام الآخر الكتابي.

وهذه الصورة النمطية التبخيسية التي نحملها على من نعتقد أننا شركاء وإياهم في الانتماء التوحيدي، لنا أن نتصوّر كيف تزداد قتامة وسواداً عندما يتعلّق الأمر بمعتقدات وأديان لا تنتمي إلى نفس التقليد.

كان المفروض - بدل هذه الانتظارات غير الواقعية - أن نبادر بدورنا إلى إصلاح جريء من باب التنافس في استباق الخيرات، لكن من المؤسف أننا لازلنا عالقين داخل مخيال العصر الوسيط، مثلنا مثل الهرّ الذي شُلّت أحد أطرافه فعجز عن الوصول إلى شريحة اللحم الدسمة، فما كان منه إلا أن نعتها بالشريحة النتنة.

إنّه ميكانيزم دفاعي «قاتل» يبرر الانغلاق والعجز عن الفعل والمبادرة.

إن ما هو مهم في نجاح الوئام الديني، ليس الاعتقاد في التساوي بين المعتقدات؛ إنّما المساواة في الكرامة الشخصية بين المتحاورين¹⁸.

ليس من الضروري أن يضع المرء عقائده الصلبة موضع مساومة، ولا تفاوض، ولا تركيب توفيقية، كي ينجح في تحقيق التقدير والاحترام.

وعليه، لا يكون من واجبات الإصلاح الديني الإسلامي، أن يُخضع أصوله الكبرى في الإلهيات والنبوات والمعاد للنقاش والمراجعة¹⁹ (مثل: التوحيد، الإسلام خاتم الرسالات، النبي «محمد» خاتم الأنبياء والمرسلين، المعاد)، حتى تنجح عملية الإصلاح، اللهم إلا إذا وقع اليقين بأن بعضها يشكل بطريقة صريحة، ضرباً لمبدأ الاحترام والتكريم للذات البشرية، المخالفة في العقيدة أو التي لا عقيدة لها، وإضراراً بحقها

18 جوزيف راتزينغر نقلاً عن عيسى جابلي، الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر والآخر، منشورات مؤمنون بلا حدود، ط 1، 2016م، ص ص 228-229.

19 تمتلك الممارسة التأويلية والفينومينولوجية أدوات تساعد على توليد دلالات جديدة من داخل النص التأسيسي القديم، تكون أكثر معاصرة واستفادة من المتاح الإنساني.

المطلق في حرية الاعتقاد من عدمه، أو اعتقادها في هذا الدين أو ذاك، مع الاحتفاظ المطلق بالكرامة الإنسانية التي لا تقبل التنسيب على هذا الصعيد، ومع الحق الكامل المؤسس والمصون قانونيًا في التعبير العلني عن هذا الإيمان أو عدمه، شرط عدم إخلال هذا الحق - وهو يُمارَس - بحريّة الآخرين في الاستفادة من نفس الحق؛ أي ألا تتحول كيفية ممارسة هذا الحق إلى خطر على حرية ضمير الآخرين ظاهرًا وباطنًا.

في المقابل؛ إن كل النصوص التي تتخذ طبيعة تشريعية منخرطة في التاريخ، ومتفاعلة مع بعض أطواره، من الضروري أن تكون موضوع قابلية فكرية ونفسية؛ لأن تُطرح بوصفها جزءًا من المتحول الذي يقبل النقاش في احترام كامل ومتبادل، يراعي أخلاقيات الحوار مع النية الطيبة والصادقة في الانتصار لكل قراءة تعلي من قيم الاحترام والأخوة، والسلام، والمساواة الإنسانية في الكرامة، بصرف النظر عن أي محدد ثقافي.

وفي هذا السياق، يظهر لي أن الموضوعات الأربعة التي تستحق مراجعة جذرية - باستعجال - لمصالحة الإسلام السائد مع العصر هي:

- المصالحة مع الآخر القريب داخل الإسلام (الاختلاف المذهبي) بالنظر إليه نظرة تقدير واحترام، مؤسس على لاهوت جديد حتى تعود السكينة والاستقرار للبيت الإسلامي، تمامًا مثلما غيرت الكاثوليكية نظرتها نحو الأرثوذكس والبروتستانت، على ما بينهم من اختلافات عقدية وطقوسية كثيرة وذاكرة أليمة، ومن الصعب أن نقع الآخر خارج الإسلام بأنسنة تمثالتنا حوله، والحال أن آفات التكفير والتبذيع والعنف الطائفي، لا زالت تشق قولًا وكتابة ودمًا، صفوف أهل الدين الواحد.

يبدو من الضروري القضاء على الركيزة التراثية التي يختبئ وراءها السياسي للدفاع عن مصالحه المادية وتصفية حساباته الدنيوية، بلغة لا علاقة لها بالاقتصاد والسياسة الحديثين، فمن لا يحترم القريب الذي يتقاسم وإياه - ثقافيًا - أكثر بكثير ممّا يتقاسم مع من هم خارج ملته، لا يمكن أن تكون شعاراته موضوع ثقة؛ بل مجرد فقاعات إعلامية تحاول أن تخفي، دون نجاح، نتانة البيت الداخلي وفساده.

وهنا وجب التنبيه إلى أن هذه المصالحة يتعذر أن تتحقق، إلا إذا استبطنت في جوهرها وانطلقت - ضرورة - من المنجزات الحقوقية والسياسية التي حققتها البشرية اليوم، لا الركون إلى مفاهيم غارقة في أحداث الماضي؛ لأنّ ما كان سببًا في الشرخ لا يمكن أن يكون اليوم سببًا في الصلح.

تستبوع هذه المصالحة مهمة ثانية - وهي الأهم: المصالحة مع العالم، ونعني به أولئك الذين ننتمي وإياهم إلى نفس التقليد الديني (اليهود والمسيحيين)، والآخر الذي يقع «خارج» الأسرة التوحيدية (أديان الشرق الأقصى، الديانات الإفريقية، النفاتيون، ... إلخ)، فمن المؤسف أن نجد أنّ أقصى ما يستطيع الفكر الإسلامي السائد تقديمه في بعض المناسبات؛ هو القليل من التقدير والاحترام نحو الديانتين اللتين تربطنا

معهما نسبة السلف الإبراهيمي المشترك، وهذا القليل مبني على نزعة انتقائية للنصوص، أما أتباع ديانات الشرق الأقصى والنفاتيون «الملحدون»؛ فالنظرة إليهم أشدّ سوءاً.

إنّ القليل من التكرير الذي يذكر في حق أهل الكتاب انطلاقاً من النصوص التأسيسية، يعاد تكراره بشكل وسواسي في بعض فترات البحث عن الانفراج، حال وقوع أزمة مع هذا الآخر، أما الوثنيون الذين حطت هذه النصوص من عقائدهم بشكل مطلق، وخُيروا بين الإسلام أو السيف، فلا نسمع لهم ذكراً، وكأنّ العالم خلا منهم.

إنّه من النادر ندرة الكبريت الأحمر أن تجد في الكتب التعليمية والإعلام، المسؤولين بنسبة كبيرة عن التنشئة الدينية لمئات الملايين من الأطفال والشباب المسلمين، شيئاً من النظرة الإنسانية المؤمنة بالحقّ الطبيعي الكوني لجميع البشر في الكرامة والاحترام والتقدير، بصرف النظر عن المعطى الثقافي الذي يشكل الدين أحد مكوناته، فالتكرير والاحترام لا يتحقّقان انطلاقاً من هذه الأخلاق المغلقة، إلّا متى اعتنق الإنسان الإسلام، ثم يزداد التقزيم إلى اشتراط اعتناق مذهب عقديّ وفقهيّ بعينه، ليضمن المؤمن بلوغ درجة التكرير والانتماء للفرقة الناجية.

وما هو أكثر استحالة؛ أن تجد انفتاحاً إيجابياً على معتقدات الفئات السابقة (أهل الكتاب، أديان الشرق الأقصى،... إلخ) بمحاولة الاستفادة بتواضع واعتراف، من كل عناصر الخير التي يمكن أن تغني المعتقد التقليدي، وتعطيه زخماً إنسانياً جديداً، أما النفاتيون (الملحدون)؛ فالخطاب الدينيّ السائد يتعامل - معهم في أحسن أحواله - باعتبارهم مرضى نفسيين في حاجة إلى علاج، لا إلى حوار متكافئ بين طرفين متساويين في الكرامة الأنطولوجية غير القابلة للتقزيم ولا للاحتكار.

- المصالحة مع العلم والنظريات العلمية، أوّلاً، بمحاولة فهمها من منابعها دون تشويه مغرض أو جاهل، والإيمان بأنّ العلم هو مصدر المعرفة العلمية، وكل فكرة أو رؤية خارج نطاقه، تدّعي أنّها تقدّم تأملات وحدوس حول ما هو من اختصاص العلم، يجب أن يعود معيار الحكم بصلاحيّتها كحدوس ملهمة إلى الحقل العلمي، وليس اعتبار النصوص حكماً موجّهاً إلى المعرفة العلميّة، يُحكم بعلميّتها، إن وافقت المعتقد، ويُنزّل بها إلى مرتبة الفرضية غير المثبتة أو الخاطئة إن عارضت هذا المعتقد.

يمكن الاستفادة - هنا - من الدرس الكاثوليكيّ في علاقة الدين بالعلم، فبعد اعتذارها عن كلّ ما لحق العلماء من تضيق واضطهاد، انفتحت على حقول العلوم الإنسانية، لتستفيد منها في استلهاهم أدوات تأويليّة ساعدتها على فهم وقبول النقد التاريخي للكتاب المقدّس؛ بل والانخراط الفاعل في هذه العملية من داخل الكنيسة نفسها²⁰، وهي القراءات التي أفضت إلى عدّ البعد العقدي والأخلاقيّ الحجر الأساس

20 Vincent petit, Eglise et nation, pur, édition 1, 2010, p 3.

للمذهب، وكل ما عداه مما تضمنه هذا الكتاب من معارف بيولوجية وكوسمولوجية وفيزيائية، أصبح جزءاً من تاريخ طفولة العلم، عكس القراءات الحرفية التي لا زال الاتجاه الأصولي يتمسك بها في المذهب البروتستانتي، وهو التمسك الذي أدخلهم في دوامة شاقة ومكلفة وغير منتجة، أصبحوا بسببها موضوع سخرية المجتمع العلمي.

