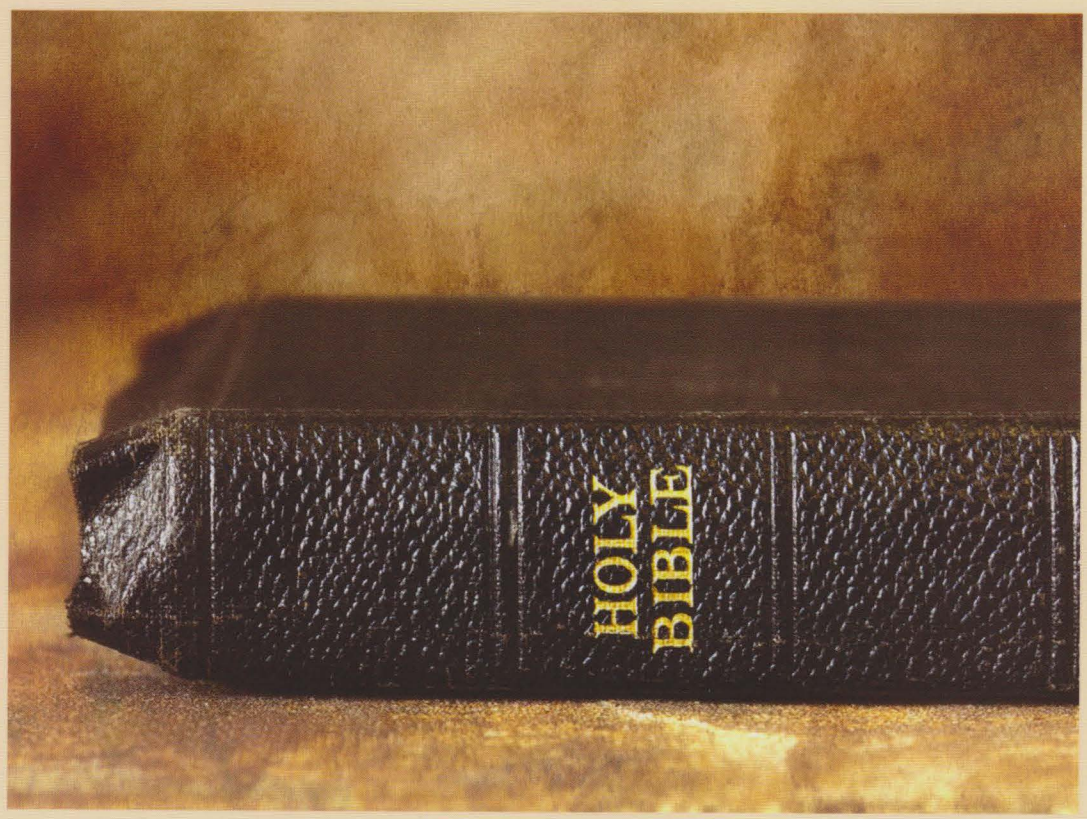
مكتبة
مؤمنون قريش

عيسى جابلي

الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر والآخر



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

عيسى جابلي

الفكر المسيحي الكاثوليكي
المعاصر والآخر

عيسى جابلي

الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر والآخر

من خلال فكر الكاردينال جوزيف راتزينغر (Joseph Ratzinger)

مؤمنون بلا حدود
للدراسات والأبحاث

الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر والآخر
Al-Fikr al-Masīḥī al-Kāthūlīkī al-Mu'āṣir wa al-Ākhar

Author: ʻĪsá Jāblī
Pages: 272
Size: 17X24 cm
Edition Date: 2016
Edition No.: 1st
Subject Classification: 920
ISBN: 978-614-8030-10-9

تأليف: عيسى جابلي
عدد الصفحات: 272
قياس الصفحة: 17X24 سم
تاريخ الطبعة: 2016م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 920
الترقيم الدولي: 978-614-8030-10-9

Publisher
Mominoun Without Borders for Publishing & Distribution

الناشر
مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع

All rights resereved
Mominoun Without Borders Institution

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 212 537779954+
فاكس: 212 537778827+
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 961 1747422+
فاكس: 961 1747433+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 212 661423341+
Email: markazkitab@gmail.com

إلى والدي... علّمني أنّ الرجال قد يحملون قلوب الجبال.

ووالدتي... عساها تجد إجابة لسؤال التّاسعة من عمري: «وقتاش توصل الباك؟»

إلى حنان... قلبها الكبير.

إلى نبراس الإيمان... ولدي... وهبته اسماً جميلاً.. فأعرض عنه وانطلق...

لم يعد يستجيب لندائي..

ثمّ... إلى ضياء الإيمان... الضّاحك أبداً.

وإلى مدن الأحزان... أشرعي أبوابك..

لي.

أُنجز هذا البحث لنيل شهادة الماجستير في الحضارة الحديثة بكلّيّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في تونس بتاريخ 29/ 1/ 2014م، وتكونت لجنة المناقشة من السّادة: محمّد شقرون (رئيساً)، وفتحي القاسمي (مشرفاً)، ولطفي دبّيش (مقرّراً).

المحتوى

المقدمة 15

الباب الأول: تقديم جوزيف راتزينغر 23

تمهيد 25

الفصل الأوّل: حياته وتكوينه وأنشطته 27

مقدّمة 27

1- المولد والنّشأة 28

2- تكوين راتزينغر 33

3- أنشطته 41

3-1- الأستاذ والأكاديميّ 42

3-2- الكاردينال، محافظاً للجنة عقيدة الإيمان 45

3-4- البابا 52

خاتمة 54

الفصل الثّاني: في أهمّ مؤلّفات راتزينغر 55

مقدّمة 55

1- مبادئ اللّاهوت الكاثوليكيّ، خطاطة وموادّ 55

1-1- القسم الأوّل: المبادئ الشّكليّة للمسيحيّة من وجهة نظر كاثوليكيّة 56

1-2- القسم الثّاني: المبادئ الشّكليّة للمسيحيّة في الجدل المسكونيّ 60
1-3- القسم الثّالث: المبادئ الشكليّة للمسيحيّة ووجهة اللّاهوت 62
2- أوربا: أسسها اليوم وغداً 63
3- متعرج أوربا؟ تشخيص وعلاج 65
4- الحقيقة والتّسامح: الإيمان المسيحيّ وأديان العالم 66
5- حديث حول الإيمان 68
خاتمة 71
الباب الثاني: الحوار المسكوني في فكر جوزيف راتزينغر 73
مقدمة 75
الفصل الأوّل: الحركة المسكونيّة في اللاهوت الكاثوليكيّ 77
مقدّمة 77
1- الكنيسة الكاثوليكيّة والوحدة المسيحيّة 78
2- الحركة المسكونيّة في مقرّرات المجمع الفاتيكانيّ الثّاني 83
2-1- أسس الحركة المسكونيّة ومفهومها من وجهة نظر كاثوليكيّة 84
- في الأسس 84
- في المفهوم 86
2-2- ملاحظات نقديّة 87
خاتمة 90
الفصل الثّاني: منهج مقاربة الحوار المسكونيّ عند راتزينغر 91
مقدّمة 91
1- الانشقاقات 91

1-1- الانشقاق الأوّل: الكنيسة الرّومانيّة الغربيّة الكاثوليكيّة والكنيسة اليونانيّة الشّرقيّة الأرثوذكسيّة 92
1-2- الانشقاق الثّاني: ظهور الكنائس البروتستانتيّة 95
2- التشخيص والعلاج 100
2-1- الكنائس الخلقيدونيّة وغير الخلقيدونيّة ووحدة الشّرق والغرب 101
2-2- وحدة الكاثوليك والبروتستانت 104
2-3- ملاحظات نقديّة على هامش مقاربة راتزينغر: المنهج المعتلّ والنّوايا الخفيّة 111
خاتمة 117
الفصل الثّالث: أسس الحركة المسكونيّة عند جوزيف راتزينغر 121
مقدمة 121
1- الحقيقة: حتميّة أم نسبيّة؟ 121
2- وقف نزف الانشقاقات الدّاخليّة أوّلاً 124
3- الوحدة مطلب مسيحيّ له أصله في الكتاب المقدّس 127
4- الكنيسة بوصفها مكاناً للإيمان 129
5- الوحدة المسيحيّة بين الإمكان والاستحالة 131
خاتمة 135
الباب الثالث: الإسلام في فكر جوزيف راتزينغر 137
تمهيد 139
الفصل الأوّل: الحوار بين الأديان 143
مقدّمة 143
1- ما الحوار؟ 144
2- شروط نجاح الحوار بين الأديان 148
2-1- احترام الآخر في اختلافه 148

2-2- احترام الهويّة الذّاتيّة 149
2-3- التّعامل على أساس المساواة 149
2-4- الجدّيّة والالتزام 151
خاتمة 152
الفصل الثاني: صورة الإسلام بين القرون الوسطى والمجمع الفاتيكانيّ الثاني 153
مقدّمة 153
1- صورة الإسلام في المسيحيّة القروسطيّة 155
1-1- صورة محمّد في القرون الوسطى 156
1-2- صورة الإسلام 160
2- صورة الإسلام في وثائق المجمع الفاتيكاني الثّاني 167
2-1- مخاض الصّورة.. أو التّردّد 167
2-2- الإسلام في المجمع: الحاضر المغرق في الغياب أو ظلال الصّورة القديمة 172
- النّصّ الأوّل 172
- النّصّ الثّاني 172
2-3- صورة الإسلام بين المنطوق به والمسكوت عنه 177
خاتمة: سموّ الذّات.. أو المركزيّة المسيحيّة 181
الفصل الثّالث: صورة الإسلام في فكر راتزينغر بين المخفي والمصرّح به 185
مقدّمة 185
1- ملامح صورة الإسلام 186
1-1- مفهوم الإسلام 186
1-2- الإسلام والحياة 192
• في أنّ الإسلام دين كلّياني 204

• الإسلام دين متخلّف لم يواكب الحداثة، ومنظومة متحجّرة تستند إلى القرآن بوصفه قانوناً ينظّم الحياة 208
2- إشكالات الحوار مع الإسلام 218
2-1- من الحوار إلى المواجهة 218
2-2- الحوار والمساواة بين الأديان 223
2-3- الحوار والحقيقة والتّبشير 231
خاتمة: صورة الإسلام بين العصور الوسطى واللاهوت الكاثوليكي المعاصر من خلال فكر راتزينغر: ما الّذي تغيّر؟ 240
خاتمة البحث 245
المصادر والمراجع 249
مسرد المصطلحات (عربي/ فرنسي) 259
الفهرس 263

المقدّمـــة

عندما يتحوّل العالم إلى بؤرة للتوتّر، والنّزاعات، والحروب المعلنة والخفيّة، يصبح لزاماً علينا أن نعيد التّفكير في ثوابتنا، وأسس تفكيرنا، ونعدّل نظرتنا إلى أنفسنا، وإلى الآخرين، وإلى الأسس التي يقوم عليها وجودنا المشترك، عسانا نظفر بتشخيص دقيق لواقعنا المأزوم، بحثاً عن الحلول الممكنة للتأسيس لوجود يقوم على مبدأ الإنسانيّة. فقد أُطلِقت، منذ زمن، صيحات فلاسفة ومفكّرين تنذر بـأنّنا في قلب «أزمة كوكبيّة»[1] قد تأتي على الأخضر واليابس. كثرت الأحقاد والضغائن، وامتلأت القلوب كراهية، فانفجر العنف والعنف المضادّ في كلّ مكان، حتّى لا يكاد شبر من الأرض يخلو من نزاع، أو حرب، أو خلاف. وفي الوقت نفسه، تمتدّ أيدٍ للمطالبة بالتّسامح، ونبذ أساليب البربريّة والوحشيّة من أجل سلام دائم يسمح بعيشنا المشترك.

يعبّر إدغار موران عن هذه الفكرة قائلاً: «ثمّة تدفّق عالميّ لقوى عمياء، وردود فعل إيجابيّة، وجنون انتحاريّ، ولكن ثمّة، أيضاً، عولمة مطلب السّلم، والدّيمقراطيّة، والحرّيّة، والتّسامح... فهذا ليس صراعاً بين مدّ حضاريّ، ومدّ همجيّ، إنّه صراع بين أمل جماعيّ في النّجاة وبين خطر موت جماعيّ. نحن أمام حرب هائلة بين التّضامن والهمجيّة»[2].

---

(1) Edgar MORIN et Jean BAUDRILLARD, La violence du monde, Éd. Félin, Paris, 2003, p. 47.

(2) Edgar MORIN, Une politique de civilisation, Éd. Arléa, Paris, 1997, pp. 13-14.

تحوّل الصّراع من مواجهة تقليديّة بين قوى الحضارة، والتّقدّم، وقوى التّخلّف والبربريّة، إلى صراع بين صوتين: صوت يسعى لدمار الكون، وتخريب ثرواته بحثاً عن النّفع، عاملاً بمقولة: «الغاية تبرّر الوسيلة»، وصوت عاقل يستشعر الخطر الّذي نعيش، ويستقرئ الخراب الّذي يسير نحوه كوكبنا. وهنا، تطرح مسألة الأنا في علاقتها بالآخر، لا بوصفهما قطبين متنافرين متنازعين ومنفصلين، طالما أنّ العاقبة واحدة: إمّا حياة مشتركة، وإمّا موت جماعيّ، ولكن بوصفهما وحدة إمّا تنجو وإمّا تنتهي.

إنّ التّقسيم أنا/أنت لم يعد مجدياً، فلا أنا ولا أنت. وأهمّ ما في الأمر «نحن»، التي يجب أن ينضوي تحتها الجميع. وهي فكرة نجد لها صدى في الفلسفة القديمة؛ إذ أشار الجاحظ إلى أهمّيّة النّاس بعضهم بالنّسبة إلى بعض بضمير الجمع الغائب؛ أي بوصفهم وحدة متكاملة. يقول: «ثمّ اعلم -رحمك الله تعالى- أنّ حاجة بعض النّاس إلى بعض صفة لازمة في طبائعهم، وخلقة قائمة في جواهرهم، وثابتة لا تزايلهم، ومحيطة بجماعتهم، ومشتملة على أدناهم وأقصاهم، وحاجتهم إلى ما غاب عنهم -ممّا يُعِيشهم ويُحييهم، ويُمسك بأرماقهم، ويُصلح بالهم، ويجمع شملهم، وإلى التّعاون في درك ذلك، والتّوازُرِ عليه- كحاجتهم إلى التّعاون على معرفة ما يضرّهم، والتّوازر على ما يحتاجون من الارتفاق بأمورهم الّتي لم تغب عنهم»[1].

وهي فكرة نجد صداها في عصرنا الرّاهن، فإذا تأمّلنا الفلسفة المعاصرة، وجدنا حديثاً عن البشر بوصفهم يشكّلون «وحدة إنسانيّة» كما يسمّيها موران، وهي وحدة لا تحوّلنا إلى مجموعة واسعة من المتطابقين المتماثلين لغةً، وفكراً، وثقافةً، ودِيناً؛ بل تحافظ على تنوّعنا وتثريه: «علينا أن نتصوّر وحدة تضمن التّنوّع وتميّزه، وأن نتصوّر تنوّعاً ينخرط في وحدة. إنّ

(1) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السّلام محمّد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، (1965م)، ج1، ص42-43.

الوحدة المركّبة لَهِيَ هذا بالضّبط، إنّها الوحدة في التّنوّع، والتّنوّع في الوحدة، الوحدة الّتي تنتج التّنوّع، والتّنوّع الّذي يعيد إنتاج الوحدة، إنّها وحدة مركّبة خلّاقة»[1].

يبني موران هذه الفكرة على أساس أنّ البشر جميعاً مشتركون في الهويّة، إنّهم بمثابة حاصل تاريخيّ عظيم للتّجربة الإنسانيّة بأسرها: «إنّنا نمتلك جميعاً، في ما وراء اختلافاتنا الفرديّة، والثّقافيّة، والاجتماعيّة، هويّةً وراثيّة، ودماغيّة، ووجدانيّة مشتركة. إنّنا نتاج التّطوّر الّذي شهدته الحياة، والّذي مثّلت الأرض رحمه وحضنه»[2]. وبناء على ذلك، يصبح التّعايش المشترك ضرورة حتميّة لا بديل لها سوى الغرق الجماعيّ. يقول موران مستنتجاً: «ألا يتعيّن علينا، حينئذ، أن نتعلّم كيف «نسكن» (Être-là) هذا الكوكب؟ أن نتعلّم كيف نسكن هذا الكوكب، يعني: أن نتعلّم كيف نعيش، ونتقاسم الأشياء، ونتواصل، ونتّحد على نحو حميميّ (...) ويتعيّن علينا، مستقبلاً، أن نتعلّم كيف نكون، ونعيش، ونتقاسم، ونتواصل، ونتّحد باعتبارنا، أيضاً، بشراً ينتمون إلى كوكب الأرض»[3].

لا بدّ، إذاً، من إعادة النّظر في علاقتنا بالآخر، بوصفه عنصراً يقاسمنا وجودنا المشترك، وباعتباره مقوّماً أساسيّاً من مقوّمات وجودنا. يقول الفارابيّ: «وكلُّ واحدٍ من النّاسِ مفطورٌ على أنّه محتاجٌ، في قَوامه، وفي أن يبلُغ أفضلَ كمالاتِهِ، إلى أشياءَ كثيرةٍ لا يمكنه أن يقوم بها كلّها هو وحده؛ بل يحتاج إلى قوم يقوم له كلّ واحد منهم بشيء ممّا يحتاج إليه. وكلّ واحدٍ من كلِّ واحدٍ بهذهِ الحالِ»[4].

---

(1) Edgar MORIN, Humanité de l'humanité, Éd. Seuil, Paris, 2001, p. 71.

(2) Edgar MORIN, Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur, Éd. Seuil, Paris, 1999, pp. 40-41.

(3) المرجع نفسه، ص41.

(4) الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكيّة)، بيروت - لبنان، ط2، ص117-118.

نجد، أيضاً، صدى لهذه الفكرة في الفكر المعاصر عند سارتر، فيصبح الآخر ضروريّاً لاكتشاف الذّات ومعرفتها: «إنّ وجود الآخر لضروريّ لوجودي، ولمعرفتي لنفسي، وفي هذه الظّروف، يصبح اكتشافي لدواخلي، في الآن نفسه، اكتشافاً للآخر، بما هو حرّيّة قبالتي لا تفكّر، ولا تريد شيئاً إلّا لصالحي، أو ضدّي»[1]. وهو معنى يؤكّده بول ريكور (Paul RICŒUR)، متّكئاً على فكرة القيمة، الّتي نكتسبها بفضل الآخر؛ «ذلك أنّ الفضل في وجودنا إنّما يعود، في جزء منه، إلى اعتراف الآخر بنا، فهو من يمنحنا القيمة، يقبلنا، أو يرفضنا، يقدّم لنا صورة قيمتنا الخاصّة»، وهو ما يجعل الذّات، في تشكّلها، تمرّ وجوباً عبر الآخر، الّذي «يعير وجودي معنى، حين يقدّم لي الصّورة المهتزّة عن نفسي»[2].

إنّ هذه الأرضيّة الفلسفيّة الفكريّة هي قناعة يتأسّس عليها هذا البحث؛ ذلك أنّنا، إذا لم نفهم هذه العلاقة الجدليّة بين الأنا والآخر، فلن نفهم أنفسنا أوّلاً، ولن ننجح في خلق جسور التّواصل معه. ثمّ إنّ هذا البحث يتأسّس، أيضاً، على قناعة تامّة بأنّ الدّين، إن لم يكن أهمّ مساعد لإيجاد حلول لهذه الأزمة، الّتي تحدّثنا عنها آنفاً، فإنّه قادر على التّخفيف من حدّتها؛ ذلك أنّه الضّابط لمنزلة الإنسان في هذا الكون، والمؤسّس لعلاقته بالآخر. وكلّما كان هناك توتّر في هذه العلاقة، كان هناك خلل في نظرتنا إلى الدّين نفسه، وسوء توظيف لهذه المعطى المهمّ. فإذا كان الدّين مقوّماً من مقوّمات الوجود الإنسانيّ، فإنّه تحوّل، في أحيان كثيرة، إلى فتيل يشتعل بالكراهية والبغضاء، وكثيراً ما زرعنا الآلام والمآسي فيما نحن نحاول أن ننشر ديناً، أو ندافع عنه.

على هذه الأرضيّة تأسّس البحث حول شخصيّة شغلت العالم طيلة نصف قرن (النّصف الثّاني من القرن العشرين)، وقامت الأسئلة: من هو جوزيف

(1) Jean Paul SARTRE, L'existentialisme est un humanisme, Éd. Gallimard, Paris, 1966, Coll. Folio, p. 59.

(2) Paul RICŒUR, Histoire et vérité, Paris, Éd., Seuil, 1964, p. 121.

راتزينغر (Joseph Ratzinger)[1] (1927م-...) شخصاً وفكراً؟ ما نظرته إلى الآخر المذهبيّ والدّينيّ؟ ثمّ، كيف ينظر إلى الانشقاق الكبير بين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة والأرثوذكسيّة؟ كيف ينظر إلى الإسلام والمسلمين؟ وما مصادر الصّورة الّتي بناها للإسلام؟ أتجاوز راتزينغر النّظرة المسيحيّة القديمة إلى الإسلام، وما اصطبغت به من رفض، وحقد، وكراهية، على امتداد قرون، أم أنّ شيئاً من كلّ ذلك ظلّ واقراً في القلب لم تتمكّن الأيّام من محوه؟ ثمّ، من ناحية أخرى، ما مدى مسؤوليّة المسلمين أنفسهم عن الصّورة الحاصلة لراتزينغر عن الإسلام؟ أأوصل المسلمون الصّورة الصّادقة عن دينهم إلى الآخرين، أم أنّهم شوّهوها في أعينهم طالما أنّ «الغير ليس مستعدّاً دائماً لفهم مواقفنا؟»[2].

إذاً، هذا البحث محاولة لاكتشاف الآخر، عسانا نعثر على أنفسنا هناك، فيه، من خلال فكر الكاردينال الألمانيّ جوزيف راتزينغر. ونظراً لغزارة إنتاجه الفكريّ، ونشاطاته الكثيفة داخل الكنيسة الكاثوليكيّة، رأينا أن نحصر مجال البحث في فترة كردلته (1977-2005م) فحسب، لضيق مجال البحث أوّلاً؛ إذ لا نعتقد أنّ بحثاً بهذا الحجم يمكن أن يلمّ بهذه الشّخصيّة المهمّة في تاريخ المسيحيّة، ثمّ إنّ مواقفه وآراءه لا تختلف كثيراً بين فترة كردلته وفترة بابويّته، فكلّ ملامح تفكيره كانت قد اتّضحت في الفترة الأولى، لاسيما موقفه من الآخر، وموقفه من مسألة الوحدة المسيحيّة، ونظرته إلى الإسلام والمسلمين.

خصّصنا الباب الأوّل لنتعرّف راتزينغر الإنسان، والمفكّر، والأستاذ، ولاسيما اللّاهوتيّ الّذي يُعَدُّ من أكثر اللّاهوتيّين من حيث غزارة إنتاجه،

(1) سنخصّص الباب الأوّل من هذا البحث للتّعريف بشخصيّة جوزيف راتزينغر. انظر ص21.

(2) بوحديبة، عبد الوهّاب، ثقافة الحوار من أجل حوار الثّقافات، مجلّة رحاب المعرفة، العدد 32، نيسان/أبريل 2003م، ص11.

إضافة إلى اضطلاعه بوظائف عديدة في صلب الكنيسة الكاثوليكيّة حالَ تخرّجه في الجامعة في نهاية الخمسينيات من القرن الماضي.

أمّا الباب الثّاني، فقد خصّصناه للحوار المسكونيّ في فكر جوزيف راتزينغر، ووقفنا على أهمّيّة الحركة المسكونيّة في اللاهوت الكاثوليكيّ، لاسيما في المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، ثمّ حاولنا استقراء منهجه في مقاربة هذه المسألة في الفصل الثّاني. وفي الفصل الثّالث، حاولنا ضبط الأسس الّتي يجب أن يُبنى عليها هذا الحوار بالنّسبة إليه.

أمّا الباب الثّالث، فقد خصّصناه للإسلام في فكر راتزينغر، من خلال ثلاثة فصول: أشرنا إلى أهمّيّة الحوار بين الأديان في عصرنا، بوصفه تعبيراً عن تطوّر الفكر الإنسانيّ، الّذي أصبح يؤمن بأنّ الحوار حركة عاقلة، وكلّ الأساليب سواه هي عودة إلى البربريّة، والوحشيّة، وقانون الغاب، ثمّ عقدنا، في الفصل الثّاني، مقارنة بين صورة الإسلام في القرون الوسطى في المسيحيّة، وصورته في مقرّرات المجمع الفاتيكانيّ الثّاني؛ حتّى نتبيّن مدى التّطوّر في موقف المسيحيّة بشكل عامّ من الإسلام، مقارنة بالعصور الوسطى.

أمّا الفصل الثّالث، فقد ركّزنا فيه على نظرة راتزينغر إلى الإسلام، في محاولة للإجابة عن جملة من الأسئلة الحارقة: كيف ينظر لاهوتيّ كاثوليكيّ معاصر إلى الإسلام؟ ما مصادره في بناء هذه الصّورة؟ هل اختفت رسوبات الصّراعات القديمة، الّتي اتّخذت أعنف أشكالها في القرون الوسطى، أم أنّ بعضها لا يزال قائماً في اللاوعي الكاثوليكيّ يتحكّم في نظرة المسيحيّين إلى الإسلام؟ ثمّ ما مدى مسؤوليّتنا -نحن المسلمين- عن هذه الصّورة سلبيّة كانت أم إيجابيّة؟

أمّا مناهج البحث، فقد حاولنا، في كلّ مرّة، استخدام ما يتلاءم مع ما تُمليه علينا لحظة البحث من وصفٍ واستقراء لتاريخ الأفكار، كما في الباب

الثّالث مثلاً. كما احتجنا، في أحيان كثيرة، إلى التّاريخ لنقف على العلاقات الّتي جمعت الإسلام والمسيحيّة خاصّةً، لاسيما في القرون الوسطى، مروراً بالمجمع الفاتيكانيّ الثّانيّ إلى عصرنا الرّاهن. كما أننا لم نغفل التّحليل والنّقد، فلم نقف واصفين ناقلين نقلاً سلبيّاً؛ بل تفاعلنا مع أفكار الكاتب، لاسيما موقفه من الحركة المسكونيّة، وصورة الإسلام، وتصوّره لعلاقة المسيحيّة الكاثوليكيّة بالإسلام والمسلمين، دون أن نغفل واجب الحياديّة، والرّوح العلميّة، التي تفصل ما هو ذاتيّ عمّا هو موضوعيّ.

* * *

الباب الأول

تقديم
جوزيف راتزينغر

تمهيد:

ليس من السّهل أن يصعد كاردينال كاثوليكيّ إلى سدّة البابويّة الرّومانيّة؛ ذلك أنّ هذا المنصب خطر إلى أبعد حدّ، من حيث إنّه يمثّل الكنيسة الكاثوليكيّة برمّتها، فهو يتحكّم في سياسة دولة الفاتيكان من ناحية، ويسعى للمحافظة على الإيمان الكاثوليكي، في ضوء الكتاب المقدّس، والتّراث المسيحيّ من ناحية أخرى. ولا شكّ في أنّ اختيار كاردينال بعينه، دون غيره، لهذا المنصب يطرح أسئلة حول ماضيه، وطابع شخصيّته لاهوتيّاً وفكريّاً، وذلك ما سنسعى لتجليته في هذا الباب.

فإذا كان راتزينغر قد انتخب بابا سنة (2005م)، خلفاً ليوحنّا بولس الثّاني (Jean Paul II)[1]، فإنّ ذلك يحتّم علينا معرفة هذه الشّخصيّة؛ رجل في الخامسة والثّمانين من عمره (إلى حدود 2012م) لا يزال على رأس الكنيسة الكاثوليكيّة بصلابة شابّ في العشرين. عاش حياة متقلّبة بين حربين

(1) هو كارول وجتيلا (Karol Wojtyla) (1920-2005م): رجل دين بولونيّ، درس الأدب، والشّعر، والفنّ الدّراميّ في جامعة كراكوفي (Cracovie)، ثمّ درس اللّاهوت، والفلسفة، وحصل فيهما على شهادتي دكتوراه. عُيِّن أستاذاً للاهوت الأخلاقيّ. أصبح كاردينالاً سنة (1967م) وفي (16 تشرين الأول/أكتوبر 1978م) انتُخِب بابا.

انظر:

Jean-Claude PETIT, Giancarlo ZIZOLA, JEAN-PAUL II (1920-2005), dans: Encyclopædia Universalis, version 13, [DVD], Paris, Encyclopædia Universalis, 2009.

عالميّتين، وكان شاهداً على الثّانية منهما. عايش أبرز أحداث القرن العشرين من استعمار، وحروب، واستقلال، كما كانت له مشاركة في الحدث الأبرز في القرن العشرين بالنّسبة إلى الكنيسة الكاثوليكيّة: المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، الّذي ظلّ متشبّثاً بمقرّراته، ووثائقه، ودافع عنه بكلّ شراسة في وجه كلّ التّيّارات والأصوات، الّتي رأى أنّها تحاول تجاوزه. كان مدرّسا في أهمّ الجامعات الأوربّيّة. نشر الكثير من المقالات، والكتب في مختلف المجالات الّتي تهمّ الكنيسة.

نلقي الضّوء، في هذا الباب، على سيرة جوزيف راتزينغر، اعتماداً على كتابه (حياتي)[1]، الّذي يغطّي المرحلة بين العامين (1927 و1977م)؛ أي قبل أن يصبح كاردينالاً، كما نستعين ببعض المصادر الأخرى لمعرفة أهمّ مرحلة بالنّسبة إلينا في هذا البحث، وهي فترة كردلته. نعيش معه طفولته وشبابه، كما نتعرّف مسيرتَه العلميّة وتكوينه، ثمّ نشاطه في الكنيسة الكاثوليكيّة أستاذاً ولاهوتيّاً، ثمّ كاردينالاً ومحافظاً للجنة عقيدة الإيمان، ثمّ بابا روما.

كما سنتعرّف بعضاً من مؤلّفاته، وهي فقرة تمكّننا، في الوقت نفسه، من توضيح بعضٍ من مواقفه وآرائه اللّاهوتيّة المتعلّقة بالإيمان المسيحي الكاثوليكي.

* * *

(1) Joseph RATZINGER, Ma vie, Souvenirs (1927-1977), trad. De l'allemand: Martine Huguet, révisé par Jean Laffitte, Fayard, Paris, 1998.

الفصل الأوّل

حياته وتكوينه وأنشطته

مقدّمة:

لا يقدّم هذا الفصل سيرةً مفصّلة لجوزيف راتزينغر، بقدر ما يعرض لمحة عن حياته لتعرّف هذه الشّخصيّة المهمّة في تاريخ الكاثوليكيّة المعاصرة؛ ذلك أنّه انخرط في وظائفها، منذ بداية خمسينيات القرن الماضي، واضطلع بوظائف عديدة، وتولّى، في صلبها، مناصب حسّاسة، إضافة إلى اشتغاله في التّدريس زمناً طويلاً، زد على ذلك أعماله الأكاديميّة، وبحوثه الّتي أعدّها، ونشرها على مدى ستّين عاماً.

إنّ الشّخصيّة، الّتي نودّ التّعريف بها، تحتاج إلى الاقتراب منها أكثر حتّى نجد تفسيراً لما أنتجته من فكر؛ إذ لا يمكن، بحال من الأحوال، أن نعدم تأثير البيئة والواقع، بمختلف أبعاده، في تكوينها؛ لذلك نبحث، على التّوالي، في منشأ راتزينغر، والبيئة الّتي عاش فيها، مع الإشارة إلى الواقع السّياسيّ، الّذي ترعرع فيه، ثمّ ننظر في تكوينه؛ لنتعرّف نمط التّعليم الّذي تلقّاه بدايةً من الابتدائيّ حتّى تخرّجه في الجامعة في نهاية الخمسينيات، ثمّ ننظر، أخيراً، في مختلف الأنشطة والمناصب الّتي تقلّدها، مكتفين بأهمّها، دون أن نحيط بها كلّها؛ لأنّ غايتنا ليست كتابة سيرة، ولا هي تأريخ لحياة راتزينغر، إنّما هي إضاءة لهذه الشّخصيّة يتطلّبها هذا البحث.

1- المولد والنّشأة:

هو لاهوتيّ كاثوليكيّ وُلِدَ في مدينة ماركتل (Marktl) في ألمانيا، في (16 نيسان/أبريل 1927م) في عائلة فقيرة. كان أبوه شرطيّاً حتّى (6 آذار/مارس 1937م)؛ تاريخَ بلوغه سنّ التّقاعد. كان ثالث أخت وأخ أكبر منه سنّاً. نشأ في وسطٍ يحبّ الدّين، ويوليه مكانة كبيرة. يقول: «كان أبي رجلاً مؤمناً في الصّميم. كان يذهب إلى القدّاس (Messe) كلّ يوم أحد في السّادسة، ثمّ إلى القدّاس الأكبر (Grand-messe) في التّاسعة مرّة، وبعد الزّوال مرّة أخرى، وكان تديّن والدتي حارّاً، وفي هذه النّقطة كانا متّفقين؛ كان الدّين بالنّسبة إليهما أساسيّاً، ولكلّ منهما طريقته»[1].

نشأ راتزينغر في عائلة ملتزمة دينيّاً، ومن المؤكّد أنّ عائلة متديّنة بهذه الطّريقة لها أن تؤثّر، بأيّ شكل من الأشكال، في الأبناء، في سلوكهم، ورؤاهم، وأحلامهم، ونظرتهم إلى الأشياء... وبالفعل، إنّ عائلته لم تكتفِ بالتّأثير غير المباشر في أفرادها من خلال تديّنها؛ بل سعتْ لترسيخ الدّين في قلوب الأبناء، باعتماد تربية دينيّة تحكم البيت؛ لأنّها كانت ترى أنّ الدّين مقوّم من مقوّمات الحياة. يقول راتزينغر: «كان الدّين مقوّماً من مقوّمات الحياة (...) نصلّي قبل كلّ طعام، وعندما يسمح إيقاع الدّروس بفراغ، نذهب، كلّ يوم، إلى القدّاس، ونذهب يوم الأحد جميعاً للقيام بالواجب الدّينيّ»[2].

كثيراً ما كان راتزينغر يعثر على المجلّات الدّينيّة، الّتي كان أبوه يقتنيها. وكان تأثّره بالكتب الدّينيّة، وبعالمها السّاحر، كبيراً. فقد اشترى له والداه **(كتاب القدّاس)** (Missel)[3] منذ صباه، وكان يجد لذّة ومتعة في السّفر إلى

---

(1) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, le christianisme et l'Église catholique au seuil du troisième millénaire, entretien avec Peter Seewald, trad. De l'allemand: Nicole Casanova, Flammarion/Cerf, Paris, 1997, p. 48.

(2) المرجع نفسه، ص49.

(3) هو كتاب طقوسيّ نجد فيه كلّ ما يهمّ الاحتفال بالقربان المقدّس (الإفخارستيا) من صلواتٍ، وقراءاتٍ، وأناشيد...

الماضي البعيد، والغوص في معاني الطّقوس اللّاتينيّة. وقد فتح له ذلك طريقاً طويلاً همّه الاكتشاف. يقول: «وهكذا، مررنا، درجةً بعد درجة، من كتاب قدّاس للأطفال إلى آخر أكثر كمالاً، ومن كتاب القدّاس الأكثر كمالاً واصلنا التّقدّم. لقد كان ذلك ضرباً من رحلات الاستكشاف»[1].

تربّى راتزينغر، منذ صباه، تربية دينيّة رسّخت في قلبه الكاثوليكيّة، فأحبّ طقوسها، وازداد ذلك رسوخاً لمّا أُلحِقَ بالمدرسة الدّينيّة (Séminaire)[2]، الّتي سمع عنها الكثير، قبل أن يدخلها. يقول في مذكّراته، واصفاً مشاعره قبل دخول هذه المدرسة: «اتُّخِذ القرار، إذاً، ودخلتُ المدرسة الدّينيّة في عيد القيامة (Pâque)[3]، سنة (1939م)، بعد فرحة انتظار؛ لأنّ أخي كان قد تحدّث عنها بكثير من الحماسة»[4].

لمّا كان راتزينغر أصغر إخوته، فقد كان لأخيه الأكبر هذا خاصّةً أثرٌ في شخصيّته وتوجّهه نحو الدّين؛ فقد سبقه أخوه إلى هذا المجال، إذ كان، في

(1) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, p. 49.

(2) يعود اللّفظ (Séminaire) إلى الأصل اللّاتينيّ (Seminarium)، الّذي يعني بالفرنسيّة (Pépinière)؛ أي «المشتل» (المكان الّذي تزرع فيه المشاتل). وهي مركز تكوين يتخرّج فيه «موظّفو الكنيسة» (Ministres ordonnés)، الّذين تُوكل إليهم مهماتها في المستقبل. ويبدو الاتّفاق ظاهراً بين الدّلالة اللّغويّة للكلمة الّذي يفيد البذر، ومعنى «التّربية» و«التّنشئة».. ويعود تأسيس هذا النّوع من المدارس إلى القرن الرّابع الميلاديّ، حين ركّزت الكنيسة مدارس كهنوتيّة (Écoles presbytérales)، وركّزت بعدها مدارس كاتدرائيّة (Écoles cathédrales)؛ لتنهض بوظيفة تكوين رجال الدّين، من خلال ما تقدّمه من دروس يشرف عليها الأساقفة والكهنة مباشرة، وهي دروس مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدّين؛ مثل: الأدب، واللاهوت، والبلاغة... ومازالت موجودة إلى الآن يُشرِف عليها المجلس المقدّس للتّعليم الكاثوليكيّ (La Sacrée Congrégation de l'enseignement catholique).

انظر:

Jean PASSICOS, "séminaire", dans: Encyclopædia Universalis, op. cit.

(3) هو أهمّ احتفال ديني مسيحي لإحياء ذكرى قيامة المسيح، بعد صلبه بثلاثة أيّام.

(4) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 30.

صباه، طفلاً في جوقة إنشاد (Enfant de chœur)، وكان صاحبنا يتبعه عندما دخل، سنة (1935م)، معهد ترونشتين (Traunstein)، والمدرسة الدّينيّة الأسقفيّة[1]. تأثّر راتزينغر كثيراً بالوسط الّذي نشأ فيه، فكان شديد الاهتمام بكلّ ما هو دينيّ، وكانت حياته شبه خالية من كلّ اهتمامات خارج إطار الدّين باستثناء حبّه لموسيقى موزارت (Mozart)[2]. لقد عرف حياة لاهوتيّة دينيّة صرفة[3].

ولا يمكن للمرء أن يمرّ مروراً سريعاً على المكان وأهمّيته في حياة جوزيف راتزينغر، لأنّه يمثّل عاملاً مهمّاً قد يكون له أثر بالغ الأهمّيّة في حياته لا يقلّ عن أثر الأسرة، الّتي نشأ بين أفرادها، لذلك لا بدّ من وقفة عند مكان النّشأة؛ بافيار (Bavière).

إنّ أوّل حيرة نواجهها، في سيرة جوزيف راتزينغر، هي حيرته في علاقته بالمكان، فهو لم يخفِها منذ الكلمات الأولى في كتابه (**حياتي**). يقول: «أين يوجد وطني الحقيقي، لا أستطيع تحديد ذلك على وجه الدّقّة»[4]؛ ذلك لأنّه عاش متنقّلاً بين أماكن كثيرة، وماركتل، الّتي ولد فيها، لم يقضِ بين أحضانها سوى عامين من طفولته؛ إذ سرعان ما غادرها سنة (1929م)، وظلّت عائلته تعيش حياة التّرحال، والإقامة المؤقّتة، حتّى سنة (1937م)، لمّا تقاعد والده الشّرطيّ. حينها استطاعت العائلة أن تحصل على منزل قديم اشتراه والده، فكان الاستقرار هناك، في هوفشلاج (Hufschlag) القريبة من ترونشتاين، التي أصبحت وطنه الحقيقيّ[5] كما يقول.