وقس عليهم أصحاب القراءة الحرفية للنصّ القرآني والنبويّ ممّن لا زال بعضهم يتمسك بمركزية الأرض وتسطّحها، ومعارضة نظرية التطور بأدلة مستعارة من الخلقويين الأمريكيين (أنصار التصميم الذكي)، مع فارق وحيد؛ أنّ هذه العملية تكون أشدّ فقرًا وتهافتًا من نظيرتها الأولى، والسبب الأول لهذا الفقر يعود إلى أن أغلب من يتصدّون لمعارضتها بيننا رجال دين ليس لهم أي اختصاص حقيقي في العلوم الطبيعية - عكس النموذج الكاثوليكي الذي قد تجد فيه رجل الدين عالمًا متبحرًا في أحد العلوم الدنيوية، وليس المجال الدينيّ هو وحده من يستنفذ جهده - أما السبب الثاني؛ فراجع إلى أن أغلبيتهم الساحقة لا تعرف لغة أجنبية حيّة، ولتكن الإنجليزية - مثلاً - التي يقرأ بها الخلقويون الأمريكيون الكتابات العلمية، ويتخذونه وسيلة للتواصل والنشر؛ لذلك يصبح الفقر المعرفي للفكر الإسلاميّ السائد فقرًا مضاعفًا.

بعد الفتوحات العلمية الكبرى، اقتنعت الكاثوليكية أنه سيكون من السخف والعبث، تنفيذ مرافعات الفكر الحديث بلغة المجامع والكتابات اللاهوتية لأباء العصرين القديم والوسيط، وأقوال وحكم القديسين، فحاكمة العقل العلمي من خارجه، على سبيل التمثيل، أصبحت محرّجة وبلا عائد، إلّا عائد مزيد من الشك في الأصول ورفضها.

مضى الزمن الذي كان يقول فيه البابا بصيغة تقريرية: إذا كانت النظرية العلمية لهذا الضال الهرطوقي المسمى كوبرنيك تقول بمركزية الشمس؛ فإنّ الكتاب المقدّس يخبرنا بمركزية الأرض، أو في صيغة: أمّا أنا فأقول لكم كذا وكذا، أو فإنّ المجمع يسفّه نظرية التطور، وينزل الحرم بصاحبها، وبمن ينشرها ويؤمن بها، وما على هذا الضالّ وأشياعه سوى الاعتراف بهرطقتهم وطلب التوبة.

أصبح اللاهوت الغربي المعاصر يطارد العلم لا ليعاكسه؛ بل حتّى لا يناقضه؛ إذ لا تتوقف الآلة التأويلية على الاشتغال على النصّ حتى تُجنب المؤمن صراعًا معرفيًا ونفسيًا، بسبب ما قد يكون تناقضًا بين الكتاب المقدس ونظريات العلم الطبيعي.

إنّ المسافة بين حاكمية المعرفة العلمية في الغرب وحاكمية النصّ في الشرق (العربي الإسلامي) تشكّل أحد الملامح الأساسية المميزة لمجتمعات الحداثة عما قبلها، ففي حالتنا؛ هناك سيادة لتأويل وحيد للنصّ موقّوئ بسلطة مادّية تمتّعه بالسيادة على باقي المعارف الإنسانية، وكأنّ العلم هو الذي ينبغي أن يبذل جهدًا للتوافق مع النصّ المؤول، وهنا يتدخّل وسطاء التحريف لتكييف المعرفة العلمية مع النصّ، لا ليصبح

هناك تطابق مُوجّه وحسب؛ بل يصبح الأمر أشدّ من ذلك عندما يصبح هذا التحريف آية دالة على إعجاز النص الديني.

أمّا في حالة اللاهوتيين الكاثوليك والبروتستانت الليبرالي؛ فقد أصبح الانشغال الأهم هو التقليل إلى أقصى الحدود من جزء الحقيقة الخارجية الذي تحويه الرسالة المسيحية²¹ لصالح الحقيقة الرمزية، وهو ما يعني بعبارة أوضح: أنّه لا يمكن أن نستخرج أية فرضية عما يمكن أن يكون قد حدث - تاريخياً أو طبيعياً - انطلاقاً من الإيمان الذي هو في طبيعته دخلي²².

يتمّ إنقاذ الإيمان - إذن - بالعودة إلى الذات، وكلّما زادت تفاصيل الدين حول موضوعات الخارج تزايد حجم الخطر عليه، والتأويل يصبح معاناة حقيقية على الصعيدين المعرفي والسيكولوجي.

- إصلاح اجتماعي يستهدف المساواة بين الرجل والمرأة، وهي إشكالية واجهت الأديان الثلاثة دون استثناء، لكنّ الملاحظ أنّه بفضل الإصلاح الذي جرى داخل اليهودية والمسيحية، تغيّرت الصورة الدينية التقليدية حول المرأة - بشكل عميق - من كائن بلا روح وأداة الشيطان في الغواية، إلى المرأة شريكة الرجل في التكريم والرسالة والخلّاص، وكانت الكاثوليكية أكثر جرأة في التعامل مع ميراث العهد القديم في مجال الأحوال الشخصية؛ تارة بالحديث عن النسخ الروحي لشريعة العقاب، وتارة بالقراءة الرمزية لنصوصه التكوينية، وقد تجاوزت عبر هذه الآلية كثيراً من المعضلات التي لا زالت ملازم للفكر الإسلامي السائد، فقضايا من قبيل: تعدّد الزوجات، والمساواة في الإرث، وولاية المرأة سياسياً، التي لا زالت مشكلات مؤرقة بالنسبة إلينا، هي إما مشكلات لم تطرح عليهم أصالة، أو جرى تخطّيها بفعل الإصلاح، وهو الأمر الذي جرى حتى داخل اليهودية نفسها ومنذ قرون.

وإن كانت الكنيسة نفسها لا زالت متأخرة عن البروتستانتية الليبرالية في بعض القضايا، كسيامة المرأة كاهناً، وزواج الكهنة، والطلاق والإجهاض وتحديد النسل، فبالنسبة إلى الموضوع الأول؛ يشكّل الموقف البروتستانت المنطلق من مبدأ كهانة جميع المؤمنين، موقفاً متفرداً داخل المسيحية، وحتى خارجها في نطاق الأديان الكبرى على الأقل، التي لا زالت الهيمنة الذكورية فيها تمنع أية ولاية للمرأة، في المناصب الدينية التي لها سلطة ونفوذ على المؤمنين.

ففي العالم الإسلامي هناك رفض رسمي ومقاومة اجتماعية لإمامة المرأة في المسجد على الذكور، وتوليها الخطابة والإفتاء ورئاسة المؤسسة الدينية، وأقصى ما يمنح لها هو القيام بدور الوعظ والإرشاد

21 لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة: محمد هشام، دار إفريقيا الشرق، ط 1، 2002، ص 63.

22 لوك فيري، الإنسان المؤله، ص 65-66.

والتعليم، تمامًا، كما تقصر الكاثوليكية مهمتها على التبشير والتعليم والتطبيب، أما صناعة القرار الديني؛ فهي مهمة ذكورية محضة.

إنّ عدم سيامة المرأة يعكس استمرارية الخوف التقليدي من جسد المرأة، بوصفها مصدر إغراء لا يمكن أن يجتمع ومفهوم التعالي الروحي في مكان واحد، وهو الخوف نفسه الحاضر لدى السلطة الدينية لليهود، وبحدة أكبر في صفوف الفقه الإسلامي السائد والمطبوع بذكورية سافرة.

أما مسألة زواج الكهنة؛ فموقف الكاثوليكية منها يتسم بغرابة شديدة الإحراج، مقارنة بباقي أديان العالم الكبرى، وحتى من داخل المسيحية نفسها؛ إذ يسمح المذهب الأرثوذكسي بزواج الكهنة، كما يسمح بالطلاق في بعض الحالات، وإن تميّز عليه المذهب الكاثوليكي بسماحه بزواج الكاثوليك غير الكهنة بغير الكاثوليك من داخل المسيحية وخارجها، وحتى الكاثوليكية الشرقية تتميز عن الغربية بسماحها للرجل المتزوج أن يصبح كاهنًا، لكنها تشترك مع الغربية في رفض زواج الأعزب بعد سيامته²³.

وكان يفترض على ضوء خط التحديث الذي نهجته الكنيسة، وفي سياق ما يعرفه العالم من تحولات على المستوى القيمي والحقوقى، ومع موجات التحرر وإعادة الاعتبار للجسد، وما توفر من أدلة علمية في حقلي البيولوجيا والسيكولوجيا، حول أهمية العلاقة العاطفية والجنسية في التوازن البيولوجي والاستقرار الوجداني للأفراد، كان يفترض أن تكون هذه القضية من أولى أولويات التحديث الكنسي، خاصة، أنّ المجمع قد تزامن مع ما سمي في الغرب بالثورة الجنسية التي أخرجت الجنس واللذة من دائرة الدنس إلى رحاب الاحتفاء.

والمفارقة أنّ الكنيسة التي جعلت من أهداف المجمع إدخال الكاثوليكية إلى العصر بعد قطيعة استعلائية دامت لأكثر من ثلاثة قرون، استطاعت أن تفتح - بنجاح كبير - ملف علاقتها بالأديان الأخرى وعلاقتها بالعلم والديمقراطية الليبرالية، وفشلت - بطريقة غير مفهومة للمتابع من الخارج على الأقل - في مصالحة رجل الدين مع جسده ومع الجنس الآخر، خاصة أننا نعلم حجم الانحرافات الجنسية التي تفجّرت داخل المؤسسة، وما ظهر منها - وهو قليل - بدا مخجلًا ومرعبًا.

وكان من المتوقع من كنيسة طرحت مبدأ التعلم من الآخر القريب والبعيد، أن ترى - في أطراد - انحرافات من هذا الصنف داخلها، مدعاة لسلوك مقاربة جديدة في التعامل مع المسألة الجنسية، بما أنها عبّرت عن استعدادها بتواضع وإخلاص للتعلم من الحكمة البشرية، خصوصًا، إذا كان العلم هو منبع تقرير الفوائد البيولوجية والنفسية والتواصلية للممارسة الجنسية الطبيعية بين الجنسين، وهو الذي يحذر من مخاطر المبالغة في الكبت الجنسي، وما يولّده من ميول انحرافية (اغتناب، تعصب، هلوسات واستيهامات،

23 انظر ملخصًا جيدًا لهذه الخلافات وغيرها في: سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية، الأوائل للنشر والتوزيع، ط2، 2005م، ص ص 65-66.

كسل وخمول، وضعف التركيز، ضرر بدني يخص الأعضاء والغدد الجنسية،... إلخ)، وفي مجتمع مفتوح - مثل المجتمع الغربي - تتضاعف المخاطر البيولوجية والنفسية والاجتماعية؛ لأنّ عوامل الإغراء والإثارة قويّة كمّا ونوعاً.

- المطالب الثالث في عملية الإصلاح: تحديد الدولة في المسألة الدينية، وإذا كانت هذه المهمة قد أُنجزت في الغرب منذ أكثر من قرنين، فذلك لا يعود إلى كون عملية الفصل هي من صميم وطبيعة التجربة التاريخية المسيحية؛ بل العكس هو ما تظهره وقائع التاريخ، ذلك أنّ الإمبراطوريّة الرومانيّة، بعد طول اضطهاد للمسيحيّة، اتخذتها ديناً رسمياً لها، وكان من نتائج الترسيم الحصري؛ تحريم العبادات الوثنية واضطهاد أصحابها²⁴، فما فعلته الإمبراطورية ضدّ المسيحية من اضطهاد أعادته تحت غطاء مسيحي، وهذه المرّة في حقّ الوثنيين، وفي حقّ الهرطقات التي خرجت من جوف الكنيسة الرسميّة.

بعد ذلك، وإبان فترات الفراغ السّياسيّ الناجم عن تدهور الإمبراطوريّة وغزوات البرابرة، لم تكف بكونها الدين الوحيد المعتمد والمحمي بسيف السلطة المدنيّة؛ بل تحوّلت - في شخص رئيسها - إلى سلطة مدنية تشريعيّة، وأصبح البابا - فعلياً - رئيساً روحياً ومدنياً (البابوية القيصريّة)، سلطته على الدول والإمارات أقوى من سلطة ملوكها وأمرائها، لا شرعية لحكمهم إلّا بنيل المصادقة والمباركة البابوية من خلال ما سمي بحفل التتويج داخل الكنيسة.

ولا تتحقّق هذه المباركة إلّا إذا انسجمت أقوال وأفعال الحاكم مع التشريعات الكنسية ومصالحها، التي تتحرّك بذكاء خلف الواجهة الدّينيّة مجسّدة في التّراث الكنسيّ والهبة القسطنطينيّة.

عندما كانت السلطة العليا والشمولية للدين - منظوراً إليه من زاوية مذهبية واحدة - لا مسافة فيها بين الدّين والمذهب، كانت السلطة الدينية - عملياً - تخترق مؤسّسات المجتمع ووظائفها، وكان من الصّعب الحديث عن المجال الدّينيّ كحقل ضمن البنية الاجتماعيّة يتجاوز ويتفاعل مع حقول أخرى؛ لأنّ فكرة التّحديد المجاليّ تفيد الحد والحصر، وهذا بدوره يفيد وجود جهاز بشريّ يفوق هذا الحقل في أوليته وأهميّته وسلطته التنظيمية والتحكمية، بينما تؤشّر الخاصية العامّة للعصر الوسيط أنّ الدّين كان بمنزلة البنية التحتية المحددة، أو، على الأقلّ، أهم عنصر في هذا البناء؛ ففي المسيحية - كما في الإسلام - كانت النفحة الدينية تحضر في مختلف مناسبات الحياة الاجتماعيّة، ولم يكن من الوارد ولا المفكر فيه أن تنفلت بعض هذه الممارسات من النزعة الشمولية للدين؛ فالأفعال - من أصغرها إلى أكبرها - في حاجة دائمة إلى جواز القبول، لتضمن سلطة النفاذ داخل إطار اجتماعيّ يسبح في يقين المطلقات الدينية.

24 عام 391م؛ ثبتّ الإمبراطور ثيوديسيوس المسيحية ديناً للدولة، ومنع كل الاحتفالات الوثنية في الإمبراطورية. انظر: إيف برولي، تاريخ الكتلّة، ص 23.

صحيح أن تحديد خاصية العصر الوسيط بأنها خاصية دينية، يندرج في خانة التّمييز المثالي الذي لا يشترط تماهياً كاملاً بين الإطار النظري والعناصر التجريبية؛ أي لا يشترط في عناصره أن تتجسد كاملة في كلّ منحنى من مناحي النشاط الاجتماعي؛ فهي تحتفظ بنوع من الخصوصية داخل السمات العامة، غير أن التخصيص بدوره لا ينفي الطابع العام المميز لهذه المرحلة التاريخية.

ومن أقوى المؤشرات على هذا الطابع العام؛ قيام الكاثوليكية - وفيما بعد اللوثرية والكالفينية - بتقنين السلوك الاجتماعي للمسيحي (تقنين الجسد، تقنين الأحوال الشخصية، تقنين النشاط الاقتصادي، جعل الدولة وسيلة لخدمة الدين، وضع شروط الحرب العادلة،... إلخ)، من خلال نصوص العهدين القديم والجديد، واجتهادات المجامع والآباء التي كان ينظر إليها بوصفها وحياً مستمراً يكشف عن نفسه في قرارات مؤسّساتية.

لذلك؛ كان مجانباً للصواب ذلك الاعتقاد الذي يرى بأن الإسلام وحده في التاريخ قد تفرّد بالتنظيم الاجتماعي الدقيق لسلوك المسلم في حياته «الخاصة والعامة».

فحتى لو أعلن المسيح أنّ مملكته ليست من هذا العالم؛ فإنّ الثابت تاريخياً هو السّعي الدؤوب للكاثوليكية لإقامة مملكة الله في هذا العالم، وبصيغة ماركسيّة؛ فإنّ الكنيسة لم تكتف - عبر التعليم والكراسة - بتقديم منظور جديد للعالم؛ بل انخرطت بحماس نضالي وبوسائل أصبحنا نراها اليوم حقاً حصرياً للدولة، انخرطت في تغيير العالم بجعل الكاثوليكية مركزاً في الأرض، بعد أن جعل الله الأرض مركزاً للكون.

ولم يكن غريباً في عصر يسكنه الدين أن تقوم معارك كبرى حول قضايا يصنفها الضمير العصري ضمن صغائر القضايا، إن لم يكن ضمن أتفهها، تستحقّ السخرية واللامبالاة، وهذا من مكتسبات العلمنة، ذلك أنه ليس من الهين أن تصبح قضايا الخلاف؛ التي كان يُنظر إليها بجديّة بالغة، وأرهقت في سبيلها أنهاراً من الدماء، وولدت انفصالات وانشقاقات وحرمانات لا حصر لها، أن تصبح هذه الموضوعات اللاهوتية محط سخرية واستخفاف، وذريعة للاستدلال على فساد الأديان وخطورتها، عندما تنتصر داخلها شمولية التقنين على حساب التربية الروحية والأخلاقية بمحبّة وتواضع واحترام.

كان من الاستحالة في العصر الوسيط، نتيجة ما آلت إليه موازين القوى بين الإمبراطورية والمؤسسة الدينية، التي كانت في صالح هذه الأخيرة لقرون، كان يستحيل أن تتقبل المؤسسة الكنسية أن مجال عملها الوحيد هو مجال الخلاص الروحي، وأن وسائل عملها من طوعية إرشادية تعليمية محضة، وأن حرماناتها لا تكتسب أي أثر دنيوي.

ورفض الفصل هو ما يفسّر لنا ما يبدو لنا غريباً اليوم، نعني؛ ردّ الفعل القاسي الذي واجهته به، منذ العصر الوسيط حتّى زمن الإصلاح البروتستانتي، أطروحة الفراهسيين القائمة على مبدأ فقر المسيح وعدم تملكه للأشياء الدنيوية بما فيها السلطة.

إذا جرّدنا الحدث عن سياقه؛ سنقرّر أنّ نقاشاً من هذا الصنف كان ينبغي أن يكون لاهوتياً محضاً، أمّا أن تتركّس المؤسسة سلطتها الدنيوية (سياسياً واقتصادياً)، وتتخرط في صراع صريح مع السلطة المدنية الإمبراطورية، فقد صار لهذا النقاش رهانات سياسية واضحة؛ إذ رأت الكنيسة في هذه الدعوة هرطقة يقودها الإمبراطور من طرف خفي، لقمص سلطتها السياسية والاقتصادية وتحجيمها.

كان ظاهر الموضوع يتعلق بسيرة المسيح وأصحابه، لكنّ عمقه يحيل على صراع الحاضر بين إمبراطور يؤيد أطروحة الفراهسيين حول فقر المسيح، الشيء الذي يعني - ضرورة - فقر كنيسة المسيح، وترفعها عن الصراعات والاهتمامات الدنيوية، من قبيل التشريع والملكية، التي يجب أن تكون من الحقوق الخالصة للسلطة الزمنية.

وفي زمن الإصلاح والإصلاح المضاد؛ كانت الدعوة إلى الفصل تقع في نطاق اللامفكر فيه، بمعنى عدم إمكانية تصوّر دولة بدون مذهب مسيحي رسمي، وهو التّبنّي الذي يضمن استمرارية وجود المذهب، وفي الآن نفسه؛ يضفي شرعيةً ثيولوجيةً على السلطة المدنية التي تتبناه في نوع من تبادل المنافع.

وهذا أمر يقال على كلا المذهبين؛ فدول وإمارات عصر الإصلاح هي أنظمة طائفية بامتياز، للدولة في شخص الأمير أو الملك مذهب ديني، وهو حقّ المطلق الذي يتحوّل في حق الرعية إلى واجب، ليصبحوا - بمقتضاه - ملزّمين بمطابقة اعتقادهم مع المذهب الرسمي، وفي سبيل هذا التّجانس جرت عمليات التطهير والتهجير، والارتداد بالإكراه والقسر، والتصفية الجسدية.

لم تتحقّق العلمنة بفضل المقاصد المؤسّسة للمذهبين؛ بل تمت - على الرغم منهما - أو في أحسن الظنون صارت عملية صياغة الشرعية السياسية للدولة، إلى نهايات لم تكن تدخل لا في معلنات المذهبين ولا مضمراتهما، وبعبارة أوجز؛ فإنّ الإصلاح والإصلاح المضاد، وإن ساهما بصراعهما المدمر في بلورة لحظة الانطلاق، فقد فقدتا القدرة على التحكم في مجريات هذه الصيرورة ومآلاتها، إلى حدّ الانقلاب ضدّهما، وفرضت عليهما تغييرات جذرية في النظر إلى مجال السياسي بوصفه ملكية حصريّة للسلطة المدنية، والتي من رحمها سيتبلور تاريخياً مفهوم السيادة الشعبية؛ أي الانتقال من سيادة الفرد (الأمير، الملك) إلى سيادة المجموع؛ أي سلطة الشعب.