---

(1) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 20.

(2) وولفغانغ أماديوس موزارت (1756- 1791م) هو موسيقار نمساويّ يُعَدّ من أشهر عباقرة الموسيقى في التّاريخ، ترك، على الرغم من حياته القصيرة، سيمفونيات خالدة.

(3) John L. Allen, JR., The rise of Benedict XVI, Doubleday, U.S., 2005, p. 144 et 145.

(4) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 7.

(5) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

يتحدّث راتزينغر بإسهاب عن المنطقة، الّتي عاش فيها طفولته وشبابه، ذاكراً تاريخها الطّويل، وعراقتها الحضاريّة، وارتباطها، منذ زمن بعيد، بالرّومان، وبلاد الغال (La Gaule)، وبريطانيا العظمى (Grande-Bretagne)، ثمّ يذكر صلتها بالمسيحيّة، الّتي تأصّلت فيها على أيدي الجنود الرّومان. كما يفتخر برجالاتها، الّذين كان لهم تأثير في تاريخ بافيار مع المسيحيّة، ومنهم، مثلاً، ريبار (Rupert)[1]، وبونيفاس (Boniface)[2].

للمكان حضور قويّ في المذكّرات، من خلال عناصره المرتبطة بالكاثوليكيّة؛ واجهات عيد الميلاد البلّوريّة المضاءة ليلاً (Vitrines de Noël)، ومنزل الكاهن (Presbytère)، وكنيسة الدّير (Abbatiale) ذات الزّخارف، الّتي تعود إلى القرن السّابع عشر.. والملاحظ أنّ هذه العناصر المكوّنة للمكان تنتمي إلى المجال الدّينيّ، ومرتبطة بالكاثوليكيّة بالتّحديد.

وبافيار، التي اقترن تاريخها بالكاثوليكيّة منذ زمن بعيد، ظلّت ثابتة في وجه أزمة المسيحيّة في القرن السّادس عشر، لمّا هبّت ريح الانشقاق في الكنيسة، الّتي ظلّت، قروناً طويلة، مسيطرةً على عقول النّاس، وقلوبهم،

(1) هو ريبار دي دوتز (Rupert (=Robert) de Deutz)، وهو راهب ولاهوتيّ عاش بين القرنين الحادي عشر والثّاني عشر، بعد أن تلقّى تكويناً أدبيّاً غزيراً، كتب مؤلّفات كثيرة عبّر فيها عن آرائه الّتي نذكر منها أنّ الكتاب المقدّس يُفسَّر بنفسه لا بالتّراث (Tradition).

انظر:

Jean-Pierre BORDIER, Rupert de Deutz, dans: Encyclopædia Universalis, op. cit.

(2) القدّيس بونيفاس: راهب أنجلوسكسونيّ عاش بين القرنين السّابع والثّامن للميلاد (675-754). أصبح، في ما بعد، «رئيس أساقفة ماينس» (Archevêque de Mayence) ثمّ «رسول جرمانيا» (Apôtre de la Germanie). كان له دور مهم في إصلاح الكنيسة في ذلك الزّمن..

انظر:

Jacques DUBOIS, BONIFACE saint (675 env.-754), dans: Encyclopædia Universalis, op. cit.

تقودهم كما يُقادُ الأعمى إلى حيث يعلمون، ولا يعلمون، دون أن يكون لهم موقف ممّا يحصل. فعلى الرغم من التّغييرات، الّتي أحدثتها البروتستانتيّة في أوربا على جميع المستويات؛ السّياسيّ منها، والاجتماعيّ، والثّقافيّ، ولاسيما الدّينيّ، على الرغم من كلّ ذلك، ظلّت بافيار وفيّةً لتعاليم الكاثوليكيّة، وعارضت الإصلاح الدّينيّ بكلّ عنف في القرن السّادس عشر، على الرغم من أنّها كانت قريبة جدّاً من الأحداث.

أمّا أبرز حدث ميّز بافيار، فقد كان ميلاد النّازيّة. يقول ميشال أود (Michel EUDE)، في مقال له في الموسوعة الكونيّة: «إنّ النّازيّة، في الأصل، ظاهرة بافاريّة أساساً، ولن تنسى أبداً بافيار: إنّها من أمّن، في الوقت نفسه، «مدينة الحركة»: ميونيخ (Munich)، و«مدينة المؤتمر»: نيرمبيرج (Nuremberg)، والإقامة المفضّلة للزّعيم (Führer): برختسجادن (Berchtesgaden)»[1].

ظلّت بافيار مملكة مستقلّة عن ألمانيا لمدّة مئة واثني عشر عاماً من الزّمن، وتتالى على حكمها ستّة ملوك (1806-1918م)، كان آخرهم لويس الثّالث (Louis III)[2]، الّذي طُرِد، أثناء ثورة اندلعت في ميونيخ، فأصبحت بافيار واحدة من 17 مقاطعة (Länder) تكوّن جمهوريّة فيمر (Weimar)[3]. وعلى الرغم من كثرة هذه التّقلّبات السّياسيّة، الّتي مرّت بها، وكثرة الملوك الّذين تداولوا حكمها، فإنّها حافظت على هويّتها الكاثوليكيّة إلى الآن.

وقد قضى راتزينغر طفولته وشبابه في هذا المكان، الّذي كان له حضور لافت في سيرته، وكان له أثر واضح في تكوينه ونشأته، من خلال عناصره

---

(1) Michel EUDE & Pierre RIQUET, Bavière, dans: Encyclopædia Universalis, op. cit.

(2) هو آخر ستّة ملوك حكموا بافيار. وُلِدَ سنة (1845م) في ميونيخ. توفّي والده، فخلفه على العرش سنة (1913م). توفّي في المجر سنة (1921م).

(3) جمهوريّة فيمر: مصطلح أطلقه المؤرّخون على النّظام السّياسيّ الألمانيّ بين العامين (1918 و1933م).

المتميّزة. هذا المكان، الّذي يقول إنّه كان يحسّ أنّه ليس مثل باقي الأماكن، فقد رسّخ فيه الكاثوليكيّة، وحبّ الدّين منذ الطّفولة، لاسيّما أنّ بافيار كانت رمزاً للمحافظة على الهويّة الكاثوليكيّة في وجه البروتستانتيّة الّتي نشأت في ألمانيا[1].

إنّ هذه الفقرة مجرّد عودة إلى ماضي راتزينغر للبحث عن بعض العوامل، الّتي وجّهته إلى الاهتمام بالكاثوليكيّة، والخوض في قضاياها، والعمل في هياكلها. ومع أنّنا نعلم أنّه ليس بالضّرورة أن يتّجه اتّجاهَ راتزينغر كلّ من تلقّى هذه التّربية، وتربّى في هذا المكان بالذّات، فليس ذلك حتميّاً، لكنّنا، لمّا نستنطق كتابه (**حياتي**)، نلاحظ قيمة المكان بالنّسبة إليه، ودور الأسرة في رسم مستقبله، ففي حديثه عن أماكن إقامته في بافيار، وجمال عناصرها، يستخدم راتزينغر عبارات مثل «مدينة أحلام طفولتي»[2]، و«كان لنا إحساس بأنّ مدينتنا لم تكن مثل باقي المدن أبداً»[3].

2- تكوين راتزينغر:

استقرّت عائلة راتزينغر، سنة (1932م)، في مدينة تيتمونينج (Tittmoning) الألمانيّة، في قرية أشو سير إين (Aschau-sur-Inn) تحديداً. رافق دخوله المدرسة، تقريباً، صعود الحزب النّازيّ إلى الحكم بزعامة هتلر[4]

(1) Bernard LECOMTE, Benoît XVI, le dernier Pape européen, Perrin, Paris, 2006, p. 13.

(2) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 10.

(3) المصدر نفسه، ص11.

(4) أدولف هتلر (Adolf HITLER) (1889-1945م): سياسيّ ألمانيّ مولود في النّمسا. تزعّم حزب العمّال الاشتراكيّ الوطنيّ، وأسّس النّازيّة. حكم ألمانيا بداية من (1933م). انضمّ إلى الحزب النّازيّ سنة (1920م)، وأصبح زعيمه في العام التالي. كان هدفه أن تستولي ألمانيا النّازيّة على المجال الّذي يسمح لها بأن تظلّ قائمة. غزا بولندا سنة (1939م)، فقامت الحرب العالميّة الثّانية. وخلال ثلاث سنوات، تمكّنت ألمانيا من غزو أراضٍ شاسعة من العالم، غير أنّ هتلر خسر المعركة في النّهاية، وسقطت ألمانيا في أيدي الحلفاء، وقضى هتلر منتحراً سنة (1945م).

في (30 كانون الثاني/ يناير 1933م)، فتكوّنت «الشبيبة الهتلريّة» (Jeunesse hitlérienne)[1]، و«رابطة الفتيات الألمانيّات» (Ligue des jeunes filles allemandes)[2]، فشارك أخوه وأخته في تظاهراتها[3]. أمّا راتزينغر، فقد ضُمّ، سنة (1943م)، في السّادسة عشرة من عمره، إلى وحدة من وحدات «الدّفاع ضدّ الطّائرات» (DCA)[4]، وكُلِّف، مع ثلّة من رفاقه، حمايةَ مصنع محرّكات الطّائرات المشهور آنذاك الـ بي. أم. دبليو (BMW)، في مدينة ميونيخ (Munich).

صادف ذلك وصول هتلر إلى الحكم بعد شهر تقريباً، فأصبحت المدارس مهدّدة بقطع علاقاتها بالكنيسة، فقد كان أساس التّعليم، في مرحلته الأولى، مرتبطاً بالكتاب المقدّس، ولرجال الدّين سلطة على ما يتعلّم الصّبيان؛ لأنّ المدرسة دينيّة أساساً، عمادها تعليم النّشء مبادئ الدّيانة المسيحيّة. وعلى الرغم من أنّ القرية، الّتي يسكنها راتزينغر، كانت نائية، فإنّ المؤسّسة التّعليميّة القائمة على أساس دينيّ قد فتحت صفحة مقاومة ضدّ الحزب الحاكم الجديد: النّازيّة.

يقول راتزينغر، متحدّثاً عن الخطر، الّذي يهدّد علاقة المدرسة بالكنيسة: «بدأت مقاومة المدرسة الدّينيّة، ولا بدّ من أن تُمحَى العلاقة الّتي كانت موجودة دائماً بين المدرسة والكنيسة، ولا يجب أن تكون أسسُها الرّوحيّةُ الإيمانَ المسيحيَّ؛ بل إيديولوجيا الـ«الزّعيم»»[5]. التحق راتزينغر بالمدرسة، في ظلّ علاقة متوتّرة بين الكنيسة والنّظام، وبدا الصّراع

(1) هي منظّمة شبه عسكريّة أسّسها الحزب النّازيّ. نشطت بين العامين (1926 و1945م).

(2) هي منظّمة شبيهة بالشّبيبة الهتلريّة تخصّ الفتيات بين عمر 14 و18 سنة.

(3) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 16.

(4) George WEIGEL, Benoît XVI, le choix de la Vérité, trad.: Gérard Hocmard, Mame, Paris, 2008, p. 224.

(5) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 17.

واضحاً من خلال ما كان يلقيه الكهنة من خطبٍ ظلّت راسخة في ذهن راتزينغر[1]. أمّا الأساتذة، «فلم يكونوا من ذوي الإيمان القويّ، خلال الأعوام الأربعة، في أشو، ولكنّهم ظلّوا، بالأساس، متحفّظين على هذه الحركة الجديدة»[2].

استطاع راتزينغر أن يحصّل المبادئ الأولى للدّيانة المسيحيّة من خلال الدّروس، الّتي كان كاهن القرية يلقيها: «نظّم الكاهن قدّاسات جماعيّة للأطفال، الّذين كانوا في سنّ الدّراسة، خلالها كنّا نقرأ نصوصاً من كتاب القدّاس (شوت) (Schott)[3]، إلّا أنّه لمّا انتقل إلى معهد الإنسانيّات (Lycée des humanités)، اكتشف أنّ ما رآه، في المدرسة الابتدائيّة، لم يكن بالغ الأهمّيّة، كان مجرّد مدخل بسيط. أمّا في المعهد، فقد اختلف إيقاع الدّروس، وأصبحت المسائل أكثر عمقاً: كان النّظام مختلفاً، وكانت الدّروس جديدة (...) كانت اللّاتينيّة، أيضاً، مادّة أساسيّة تدرّس بقسوة العهود الماضية، وجدّيّتها»[4].

غير أنّ يد النّازيّة طالت النّظام التّعليميّ بالتّغيير، فقد شرع هتلر، حال صعوده إلى الحكم، في إصلاح التّعليم. كان ذلك بعد عام من دخول راتزينغر المعهد. كانت الإعداديّة والمعهد مؤسّستين متجاورتين، ولكنّهما مختلفتان الواحدة عن الأخرى، لكنّ برنامج إصلاح التّعليم جعل منهما مدرسة واحدة سُمِّيت (المدرسة العليا) (École supérieure)؛ «أي غاب درس الإغريقيّة نهائيّاً، وفَقَدت اللّاتينيّة الكثير من أهمّيّتها، وتأخّر تعلّمها إلى السّنة الثّالثة،

(1) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 18.

(2) المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

(3) هو كتاب لتعليم شعائر العبادة المسيحيّة نقله أنسالم شوت (Anselme Schott) إلى الألمانيّة، في أواخر القرن التّاسع عشر، فسُمّيت النّسخة الألمانيّة باسمه. وقد أُهدِي والدا راتزينغر نسخة منه عند زواجهما في (1920م).
انظر: Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 22.

(4) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 27.

وتُرِك المجال للّغات الحديثة، لاسيما الإنجليزيّة والعلوم الطّبيعيّة الّتي أصبحت مهيمنة»[1].

لكنّ ذلك لم يمنعه من الإقبال بنهمٍ على دروس الأدب والمطالعة. طالع غوته (Goethe)[2] (1749-1832م)، وأُغرِمَ بأدباء القرن التّاسع عشر؛ مثل: ستورم (Storm)[3]، وستيفتر (Stifter)[4]، وموريك (Mörike)[5]... وتأثّر بفلسفة كلّ من مارتن هايدغر (Martin Heidegger)[6] (1889-1976م)، وكارل ياسبرس (Karl Jaspers)[7] (1883-1969م).

---

(1) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 28.

(2) أديب ألمانيّ، وشاعر، وكاتب مسرحي. يُعَدّ من ألمع المبدعين في العالم.

(3) هو تيودور ستورم (Theodor Storm) (1817-1888م)، وهو شاعر، وقصّاص ألمانيّ، عُرِف بالرّومانسيّة الغنائيّة، ثمّ، فيما بعد، بالواقعيّة الشّعريّة، الّتي أصبح من أبرز ممثّليها في ألمانيا.

(4) هو ستيفتر أدلبير (Stifter Adalbert) (1805-1868م)، وهو كاتب نمساويّ، وواحد من ألمع وجوه الرّومانسيّة في بلاده في القرن التّاسع عشر.

(5) هو إدوارد موريك (Eduard Mörike) (1804-1875م) كاتب، وشاعر رومانسيّ ألمانيّ، له اهتمام باللاهوت.

(6) فيلسوف ألمانيّ (1889-1976م)، وُلِدَ جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ، ثم أصبح أستاذاً فيها عام (1928م). وجّه اهتمامه الفلسفيّ إلى مشكلات الوجود، والتقنية، والحرّيّة، والحقيقة، وغيرها من المسائل. من أبرز مؤلفاته: الوجود والزمان (1927م)، دروب مُوصَدة (1950م)؛ ما الذي يُسَمَّى فكراً (1954م)؛ المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا (1961م)؛ نداء الحقيقة؛ في ماهية الحرية الإنسانية (1982م)؛ نيتشه (1983م).

(7) عالم نفس، وفيلسوف ألمانيّ، والممثّل الأكبر للوجوديّة الألمانية، بعد مارتن هايدغر. وُلِدَ في أولدنبورغ (Oldenburg) لعائلة ثريّة محافظة متأثّرة بالثّقافة السياسيّة التحرّريّة لألمانيا الشماليّة. صُبِغَت أفكاره بطابع ديمقراطيّ تحرريّ، وبنفحة دينيّة متشدّدة... اهتمّ، منذ الصّغر، بالفلسفة، وكان يرهب اتخاذها حرفةً في الحياة، فتوجّه إلى دراسة علم النفس، وطب الأمراض العقليّة، وحاز الدّكتوراه من جامعة هايدلبرغ (Heidelberg) عام (1908م)، وعُيِّن أستاذاً لعلم النفس سنة (1916م)، ثمّ أستاذاً للفلسفة سنة (1921م) في الجامعة نفسها، إلى أن أقصته الحكومة النازيّة عن التّدريس في الجامعة، بدعوى أنّ زوجته يهوديّة، ولم يعد إلى =

أمّا بالنّسبة إلى مجال اللّاهوت، فقد اهتمّ بعَلَمين رئيسين: القدّيس أوغسطين (Saint Augustin)[1]، وتوماس الأكويني (Thomas d'Aquin)[2].

التحق راتزينغر، سنة (1945م)، بعد نهاية الحرب العالميّة الثّانية، بفريزينج (Freising) لمّا غاب درس الفلسفة لمدّة عامين، فاطّلع على تاريخها، وقرأ لأشهر أعلامها، بداية بسقراط إلى الزّمن الحاضر. واكتشف

= الجامعة إلّا بعد انتهاء الحرب سنة (1945م). له مؤلّفات كثيرة أهمّها: عظمة الفلسفة، والسّبب والوجود...

(1) هو لاهوتيّ، وفيلسوف. وُلد سنة (354م) في تاجاست (Thagaste)، الّتي تُسمّى، اليوم، سوق هراس في الجزائر. درس البلاغة في مادور (Madaure) وقرطاج. أصبح، سنة (387م)، كاثوليكيّاً، عندما زار مدينة ميلن (Milan) الإيطاليّة. من أفكاره أنّ الإنسان عاجز بطبعه عن بلوغ الخلاص بمفرده، وهو، من ثَمَّ، في حاجة إلى الله لكي يحقّق ذلك، خلافاً لما كان سائداً في زمنه عند البيلاجيّين (Pélagiens)، الّذين يرون عكس ذلك؛ أي أنّ الإنسان يستطيع أن يصنع لنفسه قداسته الخاصّة، وأن يبلغ الخلاص بقواه الطّبيعيّة دون حاجة إلى الله. توفّي القدّيس أوغسطين سنة (430م)، بعد أن ترك مؤلّفات كثيرة؛ أهمّها: مدينة الله (La cité de Dieu)، والاعترافات (Les Confessions)، وحول الثّالوث (Sur la Trinité)...

انظر:

Michel MESLIN, "AUGUSTIN (SAINT) 354-430", dans: Encyclopædia Universalis, op. cit.

(2) هو فيلسوف، ولاهوتيّ إيطاليّ (1225-1274م). حصل على الدّكتوراه في اللّاهوت، وعُيّن أستاذاً في جامعة باريس، حيث درّس الفلسفة، ثمّ شغل مناصب كثيرة في الكنيسة في روما؛ منها: مستشار البابا ألكسندر الرّابع (Alexandre IV).
كان التّيّار الفكريّ السّائد في عصره الرّشديّة (Averroïsme)، نسبة إلى الفيلسوف العربيّ ابن رشد. هذا التّيّار، الّذي يرى أنّ الفلسفةَ مستقلّة عن الوحي، جعلَ كمال العقيدة المسيحيّة مهدّداً، فأثار ضجّة كبرى في الأوساط الفكريّة الأوربّيّة. وكان توماس الأكوينيّ من أبرز من تصدّوا لهذه الأفكار، فسعى لتأسيس توافق بين العقل والإيمان. من كتبه: خلاصة لاهوتيّة (Somme théologique)، وفي وحدة العقل ضدّ الرّشديّين (De l'unité de l'intellect contre les averroïstes)...

انظر:

Marie-Dominique CHENU, THOMAS D'AQUIN 1224 ou 1225-1274, dans: Encyclopædia Universalis, op. cit.

تيّاراً فكريّاً برز في فترة ما بين الحربين: الشّخصانيّة (Personnalisme)[1]. يقول: «كان اكتشاف الشّخصانيّة (...) بالنّسبة إليّ تجربة فكريّة مؤثّرة»[2].

انتقل إلى ميونيخ لدراسة اللّاهوت مدّة ثلاث سنوات. وقد أطنب راتزينغر في الحديث عن أساتذته، والدروس الّتي حضرها في كلّيّة اللّاهوت؛ لأنّ الأعوام، الّتي قضاها هناك، كانت أهمّ فترة تكوين بالنّسبة إليه، فقد اكتشف أهمّيّة التّفسير، من خلال أستاذ تفسير **(العهد الجديد)**: «بالنّسبة إليّ، بقي التّفسير دائماً محور أعمالي اللّاهوتيّة. والفضل لماير (Maier) (أستاذ تفسير العهد الجديد) في أنْ كان الكتاب المقدّس (l'Écriture sainte) بحقّ روح دراساتنا للّاهوت، كما يطلب المجمع الفاتيكانيّ الثّاني»[3]. وتعلّم من أستاذ **(العهد القديم)** أنّ «العهد الجديد ليس كتاباً آخر لديانة أخرى»؛ بل إنّه «تأويل (Interprétation) لـ الشّريعة (Loi)، وللأنبياء (Prophètes)، وللكتابات المقدّسة (écritures)، مستوحى من تاريخ يسوع (Jésus)»[4].

أصبح راتزينغر من المنتمين إلى الحركة الطّقوسيّة (Mouvement liturgique)[5]، وتعلّم أنّ الطّقوس تمثّل مصدراً حياتيّاً فمن دونها تصبح الحياة مهدّدة بالجفاف، واللّامعنى. وقد دعاه هذا الأمر إلى جعل إعداد قانون حول

---

(1) تيّار فلسفيّ فرنسيّ مستوحى من المسيحيّة، أسّسه الفيلسوف الفرنسيّ إيمانويل موريه (Emmanuel Mourier) (1905-1950م)، خلال ثلاثينيات القرن الماضي، وهو تيّار معاد للرّأسماليّة والبورجوازيّة يسعى للرّقيّ بوعي الإنسان، ليجعل منه كائناً حرّاً متعاوناً سامياً.

انظر للتّوسّع في معرفته:

Lucien JERPHAGNON, PERSONNALISME, dans: EncyclopædiaUniversalis, op. cit.

(2) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 52.

(3) المصدر نفسه، ص62.

(4) المصدر نفسه، ص63.

(5) هو تيّار إصلاحيّ كاثوليكيّ، ظهر في منتصف القرن التّاسع عشر، كان هدفه التّركيز على الطّقوس، وتعميق معرفتها، ونقد التّراث الطّقوسي.

الطّقوس (Constitution sur la Liturgie) نقطة انطلاق «عجيبة» للمجلس الكنسيّ في بداية المجمع الفاتيكانيّ الثّاني (Assemblée ecclésiale)[1]، وقد كان راتزينغر أحد المستشارين البارزين في إعداد وثائقه.

مثّلت الأعوام الثّلاثة، الّتي قضاها راتزينغر طالباً في كلّيّة اللّاهوت، فترة مصيريّة اتّضحت له فيها مسالك المستقبل، واتّخذ، خلالها، توجّهات ظلّت ظلالها منعكسة، حتّى اليوم، على كتاباته. بقيت راسخة في ذهنه بوصفها «عصر حيويّة جديدة مليئة بالأمل والثّقة، لكنّها، في الوقت نفسه، فترة القرارات الكبرى المفزعة»[2].

عُيّن قسّاً (Prêtre) في (29 حزيران/ يونيو 1951م)، في كاتدرائيّة فريزينج. وفي تلك الأثناء، كُلِّف الاشتغالَ على أطروحة بعنوان (**شعب الله وبيته في تعاليم القدّيس أوغسطين الكَنَسِيَّة**) (Le Peuple et la maison de Dieu dans la doctrine augustinienne de l'Église)، فحصل بها على شهادة الدّكتوراه في اللّاهوت سنة (1953م)، ثمّ أعدّ أطروحة تأهيل بعنوان: (**لاهوت التّاريخ عند القدّيس بونفنتير**) (La Théologie de l'histoire chez saint Bonaventure)[3]، غير أنّ المركب لم يسر كما اشتهى راتزينغر، ذلك أنّ أستاذاً من أعضاء لجنة التّأهيل رفض توجّهه في فهم فكر بونفنتير[4].

---

(1) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 68.

(2) المصدر نفسه، ص71.

(3) Joseph RATZINGER , La théologie de l'histoire de saint Bonaventure, Éd. PUF, Coll. Théologiques, Paris, 1988.

(4) القدّيس بونفنتير: لاهوتيّ إيطاليّ من أشهر علماء اللّاهوت في تاريخ المسيحيّة الكاثوليكيّة. تأثّر بالقدّيس أوغسطين. ألّف كتباً كثيرة طُبِعت مرات كثيرة نذكر من الطّبعات:

Œuvres spirituelles de saint Bonaventure, Librairie Saint François, Paris, 1932.

انظر لمزيد من المعلومات عنه:

Jacques Guy BOUGEROL, Introduction à saint Bonaventure, Éd. Vrin, Paris, 1988.

خصّص راتزينغر الفصل الثّامن من سيرته (مأساة التّأهيل) للحديث عن أطروحته، هذا العنوان الّذي يعكس بوضوح المرارة الّتي تركها رفضُها في نفسه. فقد كلّفه أستاذه المشرف الاشتغالَ على القدّيس بونفنتير، ما دام قد أنجز أطروحة الدّكتوراه حول القدّيس أوغسطين، وحصلت له معرفة كافية بآباء الكنيسة، وحضر دروساً عديدة تناولت، بالدّرس، لاهوت هذا القدّيس، فأقبل على بحثه يعالج مفهوم تاريخ الخلاص كما تراه الكنيسة في ذلك الزّمن (خمسينيات القرن العشرين)، باحثاً له عن مفهوم يُطابِقُه عند بونفنتير.

كان السّؤال الرّئيس، الّذي طرحه راتزينغر: هل المفهوم الحاصل لنا عن الوحي، اليوم، هو نفسه عند بونفنتير؟ يلي ذلك تساؤل عن علاقة هذا المفهوم بفكرة الوحي[1]. اكتشف راتزينغر، أثناء البحث، أنّ مفهوم الوحي، اليوم، مغايرٌ تماماً لما كان عليه عند بونفنتير، وكلّ لاهوتيّي القرن الثّالث عشر، فإذا كانت هذه الكلمة تدلّ، اليوم، على محتوى الوحي كلّه؛ حتّى جرت العادة بتسمية الكتاب المقدّس: الوحي، فإنّ لها، في القرون الوسطى، مدلولاً آخر: الوحي هو الفعل (Acte)، الّذي ينكشف، من خلاله، الله، لا نتيجة هذا الفعل. ومن ثَمَّ استنتج راتزينغر أنّ الوحي يسبق الكتاب، وأنّه يتجاوز، دائماً، ما هو مكتوب[2].

على الرغم من أهمّيّة هذه الأفكار، الّتي ظلّ متشبّثاً بها، وسعى لترجمتها في المجمع فيما بعد، فإنّ أحد الأستاذين المقرّرين قد رفضها، وفسّر راتزينغر هذا الرّفض بأسباب كثيرة؛ منها:

- كثرة الأخطاء في الإحالات على المراجع؛ لأنّ الرّاقن قد أخطأ كثيراً، وهو يكتب النّصّ. وعلى الرغم من جهود الإصلاح الّتي بذلها راتزينغر، فإنّ ذلك لم يمنع من وصول المخطوط مشوّهاً إلى اللّجنة.

(1) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 82.

(2) المصدر نفسه، ص87-88.

والغريب أنّ أحد الأستاذين المقرّرين قد قرأ العمل، ولم يبدِ أيّ ملاحظة؛ بل، بالعكس، قَبِلَ الأطروحة بسرعة و«حماسة»، ولم يبدِ أيّ اعتراض، أو أيّ ملاحظة[1].

- نقد الآراء المتجاوزة بـ«صلابة غير مناسبة لمبتدئ»[2]. يرى راتزينغر أنّه تناول مسألة الوحي عند بونفنتير بجرأةٍ جعلته ينقد كلّ الأفكار القديمة، محاولاً فهم المسألة فهماً حديثاً يتجاوز به هذه الأفكار، السّبب الّذي جعل الأستاذ يتحفّظ على ذلك حسب راتزينغر.

- لم يرَ الأستاذ المشرف، في نتائج الأطروحة، فهماً حقيقيّاً للاهوت بونفنتير؛ بل «تحديثاً خطراً» جعل من الوحي مفهوماً ذاتيّاً. ويفسّر راتزينغر هذا الموقف بأنّ الأستاذ ظلّ متشبّثاً بأفكار ما قبل الحرب، وزيادة على ذلك، لم يكن مرجعاً في عمل راتزينغر، على الرغم من أنّه كان من أبرز المتخصصّين في لاهوت القرون الوسطى.

بعد أن عدّل راتزينغر ما طُلِب إليه، نُوقِشت أطروحته في 21) شباط/ فبراير 1957م)، وبعد خصومات بين أعضاء اللّجنة، ونقاشات حادّة، حصل على التّأهيل، غير أنّ خيبة رفض أطروحته لم تُمْحَ من خياله، واستغرقت صفحاتٍ من التّفصيل في مذكّراته.

3- أنشطته:

تقلّد راتزينغر، خلال حياته، في الكنيسة الكاثوليكيّة، وظائف عديدة؛ إذ كان أستاذاً، وباحثاً أكاديميّاً، أساساً، لكنّه، مع ذلك، كان قسّاً بداية من عام (1951م)، وأستاذاً بداية من (1958م)، كما كانت له مشاركة في المجمع الفاتيكاني الثّاني. وأصبح، بداية من (1977م)، كاردينالاً، ثمّ محافظاً للجنة عقيدة الإيمان سنة (1981م)، ثمّ انتُخِب بابا للكنيسة

(1) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 85.

(2) المصدر نفسه، ص87.

الكاثوليكيّة سنة (2005م). وسنتوقّف عند هذه المحطّات واحدةً واحدة فيما يأتي؛ حتّى نتمكّن من تقريب شخصيّة راتزينغر تاريخيّاً.

3-1- الأستاذ والأكاديميّ:

شارك راتزينغر، في أواخر سنة (1950م)، في تدريب تكوينيّ في التّبشير (Prédication)، والوعظ (Catéchèse)، استعداداً لبداية الحياة العمليّة داخل الكنيسة الكاثوليكيّة، وكان هذا التّدريب مدخلاً لممارسة مهمّاته قسّاً في كاتدرائيّة فريزينج، الوظيفة الّتي تقلّدها عام (1951م). يرقى راتزينغر بذلك اليوم، يومِ تعيينه، إلى التّقديس، ويقول متحدّثاً عنه: «يجب ألّا نؤمن بالخرافة، ولكن، في الوقت الّذي وضع فيه رئيس الأساقفة العجوز يده عليّ، ارتفع من الهيكل في الكاتدرائيّة عصفور صغير، كان دون شكّ قبّرة، انطلق صوتها بغناء الاستبشار؛ فكأنّما كان ذلك حثّاً من السّماء: جيّد هكذا، أنت على الطّريق القويم»[1].

كانت تجربة راتزينغر القسّ ثريّةً متنوّعة الأنشطة؛ إذ مرّ من مرحلة التّعلّم النّظريّ إلى ممارسة الواقع. كان يدرّس خمسة أقسام، ويحتفل بقدّاسين، ويلقي خطبتين مختلفتين. وكلّ صباح، يذهب إلى كرسيّ الاعتراف، فيقضي هناك ساعة من الزّمن، وهذا بالإضافة إلى ما يحضره خارج الكنيسة من مراسم دفن، واحتفالات بالزّواج[2].

لم يكن راتزينغر من الذين يؤدّون مهماتهم داخل الكنيسة، بوصفها وظائف فحسب، كان يلاحظ، ويستفيد، ويريد إفادة الكنيسة الكاثوليكيّة. فلمّا كان قسّاً درّس أطفالاً صغاراً، واحتكّ بهم، وبآبائهم، وأمّهاتهم، فاكتشف حاجة الإنسان إلى الدّين والإيمان في حياته. وقد أفاد راتزينغر من تجربته على قِصَرها، فبعد أعوام مرّت على هذه التّجربة، «دَوّنتُ -يقول راتزينغر- بعض الأفكار، الّتي راودتني، أثناء هذه التّجارب، في محاولتي

(1) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 76.

(2) المصدر نفسه، ص78.

(الوثنيّون الجدد والكنيسة) (Les Nouveaux Païens et l'èglise)، الّتي أثارت جدلاً في ذلك الزّمن»[1].

ولئن كان راتزينغر سعيداً بتسميته مدرّساً في مدرسة فريزينج الدّينيّة (Grand séminaire de Freising) في 1 تشرين الأول/أكتوبر 1952م، فإنّه تحسّر كثيراً؛ لأنّه فارق عمله قسّاً. فإذا كان التّدريس قد أعاده إلى مجال اللاهوت، الّذي يريد أن يتعمّق فيه، فإنّه قد حرمه من الاحتكاك بالنّاس عن قرب، وتعرّف مشكلاتهم، وشواغلهم، ومحاولة مساعدتهم. درّس الأقسام النّهائيّة رعويّة الأسرار المقدّسة (Pastorale des sacrements)، غير أنّها كانت تجربة بسيطة[2].

بعد حصوله على التّأهيل سُمِّي راتزينغر أستاذاً محاضراً في جامعة ميونيخ، وفي (1 كانون الثاني/يناير 1958م)، عُيِّن أستاذاً للّاهوت الأساسيّ والدّوغمائيّة في كلّيّة فريزينج للفلسفة واللّاهوت، وسُمِّي، في صيف ذلك العام نفسه، صاحب كرسيّ اللّاهوت الأساسيّ في بون (Bonn)، وبدأ يدرّس فيها في نيسان/أبريل (1959م).

استطاع أن يبني صداقات متنوّعة مع طلبته وزملائه الأساتذة. يقول: «كانت الحياة الجامعيّة نشطة. كان لقاء طلبة من كلّ الكلّيّات يستهويني، ويلهمني»[3]. في هذه الظّروف، تكوّنت حلقات علميّة كثيرة، وكان راتزينغر ينظّم النّدوات واللّقاءات، الّتي حافظ عليها حتّى عام (1993م).

توطّدت علاقته بالكاردينال جوزيف فرينغس[4]، الّذي نظّم محاضرة عن اللّاهوت المجمعيّ، فكانت مناسبة لراتزينغر، الّذي دعته إليها أكاديميّة

(1) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 78.

(2) المصدر نفسه، ص79.

(3) المصدر نفسه، ص96.

(4) جوزيف فرينغس (Joseph Frings) (1887-1978م): كاردينال ألمانيّ شغل خطّة رئيس أساقفة كولونيا، وكان له دور مهم في المجمع الفاتيكاني الثّاني.

بينزبرج الكاثوليكيّة (Académie catholique de Bensberg)، لنقاش طويل بينه وبين منظّم المحاضرة، الّذي كان عضواً في اللّجنة المركزيّة التّحضيريّة (Commission centrale préparatoire). ولمّا تلقّى فرينغس -رئيس أساقفة كولونيا (Cologne) في ذلك الحين- مشاريعَ نصوص المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، الّتي ستُعرَض للتّصويت، خلال جلسات المجمع، أطلع عليها راتزينغر لينظر فيها، ويعلّق عليها[1]. وعندما انطلقت أشغال المجمع في تشرين الأول/أكتوبر (1962م)، أصبح مستشاراً لاهوتيّاً لفرينغس، الّذي عيّنه، في أواخر دورة المجمع الأولى، لاهوتيّاً مجمعيّاً رسميّاً (Théologien conciliaire officiel).

ألحق راتزينغر، سنة (1963م)، بإطار تدريس جامعة مونستر (Münster)، فاهتمّ بالجانب الثّاني من تخصّصه: الدّوغمائيّة، وسمّته جامعة توبنجن (Tübingen): صاحب كرسيّ الدّوغمائيّة، وبدأ، في صيف (1966م)، يدرّس فيها المسيحانيّة (christologie)[2]، غير أنّ لجامعة توبنجن خصوصيّة؛ فبعد أن سقطت الوجوديّة[3]، سيطرت الماركسيّة[4] على أفكار الطّلبة، وتحوّلت إلى ثورة، وأصبحت الجامعة «بؤرة إيديولوجيّة حقيقيّة»[5] يعمّها الاضطراب الفكريّ. ألقى راتزينغر، في تلك الأثناء، درساً لجميع الطّلبة من مختلف الجامعات عنوانه: «مقدّمة للمسيحيّة»[6]، وربّما كانت وراء تلك الدّروس نيّة مقاومة للوضع المضطرب في ألمانيا، وأوربا عموماً.

(1) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 102.

(2) هي مجال من مجالات اللّاهوت المسيحيّ يهتمّ بدراسة طبيعة يسوع، وعلاقة الجانب البشريّ بالجانب الألوهيّ فيه.

(3) الوجوديّة تيّار فلسفيّ يميل إلى الحريّة التّامّة في التّفكير، ويركّز على الإنسان بوصفه كائناً قادراً على التّفكير بنفسه. تكرّس الوجوديّة التّركيز على فكرة أنّ الإنسان يؤسّس لجوهره، ومعنى لوجوده بنفسه.

(4) تيّار فلسفيّ، واقتصاديّ، وسياسيّ، يتأسّس على المادّيّة، والجدليّة، والاشتراكيّة.

(5) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 121.

(6) المصدر نفسه، ص123.

ولمّا سمحت له الفرصة بمغادرة توبنجن، في (1969م)، لم يتردّد؛ لأنّه يريد أن يطوّر أعماله في مجال اللّاهوت في جوّ أقلّ ضغطاً واضطراباً. كان ذلك عندما سُمِّي أستاذاً في جامعة راتيسبون (Ratisbonne)، حيث درّس الدّوغمائيّة. في تلك الأثناء، أصبح عضواً في لجنة اللّاهوت البابويّة العالميّة (Commission pontificale internationale)، الّتي أسّسها البابا بولس السّادس (Paul VI)[1].

شغل راتزينغر منصب عميد كلّيّة اللّاهوت الكاثوليكيّة من شباط/ فبراير (1976م)، إلى أيار/ مايو (1977م). ولا شكّ في أنّ هذه التّجربة الأكاديميّة قد عمّقت معرفته بالكاثوليكيّة، من خلال الدّروس الّتي كان يلقيها، أو من خلال احتكاكه بالأساتذة في هذه الجامعات العديدة، الّتي درّس فيها، أو حتّى من خلال احتكاكه بالطّلبة الّذين كانوا يمثّلون تيّارات إيديولوجيّة مختلفة.

3-2- الكاردينال، محافظاً للجنة عقيدة الإيمان:

عُيِّن جوزيف راتزينغر رئيس أساقفة ميونيخ وفريزينج في أواخر السّبعينيات، وسمّاه البابا بولس السّادس كاردينالاً في العام (1977م)، واختار لنفسه شعاراً/ رمزاً أسقفيّاً (Devise épiscopale) مستمدّاً من رسالة القدّيس يوحنّا الثّالثة: «خادم الحقيقة» (Coopérateur de la vérité)[2].

---

(1) هو جوفاني باتيستا مونتيني (Giovanni Battista Montini) (1897-1978م): رجل كنيسة إيطاليّ. درس الفلسفة، واللّاهوت، والقانون في روما. عُيِّن، سنة (1954م)، رئيس أساقفة ميلن (Milan)، ثمّ أصبح كاردينالاً سنة (1958م). انتُخِبَ، سنة (1963م)، بابا الفاتيكان السّتّين ومئتين، وترأّس بقيّة دورات المجمع المسكونيّ الثّاني حتّى اختتامه.
انظر لمزيد تعرّفه:
Émile POULAT, PAUL VI (1897-1978), dans: Encyclopædia Universalis, op. cit.