هذه النهاية هي نتاج مسار صراعي طويل الأمد، ويخطئ من يعتقد أن العلمنة هي من صميم المسيحية وجوهرها، بناء على قراءة ساذجة أو مغرضة لنصّ أو نصّين من العهد الجديد، ذلك أن المسيحية

- كما تجسّدت في التاريخ - قد تملّكت تراثاً لاهوتياً ضخماً لإضفاء الشرعية على سلطتها الزمنية، تبتدئ من العودة إلى بعض نصوص وسير أنبياء العهد القديم، وانتهاء بالقرارات البابوية التي كانت تنزل منزلة النص المقدس - التي لا تقبل مناقشة ولا اعتراضاً كي لا تعرض صاحبها للحرم - مروراً بتأويلات رسمية مضنية لنصوص العهد الجديد حول فقر المسيح وطبيعة السلطة التي امتلكها²⁵.

لذلك يكون من غير المعقول أن يغفل الباحث وقائع التاريخ، متمسكاً بنصّ يعتقد - بسبب قراءته حرفياً ومبتوراً من سياقه - أنه يقدم تأصيلاً نظرياً لصالح علمانية الدولة، باعتبار هذا التأصيل التأسيسي خصوصية مسيحية، مع أنه يغفل عن التأويلات التي قدمت لهذه النصوص من طرف المجامع الكنسية والرسائل البابوية، مضافاً إليها النصوص المضادة، وصراع النصوص، كما نعلم، قديم قدم الأديان التوحيدية على الأقل، والنص الذي يسود هو النص الذي تكون وراءه سلطة أقوى.

والغريب أن يقع اتفاق حول هذا الموقف اللاتاريخي بين أنصار الخصوصية الغربية الذين يجعلون من المسيحية - المتصالحة جوهرياً مع العلمانية - أحد ركائزها، وبين أنصار الخصوصية عندنا الذين يجعلون من مبدأ الاتصال بين الدين والدولة في الإسلام خاصيته الجوهرية، وكثيراً ما يجري تبادل المساعدة الفكرية بين الطرفين؛ فأصحاب الخصوصية الإسلامية يعتمدون على مقولات وتحليلات بعض المستشرقين عن تميز الإسلام بتغطيته لكل المساحة الدنيوية، الشيء الذي يجعل كل حديث عن العلمنة من هذا المنظور أشبه بمحاولة تربيع المثلث، وأنصار الخصوصية عندنا يتبنون بحماس فكرة أن العلمانية هي من خصائص الديانة المسيحية، إنه - إذن - اعتراف متبادل، لكنه للأسف اعتراف لا يصبّ في مصلحة تقدّمنا.

إنّ سلطة الدولة الحديثة وسيادتها الحصرية على مواطنيها، في إطار مجال تربوي محدّد، دون الحاجة إلى أية شرعية من خارج هذا المجال - ولو مجرد اعتراف شكلي من مؤسسة دينية عابرة للدول - ليست إبداعاً كاثوليكياً ولا بروتستانتياً؛ بل هي تحولات وقعت خارجهما، وعلى الرغم منهما؛ فقد فرضت عليهما مراجعة ونقد لاهوتهما السياسي، وهذا لا يقلل من قيمة هذا التفاعل الإيجابي الذي وصل بالمذهبيين إلى حدّ عدّ الشعب المصدر الوحيد للسلطة، وطريقة ممارسته لها تتم عبر الديمقراطية التمثيلية بوصفها الأداة المميزة للبيرالية السياسية.

إنّ ردّ فعل إيجابي نحو فكرة تقدّمية، ولو جاءت من خارج النسق المذهبي، أفضل بكثير من التجاهل أو المقاومة النكوصية التي تكرّس مأزق التأخر.

25 Jean-Marie Lustiger, le choix de dieu, entretiens avec jean louis missika et Dominique volton, éditions de fo - lois, 1987, p333.

«لقد تعلمت أوروبا، لا عن طريق موقف استباقي للكاثوليكي أو البروتستانتية؛ بل بطريقة علاجية مكلفة، أن الحرب حين تكون مقدسة، فإن العنف لا يعرف حدوداً، وستصبح المصالحة مستحيلة؛ لأن كل الأطراف تعتقد أن الله في صفها، ونتيجة لذلك يجب ألا يسمح للدين أبداً بأن يؤثر في الحياة السياسية»²⁶.

وبناء عليه؛ فإنّ الزعم بأنّ العلاقة بين الدين والدولة في المسيحية هي علاقة عرضية، وفي حالة الإسلام علاقة جوهرية هو موقف تجريدي لا تاريخي، يحتقر التاريخ ويقدّس ما وراء التاريخ؛ أي يقدّس ما لم يقع، لا يهتمّ كيف تعايش الناس مع هذه النصوص لقرون، ويظنّ أنّ النصّ ينطق من ذاته دون حاجة لاستنتاج بشري تغمره نوازع المصلحة، ويظن - وهماً - أنّ سلطة النص على الواقع نافذة ولا تقبل الانعكاس.

ومع أن الإلغاء التدريجي للسلطات الدينية بدأت تتبلور - بشكل واضح - ابتداء من القرن السادس عشر، وعلى تفاوت في درجة هذا التبلور بين دول أوروبا الغربية؛ فإن ذلك لم يعن تحجيماً للدين؛ بل لسلطة تتكلم باسمه، ولم يصبح الدين شأنًا خاصاً؛ بل تحوّل - تدريجياً - من دائرة التحكم الحصري للمؤسسة الدينية، التي كانت تعلن سموها على السلطات المدنية المحضة بموجب هذا الاحتكار، تحوّل إلى أداة في يد السلطة الزمنية تواجه به المعارضين السياسيين، وأتباع مذهب القلة المنادين بحرية الضمير، وغالباً ما كان الموقف السياسي المعارض يتداخل مع الانتماء المذهبي إلى القلة، فكان الخوف الرسمي قوياً من محاولة زعزعة السلطة الأوتوقراطية التي تستمد جزءاً من رمزيّتها وهيبتها من حماية مذهب ديني بعينه.

وكان الدّعم الشعبي يوفّر غطاء مضاعفاً لمثل هذه الإجراءات التطهيرية، متوجّهاً إياها بطقوس احتفالية استعراضية تذكّرنا بطقوس الذبيحة (فرنسا وإنجلترا نموذجاً).

خلال مرحلة الانتقال نحو النموذج العلماني الحديث، كشفت صيرورة الأحداث عن تحوّل من دين إمبراطوريّ تمتع التّفكّك السياسي - خلال حقبة طويلة من الفراغ - بنفوذ زمني حاسم، نحو ما سيسمّى بالديانة الوطنية؛ أي الحالة التي يصبح فيها المذهب جزءاً من الهوية الوطنية، لكن تحت السلطة السياسية للملك.

وبالرغم من هذا المتحول السياسي المهمّ في إعادة ترتيب السلط عمودياً، ما كانت الكاثوليكية تشعر بالحاجة إلى المراجعة؛ إذ رأت في التجارب القديمة للكنيسة ما يمنحها القدرة على المناورة، والتكيف مع الدولة الحديثة (القومية الاستبدادية).

لم يكن هناك شعور حقيقي بالخطر، طالما حافظ الشعب بحماس المتعصب على وحدته المذهبية، بشكل ترهيب لمذهب القلّة، ومباركة لما يصدر في هذا الباب من قمع وتضييق من طرف السلطة السياسية ومباركة بابوية.

26 كارين أرمسترونغ، حقول الدم، ترجمة: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2016، ص 377.

لم تعد البابوية تنظر إلى الملك الكاثوليكي بوصفه حاكمًا مغتصبًا لجزء من صلاحياتها؛ بل حاميًا لها يستحقّ التبريك والتطويب.

لكنّ هذه الوحدة الشعبية في التقليد الدينيّ؛ هي ما بدأ يتعرض لرجات عنيفة، تحت ضربات الحداثة في أبعادها السياسية والعلمية والفلسفية، وفي باب نقد الفكر الدينيّ، وقد أدى التسلسل التدريجي للفكر الحديث عبر وسطاء ثقافيين - تتحدد مهمتهم في شرح وتبسيط المفاهيم والنظريات العالمية المجردة - أدى هذا الاختراق العميق داخل مفاصل الطبقة الثالثة (عامّة الناس ممن لا سلطة لهم: دينية أو دنيوية) بالموازاة مع ظهور مصالح اقتصادية جديدة تعذرّ على أصحابها تحقيقها وتوظيفها سياسيًا، في إطار النظام الاجتماعي القائم، كل هذا أدى - جنباً إلى جنب - إلى إعادة النظر في مضمون الوحدة التي فقدت مضمونها الديني، وحلّت بدلاً منها معايير جديدة في الصراع والتحالف والاندماج، وهي معايير ذات صبغة سياسية واقتصادية واجتماعية؛ فبدل وحدة الفرنسيين بوصفهم كاثوليكًا، أصبح الانتماء يتحدّد على أساس الطبقة والمذهب الفكري والخط السياسي.

وبعد أن فقدت الكاثوليكية سلطتها الدنيوية جاء الوقت الذي فقدت فيه حتى حماية السلطة السياسية، ذلك أن تغيير مضمون الوحدة نتيجة التحولات الفكرية والسياسية والاقتصادية السابقة الذكر، أدى إلى تعددية دينية واسعة النطاق داخل الدولة، اضطر القانون أن يكفلها بعد أن أصبحت مقبولة اجتماعيًا.

لقد فرضت قوة الواقع الجديد على النظام السياسي أن يعيد تعريف نفسه عبر اكتساب شرعية جديدة، بعد إفلاس الشرعية التقليدية، وحيث أن التعريف الجديد سلك مسلك الدنيوية؛ فقد صار النظام أمام المجتمع عاريًا من ثوبه الرّمزي الذي كان يحميه من النقد الجذري؛ لأن هذا الثوب نفسه ما عاد في المخيال الجمعي مسألة بديهية؛ بل حتى فكرة الله نفسها أصبحت موضوع شك عميق في دول كفرنسا وألمانيا القرن 19م، وهذا هو جوهر الخطر الذي أفضى - مع بداية النصف الثاني من القرن 20م - إلى ضرورة تدشين إصلاح عميق؛ لأن مزيداً من التأجيل يعني مزيداً من الخسائر، وهل من خسارة أكبر من فقدان فكرة الله؟

أن تكون الكاثوليكية والمسيحية عموماً تحت سلطة الدولة أو سلطة المؤسسة الدينية، هي من الأمور التي تجري في النهاية داخل نطاق نموذج واحد، رغم تباين موازين القوى بين الطرفين.

أما النموذج التعددي الجديد؛ فهو يقضي على البدهة الدينية والسياسية معاً؛ فقد حلّت سلطة الشعب محل سلطة الله والملك معاً، وبدل الثيوقراطية جرى الفصل بين الدين والدولة، وعوض حرية الضمير المقيدة تحقّقت حرية التفكير، وهي أوسع من حرية الاعتقاد.

داخل مخيال العصر الوسيط كانت كلّ صغيرة بمقاييسنا، كبيرة بمقاييسهم؛ حيث لا تتجندّ لها المؤسسة الدينية فحسب؛ بل تنخرط فيها العامة بحماس، ولا نعدم حوادث أدخلت فيها العامة - أو حاولت - القرارات

البابوية والمجامع اتجاه المحرومين حيّز التنفيذ، وكل ذلك حول نقط خلافة دقيقة تتجاوز أفهامها، ومن المستبعد أن تثير اهتمامها، لولا الصياغات الدعائية الوجيزة والبسيطة والمؤثرة، التي كان يخرج بها القرار إلى عموم المؤمنين البسطاء، حتى يكون وقعه عليهم أشد.

لقد أصبح اليوم من الغريب والطريف - فعلاً - أن نجد مشادة لاهوتية ذات صدى اجتماعي وجماهيري، حول قضايا من قبيل: مصدر روح القدس، لقب مريم العذراء (أم الله أم أم المسيح البشري)، نزول المسيح إلى الجحيم بعد وفاته رمزي أم واقعي؟ هل ضحك المسيح أم لم يضحك؟ الحقيقة والمجاز في الإفخارستيا، هل تؤدّي الطقوس باللغة المحلية أم باللاتينية؟

والسبب الحاسم - في تقديري - الذي يفسر هذا التحول نحو تجاوز الخلافات «الصغيرة» التي لم تكن صغيرة بلغة ذلك العصر؛ هو تحدي حماية الأساس الأكبر للديانة، وهو فكرة وجود الله وحقيقة الوحي والرسالة، وهو التحدي الخطير الذي جعل من غير المعقول استمرار هذا الهوس بالتفاصيل والجزئيات، في الوقت الذي يتعرّض فيه أساس الدين إلى ضربات مطرقة الحداثة، خصوصاً، في بعديها العلمي والفلسفي.

إنّ محاولة حماية عماد الدين مع مراعاة الحاجة الروحية لعصرنا، جعل الإصلاح ضرورة حتمية، خاصة إذا ما علمنا أن الكاثوليكية كانت أكثر المذاهب أداء لفاتورة الحداثة الزاخرة التي بعد أن قضت على نفوذها المادي، ها هي تكاد تقضي على ما بقي لها من نفوذ رمزي، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الارتفاع الكبير، لنسب اللاإدريين وغير المؤمنين، والمؤمنين غير الممارسين، في المعازل التاريخية الكبرى للكاثوليكية (فرنسا، إيطاليا، إسبانيا، بولندا، جزء من ألمانيا، إلخ)، ولا تكاد المجتمعات البروتستانتية تختلف عنها كثيراً من حيث تراجع التدين التقليدي لصالح أشكال جديدة من التدين معلنة، تمتح قداستها من داخل العالم لا من خارجه.

لقد كانت إحدى النتائج الباهرة للحداثة؛ أنها فسحت المجال أمام ظهور فلسفة دينية تترك مجالاً كبيراً للحدس الشخصي في كل مسائل الإيمان، على حساب المعايير التي صاغت السلطة الكنسية²⁷.

لم توفر هذه الموجة الكاسحة النظام المؤسساتي للكنيسة نفسها؛ إذ أفرز هذا الوضع اجتهادات لاهوتية - فردية وجماعية - أعادت تعريف حتى ما كان يعدّ من أهم البدايات المذهبية، وهو المؤسسة بداهة.

لقد تبلور داخل المذهب نفسه ما سماه كلود دوبار بالأصولية الفردانية؛ التي يمثلها شباب كاثوليك، يُعرّفون دينهم بأنّه: حرية فردية تحت ظل الإنجيل الذي هو غريب عن أي منطق مؤسساتي²⁸.

27 إيف بولي، تاريخ الكتلّة، ترجمة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2008، ص ص 110 - 111.

28 كلود دوبار، أزمة الهويات، ترجمة: رندة بعث، المكتبة الشرقية، ط1، 2008، ص 235.

من الواضح أن هذا التعريف - بغض النظر عن الكيفية التي تمثل بها هؤلاء الشباب أنفسهم - هو تعريف يصنفهم في دائرة التقليد البروتستانتية، وهنا نجد أنفسنا أمام خاصية أخرى من خصائص التدين داخل موجة الحداثة، وهي خاصية الحدود الهلامية السيالة بين المذاهب؛ حيث للفرد أن يصنّف نفسه في إطار مذهب ما في الوقت الذي يدخله فيه فهمه العقدي في نطاق مذهب آخر.

لقد استغرق قبول الكنيسة لمركزية الشمس وقتاً طويلاً، ووقتاً أطول منه للاعتراف بأن روما ليست وحدها مركز العقيدة²⁹.

ودون أن نقلّ - كما ألمحنا سابقاً - من أهمية استجاباتها لتحديات ومستجدات العصر، نوّكد - في الآن نفسه - على أن كلّ إصلاح مهمّ أقدمت عليه منذ مجمع ترانتا يرجع الفضل فيه (بشكل غير مقصود غالباً) إلى أعدائها الأشداء، سواء الذين تصارعوا معها على المسيحية وباسمها، أو الذين كان لهم موقف سلبيّ من الدين، وهذه الأخيرة هي الأشد خطورة.

ولعل الليبرالية هي أول وأهم هؤلاء الأعداء الخارجيين، وتحت تأثيرها اضطرت الكاثوليكية إلى إعادة النظر في تصورها السلبي للطبيعة البشرية، كما فرضت عليها إعادة النظر في الممارسات والأحكام اللامتناسحة نحو من هم على غير مذهبها؛ بل ومن هم خارج المسيحية نفسها، لقد فرضت النزعة الليبرالية على الكنيسة تقديس حرية الضمير إلى أقصى مدى، وإن ظلت تتمسك بمبدأ أن الحقيقة واحدة، وقداسة القانون الطبيعي، في مواجهة النسبوية في الأخلاق والمساواة المعيارية في الدين.

وبسبب الحصاد المر للأنظمة الشمولية، تصالحت مع الديمقراطية الليبرالية؛ إذ رأت المساواة في حرية الاختيار أفضل من المساواة في العبودية القاتلة باسم العرق أو الطبقة أو عبادة الدولة، وكان تحديّ التوتالتارية الشيوعية هو الأكبر في هذا المضمار؛ نظراً لإلحادها النضالي الصريح، وعمرها الطويل مقارنة بالفاشية والنازية، الشيء الذي دفع الكنيسة إلى التفكير في بناء جبهة إيمانية أممية لمواجهة الإلحاد الشيوعي.

في سياق الحداثة؛ لم يعد التناقض الأساسي قائماً بين الفرق المذهبية داخل المسيحية؛ بل أصبح - في البداية - تناقضاً بين الوحياني والربوبي، وبعدها بدرجة أخطر بين المؤمن والإلدي، ثمّ كان أشدّ هذه الأخطار انتشاراً الإيديولوجيات المادية المعادية للدين في مختلف أشكاله، الشكل الأول من التناقض في عصر التنوير بين دين الوحي والدين الطبيعي، كثيراً ما تحوّل إلى تحالف موضوعيّ نتيجة وحدة الموقف من فلسفة معيّنة؛ فروسو وفولتير عدوان شرسان للمسيحية، لكنهما وقفا في قضية إنكار الألوهية في صفّ الموقف التقليدي ضد المنكرين.

29 الباباوات أسياذ على السماء والأرض، مجموعة من الباحثين الألمان، ترجمة: شاكر مطلق، دار الحوار، ط 1، 2015، ص 319.

كان النقاش ينصبّ، إبان الإصلاح والإصلاح المضاد، حول تفاصيل مذهبية، أمّا الله والنبوة والوحي والمسيح المخلص والمعاد، فكانت تندرج في دائرة المسلّمات، حتى بين الفرق الأشدّ عداوة وتبادلاً للحرم، واهتزّت هذه المسلّمات - مع الحداثة - بطريقة أنست هذه الفرق الجدل حول هذه التفاصيل المذهبية، في عصر تحوّل إلى «ساحة قتال حول الإله نفسه»³⁰.

لم تعد الحساسية الدينية مُنصبّة على فكرة ما إذا كان المسيح إلهاً أو إنساناً، أو هما معاً، لأنّه حتّى الإله الخالق نفسه صار إشكالاً جذرياً.

إنّه لمن المفارقة أن تكون الحداثة الليبرالية التي عدّها البابا بيوس التاسع، خطيئة العصر في النصف الثاني من القرن 19م، مصدر عود بالنفع على الكنيسة نفسها - وهي التي نعتتها بمأوى الشر والرذيلة والنسبية - ذلك أن الدين الذي لا يصبح بداهة هوياتية على المستوى الوطني والقاري، ولا يصبح رجاله - بحكم البداهة - موضوع تقدير واحترام، يجعلنا أمام نقد مزدوج في صيغة تحالف قويّ بين النّقد الفكريّ للمرجعية الكنسية، وبين زيادة الرقابة على سلوك جال الدين مع ارتفاع مستوى الحساسية العامّة، تجاه كلّ فعل يتنافى مع القراءة الأخلاقية للدين، لكن أيّ نفع في هذا للدين ورجاله؟

لقد صارت البابوية، تحت تأثير مفعول الرقابة، مطالبة بتقديم صورة جديدة لنفسها إلى العالم، فعوض البابا الباحث عن السّلطة صارت تقدّم البابا العالم، وعوض البابا الغارق في متع الجسد، صارت تقدّم البابا الناسك العفيف، في عصر تضخمت فيه عوامل الإغراء مع موجة التحرّر الجنسيّ، وعوض البابا المتكالب على جمع الثروات، صارت الكنيسة أكثر حرصاً على انتخاب بابا ينخرط بلغة العطاء في مشاكل العالم، ودون طمع في الاغتراف الشخصي من غنائمه.