(2) Joseph RATZINGER, Ma vie, p. 141.

التقى، سنة (1978م)، البابا يوحنّا بولس الثّاني، عندما انتُخِبَ بابا في السّنة نفسها، فنشأت بينهما علاقة متينة؛ إذ كانا يتراسلان، ويتبادلان الأفكار، والكتب... فسرعان ما توطّدت هذه العلاقة، وسمّاه البابا، بعد أربعة أعوام، (أي سنة 1981م)، محافظ لجنة عقيدة الإيمان (Congrégation pour la doctrine de la foi)، وهي لجنة قد اتّخذت هذا الاسم، إثر المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، سنة (1965م)، من طرف البابا بولس السّادس، الّذي عيّنه، سنة (1969م)، عضواً ضمن لجنة تحرير مجلّة كونسيليوم (Concilium) لتطوير لاهوت كنسيّ منفتح على العالم[1].

تأسّست هذه اللّجنة، سنة (1542م)، في خضمّ صراع الكنيسة الكاثوليكيّة مع لاهوت الإصلاح، الّذي مثّله مارتن لوثر (Martin LUTHER)[2]، وجون

(1) Jean KLEIN, "Benoît XVI: un Pape allemand face aux défis du monde moderne", dans: IFRIS, Paris, 2007, nº 43, p. 10.

(2) مصلح دينيّ ألمانيّ شهير، يُعدّ الأب الروحيّ للإصلاح البروتستانتيّ. وُلِدَ في العاشر من تشرين الثاني/نوفمبر سنة (1483م)، في بلدة أيسلبن (Eisleben). التحق، سنة (1497م)، بالمدرسة اللاتينية، ثمّ بجامعة إرفورت، سنة (1501م)، وحصل على الإجازة الجامعية سنة (1505م). ودخل الدير الأوغسطيني في إرفورت في العام نفسه. وفي سنة (1507م)، رُسِم قسيساً، وبدأ، في العام التالي، تدريس الفلسفة في جامعة فتنبرغ. سافر إلى روما سنة (1511م)، فغيّرت هذه الرّحلة مجرى حياته، ولمّا عاد منها، بدأ سيرته مصلحاً للدّين المسيحي. كانت صكوك الغفران تُباع في الكنيسة، وكان يُطلب إلى الناس شراؤها ليغفر الله ذنوب أقربائهم، أو من يشاؤون ممّن هم مهدّدون بالتّعذيب في الآخرة، بسبب ما اقترفوه من ذنوب. وقد أثار ذلك ثائرة مارتن لوثر، فأصدر بياناً يحتوي على 95 بنداً ضدّ صكوك الغفران، وغيرها ممّا يرى أنّه حياد عن المسيحيّة، وعلّقها على باب كنيسة فتنبرغ في (31 تشرين الأول/أكتوبر 1517م)، فتدخل البابا لاون العاشر، واستدعى لوثر إلى روما سنة (1518م) لاستجوابه. وفي سنة (1520م)، نشر لوثر رسالة عنوانها: «في الأسْر البابليّ للكنيسة»، مهاجماً المذهب النظريّ لكنيسة روما، فأصدر البابا لاون العاشر مرسوماً ضدّ لوثر يحتوي على 41 قضية، لكنّ لوثر أحرق المرسوم علناً أمام جمع حاشد من الأهالي، والطلاب، والعلماء في مدينة فتنبرغ. وامتد الهيجان إلى سائر ألمانيا، فدعا الإمبراطور شارل الخامس (شارلكان) إلى عقد مجمع في مدينة =

كالفن (Jean CALVIN)[1] وغيرهم ممّن أصبحوا، في نظرها، يمثّلون خطراً على الإيمان الكاثوليكي، من وجهة نظر الكنيسة، الّتي وجدت نفسها مضطرّة إلى تكوين مؤسّسة أهمّ وظائفها حماية الإيمان والأخلاق من الانزياح عن

= فورمس في سنة (1521م)، وأصدر المجمع قراراً بتدمير كتب لوثر، وطُلب إليه المثول أمام هذا المجمع، وصدر قرار بنفيه من سائر بلاد الإمبراطوريّة الألمانيّة. من أهمّ إصلاحات لوثر في الكنيسة الكاثوليكيّة الّتي مثّلت بذرة المذهب البروتستانتيّ: التّبرير بالإيمان والكتاب المقدّس فحسب، وإلغاء غفران القسيس للذنوب، وحرق صكوك الغفران، ومن ثَمَّ إلغاء تكسّب الكنيسة من الشعب، والمطالبة بزواج الكهنة والقسس، وإلغاء القداس الإلهي، وغفران القسيس لذنوب الميّت، وإلغاء تحويل القسيس الخبزَ والخمرَ إلى جسد المسيح ودمه... انظر:

Daniel OLIVIER & Alain PATIN, Luther et la Réforme, L'Atelier/Ouvrières, Paris, 1997, pp. 27-28.

(1) جون كالفن (1509-1564م).هو لاهوتيّ فرنسيّ يعدّ أحد الزعماء الرئيسيين للإصلاح البروتستانتي درس اللغتين الإغريقية واللاتينية في جامعة باريس. وكان من آثار التعليم الذي تلقاه انّقاد جذوة التحرر الفكري فيه والنظر في النواحي الإنسانية للنهضة الأوربية. في عام (1533م)، أعلن كالفن نفسه بروتستانتياً، وفي عام (1534م)، استقرَّ في مدينة بال بسويسرا، وهناك نشر الطبعة الأولى من كتابه (مجموعة مبادئ النصرانية) سنة (1536م). وقد حقق الكتاب نجاحاً كبيراً في الوسط المسيحيّ. وفيه يقدِّم كالفن آراءه الرئيسة في المسيحيّة، وقد عُدَّ إنجازاً مهمًا في أدب الحركة الإصلاحية. وفي عام (1536م)، ترأّس أوّل مجموعة من القسِّيسين البروتستانتيين في جنيف بسويسرا. وبعد سنتين، وقف زعماء مدينة جنيف ضد التعاليم الصارمة لهؤلاء القسيسين، حيث نفي كالفن مع عدد آخر من رجال الدين، وأعقب ذلك، في السنة نفسها، تعيين كالفن كاهناً لإحدى الكنائس البروتستانتية في ستراسبورغ بألمانيا، حيث تأثر هناك بزعماء بروتستانتيين قدماء من الألمان. وقد تبنى كالفن أفكار مارتن لوثر حول الكنيسة والعبادة. كانت مدينة جنيف تفتقر إلى زعماء دينيين وسياسيين من ذوي المقدرة، فقرر مجلس المدينة مناشدة كالفن لكي يعود إليها. وقد عاد كالفن إلى جنيف سنة (1541م). ومنذ ذلك التاريخ، ظل الشخصية المهيمنة على المدينة إلى حين وفاته.

انظر:

Noë-Antoine-François PUAUX, Jean CALVIN, Sa vie, son œuvre, Éd. Durand-Peyroles, 2009, p. 7.

المبادئ الكاثوليكيّة. وكانت تحمل اسم: اللّجنة المقدّسة لمحكمة التّفتيش الرّومانيّة العالميّة (Sacrée congrégation de l'inquisition romaine et universelle)[1].

وبمجرّد تولّيه منصب محافظ هذه اللّجنة، أطلق راتزينغر عبارته الشّهيرة: «هذه كنيسته (المسيح) لا مجالَ تجارب للّاهوتيّين»[2]. كانت هذه المؤسّسة منبراً تصدّى، من خلاله، راتزينغر لما رأى أنّه يهدّد الكنيسة الكاثوليكيّة من أفكار تتنافى مع مبادئها. عرف، في هذه الفترة، الّتي قضّاها محافظاً (1981-2005م)، بصلابته في الدّفاع عن الكاثوليكيّة، والوفاء للمجمع. وقد عبّر راتزينغر عن توجّهه هذا بوضوح في كتابه (**حوار حول الإيمان**)[3].

كان لراتزينغر الدّور البالغ في التّصدّي للاهوت التّحرير (Théologies de libération)[4]، والنّسبويّة الدّينيّة (Relativisme religieux)[5]، الّتي تنادي بالتّعدّديّة الدّينيّة، كما دافع عن منع الإجهاض[6]، ومنع الزّواج

(1) Paul POUPARD, Connaissance du Vatican: histoire, organisation, activité, Beauchesne, Paris, 1967, p. 110.

(2) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, p. 79.

(3) Joseph RATZINGER, Entretien sur la foi, entretien avec Vittorio MESSORI, traduction sous la direction de: Édouard GANON, Fayard, Paris, 1985.

(4) Lieven BOEVE & Gerard MANNION (Édit.), The Ratzinger Reader: Mapping a Theological Journey, T&T Clark International, New York, 2010, p. 5.

(5) النسبوية: وجهة نظر فلسفيّة ترفض الفكرة القائلة بوجود حقيقة مطلقة، وتطبّق في مجالات مختلفة منها مجال الأخلاق، والقيم، والثّقافة، والدّين.
انظر ردّ لجنة عقيدة الإيمان على أحد منظّري التّعدّديّة الدّينيّة في الوثيقة الآتية:
"NOTIFICATION sur le livre du P. Jacques DUPUIS, S.J., Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux, Cerf, Paris, 1997"
المنشورة على الموقع الرّسميّ للفاتيكان (بتاريخ 20/ 07/ 2012م):
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_fr.html

(6) انظر، حول مسألة إزالة الرّحم، وأسئلة أخرى، الوثيقة:
"RÉPONSES A DES DOUTES SOULEVÉS SUR L'ISOLEMENT DE L'UTÉRUS ET D'AUTRES QUESTIONS"
=

المثليّ[1]، وتشبّث بمقرّرات المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، واعتبرها مرجعاً أساسيّاً لا بدّ من الانطلاق منه لمعالجة قضايا القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، دون قطع صلته ببقيّة المجامع الّتي سبقته[2].

في أثناء أداء مهمّته، محافظاً للجنة عقيدة الإيمان، كُلِّف الكثيرَ من المهمات الموازية الأخرى. فلمّا قرّر البابا يوحنّا بولس الثّاني، سنة (1986م)، أن يكوّن لجنة كرادلة وأساقفة لإعداد مشروع عقيدة عالميّة رومانيّة (Catéchisme)، كان راتزينغر رئيس هذه اللّجنة، الّتي تمكّنت من إنهاء عملها خلال ستّة أعوام. ظلّ على رأس لجنة عقيدة الإيمان مدّة طويلة، لكنّه قدّم، سنة (2002م)، استقالته للبابا يوحنّا بولس الثّاني، الذي رفضها مباشرة، ربّما لأنّه لا يستطيع الاستغناء عن معاون بحجم جوزيف راتزينغر. انتُخِبَ، في ذلك العام، عميد «مجمع الكرادلة المقدّس» (Collège Sacré des Cardinaux)[3].

تعرّض عمل راتزينغر، محافظاً للجنة عقيدة الإيمان، للعديد من الانتقادات؛ ذلك أنّه حافظ على طابع محكمة التّفتيش (Sainte Inquisition) -وهي أصل هذه اللّجنة وتسميتها القديمة- وجعل من عمله مكبّلاً لحرّيّة

= على الموقع الرّسميّ للفاتيكان (بتاريخ 20/ 07/ 2012م):
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19940731_uterine-isolation_fr.html

(1) انظر، حول مسألة الزّواج المثليّ، الوثيقة:
"OBSERVATIONS AU SUJET DES PROPOSITIONS DE LOI SUR LA NON-DISCRIMINATION DES PERSONNES HOMOSEXUELLES"
على الموقع الرّسميّ للفاتيكان (بتاريخ 20/ 07/ 2012م):
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920724_homosexual-persons_fr.html

(2) Lieven BOEVE & Gerard MANNION (Édit.), The Ratzinger Reader: Mapping a Theological Journey, p. 116.

(3) يتكوّن هذا المجمع من الكرادلة أنفسهم، الّذين يعيّنهم البابا، ويُعدّ هذا المجلس السّلطة الثّانية بعد البابا في الكنيسة الكاثوليكيّة. من أبرز وظائفه الاجتماع، إثر وفاة البابا، لانتخاب بابا جديد.

التّفكير والإبداع، من خلال فرض آرائه على علماء اللّاهوت، الّذين يواجهون مباشرة عقوبة الطّرد من الكنيسة الكاثوليكيّة إذا لم يتراجعوا عن أفكارهم، الّتي يرى فيها راتزينغر تناقضاً مع العقيدة الكاثوليكيّة، ومن هؤلاء اللّاهوتيّ البارز السّويسريّ هانس كونغ[1] الّذي انتقد العصمة البابويّة المقرّرة

(1) وُلِدَ هانس كونغ في التّاسع عشر من شهر آذار/ مارس عام (1928م)، في سويسرا، من عائلة كاثوليكيّة محافظة، وتربّى، منذ صغره، على مبادئ الكنيسة الكاثوليكيّة، ما قوّى في نفسه الرغبة في دراسة علم اللّاهوت في الجامعة. تعرّف هانس كونغ إلى جوزيف راتزينغر خلال مجمع الفاتيكان الثّاني المنعقد بين العامين (1962 و1965م)، ووجد الكثير من النّقاط المشتركة بينهما، لاسيما ما يتعلق بنشأتيهما في أسرتين متمسّكتين بالعقيدة الكاثوليكيّة، لكنّ الاختلاف الجوهريّ بين الشابّين، كان في النّظرة إلى الديمقراطيّة والحريّة، التي اعتبرها كونغ -الذي نشأ في سويسرا- أمراً معتاداً، بينما تعرّف إليها راتزينغر في وقت متأخّر جدّاً.
بعد المجمع الفاتيكان الثاني، عمل هانس كونغ عميداً لكليّة اللّاهوت في جامعة توبنغن الألمانيّة، حيث كان راتزينغر أستاذاً محاضراً في مادة العقيدة. وبدأ طريق الاثنين في الانفصال منذ عام (1970م)، لاسيما بعد أن أصدر كونغ كتابه الأول: هل يوجد شخص معصوم من الخطأ؟، الذي اعترض فيه على السلطة البابوية المطلقة. راتزينغر انتقد هذا الكتاب بشدّة في إحدى الصحف الكاثوليكيّة، لكن كونغ لم يتأثر بهذا النّقد، وأصدر كتابه التالي: الحياة كمسيحي، الذي دعا فيه إلى فهم جديد لتعاليم المسيح، ولاقى هذا الكتاب انتقادات واسعة من قبل الأساقفة الألمان، الذين اعتبروه معارضاً للمبادئ المسيحيّة، وانتهى الأمر بمنع كونغ من التدريس في الجامعة في كانون الأول/ ديسمبر عام (1979م).
لم يكن مسموحاً لهانس كونغ بزيارة الفاتيكان في عهد البابا يوحنّا بولس الثاني، بسبب مواقفه تجاه الكنيسة الكاثوليكيّة، لكن، بعد وفاة البابا يوحنا بولس الثاني، استدعى البابا الجديد بنيديكت السادس عشر (الكاردينال راتزينغر سابقاً) صديقه القديم هانس كونغ إلى اجتماع في الفاتيكان دام أربع ساعات، دون أن يتطرّقا إلى وجهات نظرهما المختلفة حول إصلاح الكنيسة الكاثوليكيّة؛ لأن مواقفهما فيما يخصّ هذه القضايا متباينة تماماً. فبالنسبة إلى كونغ، تشكّل الدعوة إلى الحوار بين الديانات، وانفتاح الكنيسة الكاثوليكيّة على أفكار إصلاحية جديدة، أهمّ المبادئ التي يدافع عنها، بينما يتشبّث البابا بنيديكت السادس عشر بالتيار المحافظ، وبالحفاظ على وحدة الكنيسة الكاثوليكية. لكن على الرغم من الخلاف الكبير بينهما، والّذي أدّى إلى قطيعة دامت عدّة عقود، عاد الصديقان إلى الاتصال.

في المجمع الفاتيكاني الأوّل[1] (1868-1870م)، فسُحِبت منه رخصة التّدريس باسم الكنيسة سنة (1979م)، وردّ راتزينغر على هذا الاعتبار، مؤكّداً أنّ المجمع الفاتيكانيّ الثّاني لم يكن تجاوزاً للمجامع السّابقة، أو نقضاً لها، إنّما تأسّست سلطته على سلطة المجمع الفاتيكانيّ الأوّل، ومجمع ترنت (Trente)[2] نفسها[3].

---

(1) دعا إلى انعقاده البابا بيوس التاسع (Pie IX)، وانعقد في بازيليك القديس بطرس في الفاتيكان. كان يهدف إلى محاربة النزعة الحداثية، التي نشأت في الغرب، وكانت تعلي شأن العلم والعقل، وتحطّ من شأن الإيمان. من أهمّ ما توصل إليه المجمع: إعلان عصمة البابا عقيدة كاثوليكية؛ أي استحالة ارتكابه خطأً، عندما يُعلن حقيقة تخصّ الإيمان المسيحي والأخلاق.

انظر لمزيد التّوسّع في معرفته:

Claude BRESSOLETTE, Vatican I, in: Dictionnaire critique de théologie, Jean-Yves Lacoste (dir.), PUF, Paris, 1998, pp. 1200-1202.

(2) دعا إلى انعقاده البابا بولس الثالث (Paul III)؛ انعقد لما يفوق العقدين، على ثلاث دورات منفصلة، وأصدر دساتير عدة تُعَدُّ جزءاً من التعليم اللاهوتي للكنيسة الكاثوليكية في شرح الكتاب المقدس والأسرار السبعة. خلال الفترة الأولى من 1545 إلى 1547م، أعلن المجمع أنّ الكتاب المقدس، والتقليد المتوارث من آباء الكنيسة، هما المصدران الصحيحان للإيمان الكاثوليكي، وأن للكنيسة الحق الأوحد في تفسيرهما. ورفض المجمع وجهات النظر البروتستانتية حول الخلاص، والخطيئة. أما في الدورة الثانية، التي امتدت من سنة (1551م) إلى سنة (1552م)، فقد عرّف المجمع طبيعة الأسرار السبعة، وأعاد تأكيد مبدأ التحوُّل الجوهري في القداس الإلهي، مشكّلاً أساس فهم الإفخارستيا بالمعنى المعاصر. أما في الدورة الثالثة (من 1562 إلى 1563م)، فقد دافع المجمع عن صحّة سرّ التّوبة، وأقرّ شرعيّة طلب شفاعة القدّيسين، وكثيراً من العقائد الخلافية مع المصلحين البروتستانت. وأمضى المجمع إصلاحات مثل: تأسيس مدارس اللاهوت لتدريب الإكليروس، وتحقيق مطلب عيش كلّ أسقف في منطقته الخاصة. وقد صادق البابا بيوس الرّابع (Pie IV)، في 26 كانون الثاني/يناير سنة 1564م، على كلّ المراسيم التي صدرت عن المجمع، الذي شكّل أحد أسس الإصلاح المضاد.

انظر لمزيد التّفاصيل:

Alain TALLON, Le concile de Trente, Paris, Éd. du Cerf, Coll. Histoire du = christianisme, 2000.

كان راتزينغر متابعاً دقيقاً لكلّ ما يُنشر في السّاحة الأكاديميّة والعلميّة من مواقف وآراء لاهوتيّة، من خلال اللّجنة. وقد مكّنه هذا العمل من معرفة واسعة بكلّ التّيّارات الفكريّة في السّاحة الكاثوليكيّة، كما كان للوظائف المتعدّدة، الّتي شغلها في صلب الكنيسة الكاثوليكيّة، الأثر البالغ في ترشيحه لخلافة بطرس على عرش الكنيسة الكاثوليكيّة في روما.

3-4- البابا[1]:

إثر وفاة البابا يوحنّا بولس الثّاني، سنة (2005م)، انتُخِبَ راتزينغر البابا الخامس والستّين بعد المئتين للكنيسة الكاثوليكيّة، واختار اسم بنيديكت السّادس عشر (Benoît XVI)[2]، الاسم الّذي يحيل على «بنيديكت XV»، الّذي كان بابا خلال الحرب العالميّة الأولى (1914-1918م)، وعُرِف بسعيه لنشر السّلام في فترة الحرب، وحافظ على حياد الكنيسة التّامّ إزاء الأحداث، على خطورتها، وعظمة تأثيرها في المجتمع الأوربّيّ آنذاك، والأهمّ من ذلك كلّه أنّه كان محافظاً ورافضاً للحداثة، مثل سابقيه.

كان لتاريخ راتزينغر دور مهمّ في انتخابه، فإذا كان البابا يوحنّا بولس الثّاني قد واجه الشّيوعيّة بشراسة، فإنّ أمام راتزينغر، البابا الجديد، أكثر من مهمّة؛ منها: مواجهة النّسبويّة، والتّعدّديّة الدينيّة، ولاهوت التّحرير، الّتي أعلن رفضه لها منذ أن كان محافظاً للجنة عقيدة الإيمان، كما رأينا، وهي

= وانظر، كذلك:

Marc VENARD, Trente (Concile de), in: Dictionnaire historique de la papauté, Philippe LEVILLAIN (dir.), Paris, Fayard, 2003.

(3) Jean CHELINI, Benoît XVI, l'héritier du concile, Hachette, Paris, 2005, p. 177.

(1) قدّم جوزيف راتزينغر استقالته من منصب البابا في شباط/فبراير 2013م، ونحن في آخر لحظات إعداد هذا البحث.

(2) حول تفاصيل انتخاب راتزينغر لمنصب البابا، انظر:

Henri SCHWERY, L'Eglise dans le monde: Institution, Conclave, Mystère, Saint-Augustin, Paris, p. 83.

مهمّة يشفع له في أدائها ماضيه المنحاز بشدّة إلى الهويّة الكاثوليكيّة، وانتصاره لمقرّرات المجمع الفاتيكانيّ الثّاني[1].

انتُخِب راتزينغر دون غيره؛ لأنّه حصّل خبرة كبيرة في التّعامل مع ما يُطرح من مستجدّات، من خلال عمله في لجنة عقيدة الإيمان، ثمّ من خلال رفقة البابا يوحنّا بولس الثّاني، أضف إلى ذلك مساهماته الغزيرة في حقل المعرفة الكاثوليكيّة، وكتبه الكثيرة تشهد بذلك. كان راتزينغر مثقّفاً موسوعيّاً على دراية بتاريخ الكنيسة الكاثوليكيّة.

يرى منتقدوه أنّه هاجم الإسلام بعد سنة من انتخابه، في محاضرته الشّهيرة[2] في جامعة راتيسبون (Ratisbonne). يقول أحد الكتّاب: «في الثّاني عشر من أيلول/ سبتمبر (2006م)، كان يُشار إلى راتزينغر بالإصبع، خلال خطابه في جامعة راتيسبون. في خطابه، اختار استشهاداً لإمبراطور مسيحيّ من القرن الرّابع عشر يقدّم الإسلام بوصفه ديانة معادية للعقل؛ إذ أمر النّبيّ محمّد بأن ينشر الإسلام بوساطة السّيف (...)، وبذلك انخرط راتزينغر في أطروحات عدائيّة جدّاً (Va-t-en-guerre) مرجعها جورج ولكر بوش»[3]. كما اعتبر الكاتب نفسه أنّ راتزينغر، بعد تولّيه منصب البابا، أصبح أكثر ميلاً إلى اليمين المسيحيّ المتطرّف، من خلال العودة إلى القدّاس باللّغة اللّاتينيّة، الّتي تُركِت بدايةً من المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، أضف إلى ذلك، إعادة الكرادلة، الّذين ينتمون إلى أخويّة القدّيس بيوس العاشر (Pie X)[4]، إلى الكنيسة الكاثوليكيّة[5].

---

(1) Philippe LEVILLAIN, Le moment Benoît XVI, Fayard, Paris, 2008, pp. 212-214.

(2) انظر نصّ هذه المحاضرة في:

Benoît XVI, "Foi, raison et université. Allocution devant les représentants du monde des sciences à Ratisbonne", dans: Documentation catholique, 2366, p. 925.

(3) Thierry AMOUGOU, Le Christ était-il chrétien, Lettre d'un Africain à l'Eglise catholique et aux chrétiens, L'Harmattan, Paris, 2010, p. 148.

(4) هي أخويّة كاثوليكيّ أسّسها اليمينيّ المسيحيّ المتطرّف مارسيل لوفابر سنة =

يرى كثيرون أنّ راتزينغر هو خطّ الدّفاع القويّ ضدّ تفكّك الكنيسة الكاثوليكيّة، وتداعيها، ما جعلهم يطلقون عليه لقب الكاردينال المدرّعة/ الدّبّابة (Panzerkardinal)[1] كنايةً عن عمله الذي يردّ على كلّ من يحاول أن يطرح قراءة جديدة للكاثوليكيّة يرى فيها راتزينغر أنّها تهديد لوحدة الكنيسة، أو لعقيدة الإيمان.

خاتمة:

تحتاج الإحاطة بشخصيّة راتزينغر إلى مئات الصّفحات، ذلك أنّه من أهمّ الشّخصيّات المؤثّرة في التّاريخ المعاصر في الكنيسة الكاثوليكيّة وفي أوربا، لأنّه كان باحثاً غزير الإنتاج. تقلّد مناصب عدّة في صلب الكنيسة. خاض تجربة امتدّت على مدى أكثر من ثمانين عاماً عرف، خلالها، أحداثاً كثيرة، بداية من الحرب العالميّة الثّانية (1939-1945م) إلى المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، إلى الحروب والصّراعات المعاصرة، فنحتت شخصيّته، وحدّدت توجّهاته وأفكاره كما سنتبيّن لاحقاً، من خلال الفصل التالي، حيث نلقي نظرة على أهمّ ما كتب راتزينغر، ثمّ نستجلي أهمّ أفكاره وتوجّهاته.

* * *

= (1970م). توتّرت العلاقة بينه وبين الكنيسة الكاثوليكيّة سنة (1988م)، عندما رسم أساقفة جدداً دون استشارة روما. من أهمّ أفكار هذه الأخويّة رفض قداسة البابا، ويعدّونه بابا دجّالاً، كما يرفضون مقرّرات المجمع الفاتيكانيّ الثّاني.

انظر كتاب:

Nicolas SENÈZE, La Crise intégriste : Vingt ans après le schisme de M^gr Lefebvre, Bayard-Culture, coll. "Essais", Paris, 2008.

(5) Thierry AMOUGOU, Le Christ était-il chrétien, Lettre d'un Africain à l'Eglise catholique et aux chrétiens, p. 148.

(1) Thierry AMOUGOU, Le Christ était-il chrétien, Lettre d'un Africain à l'Eglise catholique et aux chrétiens, p. 150.

انظر كذلك:

Jean-François PRÉVOST, Credo, Odile Jacob, Paris, 2009, p. 385.

الفصل الثّاني

في أهمّ مؤلّفات راتزينغر

مقدّمة:

ألّف راتزينغر كمّاً هائلاً من الكتب في مجالات مختلفة أهمّها اللاهوت، إضافة إلى عدد كبير من المقالات، الّتي نُشِرت لاسيما في مجلّة كومينيو (Communio)، الّتي كان أحد مؤسّسيها. بدأ الكتابة منذ خمسينيّات القرن الماضي؛ أي منذ إعداده أطروحته حول القدّيس بونفنتير. ولمّا كان من الصّعب النّظر في كلّ ما كتب راتزينغر، لضيق المجال، رأينا أن نختار للتّصفّح أهمَّ ما كتب، وسنركّز على ما أنتجه خلال الفترة الّتي تهمّنا في هذا البحث؛ أي منذ أصبح كاردينالاً، وقبل أن يصبح بابا، مكتفين بإبراز فكرته المحوريّة، دون الغوص في تفاصيله، وتلخيصه.

1- مبادئ اللاهوت الكاثوليكيّ، خطاطة وموادّ[1]:

أصدر راتزينغر هذا الكتاب لأوّل مرّة سنة (1982م)، ونشرته دار تيكي (Téqui) مُترجَماً إلى الفرنسيّة في العام نفسه، ضمن سلسلة: الإيمان والعلم (Croire et Savoir). يناقش فيه الكاتب أسس الإيمان المسيحيّ، من خلال التّصدّي لسؤال: ما أسس الدّيانة المسيحيّة اليوم؟ يلاحظ راتزينغر أنّ هذا

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, esquisse et matériaux, trad: Dom J. Maltier, coll. CROIRE ET SAVOIR, TEQUI, Paris, 1982.

السّؤال سيّئ الطّرح؛ لأنّ الأساس لا يكون متعلّقاً باليوم فحسب؛ بل إنّه على صلة بالماضي أساساً؛ لذلك يقترح تحويل هذا السّؤال، وتعديل صيغته؛ ليصبح تساؤلاً عمّا يظلّ اليوم من العناصر الأساسيّة[1]؛ لأنّ ما هو أساسيّ -حسب راتزينغر- لا يمكن أن يكون ابن اليوم فحسب، إنّه ابن الأمس أيضاً.

يتضمّن الكتاب ثلاثة أقسام كبرى اهتمّ، في القسم الأوّل منها، بالمبادئ الشّكليّة (Principes formels) للدّيانة المسيحيّة من وجهة نظر كاثوليكيّة، واهتمّ، في القسم الثّاني، بالمبادئ الشّكليّة للمسيحيّة في الجدال المسكونيّ. أمّا القسم الثّالث، فقد خصّصه للكاثوليكيّة بوصفها بنية شكليّة للمسيحيّة.

1-1- القسم الأوّل: المبادئ الشّكليّة للمسيحيّة من وجهة نظر كاثوليكيّة:

(Principes formels du christianisme, point de vue catholique):

يؤكّد راتزينغر، في المبحث الأوّل من هذا القسم، أنّ المحور الأساسيّ، الّذي يجب أن نبقيه فوق كلّ اعتبار، حقيقةً لا جدال فيها؛ الاعترافُ بالإله الثّالوثيّ (Confession du Dieu trinitaire) داخل اتّحاد الكنيسة (Communion)؛ فما ينقص المسيحيّة، اليوم، ليس نظريّات جديدة، إنّما إعادة تكوين سياق تلقين التّعاليم المسيحيّة (Initiation catéchuménale)؛ لأنّ العقيدة المسيحيّة نشأت وتطوّرت، منذ بدايتها، على هذا الأساس.

ويرى المؤلّف أنّ الدّيانة المسيحيّة لا تفرّق بين الشّكل/البنية (Structure) والمضمون/المحتوى (Contenu)، ولا بين المادّة والأقوال، ففي التّعميد (Baptême)[2]، مثلاً، عنصران: الغمس في الماء، والأقوال

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, p. 13.

(2) هي طقس من طقوس المسيحيّة يدخل من خلاله المُعمَّد الحياة المسيحيّة، ويتخلّص من الخطيئة الأصليّة، ويتمّ باغتسال الطّفل بالماء، أو مسح جبينه به في حالات التّعذّر.

الأسراريّة (Sacramentelles)، والوحدة بين هذين العنصرين من أقوال ومادّة هو خصيصة من خصائص الطّقوس المسيحيّة[1]، فالكلمات في الأسرار تعبّر عن الطّابع التّاريخيّ للإيمان، الّذي لا يستطيع الفرد منعزلاً أن يستقبله؛ بل يستقبله «من أولئك الّذين آمنوا قبله»[2]، ومن ثَمَّ تكون للتّعميد أبعاد ثلاثة: الإيمان، والمُتَّحَد (Communauté)، الّذي اسْتُقْبِلَ منه الإيمان، والكنيسة بوصفها «جسد» المسيح من آباء، وقدّيسين، وكهنة... يقول راتزينغر: «التّعميد سرّ الإيمان، والكنيسة سرّ الإيمان؛ لهذا السبب لا نفهم الانتماء إلى الكنيسة إذا لم نفهم التّعميد، ولا نفهم التّعميد إذا لم يكن الإيمان مرجعنا، الإيمان الّذي يعيدنا بدوره إلى عبادة عائلة يسوع المسيح»[3].

كما يركّز الكاتب على الكنيسة بوصفها سرّاً للخلاص، متّكئاً على المفهوم الّذي أقرّه المجمع المسكونيّ الثّاني؛ إذ تبنّى المجتمعون، حينها، المفهوم الآتي: «الكنيسة في المسيح مثل السّرّ المقدّس (L'Église est dans le Christ comme le Sacrement)، ما يعني أنّها علامةُ الوحدة العميقة لكلّ الجنس البشريّ، وعلامةُ اتّحاده بالله، وأداتُه لتحقيق ذلك»[4]. وهو مفهوم يناقض الفردانيّة، ويلحّ على الطّابع الجماعيّ للإيمان؛ لأنّ الاتّحاد بالله يقتضي الاتّحاد بين البشر، ويقوم عليه.

أمّا الفقرة الأخيرة من هذا المبحث، فيخصّصه الكاتب لمفهوم الإيمان، بوصفه قلباً (Conversion) يقتضي تحوّلاً، غير أنّه يبقى تحوّلاً مشروطاً حتّى لا يلتبس ببعضٍ من المفاهيم الحديثة، مثل: التّطوّر، ومعارضة الماضي، والقطع معه؛ ذلك أنّ التّحوّل، عند الكاتب، يقوم على شرط أساسيّ هو

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, esquisse et matériaux, p. 28.

(2) المصدر نفسه، ص29.

(3) المصدر نفسه، ص42.

(4) المصدر نفسه، ص46.

الوفاء لحقيقة أساسيّة: المسيح. فالإيمان، من ثَمَّ، هو تغيير يمثّل فيه المسيح الوجهة، ونقطة الوصول في آن معاً[1].

يناقش المؤلّف، في المبحث الثّاني، مسألة التّراث من منظور أنثرُبولوجيّ؛ أي في علاقته بالإنسان. عَرَض لأطروحتين متناقضتين من حيث رؤيتهما للتّراث: أطروحة تقول إنّ التّراث يكوّن الإنسان، ويبنيه، وأطروحة تدعو إلى قيام إنسانيّة الإنسان على مناقضة التّراث، ومعارضته؛ أي أنّها تجعل من القطيعة (Rupture) مع التّراث شرطاً أساسيّاً لتحقّق ذات الإنسان، ويخلص إلى أنّ التّراث يحمل معطيات متناقضة؛ إذ يمكن أن يبني الإنسان، ويحقّق إنسانيّته، كما يمكن أن يهدمها في آن، «وتلك مأساة الإنسان»[2].

غير أنّ راتزينغر يرفض الأطروحتين معاً، ويؤسّس علاقة المسيحيّ بالتّراث على أساسٍ آخر يستمدّه من المسيح نفسه. فليس المطلوب أن نحدث ثورة (Révolution)، ولا أن نكون تراثيّين (Traditionalistes)؛ بل أن نقرأ الكتابات المقدّسة (Écriture) كما تُلُقِّيَتْ من الأب (Père)[3]. ومن هذا المنطلق يجد عنصرٌ آخر أهمّيّتَه في المحافظة على هذا التّراث؛ فلمّا كان هذا التّراث يتأسّس على موضوع (Sujet)، وهو المسيح، فإنّ الكنيسة، ممثّلةً في الآباء، تضطلع بهذا الدّور، بوصفهم من يؤوّل الكتابات المقدّسة (Interprètes de l'Écriture)، ويقومون عليها شهوداً[4].

يختم الكاتب هذا المبحث بالنّظر في مسألة خلافيّة بين الكاثوليك والبروتستانت: مسألة الإيمان والتّاريخ، فيرى أنّ الوعي التّاريخيّ المسيحيّ قد تكوّن مع لوثر، وأصبح حقيقة؛ فإذا كان الوعي المسيحيّ، قبل القرن

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, esquisse et matériaux, p. 67.

(2) المصدر نفسه، ص96.

(3) المصدر نفسه، ص106.

(4) المصدر نفسه، ص154.

الخامس عشر، ينظر إلى التّاريخ بوصفه محقّقاً لخلاص الإنسان؛ أي إنّه يماهي بين التّاريخ والخلاص، فإنّ لوثر قد قلب هذه النّظرة رأساً على عقب، ذلك أنّ التّاريخ، بالنّسبة إليه، ليس سوى صناعة بشريّة دنيويّة يجب تجاوزها، فتحوّل التّاريخ من محقّق للخلاص إلى مانع من حصوله[1].

غير أنّ نظرة الإنسان الحديث إلى التّاريخ قد تغيّرت، تبعاً لمفهوم الإنسان نفسه؛ ذلك أنّه لم يعد موضوعاً تحقّق في الماضي، إنّما كينونة في المستقبل بإمكانه أن يصوغ أبعادها وفق ما يريد. الإنسان الحديث مشروع، وعليه، من ثَمَّ، القطع مع التّراث بوصفه محقّقاً للذّات، ولكنّ راتزينغر يرى أنّ الإنسان يحقّق خلاصه لا في نظرته إلى نفسه، إنّما خارج تفكيره في نفسه، وتأمّله لذاته، لا يحقّق خلاصه في «ديمومة في نفسه»، إنّما في «خروجه من نفسه»[2]؛ فكينونة الإنسان وخلاصه -في رأي الكاتب- أمران مرتبطان بالآخر، وهي فكرة تتّفق مع طبيعة الحياة عند الكاثوليك: حياة المُتّحَد.

أمّا الجزء الثّاني من معالجته لمسألة الإيمان والتّاريخ، فخصّصها للنّظر في مفهوم تاريخ الخلاص (Histoire du salut)؛ إذ ألقى نظرة على تاريخ الاهتمام بهذا المفهوم، الّذي شهد طورين: كان في الطّور الأوّل محدّداً بوصفه نقيضاً (Antithèse) للميتافيزيقا، أمّا في الطّور الثّاني، فقد كان منظوراً إليه في علاقته بالأخرويّات (Eschatologie) الّتي تمثّل نقيضه، ولكنّ راتزينغر بحث لتاريخ الخلاص عن مفهوم، من خلال التّساؤل عن النّقطة المركزيّة للمسيحيّة. يقول: «إذا أراد اللّاهوت المسيحيّ كلّه أن يظلّ وفيّاً لأصوله، فعليه، بالضّرورة، أن يكون من الأعماق لاهوتاً للقيامة/ البعث (Résurrection)»[3]. ومن ثَمَّ، فإنّ

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, esquisse et matériaux, pp. 172-173.

(2) المصدر نفسه، ص189.

(3) المصدر نفسه، ص206.

النّقطة المركزيّة، الّتي يجب أن تنعقد عليها كلّ العقائد المسيحيّة، وتنطلق منها أساساً لكلّ تفكير لاهوتيّ، هي قيامة المسيح.

1-2- القسم الثّاني: المبادئ الشّكليّة للمسيحيّة في الجدل المسكونيّ: (Les principes formels du christianisme dans le débat œcuménique):

إذا كانت الانقسامات في الكنيسة المسيحيّة لا تُحصَى، ولا تُعَدّ، عبر تاريخها الطّويل، الّذي شهد حروباً دينيّة دامية استمرّت، أحياناً، عشرات السّنين (مثلاً: حرب الكاثوليك والبروتستانت من 1563 إلى 1598م)، فإنّ راتزينغر يهتمّ، في هذا القسم، بانقسامين أساسيّين يختزل فيهما هذا التّاريخ الطّويل من الانشقاقات: أوّلها الانقسام بين الكنائس الخلقيدونيّة (Chalcédoniennes)[1]، والكنائس غير الخلقيدونيّة في القرن الخامس، وثانيها الانقسام الّذي تمخّض عن حركة الإصلاح في القرن الخامس عشر[2].