إنّها لمفارقة - فعلاً - أن يصبح باباوات عصر الحداثة أكثر ورعاً وتقوى من باباوات العصر الوسيط، الذي وُسم بأنه عصر الدين؛ عصر وسيط جمع بين التّعصب القاتل والانحلال الأخلاقيّ السافر للقيادة الكنسية، أما الباباوات المعاصرين فأصبحوا ملزّمين بتقديم صورة عكسية؛ حيث هناك فاعلين متعدّدين يرصدون بلا رحمة ولا ملل، الانزلاقات الأخلاقية لرجال الدين.

خامساً: ميلاد الديمقراطية المسيحية:

نشأت النزعة السياسية المسيحية الحديثة كردّ فعل على الليبرالية التي وصفها بيوس التاسع في منشوره المعنون بـ«أخطاء العصر» (syllabus errorum) بأحد أكبر خطايا العصر؛ لأنها نقلت السيادة من

30 جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، 1998، ص 185.

الله إلى الإنسان، وصار حديثها يدور حول حقوق الإنسان بدل حقوق الله، حتى بلغت الجراءة بالدولة الليبرالية حدّ وضع تعريف جديد للحقوق الكنسية، تصبح بموجبه هذه الحقوق نابعة من الدولة وليس من الله»³¹.

لقد بدأت هذه النزعة معادية، وبدأ التحول تدريجيًا؛ بداية من حقبة البابا ليو 13، خاصّة سنة 1891م، عندما أصدر منشوره الشهير (rerum Novarum) الذي اعترف فيه بمشروعية الملكية الخاصة من جهة، كما اعترف للعمال بحقوقهم في تكوين نقابات تمثلهم في الدفاع عن مصالحهم ومطالبهم، مؤكّدًا على ضرورة أن تتسم العلاقة بين المالكين لوسائل الإنتاج والعمال، بالتعايش والتعاون، في رفض صريح للنزعة الاشتراكية المتنامية آنذ.

لقد ظهرت الأحزاب الديمقراطية المسيحية كاستجابة لهذه الفلسفة في مجال السياسية، ذلك أنها حاولت أن تبلور ما يمكن أن نسميه بطريق ثالث يرفض الفردانية المفرطة لليبرالية، كما يرفض النزعة الإلحادية، الصراعية، الشمولية في المذهب الشيوعي³².

سمّيت تاريخيًا الأحزاب التي انبثقت من هذا المنظور، في أدبيات العلوم السياسية، بأحزاب الوسط.

كان هناك في البداية مع ليو 13، تحفظ من تأسيس أحزاب مسيحية؛ إذ كانت الديمقراطية في تصوّره، تتخذ طابعًا اجتماعيًا لا سياسيًا، ثم - تحت ضغط مجريات الأحداث - بزغت الأحزاب الديمقراطية المسيحية، خاصّة، في العقدين الأولين من القرن العشرين في كلّ من ألمانيا وإيطاليا تحديدًا، غير أنّه سرعان ما تعرّضت لامتحان عسير تحت ضربات النازية والفاشية، ولن تعود إلى الظهور بقوة إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية.

وبفعل التجربة المريرة تحت الأنظمة الشمولية - بما فيها التضييق الشيوعي في شرق ألمانيا - انحازت هذه الأحزاب (في ألمانيا وإيطاليا وبلجيكا ولكسمبورغ وإسبانيا... إلخ) لصالح الليبرالية السياسية، بعدّها الفضاء الأنسب لتحقيق مبادئ الديمقراطية المسيحية القائمة على:

- الموازنة بين حقوق الفرد وواجباته نحو المجتمع الذي ينتمي إليه.

- عدّ الأسرة النواة الأساسية للمجتمع.

- التأكيد على الكرامة الإنسانية غير القابلة للانتهاك تحت أي ذريعة، وأهم تجلياتها؛ حرية التعبير والاعتقاد.

31 Vincent petit, Eglise et nation, pur, édition 1, 2010, p 14.

32 Jean-Marie Lustiger, le choix de dieu, entretiens avec jean louis missika et Dominique volton, éditions de fo - lois, 1987, p355.

- التأكيد على مشروعية الملكية الخاصة بوصفها حقاً للشخص.

- الاعتراف للدولة بحضورها في المجال الاقتصادي، ودورها في تحقيق النظام العام، وتأكيد القيم الأخلاقية.

- الدفاع عن اللامركزية السياسية كحصانة ضد كل محاولة استبدادية للمركز.

- النزعة الاجتماعية القائمة على التضامن المؤسس مع الفئات الهشة، ورفض العمل الشاق، وتشغيل الأطفال³³.

وهذا الخيار الليبرالي هو ما سيعيد التأكيد عليه المجمع الفاتيكاني الثاني في وثيقة فرح ورجاء؛ إذ صارت الكنيسة على قناعة وهي تعايش التجربة الشيوعية، بأنها يستحيل أن تعبّر عن مضمونها الروحي ورسالتها الخلاصية إلا في إطار جو ديمقراطي.

وقد بين صامويل هانتغتون أنه من بين الأسباب التي ساعدت على طفرة الديمقراطية في الدول الكاثوليكية، هذا التحول صوب الليبرالية الذي طرأ على الكنيسة الكاثوليكية؛ فقد كانت من الناحية التاريخية ترتبط في جزيرة إيبريا وفي أمريكا اللاتينية وغيرها بالنظم المحلية، من حكم الأقلية الإقطاعية والحكومة الشمولية، ومع التحول طرأت تغيرات اجتماعية قوية على المعارضة المعادية للنظم الديكتاتورية، وخلعت عنها ما كانت تحظى به من شرعية قائمة على الدين، وقدمت الكنيسة الحماية والدعم والموارد والقيادة لحركة المعارضة المطالبة بالديمقراطية.

وقبل بدء أواسط الستينيات أصبحت الكنيسة تعارض الأنظمة الشمولية صراحة، وفي بعض الدول (كالبرازيل، والشيلي، والفلبين، وبولندا، ودول أمريكا الوسطى)، لعبت دوراً محورياً في الجهود الرامية إلى تغيير مثل هذه الأنظمة الحاكمة، فكان تحوّل الكنيسة الكاثوليكية عن الرضا بالأمر الواقع، وعن الشمولية - أي عملياً الوقوف عائق أمام الديمقراطية - إلى أن أصبحت قوة تسعى إلى التغيير والديمقراطية، ظاهرة سياسية كبرى³⁴.

وكان هذا التحول قوة دفع إضافية لتجربة الأحزاب الديمقراطية المسيحية؛ حيث أصبح يوفر لها - بشكل صريح وبلغة معنوية هائلة - الغطاء الرمزي لخطها السياسي.

33 انظر بالعربية: دراسة سالي خليفة إسحاق، تطور العلاقة بين الدين والسياسة في أوروبا، مجلة المستقبل العربي. و

Elise ottoviani, la démocratie chrétienne en plein mutation, coll. cepess/cpcp, 2011, p4-5. et Démocratie chrétienne, principes et conception politique, plusieurs auteurs, édition Konrad Adenauer stiftung, sans date, p 12-15.

34 صامويل هانتغتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في القرن العشرين، ترجمة: الدكتور عبد الوهاب علوب، مركز ابن خلدون، ط 1، 1993م، ص 143.

تقدّم لنا هذه الأحزاب عدة مؤشرات على ديمقراطيتها وتأثرها بالليبرالية، فمع أنها تشتق نزعتها الأخلاقية من المسيحية، خاصّة في نسختها الكاثوليكية؛ فإنها تسجل احترامها الكامل، كتابة وخطاباً وفعلاً، للاختيارات الشخصية للمواطنين، وحرّيتهم في أن يشتقّوا نموذجهم الأخلاقي من مصادر أخرى.

في موضوع الزواج مثلاً؛ يعدّه الحزب الديمقراطي المسيحي بأنّه نموذج للاتحاد بين الرجل والمرأة، لكنه يحترم - في الوقت نفسه - قرارات الأفراد الذين يختارون أشكالاً أخرى من الاتحاد³⁵.

كما يلفت النظر في تجربة الأحزاب الديمقراطية المسيحية، أنّها وإن تأسست بأياد كاثوليكية مؤمنة، فقد فتحت أبواب الانخراط - منذ البداية - في وجه البروتستانت الذين سرعان ما أصبحوا جزءاً من النخبة القيادية للحزب؛ بل ورئاسته (حالة أنجيلا ميركل).

وصلت درجة المرونة والتحوّل إلى أن أغلب هذه الأحزاب لم تعد تشترط الإيمان المسيحي في اكتساب العضوية الحزبية، وكانت لبعض هذه الأحزاب مساهمة فاعلة في سنّ تشريعات تجيز الطلاق، وحقّ الإجهاض (مثل الحالة الإيطالية في السبعينيات، وكل ما بقي من هذه الأحزاب اليوم).

وعلى الرغم من استحضارها للنزعة المعيارية المسيحية في العمل السياسي؛ فهي تنفي إمكانية استنباط أي برنامج سياسي عملي من الإيمان المسيحي³⁶، وهو ما قطع - منذ البداية - مع إمكانية أن تتحول هذه الأحزاب إلى يد للكنيسة في حقل السياسة، دون أن يتعارض ذلك، طبعاً، مع إمكانية تصرف الكنيسة كجماعة ضغط - مالكة لسلطة رمزية - على الأصعدة الوطنية والأوروبية والدولية.

لكن، كما أسلفنا، فقد ساهمت الأحزاب الديمقراطية المسيحية، في تشريعات تهّم الأحوال الشخصية - العصب الحساس للكنيسة - تتعارض تماماً مع الآراء المتصلبة للكنيسة، وخاصّة، في موضوعات: الزواج، والطلاق، والإجهاض، ومنع الحمل.

وهي، في ممارستها السياسية، لم تدّعي لا على مستوى البرنامج ولا الخطاب، أنها ناطقة باسم الله أو باسم الدين؛ بل تحاول - عبر أدوات الليبرالية - وتحت سقف قيمها الديمقراطية، أن تكون ناطقة وممثّلة ومجسدة لاختيارات المواطنين الذين وضعوا الثقة فيها، والذين هم بالمناسبة، يصنفون في أغلبهم، على

35 Démocratie chrétienne, principes et conception politique, plusieurs auteurs, édition Konrad Adenauer stiftung, sans date, p 48.

36 Démocratie chrétienne, principes et conception politique, p17.

خانة المحافظة وليس التدين؛ أي أنهم يؤمنون بالمكانة الهامة للعائلة، وبقيم التضامن، والتوازن بين الفردانية والجماعية³⁷، دون أن يكونوا - بالضرورة - مؤمنين أو مؤمنين ممارسين.