أمّا الانقسام الأوّل، فقد رأى راتزينغر أنّه نقطة بداية القطيعة بين الشّرق والغرب، بوصفه قطيعة بين روما والقسطنطينيّة (Constantinople)، وهو انقسام يمكن تجاوزه من حيث اللاهوت، غير أنّ تحقيقه على مستوى روحيّ لا يزال بعيداً؛ لذلك فإنّ وحدة الشّرق والغرب تقتضي أن «يكفّ الشّرق عن محاربة التّطوّر الحاصل في الغرب خلال الألفيّة الثّانية، بوصفه هرطقة،

(1) هي الكنائس الّتي أيّدت مجمع خلقيدونية سنة (451م)، وقبلت ما أسفر عنه من مقرّرات بشأن طبيعة المسيح (بشريّة أم إلهيّة)، ما أدّى إلى انفصال الكنائس الشّرقيّة الرّافضة له (القبطيّة، والأرمنيّة، والسّريانيّة) عن الكنائس الغربيّة، الّتي اعتبرته المجمع المسكونيّ الرّابع، وقبلت ما أقرّه، وهما الكنيستان الرّومانيّة والبيزنطيّة. أمّا أهمّ ما أقرّه مجمع خلقيدونيّة فهو التّمسّك بأنّ ليسوع مشيئتين وطبيعتين (واحدة بشريّة، والأخرى إلهيّة).

(2) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, esquisse et matériaux, p. 215.

ويقبل الكنيسة الكاثوليكيّة، بوصفها شرعيّة أرثوذكسيّة في شكلها، الّذي اتّخذته أثناء هذا التّطوّر. ومن جهته، على الغرب أن يعترف بكنيسة الشّرق، بوصفها أرثوذكسيّة وشرعيّة في شكلها الّذي حافظت عليه»[1].

وأمّا الانقسام الثّاني بين الكاثوليك والبروتستانت، فيعود به الكاتب إلى جذوره لمناقشته على أساس «عقيدة أوغزبورغ» (Confession d'Augsbourg)[2]، الّتي حُرّرت عام (1530م) لتكون شبه ملخّص للعقيدة البروتستانتيّة، وهي وثيقة مشكل بالنّسبة إلى الحوار مع البروتستانت؛ لأنّها نُقّحت فيما بعد أكثر من مرّة. والسّؤال، الّذي يواجه الطّرف الكاثوليكيّ، هو على أساس أيّ «نسخة» يكون الحوار؟

يرى راتزينغر أنّ الوحدة الكاثوليكيّة الأرثوذكسيّة ليست عائقاً أمام الوحدة الكاثوليكيّة البروتستانتيّة؛ بل إنّها تسهّلها. أمّا الاعتراف الكاثوليكيّ بعقيدة أوغزبورغ، فينبغي -حسب الكاتب- أن يكون على أساس روحيّ حقيقيّ عميق لا على أساس لاهوتيّ يُناقش بين مؤرّخين وسياسيّين في الكنيسة، وهو اعتراف «يعني أن تقبل الكنيسة الكاثوليكيّة بمقتضاه شكلاً مخصوصاً من الإيمان المشترك، مع المحافظة على استقلاليّتها»[3]. كما يرى أنّ الحوار المسكونيّ يقتضي «تطهيراً للذّاكرة» (Purification de la mémoire) حتّى يتحقّق[4]؛ ذلك أنّ الماضي لا يحضرنا إلّا بالذّاكرة الّتي تمثّل هنا آلة؛ لذلك على المتحاورين أن يتجاوزوا الماضي إذا كان عائقاً أمام تحقيق أهدافهم. والذّاكرة، في هذا السّياق، رمز للتّاريخ الدّينيّ المسيحيّ، الّذي شهد انشقاقات وخلافات أدّت إلى حروب عنيفة عديدة طويلة الأمد.

---

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, p. 222.

(2) هي وثيقة تلخّص مبادئ العقيدة البروتستانتيّة مستوحاة، خاصّةً، من أفكار مارتن لوثر. صيغت في (1530م).

(3) المصدر نفسه، ص225-226

(4) المصدر نفسه، ص236.

1-3- القسم الثّالث: المبادئ الشكليّة للمسيحيّة ووجهة اللاهوت[1]:

استهلّ راتزينغر هذا القسم بالبحث في مفهوم اللّاهوت، وعلاقته بالفلسفة، وهما مبحثان متناقضان في الظّاهر ما دام التّفكير الفلسفيّ يلغي مسألة الوحي، الّتي لا يقوم اللّاهوت إلّا بها، غير أنّ راتزينغر يرى أنّ هذين المبحثين يلتقيان على أساس آخر: البحث عن الحقيقة. ويعيد أزمة الكنيسة والإنسانيّة جمعاء إلى سبب رئيس: إلغاء الله من مجال العقل[2]. ويُعرَّف اللّاهوت بأنّه «علم روحيّ (Science spirituelle)»[3]، وهو مفهوم يركّز على الممارسة الدّينيّة. يقول موضّحاً: «مثلما لا نستطيع تعلّم السّباحة بلا ماء، ولا تعلّم الطّبّ دون مقابلة المرضى، لا نستطيع تعلّم اللّاهوت دون الممارسات الرّوحيّة (Réalisations spirituelles)، حيث يجد حيويّته (Vitalité)»[4]. وإلحاح راتزينغر على عنصر الممارسة هو محاولة لحماية اللّاهوت من حياد الدّراسات الدّينيّة الأكاديميّة، وموضوعيّتها.

كما نظر راتزينغر في علاقة الكنيسة والعلم، وهي -في نظره- إشكاليّة في الوعي المعاصر، ذلك أنّ العلم لا يعترف بأيّة مرجعيّة أخرى خارجه، والحقيقة العلميّة هي الحقيقة الّتي بناها العلم بنفسه، دون الرّجوع إلى مصدر خارج عنه، وفي هذه النّقطة بالذّات يصبح إشكاليّة بالنّسبة إلى علاقته بالكنيسة. والسّؤال المركزيّ، الّذي يطرحه راتزينغر هو: هل يمكن أن يقوم اللّاهوت في غياب الكنيسة، الّتي تقع عليها مهمّة تفسير النّصوص الدّينيّة والتّبشير بها؟

ينتهي راتزينغر، في معالجته لهذه المسألة، إلى كون الإيمان يجب ألّا يعارض العقل، ولكن دون أن يقبل بالسّيطرة المطلقة للعقل «المستنير»،

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, p. 351.
(2) المصدر نفسه، ص354.
(3) المصدر نفسه، ص360.
(4) المصدر نفسه، ص361.

ومناهجه. ويسجّل تحفّظه على «التّنوير» من خلال وضع كلمة المستنير بين مزدوجين إشارة إلى اللّاهوت العلميّ، الّذي يعالج المسائل الدّينيّة «علميّاً»؛ أي بمفهوم العلم الّذي رأيناه أعلاه[1]، فليس الإيمان حصيلة لقاء بين العقل التّحليليّ للفرد (عقل الأنوار) ونصّ دينيّ، إنّما الإيمان سيرورة (Processus) تتجاوز حدود العقل والوجود الفرديّين[2].

أمّا المبحث الأخير من هذا القسم، فقد خصّصه الكاتب للمجال الأنثربولوجي للّاهوت (Le terrain anthropologique de la théologie)، ويناقش، من خلاله، علاقة اللّاهوت بالإنسان. يُعَدُّ هذا الكتاب من أهمّ ما كتب جوزيف راتزينغر، على الرغم ممّا فيه من انحياز إلى الكاثوليكيّة، بوصفها الطّريق الوحيد للخلاص من خلال المسيح وكنيسته، الأمر الّذي قد يمثّل تحدّياً للحركة المسكونيّة، الّتي تحاول التّقريب بين المذاهب المسيحيّة.

2- أوربا: أسسها اليوم وغداً[3]:

لئن صدر هذا الكتاب في (2005م)، فإنّه يمثّل سلسلة من المحاضرات، الّتي تعود إلى زمن سابق على تاريخ النّشر، فمنها ما قُدّم سنة (2000م)، أو سنة (2001م)، مثلاً، وقد ضمّنه رؤيته لأوربا. يرى راتزينغر أنّ أوربا ليست مفهوماً جغرافيّاً، إنّما هي وحدة ثقافيّة تاريخيّة[4] طالما أنّ حدودها الجغرافيّة قد تغيّرت كثيراً.

وعلى هذا الأساس، يرفض راتزينغر المساهمة الإغريقيّة اللاتينيّة، والمسيحيّة الأرثوذكسيّة، في تكوين أوربا، ليبنيها على أصول كاثوليكيّة صرفة. وقد أثارت هذه النّظرة الاختزاليّة المنحازة غير الموضوعيّة لحقيقة

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, esquisse et matériaux, p. 365.

(2) المصدر نفسه، ص369.

(3) Joseph RATZINGER, L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain, Saint-Augustin/Saint-Maurice, Paris, 2005.

(4) المصدر نفسه، ص12.

أوربا العديد من الانتقادات، ومنها ما قاله أحد المفكّرين: «إنّ هذا الاختزال الذّهنيّ للحقيقة الأوربّيّة لفائدة نظرة كاثوليكيّة بحتة لأسس أوربا تعود إلى اقتلاعها ثقافيّاً من جذورها الإغريقيّة، والرّومانيّة، وكذلك من كلّ الثّقافات الوثنيّة (Cultures païennes)، أو غير المسيحيّة، الّتي كانت الخليط المغذّي للهويّة المتعدّدة الّتي تميّزها، وتصنع ثراءها. كما تهدّم هذه النّظرة المنابع الرّوحيّة لعصر النّهضة والإنسانويّة المعاصرة (L'humanisme moderne)»[1].

كما يشير راتزينغر، في هذا الكتاب، إلى أنّ أوربا بدأت تفقد أسسها الرّوحيّة بسبب غزو التّقنية لمجالات الحياة، وسيطرتها عليها، في مقابل الإسلام، الّذي يقدّم نفسه قوّةً بديلة في هذا الجانب: «ليست النّهضة الإسلاميّة مرتبطةً بثراء الدّول الإسلاميّة المادّيّ فحسب، بل إنّها تتغذّى، أيضاً، بوعي كون الإسلام يقدّم قاعدة روحيّة مهمّة لحياة الشّعوب»[2].

إنّ الفكرة المحوريّة، الّتي يقيم عليها راتزينغر نظرته لأوربا هي المركزيّة الكاثوليكيّة، فكما أنّ أوربا قد تأسّست على قاعدة التّراث الكاثوليكيّ، فإنّ الحقّ، أيضاً، كاثوليكيّ: «ليست الحقوق البشريّة من عمل المشرّع، ولا من بحث المواطنين، ولكنّها موجودة، بالأحرى، بوصفها حقوقاً مميّزة (Propres)، يجب أن تُحترم من طرف المشرّع منذ الأزل؛ يمكنه أن يتقبّلها بوصفها قيماً آتية من نظام علويّ (...) الله وحده بإمكانه أن يؤسّس هذه القيم الّتي تنتمي إلى جوهر الإنسان»[3].

أمّا في مجال انحسار ما هو روحيّ في أوربا، فإنّ راتزينغر يرى أنّ على الأوربّيّين أن يعيدوا مفهوم الله إلى مكانته في الفكر البشريّ، وأن يقحموه في الحياة، ذلك أنّ طغيان العقل والمادّة على التّفكير في أوربا قد سبّب تصحّراً

(1) Patrick HULLEBROECK, L'Europe selon le Cardinal Joseph Ratzinger, dans: La rentrée politique, nº 52, octobre 2005, p. 18.

(2) Joseph RATZINGER, L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain, pp. 23-24.

(3) المصدر نفسه، ص32-33.

أخلاقيّاً وروحيّاً، وأصاب العقل بالمرض بسبب بعده عن الله: «إنّ واجب مسيحيّي اليوم أن يعملوا على أنّ مفهوم الله لا يظلّ خارج النّقاشات المتعلّقة بالكائن البشريّ. مفهوم الله الّذي له ميزتان: الله نفسه بوصفه اللّوغوس، المصدر العقليّ لكلّ الحقيقة، العقل الخلّاق الّذي نشأ منه الكون، والله الّذي ينعكس في الكون. الله هو لوغوس: جوهر (Sens)، عقل (Raison)، كلمة (Parole)»[1].

3- منعرج أوربا؟ تشخيص وعلاج[2]:

يبدو كتاب راتزينغرالسّابق مكمّلاً لأطروحات سابقة كان قد أشار إليها في كتابه (**منعرج أوربا؟ تشخيص وعلاج**)، الّذي نشره، لأوّل مرّة، في فرايبورغ (Fribourg) سنة (1991م)، وصدرت طبعته الفرنسيّة سنة (1996م). وهو الكتاب، الّذي ناقش فيه الأزمة الرّوحيّة الّتي تعانيها أوروبا المعاصرة. تعرّض فيه، كذلك، للإرهاب والمخدّرات، معتبراً أنّهما شكلان من أشكال محاولة تغيير الواقع، أو تأسيس واقع منشود. إنّ المخدّرات، مثلاً، شكل خاطئ لتوقٍ روحانيّ إلى المطلق، إنّها رغبة في تحويل الوجود الإنسانيّ إلى المطلق. يقول: «المخدّرات هي روحانيّة مزيّفة لعالم لا يؤمن، ولكنّه لا يستطيع التّخلّص من توق الرّوح إلى الجنّة»[3]. وعلى الرغم من أنّهما طريقتان خاطئتان إلّا أنّهما تعكسان التّوجّه نفسه، والموقف ذاته أمام الواقع المرفوض، فتبدوان طريقتين من طرائق البحث عن البديل.

أمّا الحلول، الّتي يراها راتزينغر لتجاوز تهديد المخدّرات والإرهاب، الّذي يرى أنّه انحسر في أوربا، لكنّ أسسه لا تزال قائمة وتهدّد بالانفجار في

---

(1) Joseph RATZINGER, L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain, p. 114.

(2) Joseph RATZINGER, Un tournant pour l'Europe?: diagnostics et pronostics sur la situation de l'Église et du Monde, coll. Essais, Flammarion/Saint-Augustin, Paris, 1996.

(3) المصدر نفسه، ص16.

كلّ لحظة، فتتمثّل في العودة إلى المقدّس الحقيقيّ، وإحياء الرّسالة الإلهيّة العميقة، الّتي قد تخمد أحياناً، لكنّها تعود بقوّة لتصبح طريقاً إلى الخير، ونشهد انبعاث التّوق الدّينيّ من جديد[1].

إنّ هدم القيم، وانحلال الأخلاق، مفهوم محوريّ في تشخيص راتزينغر لواقع أوربا المعاصرة؛ ذلك أنّ الّذين يصرّون على الاعتقاد بوجود وصايا الله (Commandements de Dieu) قد أصبحوا أقلّيّة، ثمّ إنّ فكرة أنّ قدرة أخرى -قدرة الخالق- يجب أن تتناغم مع القدرات البشريّة؛ كي تحسّن الوجود، وتجعله مُطاقاً، قد أصبحت فكرة غريبة عند الأغلبيّة السّاحقة من النّاس[2]، وذلك بسبب سيطرة العقل ومنطق العلوم على الأخلاق، لذلك يقول راتزينغر: «يجب أن نعلم أنّ الاكتشافات الأخلاقيّة الكبرى، الّتي حصّلتها الإنسانيّة، هي عقلانيّة صحيحة، وأكثر صحّة من الاكتشافات التّجريبيّة في مجال العلوم الفيزيائيّة والتّقنيّة. وهي أكثر صحّة لأنّها تمسّ، عن قرب، حقيقة الوجود نفسها، وتمكّن الإنسان من أن يعيش بوصفه كائناً بشريّاً»[3]. يُعَدُّ كتاب (منعرج أوربا؟) من أهمّ ما كتب راتزينغر؛ لأنّه تشريح تشخيصيّ لأوربا المعاصرة من أجل اقتراح بدائل وحلول للأزمة الرّوحيّة الّتي تمرّ بها.

4- الحقيقة والتّسامح: الإيمان المسيحيّ وأديان العالم[4]:

هذا الكتاب هو جملة من المقالات والمحاضرات المجمّعة، الّتي تعود إلى أزمنة مختلفة، فإذا كانت المقالة الأولى تعود إلى سنة (1964م)[5]، فإنّ

---

(1) Joseph RATZINGER, Un tournant pour l'Europe?, pp. 19-20.

(2) المصدر نفسه، ص23.

(3) المصدر نفسه، ص29

(4) Joseph RATZINGER, Truth And Tolerance: Christian Belief And World Religions, trans. Henry Taylor, Ignatius Press, San Francisco, U.S.A., 2004.

(5) المصدر نفسه، ص15.

باقي المقالات تعود إلى تسعينيات القرن العشرين. ينقسم الكتاب إلى قسمين كبيرين اهتمّ أوّلهما بـ «الإيمان المسيحيّ في لقائه بالثّقافات والأديان»، أمّا ثانيهما فقد اهتمّ بـ «الأديان ومسألة الحقيقة».

ناقش راتزينغر، في هذا الكتاب، مسألة النّسبويّة، الّتي تعتبر أنّ الأديان تمثّل طرقاً مختلفة نحو الحقيقة، غير أنّ راتزينغر يتصدّى لهذه الأفكار، مستدلاً على خطئها، متشبّثاً بالمسيح، بوصفه المخلّص الوحيد للبشريّة، وبالإيمان الكاثوليكيّ، بوصفه الإيمان النّهائيّ التّامّ، ثمّ بالكنيسة الكاثوليكيّة؛ جسد المسيح الّذي لا خلاص خارجه[1]، ويذهب فيه، أيضاً، إلى أنّ المسيحيّة يجب أن تقدّم نفسها بوصفها الدّين الحقيقيّ[2]. كما يبحث راتزينغر، في كتابه، مسألة علاقة العقل بالإيمان في المسيحيّة، وينتهي إلى أنّ قوّتها تكمن في القدرة على توجيه الحياة الفرديّة والجماعيّة من خلال التّوليف بين الإيمان، والعقل، والحياة. وهنا، بالذّات، تكمن خطورة النّسبويّة، الّتي سوف تكسر هذا التّوليف من خلال تنسيب العقل، واعتبار ما ينتجه حقائق نسبيّة لا حقائق تامّة حتميّة. وتكمن خطورة ذلك على التّبشير، أيضاً؛ لأنّ التّبشير لا يكون إلا إذا كان يقدّم حقائق نهائيّة، ومن ثمّ تفسح النّسبويّة المجال لديانات أخرى لكي تنتشر وتطرح نفسها بدائل للإيمان المسيحيّ، وذاك ما يرفضه راتزينغر، بطبيعة الحال، ويسعى، في كتابه هذا، لتقويضه.

في محاضرة ألقاها سنة (1996م)، ونُشرت في هذا الكتاب[3]، يعود راتزينغر بالنّسبويّة إلى عصر الأنوار، مع الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط (Emmanuel KANT)[4]، الذي اعتبر أنّ العقل البشريّ لا يمكن له أن يدرك

(1) Joseph RATZINGER, Truth And Tolerance, p. 53.

(2) المصدر نفسه، ص162-183.

(3) المصدر نفسه، ص115-137.

(4) هو فيلسوف ألماني (1724-1804م) من أبرز كتبه: نقد العقل المحض، وما هي الأنوار؟.

الحقيقة إنّما يكتفي، فحسب، بإدراك تمظهراتها، لكنّ راتزينغر يؤكّد أنّ استمرار الإيمان المسيحيّ، على الرغم من كلّ شيء، يُعَدُّ معجزةً في حدّ ذاته: «إذا ما نظرنا إلى الوضع الثّقافيّ الرّاهن (...) يجب أن نعتبر معجزةً أنّ الإيمان المسيحيّ لا يزال موجوداً، على الرغم من كلّ شيء»[1].

وفي مقال آخر يعود إلى العام نفسه، كان قد نُشِر، سابقاً، في مجلّة «كومينيو» يحمل عنوان «الحرّيّة والحقيقة»[2]، عالج راتزينغر مفهوم الحرّيّة في علاقته بالحقيقة، فبيّن أنّ فهمنا للحرّيّة فهماً نسعى، من خلاله، لاعتبارها تحرّراً فحسب، وإلغاءً للقيم، وتوسيعاً مستمرّاً لدائرة الحرّيّات الفرديّة إلى درجة التّحرّر الكامل من كلّ نظام، هو فهم خاطئ. إنّ الحرّيّة -في نظره- إذا لم تكن تريد أن تنتهي إلى الخراب والتّدمير الذّاتي، يجب أن تتّخذ من الحقيقة موجّهاً لها، كما يجب أن تتوافق مع الوجود الإنسانيّ، لا أن تناقضه وتكون غريبة عنه. إذاً، ليس الحقّ (Droit) نقيضاً لها بقدر ما هو شرط من أهمّ شروط وجودها؛ بل إنّه مكوّن من مكوّناتها. وعلى هذا الأساس، يطرح راتزينغر مسألة العقل، الذي لا يمكن أن يكون مستقلاً استقلاليّة مطلقة؛ لأنّه يحتاج إلى مساعدة التّقاليد الدّينيّة الكبرى[3].

5- حديث حول الإيمان[4]:

صدر هذا الكتاب سنة (1985م) باللّغة الإيطاليّة، وهو حوار مطوّل أجراه الكاتب والصّحفيّ الإيطاليّ فيتّوريو ميسّوري مع راتزينغر، تناول فيه، بالدّرس، أبرز الموضوعات المشكلة في الكنيسة الكاثوليكيّة بداية من المجمع الفاتيكانيّ الثّاني.

---

(1) Joseph RATZINGER, Truth And Tolerance: Christian Belief And World Religions, pp. 136-137.

(2) المصدر نفسه، ص231-258.

(3) المصدر نفسه، ص257-258.

(4) Joseph RATZINGER, Entretien sur la foi, entretien avec Vittorio MESSORI, traduction sous la direction de: Édouard GANON, Fayard, Paris, 1985.

يتضمّن الكتاب ثلاثة عشر فصلاً ناقش فيها المُحاوِر مع راتزينغر أبرزَ قضايا الكنيسة الكاثوليكيّة، فبعد سيرة ذاتيّة عن شخصيّة راتزينغر، وتركيزٍ على وظيفته محافظاً للجنة عقيدة الإيمان، اهتمّ الكاتب، في الفصل الثّاني، بالمجمع الفاتيكانيّ الثّاني[1]، وما أحدثته التّأويلات المختلفة لوثائقه من خيبة أمل «مناقضة لانتظارات الجميع (...) أصبح المسيحيّون من جديد أقلّيّة، كما لم يكونوا منذ نهاية العصور القديمة»[2]؛ ذلك أنّ المجمعيّين انتظروا تعزيز الوحدة المسيحيّة، في حين أنّ الواقع اتّجه نحو مزيد التّشتّت، كما انتظروا حماسة جديدة، غير أنّ الأمور اتّجهت إلى العكس.

ثمّ يعود، في الفصل الثّالث[3]، إلى تشخيص الأزمة بالعودة إلى جذورها. يرى راتزينغر أنّ الخطر عائد إلى مفهوم الكنيسة، الّتي تفقد شيئاً فشيئاً معناها الكاثوليكيّ الحقيقيّ؛ ذلك أنّها أصبحت مؤسّسة بشريّة في نظر الكثير من اللّاهوتيّين، في حين يرى راتزينغر أنّها إرادة إلهيّة. يقول: «ليست الكنيسة كنيستنا (...) بل هي بالأحرى كنيسته»[4]، لأنّ للكنيسة وجهين: ظاهراً يتمثّل في المنتمين إليها من المؤمنين بالمسيح؛ وخفيّاً يتمثّل في الطّابع الأسراريّ المفارق غير الملموس العائد إلى المسيح نفسه.

أمّا الفصل الرّابع[5]، فيخصّصه لرجال الكنيسة من كهنة، وأساقفة، ودورهم في خدمة المسيح، من خلال ما يقدّمونه من أعمال لفائدة المؤمنين، ويعيب على الكهنة تحويلهم الاعتراف إلى عمل جافّ لا يؤدّي وظيفته الحقيقيّة، طالما أنّ الكاهن، حالَ قبوله الاعتراف، لا يضع في الاعتبار أنّه

(1) Joseph RATZINGER, Entretien sur la foi, pp. 27-48.
(2) المصدر نفسه، ص30.
(3) المصدر نفسه، ص49-59.
(4) (الإمالة موجودة في الأصل: "L'Église n'est pas *notre* Église (...) mais plutôt *Son* Église"): المصدر نفسه، ص53.
(5) المصدر نفسه، ص61-79.

يمثّل دور المسيح[1]. أمّا الفصل الخامس[2]، فقد ناقش فيه مسألة اللّاهوت، وعلاقته بالكنيسة. يرى راتزينغر أنّ اللّاهوت نحا نحو الفردانيّة، فأحدث ذلك قطيعة بين الكتاب المقدّس والكنيسة، منبّهاً إلى أنّ ذلك «سيفرغهما معاً من الدّاخل»[3]؛ لذلك لا بدّ من أن يُقرأ الكتاب المقدّس داخل الكنيسة لا خارجها، حتّى يُحافظا على دوريهما في حياة البشر، وحتّى لا يتحوّل اللّاهوت إلى منطقة للتّجريب الفرديّ البعيد عن روح الكنيسة.

في الفصلين السّادس والسّابع[4]، يسلّط المتحاوران الضّوء على الأزمة الأخلاقيّة، الّتي تمرّ بها الكنيسة الكاثوليكيّة وأوربا بصفة عامّة، يقول: «في عالم مثل الغرب، حيث النّقود والثّراء معيار كلّ شيء، وحيث النّمط التّجاريّ للتّبادل الحرّ يفرض قوانينه الصّارمة على كلّ مظاهر الحياة، في عالم كهذا تبدو الأخلاق الكاثوليكيّة الحقيقيّة للكثيرين مثل جسد غريب، بعيد»[5]. ألقت هذه الأزمة الأخلاقيّة بظلالها على حياة الإنسان، الذي يعمد التّطوّر التّكنولوجيّ الطّبّيّ إلى انتزاعه من الطّبيعة ليجعل منه مجرّد شيء.

يرى الكاتب أنّ العديد من المجالات قد فُصِلَ بعضها عن بعض في إطار توجّه عامّ يسمّيه «الاستباحيّة» (Permissivité)[6]، الّتي تعمل على خرق كلّ ممنوع، من ذلك مجال الجنسانيّة (Sexualité)، الّتي فصلت عن الأمومة، كما فصلت، أيضاً، عن الإنجاب، فخلّف ذلك انحلالاً قيميّاً أخلاقيّاً ينعكس أثره في الواقع البشريّ، الّذي لم تعد تحكمه أيّة ضوابط أخلاقيّة. تعود أسباب ذلك -حسب راتزينغر، كما يوضّح في الفصل الثّامن[7]- إلى

(1) Joseph RATZINGER, Entretien sur la foi, p. 64.
(2) المصدر نفسه، ص81-94.
(3) المصدر نفسه، ص86.
(4) المصدر نفسه، ص95-131.
(5) المصدر نفسه، ص95.
(6) المصدر نفسه، ص96.
(7) المصدر نفسه، ص133-140.

مجاراة الواقع، وتقبّل ما يمليه على الكاثوليكيّة، في حين أنّ الحلّ، بالنّسبة إليه، هو أن تطبع الكاثوليكيّة الواقع بطابعها، وتؤثّر فيه، لا أن تكتفي بالخضوع لإملاءاته في مجال الأخلاق خاصّة.

أمّا الفصول اللّاحقة، فيخصّصها لمسألة العبادات، ودورها في إثراء الحياة، كما يلقي الضّوء كذلك على قيمة البعد الرّوحيّ في العصر الرّاهن، ويتناول، بالتّحليل، مسألة الحركة المسكونيّة في الفصل الحادي عشر، بينما يخصّص الفصل الثّاني عشر للاهوت التّحرير والنّزعات الماركسيّة في فهم الدّين، لينهي الكتاب بمسألة التّبشير، الّذي يمثّل أهمّ أدوار الكنيسة الكاثوليكيّة.

يمثّل هذا الكتاب تشريحاً لواقع الكنيسة الكاثوليكيّة خاصّة، وأوربا عامّة، على المستوى الرّوحي، وما تعانيه من أزمة روحيّة بسبب طغيان المادّة على التّفكير والحياة. إنّ الكتاب تشخيص لواقع المسيحيّة الكاثوليكيّة، بعد عشرين عاماً من المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، وقد بيّن فيه راتزينغر موقفه من واقع الكاثوليكيّة، وعلاقتها بالواقع الأوربّيّ والعالميّ حتّى منتصف ثمانينيات القرن الفائت.

خاتمة:

لم يكن المراد ممّا سبق الإحاطة بكلّ ما كتبه راتزينغر ونَشَره من كتبٍ ومقالات؛ لأنّها كثيرة، إنّما اكتفينا، فحسب، بأهمّ ما اطّلعنا عليه منها، وبما بدا لنا مهمّاً في إضاءة الوجه الأكاديميّ للكاتب والمفكّر واللّاهوتي، كما كان ذلك إطلالة على أهمّ الأفكار الواردة في هذه الكتب، ومن ذلك نظرته إلى أوربا، وتشخيصه لواقعها، وواقع الكنيسة الكاثوليكيّة، وموقعها من حياة النّاس، في النّصف الثّاني من القرن العشرين.

وفي كلّ الأحوال، سنجد، في نهاية هذا البحث، قائمة غير حصريّة لما ألّفه راتزينغر خلال قرابة السّتّين عاماً، دون أن نغفل أنّه كان وراء إصدار

الكثير من البيانات بوصفه محافظ لجنة عقيدة الإيمان، وهي موجودة على الموقع الرّسميّ للفاتيكان (www.vatican.com) وبالإمكان الاطّلاع عليها بلغات متعدّدة، كما كلّفه البابا يوحنّا بولس الثّاني إعدادَ «التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية»، ضمن لجنة مكوّنة من اثني عشر أسقفاً وكاردينالاً أشرفت على إعداده خلال ستّ سنوات، وصدر في صيغته النّهائيّة[1] سنة (1992م).

❋ ❋ ❋

(1) انظر طبعته الفرنسيّة الآتية مثلاً:

Catéchisme de l'Église catholique, Édition définitive avec guide de lecture, Bayard/Cerf/Fleuru-Mame, Paris, 2011.

الباب الثاني

الحوار المسكوني
في فكر جوزيف راتزينغر

مقدّمة:

أصبح الحوار المسكونيّ، منذ المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، مطلباً ملحّاً عند المسيحيّين لمحاولة لمّ شتات كنيسة عصفت بها انشقاقات متعدّدة نشأت على إثرها مذاهب لكلٍّ منها رؤيته الخاصّة لمعطيات المسيحيّة: الثّالوث، والمسيح، والباباويّة، ووظيفة الكنيسة... ولئن كان لفظ «مسكونيّة» قد استُخدِمَ منذ بداية القرن العشرين، فإنّه لم يُستخدَم بمعنى الوحدة بين المذاهب إلا سنة (1910م)، حين نشأت ثلاث حركات تسعى لتحقيق هذا الغرض (الوحدة) اندمجت سنة (1948م)، ليتأسّس مجلس الكنائس العالميّ، الّذي «يقترح على أعضائه مجموعة من البنود، الّتي يمكن أن تيسّر إقامة الوحدة، ومعرفة المسيحيّة معرفةً علميّة، في نطاق الأخوّة والمحبّة»[1].

إنّ نشأة هذه الحركات ذات هاجس توحيد المذاهب المسيحيّة لدليلٌ على وعي بأهمّيّة الوحدة وضرورتها. نستهلّ هذا الباب بالنّظر في فهم الكاثوليكيّة للحركة المسكونيّة، وتطوّر نظرتها إلى المذاهب المسيحيّة الأخرى، ثمّ نحلّل الأسس التي تحكم الكنيسة في نظرتها إلى بقيّة الطّوائف، والكنائس المسيحيّة، ثمّ ننظر، في الفصل التّالي، في المنهج الذي يعتمده جوزيف راتزينغر لمقاربة مسألة الحوار المسكونيّ. أمّا الفصل الأخير، فسنخصّصه لأسس الوحدة المسيحيّة كما تبدو من خلال مؤلّفات راتزينغر.

---

(1) القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكي في مواجهة الحداثة من المجمع الفاتيكاني الأوّل (1869-1870م) إلى المجمع الفاتيكاني الثّاني (1962-1965م)، كلّيّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في تونس، 2005م، ص500.

الفصل الأوّل

الحركة المسكونيّة في اللاهوت الكاثوليكيّ

مقدّمة:

كان النّصف الثّاني من القرن العشرين مرحلة مهمّة في تاريخ الكاثوليكيّة؛ ذلك أنّه ارتبط بنشأة الحركة المسكونيّة وبروزها رسميّاً إلى الواقع، بوصفها مطلباً ملحّاً. وقد ترجم المجمع الفاتيكانيّ الثّانيّ هذا المطلب، من خلال وثائقه، الّتي اهتمّت بالآخر المذهبيّ اهتماماً بالغاً، وخصّص الآباء المشاركون في المجمع قراراً مجمعيّاً بعنوان (الحركة المسكونيّة). ولو أردنا تحديد أهمّ حدث في القرن العشرين، بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكيّة، لقلنا: إنّه المجمع الفاتيكاني الثّاني، الذي جاء ليحقّق مبدأ تَيْوِيم (Aggiornamento)[1] الكنيسةِ الكاثوليكيّة بدرجة أولى، ولكنّه، بالأهمّيّة نَفسها، كان ثورة وُصِفت بالكوبرنيكيّة لثوريّتها في تغيير مواقف الكنيسة الكاثوليكيّة، وتخلّصها من المواقف العدائيّة التّاريخيّة للآخرين.

ولن نبالغ إذا قلنا إنّ ترميم البيت المسيحيّ في شموليّته كان مطلباً ملحّاً، من خلال هذا المجمع. ولنا أن نفهم ذلك من خلال تغيير مواقف روما من

---

(1) اشتققنا هذه العبارة من الجذر (ي.و.م)، والفعل «يَوَّم» على وزن «فعّل»، الّذي يدلّ على قيام الفاعل بالفعل لنفسه، كما يبرز من خلال الكلمة الإيطاليّة الأصل (Aggiornamento).

المنفصلين عنها، وتحويل علاقة العداء التّاريخيّ إلى وفاق، طالما أنّ هذه الكنائس والطّوائف المنفصلة تتضمّن عناصر من الحقيقة، كما سنبيّن في ما سيأتي.

نهتمّ، في هذا الفصل، بتصوّر الكنيسة الكاثوليكيّة للوحدة المسيحيّة: ما مدى حاجتها إليها؟ وما أساس ذلك؟ نجيب عن هذه المسألة من خلال جرد سريع للواقع اللّاهوتيّ، الّذي هيّأ لظهور هذا المطلب بإلحاح، إلى حين تبلوره بدقة خلال المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، ثمّ ننكبّ، في فقرة تالية، على دراسة الحركة المسكونيّة من خلال المجمع الفاتيكانيّ الثّاني نفسه؛ لنرصد ما الّذي تغيّر في تصوّر الكاثوليكيّة للآخرين؟ إلى أيّ مدى يرقى هذا التّحوّل إلى مستوى انتظارات المجتمع المسيحيّ؟ وما الأسس الّتي بُنِيت عليها مواقف روما من الحركة المسكونيّة؟

1- الكنيسة الكاثوليكيّة والوحدة المسيحيّة:

يعتمد التصوّر المسيحيّ للحركة المسكونيّة على وصايا يسوع، كما أوردتها الأناجيل: «فَلْيَكُونُوا بِأَجْمَعِهِمْ وَاحِداً، كَمَا أَنَّكَ فِيَّ، يَا أَبَتِ، وَأَنَا فِيكَ، فَلْيَكُونُوا هُمْ أَيْضاً فِينَا لِيُؤْمِنَ العَالَمُ بِأَنَّكَ أَنْتَ أَرْسَلْتَنِي»[1]. إنّ هذه الوصيّة تتضمّن، في نظر المسيحيّين، دعوة للسّعي لتحقيق وحدة العالم وثباته على دين يسوع، وذلك ما لن يتمّ إلّا إذا واصل الحَواريّون[2]، والكنيسة من بعدهم، نشرَ التّعاليم المسيحيّة، وتعريف العالم بها. إنّ الوظيفة الأساسيّة للكنيسة، إذاً، هي حمل المشعل من أجل استكمال طريق الدّين الجديد إلى النّاس أجمعين، ومن ثمّ تكتسب الحركة المسكونيّة معناها. إنّها الطّريق إلى الوحدة المسيحيّة والأداة النّاجعة لتحقيقها[3].

---

(1) إنجيل يوحنّا: 17، 21.

(2) هم تلامذة يسوع.

(3) القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكي في مواجهة الحداثة من المجمع الفاتيكاني الأوّل (1869-1870م) إلى المجمع الفاتيكانيّ الثّاني (1962-1965م)، ص494.

غير أنّنا، ونحن ننتقل إلى الواقع، نجد أنّ الأمر مختلف عمّا أسّست له المسيحيّة نظريّاً. يقول القرواشي: «إنّ الوحدة مهما كان نوعها، أو دورها، هي مكوّن من مكوّنات الكنيسة الأساسيّة. فحتّى تكون الكنيسة في حالة تبشير مستمرّ، وفق ما أوصى به مؤسّسها، عليها أن تكون واحدة. غير أنّ هذا التّأسيس يبقى نظريّاً، فلم يكن تاريخ الكنائس المسيحيّة، على الرغم من الارتباط بهذه المنطلقات، والوعي الشّديد بها، إلا نقيض هذا الطّرح النّظريّ المثاليّ»[1]. ويستدلّ على ذلك بما سجّله تاريخ المسيحيّة من صراعات بين تأويلات مختلفة لمضامينها، وأسسها.

تطرح إشكاليّة الوحدة من منظور اللاهوت الكاثوليكيّ طرحاً أساسه المركزيّة الكاثوليكيّة بالنّسبة إلى بقيّة الطّوائف، «فالشّرقيّون هم الّذين غادروا الكنيسة الجامعة، والبروتستانت هم الذين فضّلوا الانشقاق عن روما، ولذلك فإنّ مسألة الوحدة تُطرح بمنطق عودة المنشقّين والمنفصلين إلى الكنيسة الأمّ»[2]، وذلك يملي على بقيّة الطّوائف التزامات كثيرة؛ منها الاعتراف بمقرّرات المجامع المسكونيّة جميعها.

تتعامل الكنيسة الكاثوليكيّة مع بقيّة الطّوائف من موقع الأفضل صاحب الأولويّة؛ أي من منطلق الأصل المتعالي غير المستعدّ لتقديم أيّة تنازلات، فظلّت خارج دائرة المحاولات، الّتي يقوم بها الكثير من المفكّرين الّذين يؤمنون بحقّ الاختلاف، ويرون أنّهم ليسوا بأفضل من غيرهم، ولا أرقى درجة منهم، ونهجت نهج التّحجّر، وتعاملت بقبضة فولاذيّة قاسية مع كلّ من آمنوا بفكرة الوحدة، وروّجوا لها نظريّاً. وهذا ما يفسّر إعراضها عن المشاركة في أيّ حوار مسكونيّ إلى حدود العام (1961م)، عندما قبلت المشاركة بصفة ملاحظ غير ملزم باتّباع ما تقرّره جلسات الحوار المسكونيّ[3].

(1) القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكي في مواجهة الحداثة، ص494-495.
(2) المرجع نفسه، ص502.
(3) المرجع نفسه، ص503.

إنّ الحوار، بالنّسبة إلى الكنيسة الكاثوليكيّة، حوار عموديّ يذهب في اتّجاه واحد هو إعادة كَثْلَكَةِ المذاهب الأخرى، غير أنّ الواقع يغيّر، أحياناً، ما لا تستطيع أن تغيّره الأقلام والعقول؛ إذ عصفت بالعالم حربان عالميّتان، ووجد المؤمنون، من كاثوليك وأرثوذكس وبروتستانت، أنفسهم في مركب واحد؛ ذلك أنّ الأديان جميعاً وقفت ممّا يحصل موقف العاجز الّذي لا يقوى على صدّ المقتّلين النّاسَ تقتيلا، «ما جعل البروتستانت، والكاثوليك، والأرثوذكس يحتضنون بعضهم بعضاً، ويؤازرون الدّين المسيحيّ، على الرغم من اختلاف طوائفهم، ودون علم السّلط الكنسيّة أحياناً»[1]. وكان ذلك دافعاً قويّاً للتّفكير الجادّ في توحيد الصّفّ المسيحيّ، والتّأسيس له نظريّاً. فقد اتّجه الباباوان بيوس XI (Pie XI)[2]، في رسالته (**النّفوس المائتة**) (1928م)، وبيوس XII (Pie XII)[3]، في رسالته (**الجنس البشريّ: في بعض التّعاليم الباطلة الّتي تهدّد دعائم التّعاليم الكاثوليكيّة بالتّقويض**) (1950م)، اتّجها نحو فكرة المسكونيّة بالعرض، والنّقد، والتّحليل، بغية صياغة نظرة موضوعيّة إلى الوحدة الدّينيّة، غير أنّ هذه المحاولة باءت بالفشل، ذلك أنّهما، وإن عرضا مبادئ الحركة المسكونيّة، وحلّلاها، فإنّ العرض «لم يكن أميناً، ولم يعكس، بدقّة، منطلقات دعاة المسكونيّة، والأهداف الّتي راموا تحقيقها. فكان النّقد، في الحقيقة، مبنيّاً على تحريف الآراء، والرّدّ مؤسّساً على سوء الفهم، ما جعل الرّسائل تدحض آراء غير موجودة، وتهاجم عدوّاً وهميّاً يُعَدُّ مضادّاً للكاثوليكيّة»[4]. ولكن ظلّت المشاركة الكاثوليكيّة في اللّقاءات المسكونيّة شكليّة، وظلّت المسيحيّة الكاثوليكيّة المركز، والمرجع،

---

(1) القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكي في مواجهة الحداثة، ص506.

(2) هو أمبروجيو داميانو أشيل راتي (Ambrogio Damiano Achille Ratti) (1857-1939م) انتُخب بابا الفاتيكان منذ سنة (1922م). عُرِفَ بمقاومته للنّازيّة والشّيوعيّة.

(3) بابا إيطاليّ (1876-1958م)، صعد إلى كرسيّ البابويّة سنة (1939م).

(4) القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكيّ في مواجهة الحداثة من المجمع الفاتيكانيّ الأوّل (1869-1870م) إلى المجمع الفاتيكانيّ الثّاني (1962-1965م)، ص508.

والمنطلق، بالنّسبة إلى تمييز الخطأ من الصّواب في الإيمان المسيحيّ، وظلّت الوحدة الحقيقيّة في العرف الكاثوليكيّ محدّدةً بداهة بعودة المنشقّين إلى قطيع الرّبّ كما تؤمن به روما.

أمّا نقطة التّحوّل الحقيقيّة، فقد كانت مع البابا يوحنّا XXIII (Jean XXIII)[1]، الذي حوّل المشاركة الكاثوليكيّة في اللّقاءات المسكونيّة إلى مشاركة رسميّة بصفة ملاحظ. فشارك ملاحظون كاثوليك في مؤتمر نيودلهي المسكونيّ، وأنشأ، سنة (1960م)، «أمانة سرّ وحدة المسيحيّين»، وأمر بعقد مجمع مسكونيّ تحتلّ فيه الوحدة المحور الرّئيس هو المجمع الفاتيكاني الثّاني، وأعاد بعض اللّاهوتيّين، الّذين ضايقتهم حبريّة بيوس XII، إلى نشاطهم، وأعلن أنّ المجمع الفاتيكاني الثّاني «ليس مجمع الإدانة، والقوانين، والرّشق بالحرم؛ بل هو مجمع الوحدة»[2].

وقد أكّدت هذا التّوجّهَ وثيقةٌ صدرت عن المجمع الفاتيكاني الثّاني بعنوان (**الحركة المسكونيّة**) (UNITATIS REDINTEGRATIO)، وهي وثيقة أخرجت مؤمني الكنائس الأخرى، من غير الكاثوليك، من دائرة الاتّهام بالكفر أحياناً، واعترفت بمسيحيّتهم، بعد أن كانت روما تحسب أنّ كنائسهم مجرّد هياكل دينيّة لا ترقى إلى مرتبة كنيسة مسيحيّة، وتراجعت الكنيسة الكاثوليكيّة -ولو جزئيّاً- عن موقفها إزاء بقيّة الكنائس، فاعتبرت أنّها صورة من صور المسيحيّة، وأنّ لكلّ منها ثروة روحيّة متجذّرة في المسيح، غير أنّ

(1) اسمه الحقيقي آنجيلو جوزيبي رونكالي (Angelo Giuseppe Roncalli) (1881-1963م) هو بابا الفاتيكان بين العامين (1958 و1963م). يُعدّ من أكثر الباباوات شعبية في التاريخ، بدأت في زمن حبريّته حقبة جديدة من تاريخ الكنيسة الرومانية الكاثوليكية،مع افتتاحه المجمع الفاتيكاني الثاني،وما حمله ذلك من تغيير وانفتاح للكنيسة على العالم المعاصر. كتب رسائل رعويّة عدّة مهمّة تتناول مواضيع اجتماعيّة متنوّعة.

(2) القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكيّ في مواجهة الحداثة من المجمع الفاتيكانيّ الأوّل (1869-1870م) إلى المجمع الفاتيكانيّ الثّاني (1962-1965م)، ص513.

القرواشي رأى أنّ هذا الإقرار يعدّ نقداً للكنيسة الكاثوليكيّة ذاتها، «فإذا كانت توجد في الطّوائف المنشقّة ثروات روحيّة هي من نعم المسيح وهباته غير متوافرة في الكنيسة الرّومانيّة، فمعنى ذلك أنّ هذه الكنيسة لا تحوي كلّ الثّروات»، كما كانت تروّج لذلك سابقاً[1].

إذاً، أصبحت الحركة المسكونيّة مطلباً جادّاً بالنّسبة إلى الكنيسة الكاثوليكيّة، منذ المجمع الفاتيكانيّ الثّانيّ، وبغضّ النّظر عن النّوايا الخفيّة الّتي حكمت هذا التّوجّه[2]، فإنّ هذه الخطوة تعدّ سابقة في تاريخ المسيحيّة؛ إذ تعدّ إقراراً بتراجع نسبيّ عن فكرة المركزيّة، والاستعلاء، وعدولاً عن منطق إقصاء الآخر. غير أنّ نظرة الكنيسة الكاثوليكيّة إلى بقيّة الكنائس، والفرق المسيحيّة، من خلال وثائق المجمع، لم تكن واحدة؛ فقد اعتبرت كنائس الشّرق كنائس رسوليّة استمدّت منها الكنيسة الكاثوليكيّة «الكثير من العناصر في اللّيترجيا، والتّقليد الرّوحيّ، والقانون، وانطلاقاً من تراثها الرّوحيّ النّسكيّ أسّس اللّاتين مفهومهم للحياة الرّهبانيّة»[3]. وقد اقتضى ذلك الاعتراف لهم بفضلهم في تثبيت هويّة الكنيسة الغربيّة نفسها.

إلّا أنّ الموقف لم يكن نفسه عندما تعلّق الأمر بالبروتستانت، فأطلق عليهم تسمية مزدوجة: كنيسة/ جماعة مسيحيّة، وذلك يدلّ على أنّها متردّدة إزاءهم، على خلاف كنائس الشّرق. وقد فسّر القرواشي ذلك بقوله: «ويُفهَم

(1) القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكي في مواجهة الحداثة، ص515.

(2) قد يكون ضغط الواقع السّياسيّ لأوربا دافعاً أساسيّاً لهذه المواقف، فالحرب قد هدّت أركان القارّة والاستعمار، وشتّت ثرواتها في سباق التّسلّح، وإرادة الهيمنة على الدّول المستضعفة، فكانت النّتيجة أن تصدّعت لحمة الأوربيين، وأحسّوا بالضّياع والشّتات دينيّاً، وسياسيّاً، واجتماعيّاً، واقتصاديّاً؛ لذلك كان توجّه الكنيسة الكاثوليكيّة إلى الدّاخل بقَصْد لَمِّ الشّمل، وجمع الشّتات، وتوحيد الصّفوف، قبل التّوجّه إلى الخارج بالإرساليّات، والنّشاط التّبشيريّ، الّذي ركّزت عليه كثيراً قروناً من الزّمن.

(3) القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكيّ في مواجهة الحداثة من المجمع الفاتيكانيّ الأوّل (1869-1870م) إلى المجمع الفاتيكانيّ الثّاني (1962-1965م)، ص517.

من هذا الاستعمال المثنّى أنّ للكاثوليكيّة موقفين من البروتستانت؛ فهي تعتبر بعضاً منهم، على الرغم من الاختلاف في تحديد مفهوم الكنيسة، وممارسة بعض الطّقوس، متمسّكاً بمقوّمات المسيحيّة الأساسيّة، ولذلك فهو يشكّل، بصورة ما، كنيسة، وتنظر إلى بعضٍ آخر على أنّه قد ابتعد عن القواسم المشتركة بين المسيحيّين. ولئن وسموا أنفسهم بالمسيحيّين، فلا يمكن الاعتراف بالرّسامة الأسقفيّة لديهم، وبطقوسهم أو أساليب تنظيمهم»[1]، ولهذا السّبب، ربّما، خيّرت أن تطلق عليهم تسمية «جماعة مسيحيّة».

تبيّنّا، من خلال العرض السّابق، أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة ذاهبة تدريجيّاً، منذ مطلع القرن العشرين، في اتّجاه الانفتاح على المسيحيّين الآخرين، ومحاولة فهمهم، والاقتراب من معتقداهم، وأسس مذاهبهم، والآليّات الّتي تحكم إيمانهم، بعد أن تخلّت عن تعاليها بسبب إحساسها بالانعزال عن العالم المسيحيّ، وربّما كان الإحساس بالضّعف والتّشتّت، أيضاً، دافعاً لذلك ما دامت لم تحصّل شيئاً من تعاليها، وإحساسها بالكبرياء والتّميّز على بقيّة الطّوائف المسيحيّة، سوى مزيد من الضّياع والتّيه. إنّ عقد مجمع هو، في حدّ ذاته، أبرز دليل على صحّة ما نقول.

2- الحركة المسكونيّة في مقرّرات المجمع الفاتيكانيّ الثّاني:

تشبّثت الكنيسة الكاثوليكيّة، قروناً طويلة، بمبدأ وجوب عودة المنشقّين إلى كنيسة روما بوصفها الكنيسة «الصّحيحة والوحيدة»، الّتي تمثّل طريقاً أوحد للخلاص، ولم تتخلّ عن موقفها هذا إلّا لمّا انعقد المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، فكان القرار المجمعيّ «الحركة المسكونيّة» (Unitatis Redintegratio) شاهداً على تحوّل نظرة الكاثوليك إلى الطّوائف المسيحيّة الأخرى. ولمزيد التّعمّق من الأفضل أن نقترب من هذا القرار أكثر بالعرض والتّحليل، من خلال الفقرات الآتية.

(1) القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكي في مواجهة الحداثة، ص519.

2-1- أسس الحركة المسكونيّة ومفهومها من وجهة نظر كاثوليكيّة:

- في الأسس:

قدّم القرار المجمعيّ رؤية الكنيسة الكاثوليكيّة للحركة المسكونيّة، من خلال التّذكير بالأساس اللّاهوتي للوحدة المسيحيّة، انطلاقاً من الكتاب المقدّس: «لِيَكُنِ الْجَمِيعُ وَاحِداً، كَمَا أَنَّكَ أَنْتَ، أَيُّهَا الآبُ، فِيَّ وَأَنَا فِيكَ؛ أَجَلْ، لِيَكُونُوا هُمْ، أَيْضاً، وَاحِداً فِينَا، فَيُؤْمِنَ الْعَالَمُ أَنَّكَ أَنْتَ أَرْسَلْتَنِي»[1]. وهي عبارات على لسان يسوع، قبل الصّلب، يدعو فيها «الآب» أن يُتِمَّ وحدة المسيحيّين.

إنّ أوّل ما يؤسّس للوحدة المسيحيّة -حسب القرار المجمعيّ- تقديم يسوع نفسه قرباناً من أجل أتباعه، الّذين سيتّحدون فيه، من خلال سرّ الإفخارستيا (Eucharistie)[2]، «الّذي يعبّر عن وحدة الكنيسة ويحقّقها»[3]، إضافة إلى المعموديّة (Baptême) الّتي تلبس جميع من اعتمدوا رداء الوحدة في المسيح. أمّا أهمّ ما يؤسّس للوحدة، فهو الكنيسة الّتي كلّف بطرس، الّذي اختاره يسوع ليضطلع بمهمّة تأسيسها وإدارتها، بعد أن ائتُمن «على جميع النّعاج يثبّتها في الإيمان، ويرعاها في وحدة كاملة، فيما يسوع المسيح يظلّ، هو نفسه إلى الأبد، رأس الزّاوية الأعظم، وراعي نفوسنا»[4].

ثمّ يشير القرار إلى أنّ أصل الكنيسة المسيحيّة الوحدةُ في البداية، غير أنّ ذلك لم يحُلْ دون ظهور بعض الانقسامات، الّتي ظهرت باكراً. واكتفى

---

(1) إنجيل يوحنّا: 17، 21.

(2) تسمّى كذلك «سرّ القربان المقدّس»: هي سرّ من أسرار الكنيسة الكاثوليكيّة، وهي إحياء لذكرى عشاء يسوع الأخير مع تلامذته، تتمّ بتناول قطعة من الخبز (الّذي يمثّل جسد يسوع) مغموسة في الخمر (الّذي يمثّل دمه).

(3) المجمع الفاتيكاني الثاني: دساتير، قرارات، بيانات، أشرف على التّرجمة، وقام بالقسم الأكبر منها، عن الأصل اللّاتينيّ: الأب حنّا الفاخوري، منشورات المكتبة البولسيّة، ط2، 2004م، ص547.

(4) المصدر نفسه، ص548.

القرار بذكرها بصفة عامّة، مطلقاً عليها عبارات من قبيل «بعض انقسامات» و«انشقاقات» وصفها بالخطورة الشّديدة، دون أن يغوص في الأسباب الّتي كانت وراءها، مكتفياً بالقول إنّها كانت «بذنب أفراد، أحياناً، من هذا الفريق، أو هذا». وسرعان ما يمرّ القرار إلى الزّمن الحاضر، قائلاً: «بيد أنّ الّذين يولدون، اليوم، في حضن تلك الطّوائف، ويحيون من الإيمان بالمسيح، لا يمكن أن يطالَبوا بخطيئةِ انفصال، لذلك تشملهم الكنيسة الكاثوليكيّة بالاحترام الأخويّ والمحبّة»[1]، وفي هذا نظرة جديدة إلى المسيحيّين غير الكاثوليك؛ إذ برّأتهم الكنيسة الكاثوليكيّة من خطيئة الانفصال، الّتي لازمتهم قروناً طويلة؛ بل ذهب القرار إلى ما هو أبعد من ذلك، عندما اعتبر أنّهم «بحقّ، يحملون الاسم المسيحيّ، وبحقّ، يرى فيهم أبناء الكنيسة الكاثوليكيّة إخوة في الرّبّ»[2].

كما ذكّر القرار ببعض العناصر المشتركة بين الكنيسة وخارجها من عناصر، مقرّاً بأنّ «كثيراً من شعائر الدّين المسيحيّ المقدّسة يمارس عند إخوتنا المنفصلين، ومن شأنه يقيناً أن يؤتي، بوجوه مختلفة باختلاف وضع كلّ كنيسة أو طائفة، وبصورة فعّالة، حياة النّعمة؛ ولابدّ من الإقرار بأنّه يولج في شركة الخلاص»[3]، إلّا أنّ هذا الولوج في شركة الخلاص يظلّ، على الرغم من ذلك، منقوصاً في نظر الكنيسة الكاثوليكيّة. يقول القرار: «ومن ثمّ فإنّ هذه الكنائس، والطّوائف المنفصلة، لا تخلو البتّة، على الرغم من أنّنا نعتقد أنّها مشوبة بالنّقص، من المعنى والقيمة في سرّ الخلاص»[4].

نلحظ، بوضوح، أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة تفرّق بين نوعين من الخلاص: تامّ ومنقوص، وقد أشار القرار إلى نوع هذا النّقص، فإذا كانت الكنائس

(1) المجمع الفاتيكاني الثاني: دساتير، قرارات، بيانات، ص549.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، ص550.
(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والطّوائف المنفصلة «مشوبة بالنّقص»، فإنّه «في كنيسة المسيح الكاثوليكيّة وحدها، الّتي هي وسيلة عامّة للخلاص، يمكن الحصول على ملء وسائل الخلاص»[1]. إذاً، لا خلاص إلّا بالكنيسة الكاثوليكيّة وحدها، من خلال ما تؤمن به، وما تمارسه، من طقوس وشعائر بطريقتها الخاصّة، الّتي تستمدّها من خلال الكتاب المقدّس، والتّراث المسيحيّ.

- **في المفهوم:**

أمّا المفهوم الكاثوليكيّ للحركة المسكونيّة، فإنّه «مجموع المشاريع، والمبادرات، الّتي تنبثق، وتنظّم على حسب مستلزمات الكنيسة المتنوّعة، وتقتضي الأحوال، في سبيل وحدة المسيحيّين»[2]، ويمكن تقسيم الحوار من المنظور الكاثوليكي إلى خمسة أنواع:

- **تبرئة من التّهم**: من خلال التّخلّي عن «الأقوال، والأحكام، والأعمال، الّتي لا تنطبق، بالحقيقة، والإنصاف، على واقع الإخوة المنفصلين، وتسهم في جعل العلاقة معهم أصعب»[3]. وهذا من شأنه أن يعزّز الاحترام بين مختلف المؤمنين المنتمين إلى الكنائس والطّوائف المسيحيّة.

- **حوار الخبراء والعلماء**: من خلال تنظيم اجتماعات ولقاءات تجمع بين الخبراء والعلماء، الّذين ينتمون إلى مختلف الطّوائف الدّينيّة، بقصد التّعريف بمذاهبهم على أحسن وجه، وشرح عقائدهم شرحاً دقيقاً؛ لأنّ «هذا الحوار يكسب الجميع معرفة أصحَّ، وتقديراً أنصف، لتعليم كلّ طائفة ولحياتها»[4].

---

(1) المجمع الفاتيكاني الثاني: دساتير، قرارات، بيانات، ص549.
(2) المصدر نفسه، ص551.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

- **حوار الحياة**: وهو نوع من الحوار أساسه التّعاون في شؤون الحياة بصفة عامّة من أجل تعزيز روح الأخوّة. يمكن أن يتّخذ هذا النّوع من الحوار مجالات مختلفة تشتمل على نواحي الحياة على نطاق أوسع، في كلّ نمط من المشاريع الّتي إذا تجاوبت مع مقتضيات كلّ ضمير مسيحيّ، تسهم في بنيان الخير العامّ.

- **حوار العبادات**: يمكن أن يشتمل على الصّلوات المشتركة، وغيرها من الشّعائر، الّتي تؤدَّى جماعيّاً من أجل تعزيز الثّقة في الآخرين، وتجربة الوحدة المسيحيّة.

- **التّجدّد الذّاتيّ**: وهي حركة تعود إلى الذّات بقصد ترميمها، ومساءلتها مساءلةً نقديّة صادقة من أجل تعديل بعض المبادئ، وتقييم العقيدة، الّتي ينتمي إليها كلّ واحد من أجل محو الخلافات قدر الإمكان، والدّفع بها نحو الوحدة.

2-2- ملاحظات نقديّة:

يبدو القرار، للوهلة الأولى، إثر قراءة سريعة، ثورةً حقيقيّة، في بعض الأحيان، على النّظرة القديمة للآخر المسيحيّ، إذ برّأ أتباع الكنائس والطّوائف غير الكاثوليكيّة من تهمة الخطيئة والحرمان من الخلاص الّتي لازمتهم قروناً طويلة، ووصفت عقيدتهم بأنّها غير مؤدّية إلى الخلاص في ظلّ مقولة الخلاص الكاثوليكيّ الأوحد. وتضمّن دعوة الكاثوليك صراحةً إلى التّآخي والتّعاون مع الآخر غير الكاثوليكيّ، وغيرها من النّقاط الإيجابيّة، الّتي عدّدنا فيما سبق. غير أنّ قراءة متمعّنة لهذا القرار تجعلنا نبدي الكثير من الملاحظات السّلبيّة نجملها في ما يأتي:

- على الرغم من أنّ القرار يتعلّق بالحركة المسكونيّة؛ أي أنّه، بعبارة أخرى، سعي نحو الوحدة، من خلال تجاوز الخلافات بين المسيحيّين المنتمين إلى كنائس وطوائف مختلفة، فإنّه عاد، مرّاتٍ كثيرة، إلى نصوص المجامع المسكونيّة القديمة، مثل المجمع الفاتيكاني الأوّل، ومجمع

فلورنسا[1]، والمجمع اللاتراني الرّابع[2]، ومجمع ليون الثّاني[3]، وأمثلة العودة إلى القرار كثيرة[4]. ويبدو أنّ اللّجنة، الّتي صاغت هذا القرار تدرك جيّداً أنّها تتوجّه به إلى المسيحيّين عامّة، بمن فيهم البروتستانت، الّذين يرفضون المجامع المسكونيّة، والتّراث المسيحيّ، ولا يعترفون بغير الكتاب المقدّس مصدراً للإيمان. وهذا من شأنه -في اعتقادنا- أن يعزّز تشبّث الكنيسة الكاثوليكيّة بمبادئها، بغضّ النّظر عن الآخرين الّذين تسعى لضمّهم إليها، وهو عقبة أمام الحوار المسكونيّ؛ إذ كان بالإمكان الاكتفاء بالعودة إلى الكتاب المقدّس وحده، الّذي يتضمّن المبادئ نفسها، تلك الّتي استمدّها القرار من نصوص المجامع.

- الظّاهر، أيضاً، أنّ القرار قد فصّل القول في مسألة الحركة المسكونيّة، من خلال صفحاته الثّلاث والعشرين، بالنّسبة إلى التّرجمة العربيّة، إلّا أنّه ظلّ، في الغالب، عموميّاً، فاكتفى بالحوم حول المسألة فحسب، دون أن يلامس خيوطها الدّقيقة لخطورة المسألة وصعوبتها. فبالعودة إلى مفهوم الحركة المسكونيّة -كما تراها الكنيسة الكاثوليكيّة في الفقرة السّابقة- نتبيّن أنّ هذا المفهوم كان عامّاً جدّاً، وليس من شأنه -في اعتقادنا-

(1) المجمع الفلورنسي (1431-1445م): عُقِدَ في مدينة فلورنسا الإيطاليّة. حضره ممثّلون عن الكنائس المسيحيّة الشّرقيّة المنفصلة عن روما، لمناقشة قضيّة وحدة المسيحيّين. وختم بإعلان بيان في الوحدة، غير أنّها لم تدخل حيّز التطبيق بمعنى الوحدة الشّاملة بين المسيحيّين. ناقش المجمع، أيضاً، قضايا لاهوتيّة أخرى عدة؛ مثل موضوع انبثاق الرّوح القدس، وتنظيم الأسرار السّبعة المقدّسة، وطرق منحها.

(2) عقد في لاتران سنة (1215م)، واهتمّ بمناقشة بعض الهرطقات ومقاومتها، كما اهتمّ ببعض الإصلاحات في صلب الكنيسة.

(3) عُقِدَ في مدينة ليون الفرنسيّة (1272-1274م). ناقش قضايا منها إعادة الوحدة مع الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، وأصدر 31 بياناً أهمّ موضوعاتها: السلام، والوحدة الكنسية، وتنقيح قانون الإيمان، الذي صيغ في نيقية، وطرق انتخاب البابا.

(4) انظر المجمع الفاتيكانيّ الثاني: دساتير، قرارات، بيانات، الإحالة رقم 11، ص548، والإحالة رقم 19، ص550.

أن يؤدّي إلى الهدف الأسمى، الّذي تسعى إليه الكاثوليكيّة: الوحدة المسيحيّة الحقيقيّة؛ إذ يمكن أن يبرّئ مؤمنو الكنائس المسيحيّة وطوائفها بعضهم بعضاً من التّهم، وأن يعرّفوا بعضهم بعضاً بتوجّهاتهم الدّينيّة، وأن يتعاونوا، وأن يصلّوا صلوات مشتركة، ويصوموا، ويجدّدوا شرائعهم، يمكن أن يقوموا بكلّ ذلك على أكمل وجه دون أن يتّحدوا؛ لأنّ هذه الوصفة لم تخض في الممارسات الدّقيقة الواجب اتّباعها، كما أنّها لم تلامس الانشقاقات، ولم تقترب منها بالتّحليل والتّدقيق بقصد الخروج بحلول واضحة المعالم من أجل الوحدة إجرائيّاً؛ لأنّ الوحدة تحتاج إلى إجراء أكثر من التّنظير العامّ، والتّحليل الضّبابيّ. وربّما، تفادى القرار كلّ ذلك لكي يبتعد عن التّفاصيل؛ لأنّها خطرة جدّاً، ثمّ إنّها قد تزجّ به في دوّامة من التّأويلات الّتي لا تنتهي، فاكتفى بالتّوجيه نحو هذه المبادئ العامّة، التي يمكن أن يقولها طرف غير معنيّ بالوحدة المسيحيّة أصلاً.

- لئن عدّلت الكنيسة الكاثوليكيّة نظرتها إلى الآخر المسيحيّ، فإنّها ظلّت متشبّثة بمبادئها، في كثير من الأحيان؛ ذلك أنّها تعتبر أنّ الّذين قبلوا المعموديّة قبولاً صحيحاً هم «على الشّركة» مع الكنيسة الكاثوليكيّة، ولكنّ هذه الشّركة «غير كاملة»[1]، ثمّ إنّ القرار قد وصف الكنائس والطّوائف المنفصلة بأنّها «مشوبة بالنّقص». ومن ناحية أخرى، ترى الكنيسة الكاثوليكيّة أنّها «وسيلة عامّة للخلاص»[2]، وأنّها الوسيلة الوحيدة، التي يمكن، من خلالها، «الحصول على ملء وسائل الخلاص»[3].

نتبيّن من خلال هذه العبارات، أنّ الكنيسة لا تزال محافظة على المبدأ القديم القائل: «لا خلاص إلّا من داخل الكنيسة الكاثوليكيّة»، رمز الوحدة «الّتي آتاها المسيح كنيسته منذ البدء»، والّتي «ستظلّ في الكنيسة الكاثوليكيّة

(1) المجمع الفاتيكانيّ الثاني: دساتير، قرارات، بيانات، ص549.
(2) المصدر نفسه، ص550.
(3) المصدر نفسه، ص550.

في غير أفول»[1]. إنّ هذه النّظرة، أيضاً، من شأنها أن تعطّل مسار الحركة المسكونيّة، الّتي تستوجب أن تتخلّى الأطراف الفاعلة، في هذه العمليّة، عن الأحكام الإطلاقيّة، لاسيّما أنّ هذا المبدأ خلافيّ مع أهمّ طائفتين مسيحيّتين: البروتستانت، والأرثوذكس.

خاتمة:

إذاً، على الرغم ممّا شهده المجمع الفاتيكاني الثّاني من تحوّل في نظرته إلى الآخر المسيحيّ، فإنّ الكثير من المعوّقات ظلّت تكبّل خطابه، مفصحةً عن مبادئ قديمة ظلّت تطفو، من حين لآخر، في تلاوين الكلام، فاضحةً المركزيّة الكاثوليكيّة.

بقي، الآن، أن نعود إلى جوزيف راتزينغر لنتبيّن نظرته إلى الحركة المسكونيّة بوصفه واحداً من أهمّ أساقفة الكنيسة الكاثوليكيّة. أيتجاوز مقرّرات المجمع في هذا الشّأن، أم أنّه سيظلّ حبيس هذه النّظرة، الّتي حُدِّدت في النّصف الأوّل من ستينيّات القرن العشرين؟ كيف ينظر راتزينغر إلى الطّوائف المسيحيّة الأخرى؟ كيف يفهم وحدة الصّفّ المسيحيّ؟ وهل ذلك ممكن؟ ما آليّات اشتغال الحركة المسكونيّة حتّى تحقّق أهدافها؟ ثمّ من أيّ موقع يعالج راتزينغر مسألة الحوار المسكونيّ، من موقع أستاذ اللّاهوت والمفكّر المحايد أم من موقع الكاردينال المؤمن المتشبّع بمقرّرات الكنيسة الكاثوليكيّة؟

للإجابة عن هذه الإشكاليّات، اعتمد راتزينغر منهجاً واضحاً يقوم على العودة إلى أصل أهمّ انشقاقين داخل الكنيسة المسيحيّة، لمعالجة أسبابهما، محاولاً، من ثمّ، تبيّن الحلول الملائمة لرأب الصّدع بين الطوائف المسيحيّة؛ لذلك لا بدّ، أوّلاً، من رصد نظرة الكاتب إلى هذين الانشقاقين، لنتبيّن أسس الحوار المسكونيّ في نظره.

* * *

(1) المجمع الفاتيكانيّ الثاني: دساتير، قرارات، بيانات، ص551.

الفصل الثّاني

منهج مقاربة الحوار المسكوني عند راتزينغر

مقدّمة:

اعتمد جوزيف راتزينغر، في تناوله مسألة الحوار المسكونيّ، مقاربةً تقوم على استقراء الأحداث التاريخيّة، بالعودة إلى السّبب الرّئيس لانشقاق المسيحيّة في القرنين الحادي عشر والسّادس عشر. يستعيد الحدث، فيقف عند أهمّ ما نحا بالكنيسة نحو الانشطار حتّى يتمكّن، فيما بعد، من طرح حلّ لرأب الصّدع، وفق لحظتين: التّشخيص والعلاج. ولكي نقف على منهج الكاتب بوضوح، علينا، أوّلاً، أن نتعرّف الانشقاقين الرّئيسين في تاريخ الكنيسة المسيحيّة، ومختلف أبعادهما الاجتماعية، والسياسيّة، والاقتصاديّة، والثّقافيّة، ثمّ ننظر في كيفيّة معالجة الكاتب لهذه المسألة تشخيصاً وعلاجاً.

1- الانشقاقات:

سجّل تاريخ المسيحيّة انشقاقاتٍ كثيرة نتجت عن خلافات وتعارضات في وجهات النّظر إلى مبادئ هذا الدّين، الّذي كان، آنذاك، يبحث عن الاستقرار والثّبات، ويؤسّس لتركيز ثوابته. طفت نقط خلافيّة كثيرة في فجر المسيحيّة إثر تساؤلات من قبيل: ما طبيعة يسوع؟ ما الكنيسة؟ ما دورها في حياة المؤمنين؟ ما أهمّيّة التّراث المسيحيّ؟ ما الثّالوث؟ فعُقِدت، لذلك،

مجامع مسكونيّة كثيرة لحسم هذه الخلافات، غير أنّها حسمته بطريقة يأسف لها غالبيّة المسيحيّين اليوم؛ ذلك أنّها أفقدتهم وحدتهم، والتفافهم بعضهم حول بعض، وشتّتت شملهم.

يحسن بنا، إذاً، البدء بفقرة نتعرّف، من خلالها، أهمَّ انشقاقين شهدتهما المسيحيّة في تاريخها، مقدّمةً للنّظر في مسألة الحوار المسكونيّ عند راتزينغر.

1-1- الانشقاق الأوّل: الكنيسة الرّومانيّة الغربيّة الكاثوليكيّة والكنيسة اليونانيّة الشّرقيّة الأرثوذكسيّة:

إذا كان عام (1054م) يمثّل لحظة الانقسام الرّسمي بين الكنيستين الشّرقيّة والغربيّة، فإنّ تلك الآونة ليست سوى آونة الطّفرة، الّتي نشأ عنها الانشقاق. أمّا جذور هذا الانفصال، فهي قديمة جدّاً تعود إلى ما قبل المسيح.

كانت الإمبراطوريّة الرّومانيّة، منذ البداية، مقسّمةً إلى شطرين، تسكن القسم الشّرقي أغلبيّة يونانيّة، بينما تعمّر الثّاني أغلبيّة لاتينيّة، وكان ذلك منذ زمن ما قبل مجيء يسوع المسيح. وكان من الطّبيعيّ أن توجد اختلافات بين السّكّان طبيعةً، وثقافةً، ومعتقداتٍ، ورؤى... وقد تواصل هذا الاختلاف خلال العصر المسيحي، وظهر خلاف آخر بين القسمين من السكان هو الأعمق والأهمّ: النّظرة إلى الدّين؛ ذلك أنّ الكنائس الشّرقيّة اعتمدت العقل في قضيّة الإيمان، واهتمّت باكراً بالمسائل الدّينيّة النّظريّة واللّاهوتيّة بصفة عامّة، في حين لم تُولِ الكنيسة الغربيّة هذا الأمر اهتماماً، واتّجهت إلى الطّقوس، والنّظام، وإدارة الكنيسة، وركّزت على علاقة الكنيسة بالإمبراطوريّة، بعيداً عن العقل[1].

(1) رستم، سعد، الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتّى اليوم، دراسة تاريخيّة دينيّة سياسيّة اجتماعيّة، دار الأوائل للنّشر والتّوزيع، سوريّة - دمشق، ط2، 2005م، ص35.

كانت الكنيسة الشّرقيّة أكثر تشبّثاً بأصول الدّين المسيحي وأسسه؛ إذ حاولت المحافظة على العقيدة والطّقوس كما تلقّتها في أزمنة مبكّرة، غير أنّ الكنيسة الغربيّة أخذت تُدخل، شيئاً فشيئاً، تقاليد مستحدثة، وتعاليم جديدة رأت الكنيسة الشّرقيّة أنّها تتنافى مع المسيحيّة الأصليّة، واعتبرتها تحريفاً للدّين أصبح يضايقها. كان ذلك بداية من القرن السّادس الميلاديّ، حين سعت الكنيسة الرّومانيّة إلى إدخال معتقد جديد عن انبثاق الرّوح القدس من الآب والابن معاً، مع أنّ دساتير الإيمان لم تتضمّن اعتقاداً مشابهاً، ثمّ إنّها انفردت بالصّوم في السّبت، والقيام بطقس الإفخارستيا على الفطير؛ أي على الخبز الّذي لم يعالج بخميرة، عوضاً عن الخبز العادي، كما هو الحال عند الكنائس الشّرقيّة، وعدم زواج رجال الدّين. كما جعلت الكنيسة الغربيّة من البابا أعلى درجة من المجامع المسكونيّة ومقرّراتها، فرأت الكنيسة الشّرقيّة أنّ ذلك بدعة غريبة[1].

هيّأت هذه العوامل لانفصال بين الشّرق والغرب بات قريباً، ولم يبق الخلاف دينيّاً فحسب، بخصوص النّظرة إلى بعض المسائل العقديّة؛ بل إنّ الخلاف كان أكثر من ذلك سياسيّاً يدور حول السّلطة والقوميّة، فتحوّل إلى صراع قوميّ، كما يرى ذلك سعد رستم، الّذي يقول: «كما انفصلت كنيسة الأقباط المصريّة في الإسكندريّة، على إثر المجمع الرّابع المنعقد في خلقيدونيّة، انتصاراً لبطريركها، وانتصاراً لشعورها الوطنيّ الّذي تراه قد أهين، (...)، فتعصّبت لمذهبه، ورأته أنّه هو الصّحيح، وإن خالفه كلّ بطاركة العالم، كذلك انفصلت الكنيسة اليونانيّة الشّرقيّة، على إثر هذين المجمعين المنعقدين في مدينة القسطنطينيّة (...) عن كنيسة روما»[2].

تراكمت عوامل الانشقاق عبر الزّمن منذرةً بانفصال محتوم بين وجهتي نظر مختلفتين، من حيث الدّين، والوجود، والثّقافة، والسّياسة، والانتماء...

(1) رستم، سعد، الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتّى اليوم، ص36.
(2) المرجع نفسه، ص43.

إلى أن انعقد مجمع في القسطنطينيّة، سنة (1054م)، أعلن انفصال الكنيسة الشّرقيّة الأرثوذكسية تماماً عن روما، وأصبح بالإمكان تبيّن الفروق الظّاهرة بين هذين المذهبين، وهي خلافات في مستويات عديدة نذكر منها، للتّمثيل، ما يأتي[1]:

• **الاختلاف العقيديّ**: ترى الكنائس الأرثوذكسية اللّاخلقيدونيّة أنّ «الأقنوم الثّاني أقنوم الابن تجسّد من الروح القدس، ومن مريم العذراء، مصيّراً هذا الجسد معه واحداً وحدةً ذاتيّة جوهريّة منزّهة عن الاختلاط، والامتزاج، والاستحالة، بريئة من الانفصال؛ وبهذا، صار الابن المتجسّد طبيعة واحدة من طبيعتين ومشيئة واحدة»[2]، غير أنّ الكاثوليك يرون أنّ ليسوع مشيئتين وطبيعتين: لاهوتيّة وناسوتيّة. كما أنّ الاختلاف قائم، في مستوى ثانٍ، حول الرّوح القدس، الذي انبثق عند الأرثوذكس من الآب فحسب، في حين انبثق عند الكاثوليك من الآب والابن معاً.

• **الاختلافات الطّقسيّة**: منها، مثلاً، الاختلاف في طقس الإفخارستيا، الّذي تتمّ فيه مناولة المؤمنين الأرثوذكس الخبز العاديّ والخمر، في حين يستخدم الكاثوليك الفطير (دون خميرة) دون الخمر في غالب الأحيان.

• **الاختلافات حول الأحوال الشّخصيّة**: إذا كان الأرثوذكس يسمحون بالطّلاق، في بعض الأحيان، فإنّ الكاثوليك يرفضونه رفضاً قاطعاً، وإن كانوا يقومون به تحت مسمّيات أخرى من قبيل «فسخ العقد»، الّذي وقع بين الزّوج والزّوجة، وهم، في هذه الحالة، لا يعدّونه زواجاً تامّاً لعدم تحقّق بعض شروطه مثلاً، ويرون أنّ الأمر ليس تطليقاً، إنّما هو مجرّد فسخ عقد لزواج لم تتمّ شروطه.

---

(1) رستم، سعد، الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتّى اليوم، ص64 وما بعدها.

(2) المرجع نفسه، ص64.

• **النّظرة إلى مريم**: يرفض الأرثوذكس عقيدة «الْحَبَلِ بِلَا دَنَسٍ»، الّتي أقرّها البابا بيوس التّاسع[1]، سنة (1854م)، والّتي تثبت سلامتها من الخطيئة الأصليّة، كما يرفضون قول الكاثوليك إنّ مريم كانت شريكة في عمل الفداء، وإنّها معصومة من الخطأ.

• **الخلاص**: يرى الكاثوليك أنّ الإنسان يمكن أن يحصل على غفران مؤقّت لفترة من الزّمن تطول أو تقصر، من خلال أداء بعض الصّلوات، أو زيارة بعض الأماكن المقدّسة بأمر من البابا، غير أنّ الأرثوذكس يرفضون ذلك. كما أنّ الأرثوذكس يرون أنّ خلاص الإنسان لا يكون إلّا عن طريق المسيح، إلّا أنّ الكاثوليك يؤمنون بأنّ الرّحمة الإلهيّة يمكن أن تلحق غير المؤمنين بالمسيح من أتباع الدّيانات الأخرى إذا آمنوا، وعملوا صالحاً.

إنّ الخلاف بين الشّقّين الكاثوليك والأرثوذكس جوهري؛ لأنّه طال مسائل عقديّة وطقوسيّة كثيرة، وقد مثّل هذا الانشقاق أوّل جرح عميق في جسد المسيحيّة لا تزال، إلى أيّامنا، تبحث له عن دواء، لكنّه ليس أكثر إيلاماً من جرح ثانٍ سببه الانشقاق البروتستانتي عن روما خلال القرن السّادس عشر.