وعلى ضوء هذه الخصائص؛ تبدو صعوبة القيام بمقارنة طبيعية بين هذه الأحزاب وبين الأحزاب الإسلامية عندنا واضحة، وإن كان من هذه الأخيرة من يشقّ طريقه نحو الاستفادة من هذه التجربة (المغرب، تونس).

لكن كي تستقيم المقارنة - كما يقول الدكتور رضوان السيد - لا بدّ من أمرين اثنين: الإصلاح الديني، بحيث يخرج الدين من بطن الدولة ومن المنافسة عليها، والأمر الثاني: تجديد تجربة الدولة الوطنية في العالم العربي، بحيث تخرج من الاستبداد والشمولية وصناعة الحروب الأهلية³⁸.

سادساً: التّحدي الشيوعي: الشرّ من جهة ما هو خير ما:

حتّى التّحدي الشيوعيّ - إنصافاً للتاريخ - عاد عليها بالخير من جهة ما؛ ففضلاً عن أنه دفع الكنيسة إلى البحث عن مساحة اشتراك مع الأديان والمذاهب الأخرى - عوض الهوس الدوغمائي بمناطق الاختلاف والتمايز - فقد دفعها - أيضاً - إلى طرح المسألة الاجتماعية بجدية لا تُقَرَّمها إلى مجرد مقارنة إحصائية، خاصّة، مع إقبال الطبقة الوسطى العاملة على الأحزاب الاشتراكية والشيوعية في تناسب طرديّ مع تزايد العداء للكنيسة، بعدّها حليفاً موضوعياً للطبقة البورجوازية ولأنظمة الاستغلال ذات التوجه الرأسمالي الإمبريالي.

ليس مهماً ما إذا كان هذا التوصيف الإيديولوجي دقيقاً؛ لأن من خصائص التوصيف الإيديولوجي، هو - بالضبط - غياب الدقّة والجنوح إلى التعميم، مع إيمان مانوي مطلق بأن من ليس معنا فهو ضدنا، وكانت الشيوعية تجسد هذه الثنائية خير تجسيد، تماماً كما جسدها الكاثوليكية في ما مرحلة ما قبل التحديث.

لكن الأهمّ من هذا؛ هو أن تمثّل أعداد كبيرة من الجماهير المؤدلجة للكنيسة كمؤسسة رجعية، فرض عليها - كما أسلفنا - محاولة تجفيف منابع الشيوعية، عبر طرح المسألة الاجتماعية من وجهة لاهوتية أصيلة، مع تجنب السقوط في فخاخ الإيديولوجيتين المتصارعتين (الليبرالية والشيوعية).

وهي محاولة صعبة بالتأكيد، إن لم تكن مستحيلة، لأنه في خضم الصراع الشامل بينهما، وحيث يعتقد كل واحد منهما أنه معسكر الخير والحرية والآخر معسكر الشر والعبودية، لا يصبح هناك مكان لخطّ ثالث؛ لأن كل طرف سيرى في هذا العمل مجرد نسخة باهتة مما يدعو إليها هو، أو نسخة خبيثة تخفي بمهارة

³⁷ نقصد الجماعية الشمولية؛ تمييزاً لها عن المذهب الجماعاتي الذي اعتنقته الكنيسة الكاثوليكية، كناية عن الانتماء للجماعة والعمل من أجلها، وأهم هذه الجماعات العائلية، وهو ما يخالف الفردانية الليبرالية المتمركزة حول الفرد، كما يناقض المذهب الشيوعي المتمركز حول الطبقة، الذي يرى في مبدأ العمل من أجل العائلة نزعة بورجوازية.

³⁸ مقطع من المداخلة التي قدّمها الدكتور رضوان السيد، في لقاء نظّمته مؤسسة كونراد أديناور في لبنان.

إيديولوجية الأعداء، وهكذا نُظر إلى لاهوت التحرير، من الزاوية الليبرالية، أنه ماركسية مقنّعة - تقيّة وخبثاً - بقشرة دينية، كما نُظر إلى المقاربة التضامنية والتعاونية للكاثوليكية الغربية، مجسدة في الانحياز لدولة الرفاهية، بأنها انخراط في نزعة إصلاحية، تحاول عبثاً أن تجنّب النظام الرأسمالي نهايته المحتومة؛ وهي السقوط وترك المكان للاشتراكية.

مع ذلك، لا بدّ من الإقرار بأن الفضل في طرح المسألة الاجتماعية يعود - أساساً - للخطاب الاشتراكي، مثلما أن الفضل الأساس في إيمانها بحرية الضمير، وفق دلالاته العصرية، يعود إلى الخطاب الليبرالي، كما يعود إلى هذا الأخير الفضل في طرح قضية الوحدة على أساس إنساني صرف (وإن عجزت الليبرالية نفسها عن الوفاء بهذا المبدأ)، متجاوزاً بذلك وحدة الدين والمذهب في الكاثوليكية.

واليوم؛ إذا كانت الكاثوليكية تبني مواقفها على أرضية وحدة الجنس البشري في الكرامة والعقل والقانون الأخلاقي؛ فالفضل في ذلك يعود إلى هذا المبدأ الفلسفي للنظرية الليبرالية.

كما استفادت من الخطاب القومي في دعوتها إلى التفاعل الإيجابي للمسيحية مع الموروث الثقافي والحضاري واللغوي، سواء للدول ذات التراث المسيحي أو الدول غير المسيحية، لا بمنطق الهيمنة والنسخ؛ بل انطلاقاً من قناعة لاهوتية.

نقرأ في وثيقة فرح ورجاء «تستفيد الكنيسة - أيضاً - من تجربة العصور المنصرمة، ومن تقدم العلوم والكنوز المخفية في الأشكال المختلفة للثقافة الإنسانية، التي بواسطتها كلّها تصير طبيعة الإنسان نفسه مكشوفة بشكل أوضح، وتنتفتح أمام الحق طرائق جديدة؛ لأنه - منذ بداية تاريخها - تعلمت الكنيسة أن تعبّر عن رسالة المسيح بوساطة أفكار مختلف الفلاسفة ومصطلحاتهم، وحاولت أن توضّحها باسم حكمتهم أيضاً»³⁹.

كما نقرأ في وثيقة «موقف الكنيسة تجاه أتباع الديانات الأخرى»؛ الموجهة إلى الإرساليات والمبشرين: «يجب عليهم أن يعرفوا - تماماً - تقاليد الآخرين الدينية والثقافية، وأن يفرحوا في اكتشاف بذور الكلمة المخبوءة فيهم، وأن يكونوا مستعدين لاحترامها»⁴⁰.

صفوة القول: لقد استفادت من أعدائها المتعديدين في تأهيل وإصلاح نفسها، وكانت استفادتها من أعدائها الجذريين أكبر وأعمق.

بإمكان المطالع للنّصين السابقين، أن يقدّم قراءة تأويلية سلبية، تكشف عما وراء قناع التواضع الكاذب من نوايا سلطوية خفية؛ حيث إن الانفتاح على الآخر يتم - في نهاية المطاف - بغاية التبشير وإلحاق هذه

39 فرح ورجاء، ص 30.

40 "موقف الكنيسة تجاه أتباع الديانات الأخرى: تأملات وتوجيهات حول الحوار والإرسالية"، وثيقة بابوية ليوحنا بولس الثاني، 1984م، مطبوعات الفاتيكان، ص ص 42-43.

المجتمعات بالدين الحق، وهي في الحقيقة غاية معلنة للكنيسة دون حاجة إلى تأويل، انطلاقاً من قناعتها اللاهوتية بعدم وجود حقيقة مطلقة ولا خلاص كامل، إلّا في إطار الكنيسة وعملها التبشيري، يخدم هذا المبدأ، وهي ليست بدعاً في هذا المسعى العلي؛ فالبروتستانتية والأرثوذكسية والإسلام والبوذية تشاركها فيه؛ فالكنيسة - كما ألمحنا إلى ذلك سلفاً - ليست صالوناً ثقافياً، ولا معهداً للأبحاث الأكاديمية، وإن كان هذا متضمّن في جزء من عملها الواسلي.

لكن ما هو جدير بالنظر في الحالة الكاثوليكية؛ هو أنه بفعل التأثير الليبرالي، جعلت من التبشير السلمي⁴¹ وسيلتها الوحيدة في الكرز، مع احتفاظ المعمّدين بحقهم في الردّة، وثاني هذه الملاحظات؛ تراجع التقسيم الثنائي الحاد بين أهل الكفر وأهل الإيمان، بين أهل الهلاك وأهل الخلاص، فكلّ مجتمعه كيف ما كان يملك شعاعاً من الحقيقة والخير جدير بالاحترام والتقدير؛ بل وهناك من النعم ما هو جدير بالإرساليات أن يستفيدوا منه، كما نسجل في باب التأويل الإيجابي ملاحظة جديرة بالاعتبار، وهي ضرورة فهم الشعوب الأخرى، وتعلّم ثقافتها، وتكييف الخطاب الإرسالي مع هذه الخصوصية الثقافية، وهذا ليس بالتحول اليسير، إذا ما علمنا أنه باستثناء الإلمام اللغوي، لم تكن الإرساليات في العصر الوسيط، تنشغل جدّاً بالمطالعة الصادقة لثقافة الآخر مجردة عن كل غرض سيء، وعن كلّ تمثّل نمطي دوغمائي مسبق حوله.

ومع ذلك، يبقى من المفهوم والمقبول أن يكون أنصار النسبوية الثقافية والنزعة المساواتية، يرون في هذا العمل نوعاً من التحكّم الاستعلائي المسبق؛ فهو - في الأخير - حكم يتناسب والإطار النظري الذي ينطلقون منه، لكنه لا يغدو مفهوماً عندما يصدر من داخل ثقافة دوغمائية ترى أن لا خلاص إلا من داخل دين حصري، كما لا تتورع عن استعمال اللغة التقليدية للسياسة الشرعية في تقسيم الأرض بين أهل الإيمان والهداية، وأهل الكفر والضلالة، بين دار الإسلام ودار الحرب، كما لا تبذل هذه الثقافة جهداً كافياً وصادقاً في الاطلاع على ثقافة العصر وعلومه ومنجزاته النظرية.

لقد فرض انتصار الحداثة في الغرب ضرورة تحديث الخطاب الديني شكلاً ومضموناً، وبذكاء تفاعلي إيجابي حاولت المؤسسة الدينية لكاثوليكية الاستفادة من بعض ثغرات الحداثة، وجزء من حصاها غير الطيب؛ لتثبت الحاجة المستمرة إليها في حلة جديدة، في ما زاد إفشال الحداثة في السياق العربي الإسلامي من رسوخ التقليد، وعدّه دليلاً على الأفضلية والخصوصية في مواجهة حداثه مشوّهة، جعلت هي المرجع في المقارنة، الشيء الذي أفرز أصولية مضاعفة تعمق القطيعة مع العصر ومع الآخر.