1-2- الانشقاق الثّاني: ظهور الكنائس البروتستانتيّة:

بلغت الكنيسة الرّومانيّة الغربيّة أوج فسادها، خلال الفترة الممتدّة من القرن الحادي عشر إلى القرن الخامس عشر، وانزاحت بممارساتها الغريبة عن مفهومها الأصليّ (مملكة الله)، إلى مؤسّسة دنيويّة تطلب المتعة، والمصلحة،

(1) جيوفاني ماريا ماستاي فيريتي (Giovanni Maria Mastai Ferretti) (1792-1878م). تُعدّ فترة حكمه الأطول في تاريخ الكنيسة، حيث كان بابا من (1846م) حتى وفاته، وهي فترة تقرب من 32 عاماً. خلال توليه البابوية، دعا إلى عقد المجمع الفاتيكاني الأول في عام (1869م)، الذي أصدر مرسوم العصمة البابوي. حدّد عقيدة حمل مريم العذراء بلا دنس، وهذا يعني أنّ مريم كانت دون خطيئة أصلية، وأنها عاشت حياة خالية تماماً من الخطيئة .

والنّفع المادّيّ، والسّلطة، فأصبحت سوقاً فيه تباع صكوك الغفران بيعاً، واتّبعت الآراء الفلسفيّة مُعرِضةً عن الكتاب المقدّس، بوصفه المصدر الأساسيّ للدّيانة المسيحيّة، وأغرق الباباوات في الفساد، وطلب الدّنيا، ففرضوا ضرائب مشطّة، ومُنِع البحث في سائر العلوم، مثل علوم الطّبيعة، وفُرِضت اللّاتينيّة، الّتي يجهلها المؤمنون، معبراً وحيداً إلى الكتاب المقدّس؛ بل إنّ الأعجب من ذلك كلّه وجود ثلاثة باباوات بين (1378 و1417م) أصدر كلّ منهم مذكّرة حرمان في حقّ الآخر[1]، فأصبح المسيحيّ مشتّتاً بينهم، فله مباركة من أحدهم، ولعنتان من الآخريْن! فتتالت الدّعوات إلى الإصلاح من مفكّرين ورجال دين، من أماكن مختلفة من أوربا. كانت الكنيسة تواجه أوربا بأسرها مؤمنين، ومفكّرين، وعلماء دين، وملوكاً، ولم يبق محالفاً لها إلّا من كان على مذهب الفساد، وحبّ المصلحة، الّذي كانت تتّبعه.

كانت هذه العوامل سبباً في علوّ أصوات الكثير من اللّاهوتيّين والمفكّرين ضدّ الكنيسة، محتجّين على سلوكاتها، فاضحين أعمالها، مطالبين بإصلاحها. وإذا كان لمارتن لوثر، في هذه الفترة، أهمّيّة بالغة في رفع راية الإصلاح عالياً إلى درجة أنّنا نذكر الإصلاح، فنذكره مباشرة، فإنّه لم يكن الوحيد، ولا الأجرأ على التّصريح بآرائه الإصلاحيّة؛ ذلك أنّ أصواتاً أخرى قد سبقته إلى الكثير من الآراء الّتي أعلنها في كتاباته. فقد وجد اللّاهوتيّ الإنكليزيّ جون ويكليف (John Wicliff)[2] (1324-1384م) الظّرف ملائماً لطرح آرائه،

(1) رستم، سعد، الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتّى اليوم، ص124.

(2) جون ويكليف (John Wyclif): لاهوتيّ ومصلح دينيّ إنجليزيّ، من أهمّ مفكّري العصور الوسطى. وُلد قرب ريتشموند (Richmond)، لأسرة من صغار النبلاء في يوركشير (Yorkshire)، وتوفّي في لاترووورث (Lutterworth). رُسِم كاهناً عام (1351م). درس الفلسفة، والمنطق، واللّاهوت في جامعتها، وحاز درجة الدكتوراه في اللّاهوت عام (1372م). اكتسب شهرة واسعة في علم اللّاهوت. كان له الفضل الأوّل في ترجمة «الكتاب المقدّس» من اللاتينيّة إلى الإنجليزيّة (1378م)، وهي خطوة حاسمة لدعم اللّغة القوميّة، كتلك التي مثّلتها ترجمة لوثر للكتاب المقدّس في تاريخ اللّغة الألمانيّة.

عندما تحرّرت إنجلترا من سلطة البابا نسبيّاً، ورفضت دفع الجزية للبابا، فأعلن أنّ البابا ليس سوى «المسيح الدّجّال» (Anti-christ)، ورفض الكهنوت الذين حصّلوا هذه المرتبة من خلال التّسليم، مؤكّداً أنّ الكاهن الحقيقيّ هو كاهن بأعماله الصّالحة، وتقواه بينه وبين نفسه، لا من خلال عمله في الكنيسة. فحُوكِم بعد وفاته أكثر من مرّة، وهو ميّت، وأُدين بتهمة الهرطقة أكثر من مرّة، وصدر قرار بابويّ في حقّ جثّته بحرقها، وذرّ رمادها، وقد نُفِّذ هذا الحكم فعلاً بعد وفاته بواحد وثلاثين عاماً[1]!

ليس جون ويكليف سوى مثال وصوت من بين أصوات كثيرة[2] احتجّت على ممارسات الكنيسة الرّومانيّة، ومثّلت الإرهاصات الأولى، الّتي أسّست للحظة حاسمة كان الرّاهب الألماني مارتن لوثر رائدها بامتياز، من خلال كتبه، وآرائه، وأنشطته العديدة، وجرأته في اتّخاذ مواقفه ممّا عايش من فساد كنسي.

حصل لوثر على شهادة الباكالوريوس في الآداب من جامعة إرفورت، سنة (1502م)، وعلى شهادة الماجستير في الفنون الحرّة سنة (1505م)، كما درس القانون، ثمّ انضمّ إلى رهبانيّة القدّيس أوغسطين، فعاش حياة الزّهد والالتزام على أكمل أوجهها، باذلاً كلّ الجهد لتحصيل الخلاص والطّمأنينة. سُمّي، سنة (1507م)، كاهناً، وحصل، بعدها بعامين، على شهادة الباكالوريوس في دراسة الكتاب المقدّس، فأتاح له ذلك الاطّلاع عن قرب على تعاليمه، كما درس لاهوت القدّيس أوغسطين، فأدرك حقيقة عجزه عن تحقيق الخلاص، على الرغم ممّا بذل من جهد، فقد تعوّد أن يولي الأعمال الصّالحة الأهمّيّة البالغة على حساب النّعمة الإلهيّة كما لقّنوه في

(1) رستم، سعد، الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتّى اليوم، ص124-125.

(2) لمعرفة بعض الأعلام الآخرين، يمكن مراجعة كتاب سعد رستم المذكور، ص125 وما بعدها، أو كتاب:

Daniel OLIVIER & Alain PATIN, Luther et la Réforme, L'Atelier/Ouvrières, Paris, 1997.

الكنيسة، غير أنّ العكس أوجه وأصحّ، ما دامت النّعمة الإلهيّة المصدر الوحيد لغفران الخطايا. كما أنّ تدريسه الكتاب المقدّس مكّنه من الوقوف على معاني كلمات الكتاب المقدّس، فقدّم على منبر الجامعة شروحاً على المزامير، وعلى **(الرّسالة إلى أهل روما)** وعلى **(الرّسالة إلى أهل غلاطية)**... فتمكّن، من خلال هذه الأعمال، من وضع أسس لاهوت جديد سمّاه «لاهوت الصّليب» (Théologie de la croix)، متأثّراً بأوغسطين[1].

علّق، سنة (1517م)، لائحة تتضمّن 95 أطروحة على باب كنيسة قصر فيتنبرغ لمناقشتها هاجم فيها الكنيسة، وأعمالها، كبيع صكوك الغفران، والكثير من القضايا الأخرى، فصدرت في شأنه مذكّرة حرمان من شركة المؤمنين، غير أنّ لوثر ازداد إصراراً وإيماناً بآرائه، فجعل الكتاب المقدّس مصدراً وحيداً للمسيحيّة بمختلف أوجهها إيماناً، وكنيسةً، وطقوساً، وأسراراً، ونفى أن تكون الأعمال، الّتي يقوم بها المؤمن مصدراً للخلاص، ورفض كلّ الأسرار الّتي رسّختها الكنيسة، محتفظاً بما ورد في الكتاب المقدّس؛ أي سرّ المعموديّة، وسرّ القربان المقدّس. كما ترجم الكتاب المقدّس إلى الألمانيّة، مركّزاً على نقل المعنى بكلّ أمانة، في حين كانت الكنيسة تمنع تداوله بين النّاس، وتحصر حقّ الاطّلاع عليه في رجال الدّين فحسب، حتّى تحافظ على نفسها معبراً يمرّون من خلاله إلى الكتاب المقدّس، والدّين، والله.

كان لمارتن لوثر أثر عظيم في مفكّري عصره، فسرعان ما انتشرت آراؤه في ألمانيا وخارجها، وكثرت الحركات الثّائرة في وجه الكنيسة في أرجاء أوربّا كلّها، فبرز في سويسرا المصلح أولريخ زوينغلي (Ulrich Zwingli)[2]

(1) رستم، سعد، الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتّى اليوم، ص133.

(2) مصلح بروتستانتيّ سويسريّ، نشأ في سويسرا في وسطٍ تتصارع فيه المصالح السياسيّة والمدنيّة، وقد ربّاه عمّه تربية كاثوليكيّة. غادر منطقته الجبلية ليتابع دراسته في «فيينّا» و«بال»، وحاز درجة الأستاذية في الفنون، عام (1506م)، من جامعة فيينا، رسم قسيساً كاثوليكيّاً، وعيّن في مركز غلاريس للكهنة.

(1484-1531م)، الّذي كان يرى أنّ رأس الكنيسة الوحيد هو المسيح المصدر الوحيد للخلاص، كما أكّد أنّ قوانينها ليست ملزمة ما لم تتوافق مع الكتاب المقدّس، كما قال: «لا يوجد أيّ مستند في الكتاب المقدّس لوساطة القدّيسين، أو شفاعة الموتى، ولا لتقديس التّماثيل، والصّور، والأيقونات، وتعظيمها، والحجّ إليها...»[1]. وبرز في فرنسا مصلح آخر هو جون كالفن، الّذي قاد حركة الإصلاح في فرنسا، وأصبح صاحب مذهب سمّي «الكالفينيّة» (Calvinisme) كان له انتشار واسع في فرنسا، وهولندا، واسكتلندا.

اعتمل داخل أوربا نشاط فكريّ لاهوتيّ متنوّع، خلال الحقبة الأخيرة من العصور الوسطى، فكان لمواقف الإصلاحيّين، الّذين ذكرنا، الدّور الحاسم في انشقاقات كثيرة عن الكنيسة الكاثوليكيّة، الّتي عجزت عن احتواء هذه الحركات، فالتجأت إلى مذكّرات الحرمان، وأحكام الإعدام حرقاً. غير أنّ المدّ كان أقوى من أن تتحمّله، وأعتى، فكان القرن السّادس عشر لحظة لثاني أعظم انشقاق في تاريخ المسيحيّة: انشقاق الكنائس البروتستانتيّة عن الكنيسة الكاثوليكيّة. ولْنُشِرْ إلى أنّنا لا نقول «كنيسة بروتستانتيّة» إلّا مجازاً؛ لأنّ هذه الكنيسة لم تكن واحدة في تنظيماتها، وقوانينها، وأسرارها... بل إنّها نسيج من كنائس عدّة يجمعها رفض الكنيسة الرّومانيّة الكاثوليكيّة. ولكن يمكننا أن نلخّص نقاط الاشتراك بينها في ما يأتي:

- الإيمان وحده هو طريق تحقيق الخلاص، دون حاجة إلى الطّقوس، والأسرار، والوساطات بين الله والبشر، فبمجرّد إيمان الإنسان بالمسيح الفادي مخلّص البشر، يكون قد حصل على الخلاص.

- الكتاب المقدّس هو المصدر الوحيد لتعاليم الدّين، وكلّ عقيدة تستمدّ من خارجه مردودة؛ لذلك لا قيمة للمجامع، ولا للتّقليد الكنسي.

(1) رستم، سعد، الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتّى اليوم، ص141.

• المسيح هو المعلّم الوحيد والوسيط الأوحد بين الله والإنسان، ولا دور للكنيسة كهنوتاً، وأساقفةً، وبابوات..

• الاهتمام بالكتاب المقدّس، وقراءته باللّغة الوطنيّة للقارئ.

• رفض عبادة مريم، وطلب تحقيق الآمال منها، وإنكار شفاعة القدّيسين.

• رفض كلّ الأسرار، الّتي رسّختها الكنيسة الكاثوليكيّة على مرّ الزّمن، والاحتفاظ بسرّي المعموديّة، والإفخارستيا؛ أي: سرّ القربان المقدّس الّذي يفهمونه فهماً رمزيّاً مؤوّلاً، فينفون فكرة تحوّل خبز القدّاس، وخمره، إلى جسد المسيح ودمه، تحوّلاً حقيقيّاً سرّياً.

• الإيمان بحرّيّة العقيدة والفكر عند المتعبّد.

• الإيمان بالتّساوي بين الإكليروس (رجال الدّين) والشّعب، ورفض رئاسة الكنائس والمراتب، كما هو الحال عند الكاثوليك مثلاً؛ لأنّ كلّ مؤمن، بالنّسبة إليهم، قد تحوّل، حال إيمانه، إلى كاهن، كما أنّه لا فرق بين الرّجل والمرأة في تولّي المناصب في الكنائس.

ذكرنا، فيما سبق، أهمّ انشقاقين في تاريخ الكنيسة المسيحيّة، وقد حصرنا اهتمامنا فيهما؛ لأنّ راتزينغر نفسه قد ركّز عليهما حصريّاً: اهتمّ بالأوّل؛ لأنّه فصل الشّرق عن الغرب نهائيّاً في القرن الحادي عشر، وتمخّضت عنه كنيستان شرقيّة وغربيّة؛ واهتمّ بالثّاني لأنّه مزّق جسد الكنيسة الغربيّة نفسها، ولا يزال العالم المسيحيّ بأسره، حتّى أيّامنا، يبحث عن وحدته، فكيف يشخّص راتزينغر هذه الانشقاقات؟ وما سبل توحيد العالم المسيحيّ بالنّسبة إليه؟

2- التشخيص والعلاج:

اعتمد راتزينغر، في مقاربة هذه المسألة، منهجاً تاريخيّاً لاهوتيّاً، فعاد إلى فترة الانشقاقات لتحديد أسبابها اللّاهوتيّة الرّئيسة، وهو، إذ يتأمّل تاريخ المسيحيّة، يرى أنّه شهد أنموذجين تاريخيّين أساسيّين من الانشقاقات يفترض

كلّ منهما تصوّراً للوحدة: انقسام الكنائس الخلقيدونيّة وغير الخلقيدونيّة، الّذي مهّد لانفصال الشّرق عن الغرب أوّلاً، ثمّ الانشقاق النّاتج عن حركة الإصلاح في القرن السّادس عشر[1].

2-1- الكنائس الخلقيدونيّة وغير الخلقيدونيّة ووحدة الشّرق والغرب:

احتدّ النّقاش حول طبيعة يسوع، خلال القرن الرّابع، واختلفت الآراء في هذه المسألة، ذلك أنّ المسيحيّة كانت تبحث عن الاستقرار، وإرساء قواعد الإيمان لمتّبعيها. كان المسيحيّون منقسمين إلى فئتين: ترى الأولى أنّ للمسيح طبيعة واحدة، في حين ترى الثّانية أنّ له طبيعتين. وللحسم في هذه القضيّة، عُقِد مجمع يعرف بمجمع خلقيدونية، نسبة إلى مكان انعقاده سنة (451) ميلاديّة، فأعلن هذا المجمع بطلان قرارات مجمع إفسس (Éphèse)، الّذي قرّر وحدة طبيعة المسيح، ولُقّب بـ«مجمع اللّصوص»، وخرج المشاركون في هذا المجمع بقرار يثبت أنّ المسيح ذاتٌ واحدة بطبيعتين: طبيعة إلهيّة، وطبيعة ناسوتيّة، فتباينت الآراء في شأن هذا القرار بين مؤيّد ورافض، وظهرت تسمية «الكنائس الخلقيدونيّة»؛ أي القابلة بقرارات مجمع خلقيدونيّة؛ و«الكنائس غير الخلقيدونيّة»؛ أي الرّافضة لها.

عاد راتزينغر بانشقاق الشّرق والغرب إلى هذه النّقطة؛ لأنّها، بالنّسبة إليه، مثّلت السّبب الرّئيس لهذا الانشقاق، والمؤسّسة له في الواقع، إلى أن حصل فعلاً في القرن الحادي عشر. والخلاف في مجمع خلقيدونيّة خلاف مسيحاني (Christologique)، بمعنى أنّه خلاف حول نقطة أساسيّة في المسيحيّة: طبيعة المسيح، غير أنّ ما يمكن ملاحظته، في هذا السّياق، أنّ الفريقين معاً كانا متّفقين حول ما أقرّه مجمع نيقية (Concile de Nicée)[2]

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, esquisse et matériaux, p. 215.

(2) سُمّي باسم المدينة الّتي عُقِدَ فيها لمناقشة طبيعة المسيح (إلهيّة أم بشريّة). وكان ذلك سنة (325م).

بخصوص جوهريّة الابن والآب (La con-substantialité du Frère avec le Père)، وحول تجسّد الرّبّ في يسوع. يفهم راتزينغر، من خلال هذه الوحدة في الرّأي بخصوص الجوهريّة والتّجسّد، أنها تعني أنّ كلا الفريقين متّفق حول بنيتي الإيمان والكنيسة، اللذين يمثّلان أساس مجمع نيقية، بمعنى أنّهما يؤمنان بأنّ الكنيسة قد تأسّست انطلاقاً من الكلمة وفيها. إذاً، ظلّت الوحدة البنيويّة (Unité structurelle) قائمة، ولم تُكسر في خلقيدونية[1]، وهذا يعني، أيضاً، نقطة البداية بالنّسبة إلى قطيعة روما والقسطنطينيّة؛ لأنّ الملكيّة البابويّة تعني، من وجهة نظر أرثوذكسيّة، هدماً لبنية الكنيسة، الّتي نتج عنها إدخال معطى جديد مكان الشّكل المسيحيّ القديم؛ أي أنّ كنيسة الغرب لم تَبْنُ شبكة من الكنائس المحلّيّة، الّتي يقودها أساقفة مرجعيّتهم الوحيدة هي الاثنا عشر رسولاً، إنّما بَدَتْ مثل صرح بُنِيَ بحجر واحد. ولم يعد الإيمان - في نظر غير الخلقيدونيّين- المرجع الأساسيّ المعياريّ للحياة المسيحيّة؛ لأنّ سلطة البابا قد خلقت حقّاً جديداً ومعياراً غير الإيمان، وبدا البابا مصدر الحقّ عوضاً عن الكتاب المقدّس والإيمان[2].

يعتمد راتزينغر مدخلاً سياسيّاً لاهوتيّاً إلى المسألة، مثلما تبيّنّا، ويردّ النزاع إلى خلاف حول سلطة البابا، التي بدأت تتنامى تدريجيّاً: «بدا هذا التّصوّر الجديد للحقّ كأنّه يكتسح؛ بل يخنق البنية الأسراريّة القديمة؛ أي أنّ البابويّة ليست سرّاً مقدّساً (Sacrement)، إنّما هي مؤسّسة قانونيّة «فحسب»؛ ولكنّ هذه المؤسّسة القانونيّة قد طغت على النّظام الأسراريّ»[3]. نشأت بذرة الانشقاق الأولى انطلاقاً من هذا التّصوّر، وبقدر ما كانت سلطة البابا تتعاظم في الغرب، بقدر ما كانت الكنائس الشّرقيّة تبتعد عن كنيسة الغرب، وأصبح كلّ واحد من الطّرفين يضع موضع شكّ تديّن الآخر، وحقيقة خلاصه.

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, esquisse et matériaux, p. 216.

(2) المصدر نفسه، ص217.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أمّا الحلّ، الّذي يراه راتزينغر مناسباً لرأب الصّدع بين الشّرق والغرب، فهو ضرورة فهم كلّ من الطّرفين لحقيقة الآخر؛ ذلك أنّ كلّ واحد منهما على حقّ، شرط أن يتمكّن من إدراك ما يؤمن به الآخر. يقول: «يمكن للغرب أن يؤاخذ الشّرق على غياب منصب بطرس (Pierre)، ومع ذلك، عليه أن يعترف بأنّه داخل كنيسة الشّرق لم يتغيّر محتوى كنيسة الآباء، ولا شكلها، بل ظلّا حيّين سليمين، ويمكن للشّرق أن ينتقد الغرب بسبب وجود بطرس، والمطالبة به، ولكن عليه أن يظلّ واضحاً، من جهته أيضاً، أنّه بالنّسبة إلى روما لا توجد كنيسة مختلفة عن كنيسة الألفيّة الأولى، لمّا كان الاحتفال بالإفخارستيا جماعيّاً، وكان الطّرفان (الشّرق والغرب) يكوّنان كنيسة واحدة»[1].

يبدو، من خلال هذا التّشخيص، التّركيز واضحاً على الجانب العقليّ في الإنسان، دون الجانب الإيمانيّ، ذلك أنّ راتزينغر يدرك أنّ للثّاني الغلبة على الإنسان في أكثر الأحيان، إلا إذا كان واعياً بما يفعل؛ لأنّ الإيمان يعمي عقل الإنسان، ويعطّل عمله في مثل هذه المسائل، ليبرز له ذاته بعيدة كلّ البعد عن الخطأ، في حين يردّ الخطأ إلى غيره. ولا حلّ، في هذه المسألة، سوى أن يلتفت الشّرق إلى الغرب ليعودا معاً إلى ما حصل في فترة الانشقاق بقصد وعيه لتقريب المسافات بينهما، وتجاوز الحواجز التي تفصلهما.

يعوّل راتزينغر على المؤمنين في حدّ ذاتهم، وما يجب أن يقدّموه من تنازلات فعليّة لتجاوز عقبات الحوار، فمن ينطلق من اللّاهوت الكاثوليكيّ يجد أنّه من الصّعب عليه تجاوز مسألة العصمة البابويّة، الّتي أُقرّت في القرن الثّامن عشر، ولكنّه، مع ذلك، يستطيع أن يفهم أنّ تصوّر القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر لم يكن الممكن الوحيد، إنّما بقيت المسألة مفتوحة على إمكانات أخرى، واحتمالات عديدة يمكن أن يهتدي إليها العقل المسيحي،

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, p. 218.

وتستجيب، في الوقت نفسه، لما يتصوّره كلّ طرف[1]؛ أي أنّ البابا يمكن أن يكون معصوماً، ولكن بطريقة ترضي الشّرق والغرب في آن.

إذاً، إنّ مهمّة الحركة المسكونيّة التّوصّل إلى صياغة تصوّر للعصمة البابويّة يستجيب لما يريده كلّ طرف. على الشّرق أن يتخلّى عن محاربة التّطوّر الّذي حقّقه الغرب، خلال الألفيّة الثّانية، على أنّه هرطقة، وأن يقبل الكنيسة الكاثوليكيّة كنيسةً شرعيّة وأرثوذكسيّة وفق الشّكل الذي اتّخذته خلال هذا التّطوّر، وعلى الغرب، في المقابل، أن يعترف بكنيسة الشّرق أرثوذكسيةً شرعيّةً على الشّكل الّذي حافظت عليه[2]. ولكنّ راتزينغر؛ إذ يعي صعوبات تحقيق الحلّ الذي يقترحه، يلاحظ أنّ الوحدة الكنيسة بين الشّرق والغرب ممكنة لاهوتيّاً من حيث المبدأ، ولكنّها لم تتهيّأ بعد روحيّاً، ونتيجة لذلك لم تنضج إجرائيّاً[3].

يطرح تصوّر راتزينغر للوحدة بين الشّرق والغرب استفسارات دقيقة بقدر عموميّة هذا الحلّ؛ لأنّ الأساس، الّذي توصّل إليه، أعجز من أن يضمّ جرحاً فُتِح منذ قرابة الألف سنة. فإذا كان الكلام النّظريّ عن الوحدة سهلاً، طالما أنّه مجهود عقليّ تجريديّ، فإنّ تحويله إلى عمل إجرائيّ في الواقع أصعب ما يكون، لا سيما أنّ الأمر يتعلّق بتعديل عقائد متنافرة منذ عشرة قرون. وتجنّباً للتّكرار، نؤجّل النّظرة النّقديّة في هذا الطّرح إلى ما بعد الانتهاء من عرض تصوّره للوحدة بين الكاثوليك والبروتستانت؛ لأنّه يقارب الخلافين بطريقة واحدة تقريباً أساسها الحذر، والتّهرّب من المسؤوليّة، والمراوغة أحياناً.

2-2- وحدة الكاثوليك والبروتستانت:

انتشرت أفكار مارتن لوثر وغيره من الإصلاحيّين داخل ألمانيا وخارجها، في النّصف الأوّل من القرن السّادس عشر، وما كان من الكنيسة

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, esquisse et matériaux, p. 222.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص223.

إلّا أن دخلت في مواجهة مفتوحة ضدّ الأصوات المحتجّة عليها من كلّ مكان، فأُدِين مارتن لوثر وأتباعه سنة (1521م) بتهمة الخروج عن الدّين والقانون، غير أنّ المدّ اللّوثريّ لم يتراجع، ففي اجتماع في سبير (Spire) الألمانيّة، عرض الإمبراطور مقرّرات «ورمز» للتّصويت من أجل تنفيذها، فكانت الغلبة للكاثوليك، غير أنّ الأمراء البروتستانت قدّموا احتجاجاً ضدّ عمليّة التّصويت، معلّلين موقفهم بأنّ المسألة لا تخصّ عدد المصوّتين، إنّما يتعلّق الأمر بضمير كلّ شخص، فأُطلِقت عبارة «المحتجّين» (Protestants) لأوّل مرّة على مقدّمي هذا الاعتراض[1]. وفي المدينة نفسها، انعقد اجتماع آخر، سنة (1530م)، تقدّم الأمراء اللّوثريّون بأصول عقيدتهم في وثيقة أصبحت تسمّى «عقيدة أوغزبورغ»، الّتي تضمّنت كلّ تصوّراتهم الجديدة، وقد أشرف لوثر على تحرير هذه الوثيقة عن بعد؛ لأنّه كان ممنوعاً من دخول أوغزبورغ، وتضمّنت هذه الوثيقة ثمانية وعشرين بنداً يمكن تقسيمها كما يأتي:

● **البنود من 1 إلى 21**: تضمّنت شرحاً للعقيدة اللّوثريّة القائلة بالإيمان طريقاً وحيداً إلى الخلاص، وعرضت لأهمّيّة الكتاب المقدّس ومركزيّته في الحياة المسيحيّة؛ إذ إنّه يمثّل، بالنّسبة إلى لوثر وأتباعه، المصدر الأساس والوحيد للإيمان المسيحيّ[2]، كما ألحّت هذه البنود على أنّ اللّوثريّين لم يخرجوا عن التّعاليم الكاثوليكيّة في شيء، سوى أنّهم رأوا بعض التّجاوزات الخطرة من طرف الكنيسة، والقائمين عليها، وقد فُصّلت هذه التّجاوزات في القسم الثّاني من العقيدة المذكورة.

● **البنود السّبعة المتبقّية**: ناقشت هذه البنود المخالفات، الّتي أقدمت عليها الكنيسة، قبل ظهور حركة الإصلاح، وربّما كان ذلك بمثابة التّبرير

(1) Daniel OLIVIER & Alain PATIN, Luther et la Réforme, p p. 68-69.

(2) Daniel OLIVIER, La foi de Luther, La cause de l'Évangile dans l'Église, Beauchesne, Coll. Le Point Théologique, Paris, 1978, p p. 213-214.

للانشقاق. ذكرت صكوك الغفران، وزواج الرّهبان، والقساوسة، كما عرضت لوظيفة السّلطة الكنسيّة، الّتي تنحصر مهمّتها في التّبشير، والوعظ، والكرازة بالكتاب المقدّس[1].

وكان ردّ الكنيسة الكاثوليكيّة برهاناً على تشبّثها بعقيدتها كما هي، فأصدروا ما عُرِفَ باسم «الدّحض» (Confutation)، الّذي وافق عليه الإمبراطور، ونفّذ مذكّرة «ورمز»، الّتي صدرت سنة (1521م)، ومُنِعَ البروتستانت من نشر تعاليمهم، وظلّ الطّرفان في صراع عنيف استمرّ حتّى القرن السّابع عشر، حين اجتمعت كلّ الممالك الألمانيّة سنة (1648م) لتوقيع معاهدة صلح بين الجانبين الكاثوليكيّ والبروتستانتي تساوى بموجبه الطّرفان في الحقوق، وعُرِفَ هذا الصّلح باسم «صلح ويستفالي» (Paix de Westphalie).

أصبحت عقيدة أوغزبورغ، منذ ذلك الحين، المرجع الأساس للكنائس البروتستانتيّة، مع أنّها ليست الوحيدة، فكتابات لوثر، أيضاً، تمثّل عيناً ينهل منها اللّوثريّون أفكارهم ومبادئهم. نزّل هذا السّرد التّاريخيّ عقيدةَ أوغزبورغ في إطارها؛ لأنّها ستكون مركز تصوّر راتزينغر للوحدة الكاثوليكيّة البروتستانتيّة؛ إذ يجعل منها منطلق تفكيره، كما سنبيّن. ولكن، قبل ذلك، بيّن راتزينغر، في تأمّل سريع، أنّ سبب قيام حركة الإصلاح هو فساد الكنيسة في القرون الوسطى؛ إذ كان الكاثوليك -كما بيّنا- مشتّتين في خضوعهم إلى بابوين، أو ثلاثة، وكان كلّ كاثوليكيّ محروماً من طرف بابا، دون أن يعرف أيّهم كان على حقّ. إذاً، فقدت الكنيسة شرط وجودها؛ أي تحقيق الخلاص للمؤمنين، وكان لا بدّ من البحث عنه خارج هذه المؤسّسة، وهذا الأمر هو الذي جعل لوثر يفهم أنّ الكنيسة، في ضوء التّقليد الكنسي، ليست ضامنة له؛ بل إنّها، عكس ذلك، عدوّ له[2].

(1) Daniel OLIVIER, La foi de Luther, pp. 216-217.

(2) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, esquisses et matériaux, p. 219.

وما دامت عقيدة أوغزبورغ النّصّ المرجعي، بالنّسبة إلى البروتستانت، فإنّ راتزينغر يناقش ما تثيره هذه العقيدة من إشكالات أوّلها مدى تمثيلها لكلّ الكنائس البروتستانتية؛ بمعنى آخر: هل عقيدة أوغزبورغ تتكلّم عن كلّ البروتستانت؟ إلى أيّ حدّ يتوافق هؤلاء في شأن هذا النّصّ، وما يمليه من مبادئ؟ ومن ناحية أخرى، ذكرنا أنّ هذه الوثيقة ليست الوحيدة؛ بل إنّها واحدة من بين وثائق كثيرة صدرت إمّا لتوضيحها وإما للتّعمّق في توجّهاتها...

صدرت عقيدة أوغزبورغ أساساً لتوضيح الآراء اللّوثريّة للملك، ولتضع حدّاً بينها وبين ما يعتقده أتباع المذاهب والجماعات الأخرى، فكيف نفهم النّصوص الّتي جاءت بعدها: أهي إعداد متطوّر غايته التّبسيط والتّوضيح لما تضمّنته من غموض أم أنّ توجّه عقيدة أوغزبورغ يبقى معياريّاً مقارنة بما جاء بعده؟ ثمّ، أيُّ شكل تتّخذه الوحدة الدّاخليّة لنصوص هذه العقائد[1]؟

ويذهب راتزينغر إلى أبعد من ذلك، مثيراً إشكالاً ثانياً، وهو مدى علاقتها بواقعنا اليوم، فقد كُتِبَ نصّ عقيدة أوغزبورغ باسم «عدد من الدّوقة (Ducs) والعمد (Bourgmestres)»، لذلك يتساءل: هل ما زالت هذه العقيدة ذات قيمة في وقتنا الرّاهن؟ وما صلة الطّوائف البروتستانتيّة بهذه العقيدة اليوم؟ أمّا الإشكال الثّالث، فهو مسألة سلطة عقيدة أوغزبورغ في ظلّ وجود مبدأ «الكتاب المقدّس وحده» (L'Ecriture seule)، الّذي يضع عقيدة أوغزبورغ نفسها على الهامش.

إنّ الكتاب المقدّس، بالنّسبة إلى لوثر، هو المنطلق الأساس للإيمان، وكلّ نصّ عداه يبقى مجرّد اجتهاد محدود السّلطة إن لم يكن عديمها، ولا وظيفة له إلّا تأويل الكتاب المقدّس تأويلاً صحيحاً، حتّى إذا ما تبيّن أنّه التّأويل الخطأ عدلنا عنه، وبحثنا عن غيره. وإنه على هذا الأساس كان رفض لوثر للتّراث المسيحيّ، الّذي رأى أنّه ليس سوى تفكير شخصيّ وتجربة فرديّة

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, p. 247.

محدودة قابلة للتّعديل؛ بل إنّه -على وجاهته ودقّته- لا يمثّل الكنيسة نفسها. فما سلطة هذه العقيدة[1]؟

ينتقد راتزينغر عقيدة أوغزبورغ انطلاقاً ممّا تضمّنته، كما ينتقد كتابات لوثر من المنطلق نفسه، جاعلاً منهما مجرّد اجتهاد لا يلزم إلا صاحبه، وفق تعاليم لوثر؛ بل إنّه يتساءل بنبرة فيها شيء من التّهكّم: «هل تمثّل عقيدة أوغزبورغ أكثر من أنّها مجرّد لاهوت؟»[2]. وما يمكن فهمه بكلّ وضوح أنّ راتزينغر يطالب البروتستانت بالتخلّي عن وثائقهم، التي تضمّنت مبادئ إيمانهم، وإن كان ذلك ضمناً. فعوضاً عن جعل عقيدة أوغزبورغ حجر بداية الوحدة، يريد، منذ البداية، أن يوارّيها التّراب بكلّ بساطة. لم يذكر راتزينغر الكاثوليك، في معرض نقاشه لمسألة الوحدة الكاثوليكيّة البروتستانتيّة، بل ركّز اهتمامه على وثيقة أوغزبورغ، فجعل منها نفياً لذاتها. أمّا الشّرط الكاثوليكيّ لقبولها، فهو قبول البروتستانت أنفسهم لهذه العقيدة، دون أن يذكر بروتستانتيّاً واحداً رفض هذه العقيدة في أيّامنا، ودعا إلى تجاوزها.

يتعامل راتزينغر مع البروتستانت بشيء من التّعالي، والازدراء، على عكس تعامله مع الأرثوذكس، ونكاد نقول إنّه لا يأخذ المسألة مأخذ الجدّ، وينسى، أو يتناسى، أنّ البروتستانت متشبّثون بعقيدة أوغزبورغ تشبّثه بالتّراث الكاثوليكيّ؛ لأنّ هذه العقيدة وما تلاها تمثّل، بالنّسبة إليهم، جزءاً من تاريخهم، وإن أحرقوها. وإذا طالب راتزينغر الكنائس البروتستانتيّة بالـ «اعتراف» بعقيدة أوغزبورغ، فإنّه يعني منطقيّاً أنّ البروتستانت قد تجاوزوها في الوقت الرّاهن، وإذا كان الأمر كذلك: لماذا يجعل منها راتزينغر أساس بناء الوحدة، ويتصدّى لها بهذا النّقد اللّاذع، ما دامت لا قيمة لها في حاضرنا؟ ثمّ، لنفرض جدلاً أنّ البروتستانت قبلوا بتحقيق حلم راتزينغر

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, esquisses et matériaux, p. 250.

(2) المصدر نفسه، ص250.

(رفض عقيدة أوغزبورغ، والتّحوّل إلى الكاثوليكيّة)، ألا يتعيّن عليه حينها أن يتهيّأ لإحراق كلّ التّراث الكاثوليكيّ كلّه، أم أنّ المسألة مسألة علويّة وكبرياء؟!

يعترف الكاتب، منذ البداية، بأنّ مسألة الوحدة البروتستانتيّة الكاثوليكيّة في غاية الصّعوبة، من حيث مقاربتها، وإيجاد الحلول المناسبة لها[1]، ولكنّه تعرّض لمسألة الاعتراف الكاثوليكيّ بالنّصّ المرجعيّ للبروتستانتيّة لدحض هذا الافتراض، بوصفه أساساً للوحدة، خشية أن تقع الكنيسة الكاثوليكيّة في ما تجنّبته خلال القرن السّادس عشر: التّحوّل إلى كنيسة إنجيليّة؛ أي أن تتحوّل، ببساطة، إلى البروتستانتيّة؛ لذلك ينتهي، في خاتمة حديثه عن سبل هذه الوحدة، إلى أنّها لا يمكن أن تتحقّق في الوقت الرّاهن، إنّما ينبغي على الطّرفين، بكلّ بساطة، أن ينتظرا تهيّؤ الجوّ المناسب، يقول: «من ينتظر تطوّراً مسكونيّاً سريعاً يتّخذ نقطة بداية خاطئة أساساً (...)، ولكن ما دام مفهوم «الاعتراف» يثير حتميّاً تمثّلات خاطئة، يجب علينا حذفه؛ وعلاوة على ذلك، ما دامت عقيدة أوغزبورغ لا يمكن أن تعدّ منعزلة، علينا الحديث، ربّما، عن حوار حول البنية اللّاهوتيّة والكنسيّة للعقائد اللّوثريّة، وتطابقها مع تعاليم (enseignement) الكنيسة الكاثوليكيّة»[2].

إنّ مقصد راتزينغر واضح، من خلال هذا الانزياح عن المرجعيّة الحصريّة للعقيدة اللّوثريّة، فمن المؤكّد أنّه يريد الحصول على متّسع أكبر من التّأويلات بإقحام بقيّة الوثائق البروتستانتيّة إلى منطقة الحوار، حتّى يتّسع المجال أكثر، ثمّ إنّه يرمي كرة المسؤوليّة في ملعب البروتستانت، حتّى يتّفقوا، أوّلاً، على عقيدة واحدة يمكن أن تنبني عليها كلّ محاولة للوحدة، وذلك بالبحث، أوّلاً، عن بنية اللّاهوت البروتستانتي، وكنيسته، ثمّ البحث، فيما بعد، عمّا يتطابق مع التعاليم الكاثوليكيّة. وينسى راتزينغر أنّ

(1) Joseph RATZINGER, Les principes de la théologie catholique, esquisses et matériaux, p. 250.

(2) المصدر نفسه، ص256.

البروتستانتيّة لا تؤمن بالوحدة إلّا في نقاط أساسيّة مهمّة، منها، مثلاً: الكتاب المقدّس طريقاً إلى المسيح والله، الإيمان جسراً أوحد إلى الخلاص. أمّا ما عدا ذلك من ممارسات، فهو اختياريّ يخضع لرغبة كلّ كنيسة، أو جماعة كنسيّة. لا تؤمن البروتستانتيّة بالوحدة في غير ما ذكرنا؛ بل إنّها تترك المجال فسيحاً أمام النّاس حتّى يؤمنوا بالطّريقة الّتي يريدون. لم يَبْدُ راتزينغر واعياً بهذه النّقطة، وكان عليه أن يفكّر في سبيل إلى الوحدة مع البروتستانت، على أساس هذا التّنوّع نفسه.

ثمّ إنّ غاية راتزينغر ومنطلقه واضحان؛ إذ يتكلّم من موقع المركزيّة الكاثوليكيّة ما دام يبحث عن تطابق المبادئ اللّوثريّة مع تعاليم الكنيسة الكاثوليكيّة. إنّه ينزّل الكنيسة الكاثوليكيّة منزلة الأصل، الّذي تفرّعت/انشقّت عنه كلّ الطّوائف المسيحيّة بلا استثناء، وما على هذه الكنائس إلّا أن تعود إلى أصلها (أي الكنيسة الكاثوليكيّة)، لذلك، فإنّ بحثه عن «مطابقة» سيكون معلوم النّتائج، وسيثير البروتستانت المشكل الأساسيّ الآتي مباشرة: ما جدوى الكنيسة الكاثوليكيّة أصلاً (كنيسة القرن السّادس عشر، أو القرن العشرين)؟ وستكون كاثوليكيّة راتزينغر أمام مشكل رئيس، من حيث إنّ الأساس الّذي يجعله مرجعاً للوحدة مهدّد في ذاته، ومطالب بحتفه منذ البداية. فكيف تقبل البروتستانتيّة بكنيسة قامت أوّل ما قامت على أنقاضها؟!

إنّ هذه الصّعوبة واضحة في فكر راتزينغر، ويصرّح بذلك علناً، قائلاً: «إنّ بعض تطوّراتٍ على المستوى اللّاهوتيّ، وبعض الوثائق المشتركة [بين المذاهب المسيحيّة] لا تعني، بَعدُ، تقارباً حياتيّاً حقيقيّاً. الإفخارستيا حياةٌ، وهي -مع الأسف- حياة لا يمكن أن تُتَقاسم مع من يحمل تصوّراً مغايراً للكنيسة والقدّاس. إنّ حركة مسكونيّة لا تتعامل بواقعيّة مع هذه الصّعوبة، الّتي لم يستطع النّاس تجاوزها حتّى الآن، هي حركة خطرة»[1]. نفهم، من خلال هذا الكلام، أنّ الكاتب يفرّق بين مستويين عند تعامله مع الانشقاقات المسيحيّة:

(1) Joseph RATZINGER, Entretien sur la foi, p.200.

- **مستوى اللّاهوت**: وهو حقل من حقول التّفكير في الواقع المسيحيّ لإيجاد الحلول الممكنة للوحدة. وهو مستوى يشهد تطوّراً من خلال بعض الوثائق، والملتقيات، والتّرجمة المسكونيّة للكتاب المقدّس، دون أن يعكس ما يجري في المستوى الثاني: الحياة.

- **مستوى الحياة**: وهو ما يحدث في الواقع؛ أي كيفيّات تعامل المسيحيّين فيما بينهم. وهو مستوى أبعد عن التّنظير والتّفكير في الوحدة. يشير إليه راتزينغر في تعليق عن إصدار النّسخة المسكونيّة للكتاب المقدّس، وأثرها في حياة النّاس في ألمانيا، فلاحظ أنّ الكاثوليك هم الوحيدون الّذين يستعملونها، أمّا اللوثريّون، فقد حافظوا على كتابهم المقدّس الخاصّ بهم.

كذا، إذاً، يتعامل راتزينغر مع الانشقاقات الرّئيسة في جسد المسيحيّة، وكذا يشخّص الواقع بقصد البحث عن سبل رأب الصّدع بين الطّوائف المسيحيّة. فهل هذا المجهود كافٍ لحسم هذه النّزاعات، الّتي تطفو على السّطح كلّما نظرنا نظرة شموليّة إلى المسيحيّة؟ هل محاولة راتزينغر وفيّة لواقع المسيحيّة في عالم القرن العشرين؟ ثمّ، من أيّ موقع يتعامل راتزينغر مع المسألة، أهو المؤمن الكاثوليكي، الذي تشبّع بالإيمان الكاثوليكيّ أم من موقع الأكاديميّ الباحث الجادّ المحايد، أو من موقع محافظ لجنة عقيدة الإيمان؟ إنّ هذه الأسئلة وغيرها لا تتبادر إلى الذّهن إلّا بعد فهم ما جرى خلال عشرين قرناً من المسيحيّة أوّلاً، ثمّ بعد تأمّل في ما حبّر راتزينغر من كتب، ومقالات، ووثائق لاهوت. عندها، نتبيّن الصّورة الحقيقية للكاردينال جوزيف راتزينغر، ونفهم نواياه، ومقاصده، وهو مجال أوسع من هذا البحث بكثير.

2-3- ملاحظات نقديّة على هامش مقاربة راتزينغر: المنهج المعتلّ والنّوايا الخفيّة:

اعتمد راتزينغر، في مقاربته للانقسامات المسيحيّة، منهجاً تاريخيّاً استقرائيّاً حدّد، من خلاله، أسباب الانشقاقات الّتي حصلت في تاريخ

المسيحيّة، وهي خطوة أساسيّة في كلّ مقاربة جادّة، ذلك أنّ فهم أصول الخلاف، وأسبابه، يساعد في تصوّر الحلول المناسبة له، غير أنّ البحث التّاريخيّ ينبغي أن يكون عميقاً ملمّاً بكلّ جوانب المسألة، بمعنى أن ينزّل الخلاف في بيئته التّاريخيّة؛ أي أن يحاول إعادة بناء واقع الخلاف افتراضيّاً حتّى يتسنّى له عندها تكوين نظرة شاملة عن الإشكال. فكلّما كان تمثّلنا لواقع الخلاف أضيق كانت فرصتنا في فهمه أقلّ. فهل استجاب بحث راتزينغر لهذه المسألة؟

حدّد راتزينغر سببين رئيسين لانشقاقي غرب/ شرق، وكاثوليك/ بروتستانت، فإذا كان سبب الأوّل سياسيّاً (أي متعلّقاً بالتّبعيّة للبابا في روما) مسيحانيّاً (أي متعلّقا بطبيعة يسوع المسيح)، فإنّ الثّاني لاهوتيّ يعود إلى الخلاف حول مفهوم الكنيسة، وأهمّيّتها -وعائد من ثَمَّ إلى دور الآباء والتّراث المسيحيّ- في الحياة المسيحيّة دون أن يذكر غيرهما من الأسباب. فهل هذا كافٍ لتشخيص ما حصل؟ من المؤكد لا، ولكنّ راتزينغر كان أحاديّ النّظرة إلى المسألة، وكان عليه أن يبحث بعمق أكثر في أسباب الانشقاق، فينزّل الخلافين في البيئة التّاريخيّة، الّتي حصلا فيها دون الاستغناء عن بعد من أبعادها دينيّاً وثقافيّاً ولغويّاً واقتصاديّاً... حتّى يخرج بفهم أعمق للخلاف، وتنكشف له الأسباب الخفيّة الكامنة وراءَه. وفي ذلك يقول سعد رستم: «كانت الكنيسة المسيحيّة، الّتي انتشرت في كلّ الإمبراطوريّة، تتميّز، منذ البدايات، إلى جناحين: جناح شرقيّ وآخر غربيّ، وذلك بسبب اختلاف السّكّان، واختلاف أخلاق الشّعوب، وآدابها، وميولها، وآرائها»[1]. ومن أوضح هذه الأسباب أنّ الكنائس الشّرقيّة، خلافاً للكنيسة الغربيّة، سمحت بإشراك العقل في قضيّة الإيمان، وأولت المسائل العقديّة نظريّاً أهمّيّة كبرى. كما أنّ اللّغة كانت من أبرز ما يميّز الشّطرين

(1) رستم، سعد، الفِرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتّى اليوم، ص34-35.

الغربيّ والشّرقي للإمبراطوريّة، حيث كان أغلب سكّان القسم الشّرقيّ من اليونان، في حين كان القسم الغربيّ آهلاً بأغلبيّة لاتينيّة.

أمّا فيما يتعلّق بالانشقاق الثّاني، الّذي حصره راتزينغر في سبب رئيسيّ وحيد، فإنّ الأمر أعمق من ذلك؛ لأنّه لا يمكننا أن نحصر الأسباب كلّها في عامل لاهوتيّ فقط يتعلّق بفساد الكنيسة في ذلك الزّمن. إنّ نظرة عميقة إلى كنيسة القرون الأخيرة من العصور الوسطى توضّح حقيقة لا مراء فيها: بِلَى الكنيسة الكاثوليكيّة بِلىً لم تكن عليه في فترة من تاريخها، فقد ترهّلت، وتهدّلت، وأصبحت تستمدّ تعاليمها من رجال الدّين باباوات، وأساقفة، أو من الملوك والأمراء. في كلمة؛ تحوّلت «كنيسة الله» -كما هو تعريفها الأصليّ في التّراث المسيحيّ- إلى لعبة بشريّة تتحكّم فيها الأهواء، والرّغبات، والمنافع. وأكبر دليل على ذلك تحوّلها إلى كنيسة «برجوازيّة»، بعد أن ضمّت إليها ثروات هائلة من العقارات، والممتلكات[1]، وبلغت من التّرف حدّاً يمكن أن تعكسه زخارف الكاتدرائيّات، الّتي بنيت في تلك

(1) جعل هذا المعطى الكثير من المفكّرين والفلاسفة يربطون بين نشأة الرّأسماليّة والبروتستانتيّة، فقد فسّر ماكس فيبر ذلك بالتّفصيل في كتابه: الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرّأسماليّة. يقول كرين برينتون: من الملاحظ «أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة تضخّمت ثرواتها بصورة هائلة عبر قرون العصر الوسيط الدينيّ، وذلك بفضل المنح، والهبات، ومواريث الأثرياء الّذين سعوا لكي يضمنوا لأنفسهم قصوراً في الجنّة، ولكنّ الملوك والأمراء وأتباعهم، أو الطّبقة الحاكمة باختصار، الّتي كانت دائماً بحاجة إلى المال، اعتادت أن تنظر بعين الحسد إلى ثروة الكنيسة. وتلقّف هؤلاء أفكار لوثر النظريّة، وأفكار مريديه، واتّخذوها وسيلة لكي يبدو نهب وفساد رجال الدّين أمراً جللاً في عيون العالم، وكانوا مدينين بديون كبيرة لطبقة التّجّار، والمصارف الجديدة، وكان بوسعهم أن يدفعوا لهم، ويردّوا إليهم بعض هذا الدّين في صورة أراضٍ، وغير ذلك من أموال وممتلكات يأخذونها من الكنيسة. وهكذا نشأت طبقة حاكمة جديدة نهمة للمال، هي الّتي أفرزت الرأسماليّين في عصرنا الحديث». عن كتاب: تشكيل العقل الحديث لـ كرين برينتون، ترجمة: شوقي جلال، مراجعة: صدقي حطّاب، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، تشرين الأول/ أكتوبر 1984م، ص 81.

الفترة. وفي الوقت نفسه، ازداد نفوذها شيئاً فشيئاً منذ القرن الرّابع، حين تحالفت مع القيصر، بدعوى سياستِهِ المملكةَ باسم المسيح، منذ ذلك الحين أصبح البابا يسير مع الإمبراطور اليد في اليد لسياسة الدّنيا والآخرة، وكلّما تعاظم نفوذ الكنيسة ضعف شأن الإنسان، وأحسّ بالضّعف، والذّلّ، والمهانة، وغلب عليه التّشاؤم، والخوف من الموت والخطيئة، وكان أن بلغت هذه الحال أوجها في القرنين الرّابع عشر والخامس عشر حين كان انفجارها؛ إذ كان لا بدّ من الانفجار إذا سلّمنا بالمنطق الخلدوني، الّذي يقتضي أن تنحلّ كلّ قوّة تعاظم نفوذها، وقد بلغت الأوج في ذلك، وأن يبرز مفكّرون من بين المقموعين المغلوبين على أمرهم ثائرين في وجهها من ناحية ثانية. وكان انفجار المسيحيّة في القرن السّادس عشر حتميّاً لا اختياريّاً.

إذاً، إنّ الكنيسة كانت تغتسل وتتجدّد، بغضّ النّظر عن الأسماء، فليس لوثر وحده من ثار في وجه الكنيسة؛ لأنّ أسماء كثيرة قد ارتفعت في الفترة نفسها مناديةً بما ينادي به، كما أنّ واقع الكنيسة المتردّي ليس العامل الوحيد في انشقاق البروتستانت. إنّ سبباً من الأسباب الرّئيسة لذلك تحوّل الواقع إلى جحيم في ظلّ القهر، والقمع، والاستبداد. فإذا كان الدّين جاء أساساً لإسعاد الإنسان، ومساعدته في رحلة بحثه عن الخلاص، فإنّ الكنيسة، في العصور الوسطى، أصبحت عدوّاً لله، والإنسان، والحياة، وقد اقتضى ذلك منطقيّاً ثورة عنيفة ترجمها ما قام به لوثر. ولا بدّ من الإقرار بطمس راتزينغر لحركة الإصلاح في هذا الموضع؛ إذ لا يمكن البتّة حصرها في عمل مفكّر بعينه، أو تيّار بعينه، أو بعد واحد من أبعاد الواقع فقط (الدّين مثلاً)؛ لأنّها أعظم من ذلك، وأوسع. وسبب هذا الخطأ، عند راتزينغر، عائد، بالأساس، إلى منهجه الحصري التعسّفي، ومقاربته، الّتي تعتمد انتقاء الوقائع، والنّظر إلى التّاريخ بعين ضيّقة.

كان منهج راتزينغر معتلاً، وبالنّتيجة، كان العلاج الّذي يقترحه مسبّباً للمضاعفات لا دواء ناجعاً، كما كنّا ننتظر من لاهوتيّ بحجمه. وملخّص

علاج راتزينغر لقضيّة الوحدة الكاثوليكيّة الأرثوذكسيّة أن تقول روما لكنيسة الشّرق: «قبلتكِ شرعيّةً على تجمّدك في الألفيّة المسيحيّة الأولى»، وأن تقول كنيسة الشّرق لروما في الوقت نفسه: «قبلتك شرعيّة بتطوّرك الّذي شهِدْتِهِ خلال الألفيّة المسيحيّة الثّانية». جملتان كافيتان لحسم نزاع ألف سنة، أو أكثر! نفهم من خلالهما، ضمناً، إقراراً بديناميّة كنيسة الغرب وتطوّرها، مقابل جمود الكنيسة الشّرقيّة، وإعراضها عن التّحوّل.

إذاً، يبحث راتزينغر عن الوحدة بين كنيستين ليستا من طبيعة واحدة؛ شيمة الأولى تحجّر وإعراض عن التّقدّم، وشيمة الثّانية التّبدّل والتّطوّر. وإذا عدنا إلى ما حُقّق فيه هذا التّطوّر، قلنا -على لسان راتزينغر- إنّه مبحث لاهوتي مسيحانيّ؛ أي واحد من أهمّ دعائم الدّين يتعلّق بطبيعة المسيح. وما دامت الكنيسة الكاثوليكيّة محكومة بهذا النّسق التّطوّري، فلا عجب أن تخرج الكاثوليكيّة من الألفيّة الثّالثة بزيادة أقنوم رابع بدعوى الدّيناميّة، والتّحوّل!

يسمّي راتزينغر الأشياء بغير أسمائها؛ لأنّه لا يقوى على تسمية ما حصل بعبارات من قبيل «الانزياح» عن الأصل، أو «الانحراف» عنه، ما دام المفهوم الأرثوذكسيّ لطبيعة يسوع دام قروناً أربعة ونصف قرن من الزّمن؛ أي إلى حدود العام (451م)، زمن انعقاد مجمع خلقيدونيّة.

إذاً، هل يمكن أن نعدّ تشبّث الأرثوذكس بهذا المبدأ جموداً، ونعدّ عدول الكاثوليك عنه تطوّراً؟ وإذا سلّمنا جدلاً بصحّة هذا الزّعم، لماذا يتغافل راتزينغر عن ذكر التّطوّرات، التي حصلت في العقائد الكاثوليكيّة بعد انفصال الأرثوذكس؟ هل هذا التّطوّر الّذي ذكره هو الوحيد في الألفيّة الثّانية؟ هل طقوس العبادة ظلّت نفسها؟ هل النّظرة إلى الكنيسة والمجامع والتّقاليد المسيحيّة ظلّت نفسها؟

يتّبع راتزينغر منهجاً تسطيحيّاً؛ لأنّ نظرته سطحيّة قاصرة لا تأخذ بعميق الأمور وجوهريّها، إنّما تكتفي بملامسة طرف من أطراف الإشكال، فلا تظفر بحلّ، فإذا حدث وقبلت الكنيسة الشّرقيّة بكنيسة الغرب شرعيّةً أرثوذكسيّة كما

يقترح، لماذا لا تنضمّ إليها بكلّ بساطة، وتعلن كاثوليكيّتها، وينتهي الأمر؛ وإذا قبلت كنيسة الغرب بكنيسة الشّرق أرثوذكسيّة شرعيّة لماذا لا تعتنق مذهبها ليحسم الخلاف؟!! ثمّ، كيف يعيش الإنسان بحقيقتين متناقضتين، ويَعُدُّ أنّ كلّا منهما شرعيّة؟!!

إنّ الحلّ، الّذي يقترحه راتزينغر يقتضي أن يعيش الكاثوليكيّ بحقيقة/ ين: المسيح ذو طبيعة واحدة، والمسيح ذو طبيعتين! أو أن يقول: «لا بدّ من بابا»، و«البابا لا لزوم له»!!

إنّ هذه النّظرة التّسطيحيّة إلى المسألة تجعلنا نشكّ في مدى جديّة راتزينغر في تناولها. لقد بدا لي عابثاً بالموضوع، أو كالعابث غير عابئ بما يتطلّبه من جدّيّة وعمق. فليست الوحدة كلمة تُقال على منابر ملتقيات الوحدة. إنّها إيمان عميق بضرورة ملحّة، وما جعلنا نستنتج هذه الملاحظة تشاؤم أبداه راتزينغر في خلاصة حديثه عن الوحدة؛ إذ استبعد أن يأتي المستقبل القريب بجديد في هذا الخصوص[1]. هذا إلى جانب تمسّك الكنيسة الكاثوليكيّة بكلّ تعاليمها دون التّفريط في أمر من أمور الدّين، أو التّساهل فيه. فقد رفضت روما مشاركة الكاثوليك في الإفخارستيا في كنيسة مُصلَحة، وقد فسّر راتزينغر هذا القرار بقوله: «ليست المسألة مسألة تعصّب، أو تأخّر مسكونيّ: بالنّسبة إلى قانون الإيمان الكاثوليكيّ، إذا لم يكن هناك تسلسل رسوليّ، فلا وجود لكهنوت حقيقيّ، ولا يمكن، بالنّتيجة، الحصول على إفخارستيا أسراريّة بالمعنى الحقيقيّ للكلمة»[2]. إنّ هذه الكلمات تكشف النّقاب عن حقيقة نوايا راتزينغر بخصوص الوحدة، ولا شيء ننتظره من محاولته ما دامت تخفي وراءها يقيناً بصحّة المعتقد الكاثوليكيّ، وليست مستعدّة للتّنازل عنه، ولو بذلت ما بذلت من أجل الحفاظ على كاثوليكيّتها، وقد رأينا، منذ حين، أنّ

(1) Joseph RATZINGER, Entretien sur la foi, p.200.

(2) المرجع نفسه، ص197.

الكاتب مستعدّ للاعتراف بشرعيّة الكنيسة الشّرقيّة على ألا يتخلّى عن مُعطى واحد من كاثوليكيّته.

يتعاطى راتزينغر مع المسألة تعاطي ممتلك الحقيقة، ممثّلاً بذلك موقف الكنيسة الكاثوليكيّة عامّة من الوحدة؛ فروما تعتقد أنّها الكنيسة الأصل، أو المرجع، الكنيسة الّتي ينبغي أن تعود إليها الكنائس والجماعات، الّتي انشقّت عنها في القرن الحادي عشر، أو القرن السّادس عشر، أو في أيّ زمن. بعبارة أخرى: لم تنشقّ روما عن أحد، لذلك على الخراف الضّالّة من المسيحيّين أن تعود إلى أصلها؛ أي الكنيسة الكاثوليكيّة، الّتي تمثّل نقاء المسيحيّة، وصفاء تعاليمها. إنّه منطق العلويّة الكاثوليكيّة يتحكّم في راتزينغر، ويوجّه آراءه، فالكلمات الّتي يلقي بها على منابر ملتقيات الوحدة مجرّد سفسطة وكلام لا هروب من قوله، فيصنع، بذلك، مفكّراً بوجهين: مفكّر الكلمات، ومفكّر الممارسة. أمّا الأوّل، فيصوغ الخطابات، والمحاضرات الزائفة وأمّا الثّاني، فيمارس، في حياته، تعاليم الكاثوليكيّة، ويتمسّك بالكنيسة[1]، والعصمة البابويّة والمجامع... وهو موقف مزدوج لا مهرب لنا من وسمه بالنّفاق المعرفيّ المدمّر، يفرضه عليه منصبه، بوصفه محافظاً للجنة عقيدة الإيمان، وعنصراً من أعظم العناصر فعاليّة في روما.

خاتمــة:

ليست مهمّتنا، في هذا الموضع، أن نبحث عن بديل للوحدة المسيحيّة مكان ما يقترحه راتزينغر، لاعتقادنا أنّها مسألة شائكة معقّدة أيّما تعقيد تحتاج إلى معرفة دقيقة بكلّ الطّوائف المسيحيّة، ومعتقداتها، ثمّ إلى منهج مقاربة محكم مدروس يؤدّي عمليّاً إلى صياغة تصوّر معقول لوحدة المسيحيّة، ليس هذا مقصدنا في هذا البحث على الأقلّ، ولكن لا بدّ من إبداء بعض الملاحظات المهمّة في هذا الخصوص.

(1) Joseph RATZINGER, "Église du Christ, lieu de ma Foi", dans: Gabriel-Marie GARRONE et autres, Je crois en l' Église, Que je n'en sois jamais séparé!, Mame, Paris, [s. d], p. 77.

قلنا، في البداية، إنّ البحث التّاريخيّ في أصول الانشقاق ضروريّ في فهم أسس الخلافات، ولكن على الباحث أن يغادر البحث التّاريخيّ عائداً إلى واقعنا، حالما تتكوّن لديه فكرة واضحة شاملة عن فترة الانشقاق. ولكن لماذا هذه العودة؟ نقول: إنّ الانشقاق لم يعد كائناً في الماضي. إنّه كائن الآن، وهنا، وكلّ من يعالج المسألة في الماضي إنّما يحيي، بعمله ذاك، مارتن لوثر والبابا في القرن السّادس عشر، ليصنع بينهما مصالحة زائفة قد تصلح لفكّ النّزاع في ذلك الحين، ولكنّها أعجز من أن تحسمه في القرن الحادي والعشرين.

إنّ الانشقاق موجود الآن، حيث لا بروتستانتيّة القرن السّادس عشر هي بروتستانتية القرن الحادي والعشرين، ولا أرثوذكسيّة القرن الحادي عشر هي أرثوذكسيّة القرن الحادي والعشرين، ولا روما هي روما أيضاً. تبدّلت المعطيات، وتغيّر الواقع، وسقطت مفاهيم، وبرزت مفاهيم، وعُدّلت معطيات، وماتت قيم، وأُحييت أخرى. إنّ البيئة غير البيئة، فكيف نحشر أنفسنا في قرن من الزّمن، أو فترة بعينها، بقصد البحث عن حلّ، آملين أن ينهي المسألة؟ إنّا، إذاً، لواهمون!

ثمّ إنّ من يقارب هذه المسألة مجبر على الانطلاق من مسلّمة حتميّة نشرحها كما يأتي: لا وجود لشرعيّة من عدمها، بمعنى أنّ الشّرعيّة، والمنطقيّة، والمعقوليّة لا أساس لها في هذا الشّأن؛ لأنّ كلّ ما ثبت عليه النّاس تاريخيّاً في الدّين أصبح -شئنا أم أبينا- ديناً حقيقيّاً، على الأقلّ بالنّسبة إلى أهله، فكلّما قلت لهم: «دينكم واهٍ مزيّف»، قالوا لك بكلّ بساطة: «دينكم واهٍ مزيّف». فالكاثوليكيّة في قلب الكاثوليكيّ شرعيّة بداهة دون سواها، وكذلك البروتستانتيّة والأرثوذكسيّة. فإذا عدنا إلى التّاريخ بقصد الظّفر بمن «خان»، أو حاد عن التّعاليم المسيحيّة الحقيقيّة، خاب مسعانا حتميّاً، وتحوّلنا إلى مستوى آخر نتراشق فيه بالتّهم، ويتحوّل بحثنا من المعرفة الموضوعيّة إلى حقل ذاتيّ تحكمه الأنانيّة. فالكاثوليكيّة هي كاثوليكيّة

اليوم، لا الأمس، وكذلك كلّ الطّوائف والأديان الأخرى. إنّها، مهما يكن من أمر حصل في الماضي، موجودة قائمة بذاتها متكاملة متناسقة في عيون أهلها، وليس أمامك إلّا أن تتعامل معها حقيقة واقعة.

إذاً، علينا أن نتخلّى عن طلب الشّرعيّة، حتّى لا نقع فيما وقع فيه المسلمون، والمسيحيّون، الّذين ظلّوا، إلى عهد قريب، يتراشقون بكلمات من قبيل: **أنتم حرّفتم دين الله، فيردّ الطّرف المتّهم: نحن لم نحرّف، أنتم** من حرّف. إنّ هذا الأمر نتيجة طبيعيّة للبحث عن شرعيّة كلّ طرف اعتماداً على منهج دحض الأفكار، والاستدلال على خطئها.

إنّ على الباحث أن يحوّل بحثه إلى أرضيّة بعيدة عن الأحكام الأخلاقيّة، وأن يبحث في أسباب الصّراع اليوم، أن يسأل: ما سبب فراق الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس **اليوم، لا في الأمس، فالانشقاق، في الأمس،** حدث بسبب دور الكنيسة، أو التّسلسل الرّسولي، أو الكتاب المقدّس، أو غيره من الأسباب، ولكن، هل الأسباب ظلّت نفسها؟ من المؤكد لا. ومن يجيب بالإيجاب يقع أسير نظرة إلى التّاريخ ثابتة، نافياً عن الواقع التّاريخيّ تحوّله وتبدّله، ولن يظفر، بطبيعة الحال، بنتيجة تُذكر، بل إنّه، ربّما، عقّد الأمر أكثر.

إنّ الاقتراب من مسألة الفرقة بين الطّوائف المسيحيّة، ومعالجتها، أمرٌ صعب جدّاً يستدعي الدّقّة والموضوعيّة للخروج بنتائج. إنّه أمر صعب؛ لأنّ الباحث يجد نفسه أمام مفارقات كثيرة يجب التّوفيق بينها: انتماؤه إلى الكاثوليكيّة من ناحية، وضرورة مجاراة الواقع، الّذي يفرض توافقاً يذهب عند حدود تقديم تنازلات عن بعض القناعات والأفكار للوصول إلى حلّ من ناحية أخرى. وما يعقّد الأمر أكثر أنّ راتزينغر ليس مجرّد مؤمن فحسب؛ بل إنّه مسؤول سام في الكنيسة الكاثوليكيّة، وهو واحد من أصحاب القرار فيها، لذلك لاحظنا أنّه ظلّ وفيّاً لانتمائه الكاثوليكيّ بتشبّثه بالكنيسة الكاثوليكيّة مكاناً للإيمان. غير أنّ ذلك لم يمنعه من تقديم بعض الأسس الواضحة التي

تصلح لأن تكون مبادئ عامّة من أجل حركة مسكونيّة ناجحة نجد أهمّها في كتابه (**أسس اللّاهوت الكاثوليكيّ**) خاصّة، ومن الأفضل أن نستجليها، هنا، حتّى نحصل على فكرة شاملة لنظرته إلى الحركة المسكونيّة.

* * *

الفصل الثّالث

أسس الحركة المسكونيّة عند جوزيف راتزينغر

مقدمة:

تبدو الوحدة المسيحيّة مسألة مركزيّة في فكر راتزينغر تعرّض لها بالتّحليل في مختلف مؤلّفاته مباشرة أو ضمناً. ولكي نفهم تصوّره لها بوضوح، ينبغي علينا أن نستجلي أهمّ الأسس الّتي تقوم عليها، من خلال بعض ما كتب في هذا الشّأن. حينها، فحسب، يتّضح موقف راتزينغر من بقيّة الكنائس والطّوائف المسيحيّة المختلفة، وتظهر جليّةً الصّورة الحاصلة للكاتب عن الكاثوليكيّة؛ أي موقفه منها بوصفها الطّريق المثلى الوحيدة للخلاص. لا بدّ، إذاً، من إلقاء نظرة على ما حبّر راتزينغر في هذا الشّأن لنستخلص أهمّ الأسس الّتي يرتكز عليها في مقاربته للحركة المسكونيّة، دون أن ندّعي أنّ ما سنستخلصه، في الفقرات التّالية، هو «قائمة حصريّة» لهذه الأسس؛ لأنّنا واعون بأنّها متعدّدة.

1- الحقيقة: حتميّة أم نسبيّة؟

تمثّل النّسبويّة، بالنّسبة إلى جوزيف راتزينغر، تحدّياً من أهمّ التّحدّيات الّتي يواجهها اللّاهوت الكاثوليكيّ، وقد سخّر لذلك مقالات كثيرة تتناول مبدأ النّسبويّة الدّينيّة بالنّقد والتّحليل. فمن أكثر العبارات تداولاً، لإبداء الرّأي في شتّى المسائل في العصر الحاضر، عبارةُ «كلّ شيء نسبيّ»، الّتي

تُفهم من خلالها النّسبويّة في أبسط معانيها، بما هي إخضاع للرّأي لملكة العقل ونقده من ناحية، وتنزيل لمختلف الآراء، والحقائق، والثّوابت، في واقعها بمختلف أبعاده، من ناحية أخرى؛ بمعنى أنّ كلّ حقيقة لا تكون كذلك إلّا من وجهة نظر صاحبها، بوصفه ابن بيئة محدّدة يفكّر بالنّظر إلى ما تمليه عليه بيئته من معطيات أسريّة، أو اجتماعيّة، أو ثقافيّة، أو اقتصاديّة، ما يعني أنّ كلّ حقيقة وليدة واقع متكامل له أبعاده المتداخلة، الّتي من شأنها أن تحدّد نظرة شخص ما إلى الأشياء.

وإذا أردنا التّعمّق أكثر في مقولة النّسبويّة، قلنا إنّه لا وجود لحقيقة مطلقة؛ بل إنّها مرتبطة بشخص ما له فكرٌ يؤثّر فيما حوله، ويتأثّر به؛ بمعنى آخر: إنّ الحقيقة حقيقةٌ نسبةً إلى هذا الشّخص. ومن الملاحظ أنّ فكرة النّسبويّة قد طغت على كلّ مجالات الحياة من علوم، وفكر، وفلسفة، والخطر، بالنّسبة إلى راتزينغر، أنّها طالت الدّين، فأصابت منه أهمّ ركيزة فيه: الإيمان. يقول: «أصبحت النّسبويّة، اليوم، مشكلاً مركزيّاً بالنّسبة إلى الإيمان لا تتمظهر فحسب بوصفها استسلاماً أمام شساعة الحقيقة (Immensité de la vérité)؛ بل إنّها تقدّم نفسها بشكل إيجابيّ بوساطة مفاهيم التّسامح، والحرّيّة، والاعتراف عن طريق الحوار، وهي مفاهيم تبقى محدودة، إذا افترضناها حقائق صالحة للجميع»[1].

يفترض الحوار أن يتخلّص طرفاه من التّعصّب للذّات، والتّمسّك بالمواقف الشخصيّة والآراء الخاصّة، حتّى تكون عمليّة الحوار ناجحة مجدية. يفسّر الكاتب ذلك قائلاً: «يعود الحوار، في معناه النّسبويّ (Relativiste)، إلى اعتبار الرّأي الخاصّ، يعني الإيمان الشّخصيّ، في مستوى قناعات الآخرين نفسه، ورفض فكرة صحّته أكثر من آراء الآخرين. ولا يمكن أن يكون الحوار حقيقيّاً إلّا إذا افترضت أساساً أنّ الآخر يمكن أن يكون له عليّ امتياز

(1) Joseph Ratzinger, La théologie: un état des lieux, in: Communio, n°XXII, 1 - janvier-février, 1997, p. 71.

الحقيقة. يجب أن يكون الحوار تبادلاً بين مواقف موضوعة من حيث المبدأ في المستوى نفسه، ومن ثَمَّ تكون نسبيّة بالتّبادل»[1].

ينتقد راتزينغر تيّار النّسبيّة الدّينيّة، الذي يُطرَح بوصفه أرضيّة للحوار بين الأديان، أو الطّوائف، أو حتّى الأطراف، ويتشبّث بالإيمان المسيحيّ حقيقةً تامّة لا يمكن إنكارها، أو تنسيبها تحت أيّ عنوان كان. يقول: «يجب أن نعتبر أنّه، على الرغم من كلّ شيء، يوجد إيمان مسيحيّ، لم يختزل في أشكال التّحوّل عند هيك (Hick)، وكنيتّر (Knitter)[2]، وآخرين، بل ظلّ الإيمان إيمان العهد الجديد، وكنيسة كلّ الأزمنة التامّ الصافي... ويجب اعتبار ذلك معجزة»[3]. يتّضح، إذاً، أهمّ أساس من أسس الحركة المسكونيّة، وهو أساس الحقيقة. والحقيقة، بالنّسبة إلى الكاتب، هي الإيمان المسيحيّ الكاثوليكي، وأهمّ مكوّناته: المسيح ابناً، وربّاً، ومخلّصاً أوحد، والكتاب المقدّس، والكنيسة، والتّراث المسيحيّ. ولا شكّ في أنّ هذا الأساس هو تمسّك بعلويّة الذّات، وهو إعلان صريح عن نظرة قديمة متأصّلة في الفكر اللاهوتيّ الكاثوليكيّ تُقرّ بأنّ الكنيسة الكاثوليكيّة هي الأصل، وقد انشقّت عنها كنائس وطوائف أخرى؛ لذلك هي مطالبة بالعودة إليها حتّى تتمّ الوحدة المسيحيّة المنشودة.

تنظر روما إلى المنفصلين عنها على أساس أنّهم أبناء ضالّون قد ضيّعوا الطّريق إلى الخلاص، وإذا رغبوا في تحقيقه، فما عليهم سوى العودة إلى الحضن الأصل، لينعموا به. وإذا كانت وثائق المجمع الفاتيكاني الثّاني قد اعتبرت أنّ لدى بقيّة الكنائس والطّوائف شيئاً من الحقيقة، وأنّ إيمانها يظلّ منقوصاً من وجهة النّظر الكاثوليكيّة، فإنّ صورة خفيّة تعلن عن نفسها في كلّ مرّة بين تلاوين الخطاب.

---

(1) المصدر نفسه، ص74.

(2) هما مفكّران يرى راتزينغر أنّهما أهمّ ممثّلين للنسبويّة الدينيّة.

(3) المصدر نفسه، ص87.

لم تُمحَ نظرة الكنيسة الكاثوليكيّة إلى نفسها، كما لم تُمحَ صورتها عن الآخرين، وإن كانوا يؤمنون بالمسيح، والكتاب المقدّس. وإذا كان راتزينغر يقترح الحقيقة أرضيّةً للحركة المسكونيّة، فإنّه لم يحدّد بالضّبط من سيحدّد هذه الحقيقة؟ كيف يمكن ضبطها؟ وفي ضوء ماذا يحدّد الإيمان المسيحيّ؟ في ضوء الكتاب المقدّس وحده، كما يريد ذلك البروتستانت، أم نلتجئ إلى وثائق التّراث المسيحيّ، كما يعتقد الكاثوليك؟ تبقى هذه الإشكاليّات عالقة في ظلّ خطاب راتزينغر النّظريّ المغرق في العموميّة، الّذي لا يمكن أن يكون أرضيّة للحركة المسكونيّة ما لم يقدّم حلولاً إجرائيّة ممكنة لمسألة الخلاف بين التّيّارات المسيحيّة، وهو المدرك أنّ الإيمان المسيحيّ مختلَفٌ فيه بين المسيحيّين صيغةً، ومصادرَ، وعباداتٍ، وكنيسةً، ووظائفَ؛ بل إنّ الكنيسة الكاثوليكيّة نفسها لا تجمع على كثير من الاعتقادات والرّؤى، كما سنتبيّن في الفقرة التالية.

2- وقف نزف الانشقاقات الدّاخليّة أوّلاً:

كان من المأمول أن يكون المجمع الفاتيكاني الثّاني نقطةَ تحوّل أساسيّة في تاريخ الكنيسة الكاثوليكيّة، التي عانت كثيراً بسبب الانشقاقات، والانقسامات، وقد كان بالفعل كذلك على مستوى مقرّراته النّظريّة؛ إذ وُصِف بالثّورة الكوبرنيكيّة، لاسيما ما يتعلّق نظريّاً بموقف روما من الآخر المذهبيّ والدّينيّ. وكان الأمل أكبر في أن تتحوّل دساتير المجمع إلى واقع ملموس يعيد وحدة الكنيسة الأصليّة، كنيسة المسيح الّتي أسّسها خليفته بطرس، حيث لا انشقاق، ولا خلاف. كانت الآمال عريضة واسعة، ولكنّ الثّورة النّظريّة لم تؤتِ أكلها في مستوى الواقع، ذلك أنّ الابتعاد عن الكنيسة قد تواصل، سواء أكان فرديّاً أم جماعيّاً. أمّا في المستوى الفرديّ، فيمكن أن نذكر، على سبيل المثال لا الحصر، عالم اللّاهوت السّويسري هانس كونغ، وأمّا في المستوى الجماعيّ، فيمكن أن نذكر لاهوت التّحرّر الذي نشأ غداة المجمع.

وإذا كانت الكنيسة الكاثوليكيّة المعاصرة تبحث عن لمّ الشّمل، فإنّها، في الحقيقة، تواجه مشكلات داخليّة ينجرّ عنها، في كلّ مرّة، التّنصّل من ثوابتها الإيمانيّة، ومبادئها العقديّة، من مؤمنيها أنفسهم لينفصلوا عنها فرادى، أو جماعات. وقد عبّر راتزينغر عن ذلك في كتابه (**ملح الأرض**) بشيء من الألم: «نلاحظ جيّداً كيف تستمرّ التّجزئة في زمن الجهود المبذولة، اليوم، من أجل التّوحيد. ليس الأمر مجرّد نشوء لا متناهٍ لِشِيَعٍ جديدة من بينها شيع توفيقيّة بخلفيّات وثنيّة غير مسيحيّة؛ بل إنّ الانشقاقات تتعاظم داخل الكنائس نفسها، سواء في الكنائس المُصْلَحَة، حيث يحتدم الانقسام بين العناصر الأكثر إنجيليّة وحركات معاصرة (...)، أم عند الأرثوذكس»[1].

يلاحظ راتزينغر أنّ المسيحيّة بصفة عامّة تتّجه نحو مزيد الانقسامات، وليست الكنيسة الكاثوليكيّة بمنأى عن ذلك: «في الكنيسة الكاثوليكيّة نفسها، هناك انشقاق عميق جدّاً، حتّى إنّنا نشعر، بأتمّ معنى الكلمة، بوجود كنيستين تعيشان جنباً إلى جنب داخل كنيسة واحدة»[2]. ويفرّق بين مستويين للحركة داخل المسيحيّة: حركة تقاربٍ بين المنقسمين تُزامِن حركةَ انشطار داخليّ: «هناك حركتان متزامنتان: من ناحية تسعى المسيحيّة المنفصلة للتّقارب، ومن ناحية أخرى تحصل انشقاقات داخليّة أخرى»[3].