41 ترفض الكنيسة - من حيث المبدأ - استغلال الحاجة الاجتماعية للقيام بالتبشير. "يحضر دائماً في نشر الإيمان وفي إدخال الممارسات الدينية؛ أن يُعتمد إلى نوع من الأعمال التي يستشّف منها الإكراه، أو الإقناع التمويه، أو الذي لا يخلو من مراوغة، سيّما إذا كان موجّهاً إلى أميين، أو إلى معوزين؛ فتلك الطريقة يجب أن تعدّ إساءة استعمال لحق من يستعملها وإساءة إلى حق آخرين". وثيقة بيان في الحرية الدينية (dignitatis humanae)، ص 3.

من داخل هذا المناخ الثقافي تبدو كل مبادرة تجديدية يطلقها هذا الآخر مثار شكّ وحذر وتأويل مغرق في الباطنية، وتحضر الذاكرة الأليمة لتغطي على كل أشكال المصالحة التي يطلقها هذا الآخر مع القريب والبعيد، مع العلم والدولة الحديثة وحقوق الإنسان.

مقابل هذا التحدي الذي دفع الكاثوليكية إلى البحث عن المشترك والاستفادة من المتاح للإنسانية جمعاء، تقدّم لنا الكنائس الشرقية (القبطية، الأورثوذكسية) مثلاً مضاداً يتقوّى فيه التقليد، عندما تفشل الحداثة في التجذر، لتتحول بفشلها وتشوهها هذا إلى شهادة على صحة التقليد، لذلك؛ وجدنا أن التنازلات والمحاولات التقريبية للكاثوليكية لم تُبادل بمبادرات لاهوتية جماعية في الطرف الشرقي، ونفس القول يقال عن التجربة الإسلامية؛ لأنها تقدّم نموذجاً أكثر سفوراً عن أن عدم التعرض للهزات الفكرية والعلمية والسياسية التي كانت سبباً في خروج الكاثوليكية من القروسطوية، لا يقوّى الاعتزاز بالتقليد، والافتخار بخصوصية الاستعصاء على «المد العلماني الإلحادي» الذي أصاب المسيحية الغربية في مقتل فقط؛ بل نراه يمدّد رقعة الانخراط في أحداث ووقائع الماضي، عبر استمرار التكفير والتبديع حول قضايا سياسية وموضوعات كلامية خلافية كانت جزءاً من الماضي، مضت وانتهت، كما مضى أصحابها.

غير أنّ الدعاية الإعلامية للتقليد العنيف، تحاول بخطابها التحريضي البسيط إقحام الجمهور في حلبة الصراع لترجيح كفته - الراجحة ابتداء - في معركة بلا موضوع، أو حول موضوع تجاوزه العصر الحديث بقرون، أو في قضايا يفترض أن تكون من مهام النخبة المختصة (من قبيل قضية خلق القرآن، خلافة النبي، الموقف من الصحابة، التوسّل بالنبي، الحجاب والنقاب، العقوبات الجسدية، المساواة في الإرث بين الجنسين، ... إلخ).

نلاحظ في بعض من هذه القضايا التي تتسم بطابع الآنية - الوحي والتاريخ، المساواة بين الجنسين، والعقوبات الجسدية المسماة بالحدود - وهي في حاجة إلى نقاش علمي وفكري مترو وهادئ، أن التجبيش والتحريض، وردود الفعل الانفعالية البدائية، هي التي تسود الموقف؛ ففتاوى الأصولية المريضة بهوس التفاصيل العقدية جاهزة لنعت الأقربين إليها بالضلال الأشعري، يليهم من هم أشدّ ضللاً وابتداعاً، وهم المعتزلة الجدد، ثم ينتهي الأمر بمن لا مكان له بين هؤلاء إلى الإخراج الصريح من الملة، سواء كانوا أصوليين مثلهم وقيّمون على الضفة الأخرى (مثال ذلك: تبادل التكفير بين الأرثوذكسية السنية والأرثوذكسية الشيعية)، أو تعلق الأمر بأصحاب الاجتهادات الساعية لتحديث الخطاب الديني.

لقد كان لعجز الحامل الاجتماعي والسياسي للحداثة عن الوفاء بمضامينها في ديارنا، أن حوّّلها إلى نسخة كاريكاتورية لا ترقى إلى مرتبة التحدي الذي سيفرض على الثقافة السائدة استجابة عصرية؛ فحيثما كان الفشل نصيب التحديث، كان هذا الفشل هو أفضل تربة يتجذّر فيها التقليد الأصولي بشكل أقوى، ويعلو صوته افتخاراً بأنه الوحيد الذي لا زال يشكل الحصن الفريد ضد الغزو والتغريب.

خاتمة:

للأسف في زمن البحث عن لغة وقيم مشتركة «تطغى علينا ثقافة القوة مع غياب القوة»⁴²، ويتقوى لدينا الهوس بالبحث عن التميز والخصوصية، وكلّ ما يمكن أن يكون موضوع عمل إنساني مشترك، يُنظر إليه بريية، بوصفه محاولة لاستدراجنا للتخلّي عن آخر قلعة وقفت «بنجاح» ضد الموجة اللادينية أو موجة التنصير، وننسى أنّ هذا النجاح في مقاومة مكتسبات العصر الإيجابية أبلغ برهان على الفشل، وأن هذه المقاومة لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية؛ إذ كلما اشتدت المقاومة الفاقدة للوعي التاريخي وتأخر هذا الانفتاح الإيجابي، زادت أعراض العصرنة خطرًا.

لقد أمعنت الكاثوليكية في المحافظة اللاهوتية والسياسية والحقوقية، فكان ردّ الفعل نحوها بنفس الشدة والحدة، ولنا في فرنسا البنت البارة للكاثوليكية (la fille aînée de l'église) درسًا وعبرة عن البرّ الذي يتحوّل إلى عقوق حادّ.

في الوقت الذي نلاحظ فيه أنّ الانخراط المستمر للبروتستانتية في عملية الإصلاح تحت عنوان «إصلاح الإصلاح» قد جنبها - في علاقتها بالدولة على الأقل - التجارب الأليمة التي عاشتها الكاثوليكية، واليوم تعدّ المصالحة بين الدين والدولة في التجارب الأنكلوساكسونية والإسكندنافية جزءًا من المفاخر التاريخية لهذه المناطق في الغرب.

وذلك لا يعفينا، مرّة أخرى، من واجب التنويه بشجاعة الكاثوليكية في معانقة الإصلاح، رغم التجارب الأليمة التي كانت فاعلة فيها، والتجارب المؤلمة التي مرّت بها، إلّا أنّها، عوض العزلة والنكوص والتجاهل والبحث عن الانتقام من عصرها، اختارت المصالحة، وهذا أحد العوامل الحاسمة التي جعلت مواقفها اليوم - بالرغم من ضغط الحداثة الهائل - تحظى بالاهتمام والاحترام، وتحفظ بنوع من الرمزية والهيبة.

42 عبارة بليغة للأستاذ محمد الحداد، انظر: كتابه نزوات العنف وإستراتيجيات الإصلاح، دار الطليعة، ط 1، 2006م، ص 130.

قائمة المراجع

كتب

- أوليفيه رواء، الجهل المقدس، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقى، ط 1، 2012.
- ج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية، ترجمة: جمال سالم، دار التنوير، ط 1، 2007.
- الباباوات أسيد على السماء والأرض، مجموعة من الباحثين الألمان، ترجمة: شاكر مطلق، دار الحوار، ط 1، 2015.
- تجارب كونية في الإصلاح الديني، تقديم وتعريب: محمد الحداد، مؤمنون بلا حدود، ط 1، 2016.
- إيف برولي، تاريخ الكتلّة، ترجمة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2008.
- عيسى جابلي، الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر والآخر، منشورات مؤمنون بلا حدود، ط 1، 2016.
- لوك فيري، الإنسان المؤلّه أو معنى الحياة، ترجمة: محمد هشام، دار إفريقيا الشرق، ط 1، 2002.
- سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية، الأوائل للنشر والتوزيع، ط 2، 2005.
- كارين أرمسترونغ، حقول الدم، ترجمة: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2016.
- كلود دوبار، أزمة الهويات، ترجمة: رندة بعث، المكتبة الشرقية، ط 1، 2008.
- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، 1998.
- سالي خليفة إسحاق، تطور العلاقة بين الدين والسياسة في أوروبا، مجلة المستقبل العربي.
- صامويل هنتنغتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي في القرن العشرين، ترجمة: الدكتور عبد الوهاب علوب، مركز ابن خلدون، ط 1، 1993.
- محمد الحداد، نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، دار الطليعة، ط 1، 2006.

وثائق كنسية من موقع الفاتيكان:

- وثيقة «استعادة الوحدة» ((redintegratio unitatis).
- وثيقة «في عصرنا» (nostra aetate).
- وثيقة نور الأمم (lumen-gentium).
- وثيقة بيان في الحرية الدينية (dignitatis humanae).
- الكنيسة الكاثوليكية في الشرق الأوسط: شركة وشهادة، ورقة عمل، حاضرة الفاتيكان، الأمانة العامة لسينودس ومكتبة النشر الفاتيكانيّة، 2010.
- «موقف الكنيسة تجاه أتباع الديانات الأخرى: تأملات وتوجيهات حول الحوار والإرسالية»، وثيقة بابوية ليوحنا بولس الثاني، مطبوعات الفاتيكان، 1984.

مراجع أجنبية:

- Jean-Marie Lustiger, le choix de dieu, entretiens avec Jean Louis Missika et Dominique Volton, éditions de follois, 1987.
- Vincent petit, Eglise et nation, pur, édition 1, 2010.
- Elise Ottoviani, la démocratie chrétienne en plein mutation, coll. cepess/cpcp, 2011.
- Ouvrage collectif, Démocratie chrétienne, principes et conception politique, édition Konrad Adenauer stiftung, sans date.
- Père Basile Valuet, la doctrine de Vatican 2(1962-1965) sur la liberté religieuse, causerie au séminaire de la Castille, 2012.
- la recherche scientifique et l'authenticité de la bible, production de l'association bible et histoire et la réalisation de Bernard Cassard. sans date.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com