تعيش المسيحيّة ديناميّة حادّة تعقّد مهمّة الحركة المسكونيّة، ذلك أنّ حالة الاهتزاز، الّتي وصفها راتزينغر، من شأنها أن تربك كلّ حوار؛ لأنّ هذا الحراك، في الحقيقة، حراك أفكار ومعتقدات، فإذا كنّا، مثلاً، نتحدّث عن حوار كاثوليكيّ بروتستانتيّ، فمن يمثّل الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة إذا لم يكن هناك ثبات، ولو كان نسبيّاً، حتّى يتمكّن الطّرفان من الانطلاق من المبادئ الثّابتة لكلّ منهما؟

(1) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, p. 233.
(2) المصدر نفسه، ص233.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لا بدّ، إذاً، من تحقيق وحدة داخليّة، أوّلاً، من خلال تشخيص واعٍ لواقع الرّعويّات، الّتي تهتمّ بأبناء الكنيسة وأتباعها، فالكاهن مطالب بالإحاطة بكلّ ما يشغل المحيطين به، وإيجاد الحلول لما يختلج في صدورهم من أسئلة. يقول راتزينغر: «من أهمّ المكتشفات الأساسيّة للاهوت الحركة المسكونيّة أنّ الانشقاقات لا يمكن أن تحصل داخل الكنيسة، إلا إذا كففنا عن عيش حقائق معيّنة، وقيم إيمانيّة مسيحيّة، لم نعد نحبّها. فتصبح الحقيقة الهامشيّة مستقلّة، وتظلّ مقتطعة من إجمالي البنية الكنسيّة، فتتكوّن حولها حركة جديدة»[1]. وهنا، تقع المسؤوليّة على كاهل التّعليم الكهنوتيّ، وما فيه من نقاط ضعفٍ بتلافيها يمكن احتواء كلّ حركة انشقاقيّة. وهو حلّ استباقيّ لما سيقع يتمّ بتشخيص نقاط الضّعف، ومن ثمّ يبحث عن الحلول النّاجعة لتلافيها قبل حدوثها.

إذاً، باتت الوحدة الدّاخليّة -إن صحّ التّعبير- أمراً ضروريّاً لا يمكن الحديث دونه عن حركة مسكونيّة ناجحة، ولا بدّ من وقف نزف الانشقاقات، وتحويلها من حركات في اتّجاه الخارج إلى حركات نحو الدّاخل؛ أين توجد الوحدة المسيحيّة المنشودة، ولكنّ هذا المطلب يظلّ بعيد المنال على المستوى القريب، كما يعتقد الكاتب ذلك: «أعتقد أنّنا لن نتمكّن سريعاً من بلوغ إعادة توحيد كبير للعقائد. إنّه جدّ ضروريّ أن نقبل بعضنا بعضاً باحترام داخليّ كبير، وبحبّ حتّى... أن نعترف بأنّنا مسيحيّون، وأن نحاول الإدلاء بشهادة جماعيّة في العالم في الأمور الأساسيّة»[2]. ولكن لن يتحوّل هذا الرّأي إلى يأس؛ لأنّ الوحدة المسيحيّة تتجذّر في الكتاب المقدّس نفسه، بوصفها مطلباً من أشدّ المطالب إلحاحاً.

---

(1) Joseph RATZINGER, L'affaire Lefebvre conduit à un examen de conscience, dans: La pensée catholique, nº 237, 1988, p. 73.

(2) المصدر نفسه، ص234

3- الوحدة مطلب مسيحيّ له أصله في الكتاب المقدّس:

أعلن البابا يوحنّا XXIII، سنة (1959م)، عن دعوته إلى مجمع عامّ للكنيسة الكاثوليكيّة، يشير طابعه «المسكونيّ» إلى أنّه سيكون مجمعاً للوحدة المسيحيّة يجتمع خلاله الكاثوليك وغير الكاثوليك، لمناقشة سبل إعادة الوحدة، غير أنّ هذه الفرضيّة سرعان ما تبخّرت ليتحوّل المجمع إلى مجرّد تحيين للكنيسة الكاثوليكيّة، وقد كانت غاية البابا من الدّعوة إلى هذا المجمع تيويم الكنيسة الكاثوليكيّة لبلوغ الهدف الأسمى، وهو الوحدة المسيحيّة؛ لذلك ترى الكاتبة إيتيان فويو (Étienne Fouilloux) أنّ «أعمال المجمع كلّها يجب أن تُوضع في ضوء مسكونيّ»[1]؛ أي أن تُقرأ على أساس الهدف الأسمى، الذي وُضِعت من أجله، وهو الوحدة المسيحيّة.

وإذا تأمّلنا وثائق المجمع الفاتيكاني الثّاني، فسنجد صدى لما أراده البابا يوحنّا XXIII، لاسيما القرار المجمعيّ «الحركة المسكونيّة» (UNITATIS REDINTEGRATIO)، الّذي حدّد، منذ بداية الفصل الأوّل، أساس المسيحيّة؛ أي الوحدة، في الكتاب المقدّس:

- «لِيَكُنِ الجَمِيعُ وَاحِداً كَمَا أَنَّكَ أَنْتَ، أَيُّهَا الآبُ، فِيَّ وَأَنَا فِيكَ؛ أَجَلْ، لِيَكُونُوا هُمْ أَيْضاً وَاحِداً فِينَا فَيُؤْمِنَ العالمُ أَنَّكَ أَنْتَ أَرْسَلْتَني»[2].

- «إِنَّهُ لَيْسَ سِوَى جَسَدٍ وَاحِدٍ وَرُوحٍ وَاحِدٍ كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ إِلَّا رَجاء واحد فِي خِتَام الدَّعْوَةِ الّتِي دُعِيتُمْ: فَالرَّبُّ واحدٌ، والإيمانُ واحدٌ، وَالمعموديّةُ واحدةٌ»[3].

- «فَأَنْتُمْ جَمِيعَ مَنِ اعْتَمَدُوا فِي المسيحِ لَبستُمْ المسيحَ... فَمَا أنتم إلّا واحدٌ في المسيحِ يسوع»[4].

---

(1) Étienne FOUILLOUX, Les voies incertaines de l'œcuménisme (1959-1999), dans: Vingtième Siècle, Revue d'histoire, n° 66, avril-juin 2000, p. 134.

(2) إنجيل يوحنّا: 17، 21.

(3) الرّسالة إلى أهل أفسس: 4، 4-5.

(4) الرّسالة إلى أهل غلاطيا: 3، 27-28.

أسّس المجمع الفاتيكاني الثّاني للوحدة المسيحيّة الشّاملة، انطلاقاً من الإيمان المسيحي نفسه، من داخل الكتاب المقدّس، حتّى لكأنّ لسان حال المجمع يقول إنّ الوحدة واجب إنجيلي لابدّ من السّعي جميعاً نحو تحقيقه، أو هو مبدأ أسمى يجب أن يَعمل، من أجل تحقيقه، كلّ المسيحيّين من مختلف الطّوائف، حتّى تتحقّق «كنيسة الله الواحدة الوحيدة»[1]، «قطيع الله الخاصّ»[2].

وليس راتزينغر ببعيد عن هذا التّصوّر؛ لأنّه، بدوره، يرى أنّ الوحدة المسيحيّة تتأسّس من داخل الكتاب المقدّس؛ لأنّها «حلم» مسيحيٌّ عامّ لا يقتصر على الكنيسة الكاثوليكيّة وحدها؛ بل يشتمل على كلّ الطّوائف والكنائس المسيحيّة، وربّما يتعدّاها جميعاً ليصبح مطلباً إنسانيّاً يهمّ البشريّة جمعاء اعتماداً على مقولة: «لا خلاص إلّا من داخل الكنيسة المسيحيّة». يقول: «إنّ الوحدة هي، أيضاً، حقيقة مسيحيّة، حقيقة ضروريّة في المسيحيّة، ومكانتها أعلى من أن نضحّي بها إلّا لضرورات قصوى، لا عندما يكون الحاجز مسألة صياغات، أو ممارسات قد تكون مهمّة جدّاً، ولكنّها لا تهدم الشّركة في إيمان الآباء (les Pères)، وفي الشّكل الأساسيّ للكنيسة»[3].

إنّ الأصل في المسيحيّة الوحدة، لذلك يعتبر راتزينغر أنّه لا جدوى في أن نبحث لها عن مبرّر بقدر ما يفترض أن نسعى لإقامة شركة بين كلّ المسيحيّين، يقول: «لا ينبغي التّساؤل عمّا إذا كان للوحدة والاعتراف بالآخر ما يبرّرهما، ولكن يجب أن نتساءل بإصرار أكثر، إذا كان للانقسام ما يبرّره؛ ذلك أنّ الوحدة لا تحتاج إلى تبرير، وإنّما يحتاج إليه الانقسام»[4].

(1) المجمع الفاتيكانيّ الثّاني: دساتير، قرارات، بيانات، ص549.
(2) المرجع نفسه، ص548.
(3) Joseph RATZINGER, Entretien sur la foi, p. 190.
(4) Joseph RATZINGER, Le catholicisme après le Concile, dans: Documentation catholique, n°1478, 1966, p. 1560.

وللوحدة المسيحيّة في الفكر الكاثوليكيّ عامّة، وفكر راتزينغر خاصّة، مكان يمكن أن تتحقّق ضمنه: الكنيسة. إنّها أساس من أهمّ الأسس الّتي يتشبّث بها راتزينغر لتحقيق مبدأ الشّركة في المسيح.

4- الكنيسة بوصفها مكاناً للإيمان:

صدر عن المجمع الفاتيكانيّ الثّاني دستور «نور الأمم» (Lumen Gentium)، الّذي أطنب في الحديث عن الكنيسة، الّتي رأسُها يسوع المسيح نفسه، بوصفها أساساً من أسس المسيحيّة. وقال الدّستور محدّداً ذلك: «هذه الكنيسة، الّتي أُنشئِت، ونُظّمت، كمجتمع في هذا العالم، إنّما تستمرّ (Subsiste) في الكنيسة الكاثوليكيّة، الّتي يسوسها خليفة بطرس والأساقفة، الّذين هم على الشّركة معه»[1]. وهذا ما جعل الحركة المسكونيّة في مأزق أمام هذا التّحديد الّذي جعل من الكنيسة الكاثوليكيّة وحدها حقيقيّة وطريقاً وحيداً للخلاص؛ ذلك أنّ هذا التعريف الدّقيق لكنيسة المسيح الحقيقيّة «الشّرعيّة» الوحيدة قد أقصى بقيّة الكنائس، والطّوائف المسيحيّة الأخرى، وسلبها هذه الشّرعيّة. ولتجاوز هذا المأزق المسكوني، ظهرت أصوات تريد تعديل هذه الفكرة، ومن بين هؤلاء ليوناردو بوف، عالم الدّين البرازيلي، وأهمّ أعلام لاهوت التّحرّر الّذي نسّب رأي المجمع، معتبراً أنّ كنيسة المسيح يمكن أن تستمرّ في أيّ كنيسة مسيحيّة أخرى، لا في الكنيسة الكاثوليكيّة وحدها[2].

يفرّق بوف بين مستويين هما المستوى الإلهيّ، والمستوى البشري، مؤكّداً أنّ الهوّة بين ما يريده الرّبّ، وما ينجزه البشر، شاسعة، ولا يمكن لأيّ طرف أن يدّعي أنّ ما قام به مطابق لما أراده الرّبّ مطابقةً تامّة، وأهمّ مثال على ذلك

(1) المجمع الفاتيكاني الثّاني: دساتير، قرارات، بيانات، ص41.

(2) انظر، للتّوسّع في أفكار بوف، كتاب:

Leonardo BOFF, Didier VOITA et Jane LESSA, Eglise, charisme et pouvoir, la théologie de la libération, Lieu commun, Coll. Spiritualité, Paris, 1985.

الكنيسة، كنيسة الرّبّ يسوع المسيح المثاليّة، كما أرادها هو والكنيسة الكاثوليكيّة، بما هي معطى بشريّ متحقّق في التّاريخ. والواقع أنّ هذه الرّؤية النّسبيّة تتناقض تمام التّناقض مع ما يرى راتزينغر، فحال صدور كتاب بوف، الّذي فصّل فيه رؤيته هذه، سنة (1984م)، دُعِيَ إلى الفاتيكان للمساءلة من قبل مجمّع عقيدة الإيمان، الّذي كان يرأسه راتزينغر آنذاك، وأُصدر، في شأنه، مذكّرة عقّب فيها على أفكار بوف، قائلاً: «اختار المجمع عبارة «تستمرّ» تحديداً ليوضّح وجود استمرار واحد للكنيسة الحقيقيّة، في حين توجد مرئيّةً عناصرُ كنسيّة تميل نحو الكنيسة الكاثوليكيّة، وتؤدّي إليها بوصفها عناصر من الكنيسة نفسها»[1]. وأضاف راتزينغر، في محاضرة من محاضراته، سنة (2000م)، مؤكّداً وحدة الكنيسة الكاثوليكيّة، وتطابقها مع كنيسة المسيح دون غيرها من الكنائس: «يريد المجمع أن يقول لنا إنّ كنيسة يسوع المسيح، بوصفها ذاتاً ملموسة (Sujet concret) في هذا العالم، يمكن أن نجدها في الكنيسة الكاثوليكيّة، ولا يمكن أن يتحقّق هذا إلّا مرّة واحدة (...) أراد المجمع بعبارة «تستمرّ» أن يعبّر عن وحدانيّة الكنيسة الكاثوليكيّة، وعدم تعدّدها: توجد الكنيسة في الواقع التّاريخيّ بوصفها ذاتاً»[2].

إنّ أساس المسيحيّة -في نظر الكاتب- هو الكنيسة؛ لأنّها «تعطينا يسوعاً المسيح، وبوساطتها فحسب يمكننا تلقّيه بوصفه حقيقة حيّة قديرة»[3]، ولا شكّ في أنّ هذه الآراء المتشدّدة الّتي لا تقبل بالكنائس الأخرى، وتعتبر أنّها منقوصة، ولا يمكن أن ترتقي إلى ما تمثّله الكنيسة الكاثوليكيّة من حقيقة، من شأن هذه الآراء أن تعقّد مسألة الحوار المسكوني، وتجعله في مأزق

(1) CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Notification à propos du livre "Église : charisme et pouvoir" du P. Leonardo Boff du 11 mars 1985, dans: Documentation catholique, n°1895, p. 484.

(2) Joseph RATZINGER, "L'ecclésiologie de la Constitution conciliaire Lumen gentium" (Conférence au congrès d'études sur le Concile Vatican II du 25 au 27 février 2000), dans: Documentation catholique, n°2223, 2000, p. 307.

(3) Joseph RATZINGER, "Église du Christ, lieu de ma Foi", p. 98.

حقيقي، لاسيما أننا نعلم أنّ البروتستانت لا يعترفون بالتّتابع البابويّ على رأس الكنيسة، ويرون أنّ المؤمن، منذ التّعميد، يصبح كاهناً قادراً على إدراك حقائق الإيمان، في حين يتشبّث الكاتب بالكنيسة بوصفها معلّمة للدّين حافظةً له؛ «فكما أنّه لا يمكننا أن نؤمن بمفردنا، إنّما في إطارِ متّحدٍ، كذلك لا يمكن أن يكون الإيمان اختراعاً عشوائيّاً ثمرة لاكتشافنا؛ لا يمكن أن نؤمن إلّا إذا كان هناك تأهيل (Habilitation) للإيمان، وهو قدرة (Capacité) ليست في متناول قدراتنا إنّما تتجاوزنا، بما أنّ الإيمان، الّذي نكتشفه بأنفسنا، هو سوء فهم (Contresens)»[1].

ومثلما يتشبّث راتزينغر بالكنيسة، فإنّه، أيضاً، يدافع عن منصب بطرس بوصفه أساسها، الّذي لا يمكن أبداً الاستغناء عنه، يقول: «يشهر العهد الجديد، في كلّيّته، أوّليّة (Primauté) بطرس بطريقة مؤثّرة؛ رأينا أنّ تكوين التّقليد والكنيسة يشترط، جوهريّاً، تواصل السلطة الأسمى لبطرس في روما. ليست الأوّليّة الرّومانيّة من اكتشاف الباباوات، ولكنّها عنصر أساسيّ لوحدة الكنيسة عائد إلى الرّبّ نفسه، وقد تطوّر بأمانة في الكنيسة الوليدة»[2].

إنّ الواضح، من خلال هذه المحاضرة، الّتي ألقاها راتزينغر في روما، سنة (1991م)، أنّها كانت محاولة لتأصيل مبدأ خلافة بطرس على رأس الكنيسة الكاثوليكيّة ردّاً على البروتستانتيّة، الّتي ترى أنّه لا ضرورة لهذا المنصب أصلاً؛ لأنّ المؤمن حالما يتعمّد يتحوّل إلى كاهن لا يحتاج، في اتّصاله بالرّبّ، إلى وساطة، وكلّ ما عليه أن يقرأ الكتاب المقدّس، الذي سينير له الطّريق لمعرفة الحقيقة.

تقوم البروتستانتيّة على مبدأ الكتاب المقدّس وحده (Écritures seule)، الّذي نحته مارتن لوثر في القرن السّادس عشر، زمن الإصلاح،

(1) Joseph RATZINGER, "Église du Christ, lieu de ma Foi", p. 100.

(2) Joseph RATZINGER, La primauté de Pierre et l'unité de l'Eglise, dans: La Pensée catholique, n°250, 1991, p. 25.

والبروتستانت متشبّثون بهذا المبدأ إلى أيّامنا، وفي المقابل تسعى الكاثوليكيّة، من ناحيتها، لصدّ كلّ المشكّكين في الكنيسة، والبابا، والتّقليد المسيحيّ، بوصفها ثوابت بالنّسبة إليها. لكنّ المتضرّر الأكبر، في خضمّ هذه الآراء المتناقضة: الحركة المسكونيّة، الّتي اصطدمت بمواقف صلبة تصل إلى درجة التّعارض والتّضادّ في كثير من الأحيان. ولنا أن نتساءل، في هذه الفجوة اللاهوتيّة بين المسيحيّين: كيف السّبيل إلى إعادة الوحدة المسيحيّة في خضمّ التّمسّك بالرّأي، وادّعاء الحقيقة؟ هل تخلّصت روما فعليّاً من مواقفها تجاه الكنائس والطّوائف المنفصلة عنها، كما عبّر عن ذلك نسبيّاً المجمع الفاتيكانيّ الثّاني؟ هل يمكن الحديث عن مجمع مسكونيّ جديد يجمع كلّ الطّوائف، والجماعات، والكنائس، والأفراد، الّذين يؤمنون بالمسيح من أجل الخروج بصيغة مشتركة للمسيحيّة تجمع كلّ المنفصلين؟

ليس من السّهل الإجابة عن هذه الأسئلة، ولا من السّهل رأب تاريخ من الانشقاقات والانقسامات، التي لها أسبابها اللاهوتيّة، والثّقافيّة، والاجتماعيّة، وحتّى الاقتصاديّة، ولكن نحاول، فيما يلي، أن نبدي بعض الملاحظات بناء على ما سبق، ملاحظات قد تكون مهمّة في تصوّر الوحدة المسيحيّة.

5- الوحدة المسيحيّة بين الإمكان والاستحالة:

هل الوحدة المسيحيّة ممكنة؟ نعم. ولكن بأيّ معنى تكون هذه الوحدة؟ كيف يجب أن نفهم الوحدة؟ وعلى أيّ أساس؟ أعتقد أنّ السّؤال المركزيّ هو هذا؛ لأنّ مفهوم الوحدة مراوغ؛ ذلك أنّ أوّل ما يُفهَم من هذه الكلمة هو المعنى البسيط كأن تكون الوحدة المسيحيّة إيماناً مشتركاً بالربّ نفسه، بالطريقة نفسها، وأن تُؤدّى الشّعائر والعبادات نفسها بالطّريقة نفسها، غير أنّ هذا التّصوّر غير ممكن؛ لأنّه لا يتعلّق بنفرين من البشر، أو ثلاثة، إنّما يتعلّق الأمر بمؤمنين يُعدّون بالملايين، وبالعدد نفسه تُحسَب أفكارهم، وأهواؤهم، وقدراتهم العقليّة على تمثّل الأشياء، ولكلّ منهم واقع متعدّد الأبعاد يحكمه،

ويوجّه انفعالاته، وتصوّراته، كما أنّ لكلّ منهم عاداته، وتاريخه، ولغته، لذلك لا يمكن أن تفهم الوحدة في صورتها البسيطة السّاذجة، ولا بدّ من البحث عن تصوّر آخر للوحدة.

وليس راتزينغر ببعيد عن هذا التّصوّر العامّ للوحدة المسيحيّة، في ضوء الأسس، الّتي يناقش على أرضيّتها الحركة المسكونيّة، كما رأينا في الفقرات السّابقة؛ لذلك من المهمّ جدّاً أن نناقش هذه المسألة من حيث الأساس والمبدأ؛ لأنّ السّؤال، الّذي تطرحه مختلف الكنائس المسيحيّة، والطّوائف المختلفة، هو: كيف يمكن أن نتّحد؟ وهذا السّؤال -في اعتقادنا- سؤال في حاجة إلى مراجعة، أو على الأقلّ يجب تأخيره إلى حين الإجابة عن سؤال أهمّ منه: ما التّصوّر الممكن الّذي يمكن، من خلاله، مناقشة هذه المسألة؟

إنّ المفهوم، الّذي يطرحه لاهوت الحركة المسكونيّة، مفهوم مفارق متعالٍ؛ لأنّه مغرق في المثاليّة المستحيلة، فنقاط الخلاف، الّتي يتمحور حولها النّقاش المسكونيّ، ليست مجرّد آراء عاديّة في مسائل تنتمي إلى اليوميّ المعيش. إنّ المسألة مسألة عقيدة، والعقيدة، إذا تعلّقت بوجدان أحدهم، تحوّلت إلى عنصر من العناصر، الّتي تدخل في صميم تكوينه، على خلاف الآراء، الّتي دائماً ما تكون قابلة للنّقاش والتّعديل تتلوّن بتغيّر الواقع الّذي تنشأ فيه، ومن ثمّ يكون من الصّعب الأقرب إلى المستحيل التّخلّي عن العقائد، أو تحويرها جوهريّاً.

بل يمكن أن نتعمّق أكثر في هذه الفكرة بالقول: إنّ مسألة العقيدة هي مسألة كينونة مرتبطة بإرادة الإنسان، وتمثّله لطريقته الخاصّة في أن يكون... في أن يوجد على النّحو الّذي يؤمن به بعمق، بشرط عدم الإضرار بالآخرين، فإذا طلبنا تغيير عقيدته، فقد مسسنا كينونته في العمق، وهذا مأتى الصّعوبة والاستحالة أحياناً، وهذا، بالضّبط، الفرق بين الرّأي والعقيدة. فإذا حاولنا نقاش الوحدة المسيحيّة على أساس أنّها تغيير للعقائد يتمّ، بموجبه، التّخلّي عن بعض المسائل، وإدخال عناصر أخرى لم نكن نؤمن بها من قبل، من

أجل الالتقاء المفترض، فإنّ المسألة صعبة للغاية؛ بل إنّها تكاد تتحوّل إلى مجرّد عبث.

ثمّ إنّ أنموذج الوحدة المفترض أنموذج مسقط على الواقع المسيحيّ إسقاطاً؛ لأنّ مناقشتها تتمّ بين علماء اللاهوت في حجرات مغلقة، دون أن يشارك فيها المجتمع المسيحيّ بمختلف مشاربه. يؤكّد هذه الفكرة كلام إليزابيت بارمونتييه (Élisabeth Parmentier) في إحدى محاضراتها: «تحقّق الحوار المسكونيّ في النّصف الثّاني من القرن العشرين مضاعفاً، فمن ناحية مكّن من تهيئة جَرْدٍ (un état des lieux) لكلّ الجدالات اللاهوتيّة، ومن ناحية أخرى أنشأ طريقاً طوّرت فيه الكنائس لقاء بعضها بعضاً»[1].

ثمّ تصدر المقرّرات عن هذه اللّقاءات، والنّدوات، والاجتماعات، فتولد يتيمة، أو ميّتة، طالما أنّ المسيحي لم يشارك فيها، ويرى أنّها نتاج لغيره، وليست ملزمة له في شيء، فيرفضها حتّى قبل أن تصدر. وهذا المنطق منطق معكوس، فلو ألقينا نظرة سريعة على الواقع، حيث يعيش الكاثوليكي، والبروتستانتي، والأرثوذكسي في المكان نفسه، يتقاسمون الوجود، ويتعايشون دون أيّ مشكلة، ولا تحكمهم أيّة قرارات، ولا اتّفاقات، سوى ما أملاه عليهم الواقع من واجبات المعايشة، والانتماء إلى المكان الواحد؛ لذلك تكون الحركة المسكونيّة، من حيث إنّها لاهوت، معزولةً عن الواقع بعيدة عنه، وتفقد فاعليّتها. والملاحظ، أيضاً، أنّ الحركة المسكونيّة تريد أن يُناقَش المضمون اللاهوتيّ بين الاختصاصيّين، لتُترجَم مقرّراته إلى الواقع المسيحيّ، وهذا تصوّر فوقيّ، وهو ما قصدنا بكونه معطى مسقطاً.

إنّ الوحدة الحقيقيّة هي تلك الّتي تصدر من المجتمع المسيحيّ نفسه؛ إنّها وعي فرديّ وقناعة ذاتيّة بالحاجة إلى الآخر تتمّ داخل المسيحيّ، فيشعر بأنّ وجوده دون غيره هو وجود منقوص مهدّد، فيسعى تلقائيّاً للبحث عن

(1) Élisabeth PARMENTIER, "L'œcuménisme: avancées et perplexité des Églises issues de laRéforme", dans: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Tome 90, nº 4, 2010, p. 521.

آخَره، ليضمّه إليه. ثمّ إنّ الوحدة المسيحيّة لا يمكن أن تتمّ إلّا بوعي فرديّ بأنّ الوجود الفرديّ نفسه هو وجود منقوص، فيتحوّل مطلب الوحدة إلى مطلب كمال يتمّ تاريخيّاً؛ أي ينطلق من الواقع التّاريخيّ نفسه، فيشكّل سيرورة تاريخيّة تتفاعل مع الواقع بمختلف أبعاده، فتتحوّل من وعي فرديّ إلى وعي جماعيّ بضرورة رأب الصّدع.

قد يبدو هذا التّصوّر نفياً للحركة المسكونيّة نفسها بداعي لا جدواها. ولكن ما قصدنا إلى ذلك؛ لأنّ دور الحوار المسكوني عميق في ترسيخ مبدأ الحاجة إلى الآخر؛ أي الحاجة إلى الوحدة المسيحيّة، من خلال الصّلوات، والعبادات المشتركة، والتّوعية من خلال الإعلام، والمنشورات، والخطابات الرّسميّة للأساقفة، والرّهبان، والمثقّفين، والمفكّرين، وعلماء اللاهوت، الّذين يقع عليهم الدّور في تحويل مسار الوحدة من وحدة تذهب «من أعلى إلى أسفل» وفق التّصوّر المثاليّ، إلى وحدة تذهب من «أسفل إلى أعلى» كما شرحنا أعلاه. وفي ذلك الحين؛ أي عند توافر الاستعداد، سيكون المسيحيّ نفسه -أنّى كان موقعه من الكنيسة الكاثوليكيّة داخلها أم خارجها- مستعدّاً لتعديل عقيدته بالزّيادة، أو النّقصان، طالما أنّ الوحدة قد أصبحت حاجة.

خاتمة:

لاحظنا أنّ منهج راتزينغر، في مقاربة الوحدة المسيحيّة، قائم على الاستقراء التّاريخيّ للحظة الانشقاق، بالبحث في أسبابها اللاهوتيّة، لذلك كان سؤاله منقوصاً؛ لأنّه اكتفى، فحسب، بالمستوى الإيماني، فوصل إلى نقطة صعبة جدّاً؛ لأنّ المنهج كان معتلاً. وكان من الضّروري أن يتعمّق في المسألة لرؤيتها من مختلف الجوانب والأبعاد، فالانشقاق المسيحي، في القرن الحادي عشر، أو في القرن السّادس عشر، لم يكن انشقاقاً لاهوتيّاً بحتاً؛ بل حكمته معطيات سياسيّة، واقتصادية، وثقافيّة معقّدة، فحين نتحدّث عن علاقة بابا روما بالملك، أو علاقته بالإقطاع في القرون الوسطى، فقد انتقلنا، في الحقيقة، من دائرة اللاهوت إلى دائرة السّياسة والاقتصاد، وكلّ

ذلك كان من المعطيات الحاسمة في انشقاق مارتن لوثر عن الكنيسة الكاثوليكيّة.

ثمّ تبيّنا، فيما بعد، أسس تصوّر راتزينغر للوحدة المسيحيّة، فانتهينا إلى أنّه ناقش المسألة من موقع المتشبّث بالعقائد الكاثوليكيّة، دون استعداد لمناقشتها. خاض الكاتب، في هذه المسألة، من موقع المحافظ المدافع عن الكنيسة، والعصمة الباباويّة، وغيرها من المفاهيم المركزيّة في اللاهوت الكاثوليكيّ. وما ذلك بغريب عن محافظ مجمع عقيدة الإيمان، الّذي كانت مهمّته الأساسيّة الدّفاع عن المبادئ الكاثوليكيّة، معتبراً أنّ كنيسة روما هي الأنموذج الأسمى لكنيسة المسيح؛ بل إنّها التّحقّق التّاريخيّ الوحيد لهذه الكنيسة كما أرادها يسوع المسيح، وعلى رأسها بطرس الموكولة إليه خلافته. ولا شكّ في أنّ هذا التّصوّر يعيق مسألة الحوار المسكوني كثيراً؛ لأنّ من يتحدّث عن الحوار يجب أن يبدي استعداده لمناقشة كلّ ما يطرح دون استثناء عقائده وآرائه، لا أن يدافع عنها، ويتمسّك برأيه بدعوى امتلاك الحقيقة دون غيره، مثلما يفعل راتزينغر.

لقد حلّلنا، في هذا الباب، مسألة الحركة المسكونيّة، وهي مسألة داخليّة بمعنى أنّها تهمّ الفكر المسيحيّ نفسه، وتبيّنا أهمّ آراء راتزينغر في هذا المجال، وسنسعى، من خلال الباب التالي، طرق مسألة أشدّ تعقيداً: موقف الكنيسة الكاثوليكيّة من الإسلام، من خلال فكر جوزيف راتزينغر: ما الصّورة التّاريخيّة للإسلام في الفكر الكاثوليكيّ؟ ماذا كان موقف المجمع الفاتيكانيّ الثّاني من الإسلام؟ ما موقف راتزينغر من الإسلام؟ ما مرجعيّات هذه الصّورة، وما علاقتها بالصّورة التّاريخيّة؟ ثمّ ما تصوّر راتزينغر عن الحوار مع الإسلام؟ نسعى، من خلال الباب التالي، للتّعمّق في هذه الأسئلة، بغية تكوين صورة عامّة عن الموقف الكاثوليكي المعاصر من الإسلام.

* * *

الباب الثالث

الإسلام
في فكر جوزيف راتزينغر

وكلُّ واحدٍ من النّاسِ مفطورٌ على أنّه محتاجٌ، في قَوامه، وفي أن يبلُغ أفضلَ كمالاتِهِ، إلى أشياءَ كثيرةٍ لا يمكنه أن يقوم بها كلّها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كلّ واحد منهم بشيء ممّا يحتاج إليه. وكلّ واحدٍ من كلِّ واحدٍ بهذهِ الحالِ[1].

تمهيد:

تطرح مسألة الاختلاف بين الأديان، أو المذاهب داخل الدّين الواحد، إشكاليّة؛ ذلك أنّ الدّين يسعى، دائماً، لاستقطاب أكثر عدد ممكن من المؤمنين، والأتباع، لاسيما بالنّسبة إلى المسيحيّة مدار هذا البحث.

تعتمد المسيحيّة الكاثوليكيّة مفهوم الخطيئة بوصفها ذنباً أعظم اقترفه الإنسان منذ البدء، فتأصّل فيه الشّرّ وتجذّر. إنّ الإنسان، بالنّسبة إلى الكاثوليكيّة، مستحقّ للعقاب قبل أن يولد، ومن ثَمَّ، لا بدّ له من مخلّص يكفّر عنه ذنوبه، وينجّيه من عقاب الآخرة. ومن هذا المعتقد بالذّات، يجد يسوع المسيح مكانه ودوره. هو الّذي ذاق الألم عند الصّلب، وعاش معاناة قاسية من أجل البشر جميعاً. ولتحقيق الخلاص رسّخت الكنيسة فكرة الفداء (Rédemption)، وجعلت من يسوع «كبش فداء» قدّم نفسه قرباناً من أجل

(1) الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت - لبنان، ط2، ص117-118.

تخليص البشريّة جمعاء من الخطيئة، وما علينا، لنيل الرّحمة الإلهيّة، إلّا أن نؤمن به.

لا تتحدّث الكاثوليكيّة عن شعب بعينه تختصّ به رسالة المسيح؛ إذ إنّ جميع البشر، بلا استثناء، مدعوّون إلى تحصيل الخلاص؛ لأنّ الخطيئة متأصّلة فيهم، ومن واجبهم إرضاء الرّبّ الغاضب عليهم، ونيل غفرانه عن هذه الخطيئة من خلال الإيمان. إذاً، إنّ الرّسالة عامّةٌ لا تختصّ بفئة من النّاس، أو شعب من الشّعوب فحسب؛ بل تهمّ سكّان الأرض جميعاً. كلّ الشّعوب، في نظر الكنيسة، متورّطة في خطيئة، وهي، من ثَمَّ، مطالبة بالإيمان بيسوع. غير أنّ الواقع غير ذلك؛ إنّه أكثر تعقيداً من هذا التّبسيط، الّذي ترسّخه الكنيسة الكاثوليكيّة؛ ذلك أنّ الدّين الواحد، في واقعنا، أديان متعدّدة. وإنّه لمن المجاز القول إنّ ديناً ما هو دين واحد. فقد يكون قولنا صحيحاً إذا تحدّثنا عن الدّين «النّظريّ» في ذاته؛ أي قبل أن ينتقل إلى الواقع، أمّا إذا انتقلنا به إلى مستوى التّطبيق والممارسة، فإنّه من المستحيل مطلقاً أن نجد ديناً واحداً، أو مذهباً واحداً. إنّ الدّين أديان بعدد المؤمنين به، والمذهب مذاهب بعدد تابعيه؛ ذلك أنّ تصوّرات كلّ واحد منّا للدّين، ووظائفه، وأفكاره تختلف عن غيرنا، وإن اتّفقنا في بعض النّقاط؛ بل إنّه بإمكاننا أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك: إنّ مؤمنين كاثوليكيّين مختلفان، بالضّرورة، الواحد منهما عن الآخر، وما يوحّدهما هو الانتماء إلى المذهب نفسه. أمّا وعي المفاهيم والأفكار وممارستها، فإنّها تختلف بين الأوّل والثّاني. إنّهما لا يحملان التّصوّر نفسه عن الله، والمسيح، والكنيسة، والإيمان... كلّ يؤمن بطريقته الخاصّة المختلفة عن طرائق الآخرين.

إنّ هذا الاختلاف محكوم، في الحقيقة، بمحدّدات متعدّدة، منها طبيعة النّفس البشريّة ذاتها في تقلّبها، وتنوّع أهوائها، وأذواقها؛ ذلك أنّ ما يبدو لي جميلاً، أو مقبولاً، أو صحيحاً، لا يبدو، بالضّرورة، كذلك لغيري، كما أنّ هذا الاختلاف عائد إلى طبيعة العقل البشريّ في تمثّله للوجود، في تصوّره لله،

والخلق، والوجود؛ بل في بنائه للحقائق ذاتها؛ فما يبدو بالنّسبة إليّ حقيقة واضحة قد يبدو لغيري وهماً محضاً. يُؤَسَّس لاختلاف الإنسان ومغايرَتَه غيره منذ ولادته، بل إنّ الإنسان يولد ليجد نفسه مختلفاً عن غيره ثقافةً، ودِيناً، ولغةً، وعقلاً، وذوقاً، اختلافاً تصنعه البيئة الّتي ينشأ فيها بمختلف أبعادها. تنحت شخصيّة الإنسان، وتتحدّد بتلك العلاقة الجدليّة الّتي يعيشها مع واقعه: يؤثّر فيه الواقع (اللّغة، الثّقافة، الدّين، المجتمع، الأسرة...) فيما هو يحاول أن يؤثّر في الواقع، ويغيّره. وما دمنا لا ننشأ في الواقع نفسه، ولا نحمل الجينات الوراثيّة نفسها، فإنّنا لا بدّ من أن نكون مختلفين.

هكذا تُبنى شخصيّة الإنسان، وهكذا تنشأ لدى الإنسان نظرة مخصوصة إلى ذاته، والكون، والوجود. ومن هذه النّقطة، يجد نفسه أمام آخر مختلف، وهو مجبر على تقاسم وجوده معه. لا خيار له في ذلك بما أنّه لا يمكننا الحديث عن إنسان منعزل وحيد. إنّ الإنسان كائن لا يمكنه إلّا أن يكون منخرطاً في علاقة، مهما كان نوعها، بالآخر، الّذي تجمعه به نقاط توافق بقدر ما تفرّقه عنه اختلافات منها اختلاف الدّين. وتكفي نظرة واحدة في تاريخ الأديان؛ حتّى نتبيّن أنّ الدّين الواحد يقوم على أنقاض سابقه: يعلن اللّاحقُ نفسَه تواصلاً للسّابق «مكمّلاً» له، غير متناقض معه. غير أنّه سرعان ما يبني لنفسه خصوصيّة ينشأ منها الاختلاف بين الأديان. ففيما تعلن نفسها اتّصالاً للسّابق، تؤسّس لمفاهيم مغايرة لما كان. إنّ الدّين -لاسيما بالنّسبة إلى الأديان الكتابيّة الثّلاثة- يقوم، دوماً، على أنقاض الأديان الّتي جاءت قبله.

إنّ تعدّد الأديان جعل الإنسان في مأزق دائم بسبب أنانيّته؛ ذلك أنّه متشبّث دوماً بدينه، ويرى أنّه الأفضل كما يعتقد أنّ تعاليمه هي السّبيل الوحيد لتحقيق الخلاص في الآخرة. يفرط في إعجابه بدينه، ويأخذه إحساس بأنّه أعلى درجة من معتنقي الدّيانات الأخرى، لينتهي به الأمر إلى معاداتهم. ولكن، أليس في ذلك تناقض ومخالفة لدينه في كثير من الأحيان؟ إنّ الإنسان، منذ الأزل، كائن في علاقة بآخر مغاير له ديناً. إنّه، إذاً، مجبر على

إحكام بناء هذه العلاقة على أسس قويمة تمكّنه من ممارسة دينه مع السّماح للآخرين بممارسة ما يرونه طريقاً إلى الخلاص. بإمكاننا أن نطرح، عند هذه النّقطة، مفهوم الحوار بوصفه أساس هذه العلاقة وبانيها.

لقد تسبّبت أنانيّة الإنسان، واعتقاده بأنّ الحقيقة واحدة مطلقة، في حروب ومعارك شرسة للدّفاع عن المعتقد، وفرضه، لكن يبدو أنّ الفكر البشريّ، في عصرنا الرّاهن، أصبح ينحو نحو نسبيّة الحقيقة، بما في ذلك الحقيقة الدّينيّة، دون أن نتحدّث عن العقول الّتي ورثت التّعصّب، والتّصلّب، الّذي يؤمن بالإطلاق. أصبحنا نبحث عن إقامة علاقة بالآخر قائمة على التّسامح والاحترام، في ظلّ فشل القوّة، وكلّ أنماط التّعامل مع الآخر من استغلال، وتهميش .

إذاً، إنّ الإنسان كائنُ حوارٍ؛ ذلك أنّه لا يستطيع أن يكون إلّا إذا دخل في حوار مع الآخر ليبني وجودَه بمشاركته، وإلّا انقرض، وانتهى، وتحوّلت علاقة الإنسان بالآخر إلى علاقة بين حيوان وحيوان قائمة على العنف والقوّة، وتحوّلت الأرض إلى غابة يحكمها منطق «القويّ يأكل الضّعيف». إنّ الإنسان إنسان لأنّه يحاور الآخرين لبناء وجوده، لا لأنّه يؤسّس وجوداً في برج عاجيّ بعيداً عن الآخرين منعزلاً عنهم.

وليس الحوار اختياراً بالنّسبة إلى الإنسان. إنّه، عكس ذلك، ضرورة؛ بل إنّه شرط من شروط وجوده، وليس غريباً، إذاً، أن نلحظ، في حاضرنا، طغيان هذه العبارة على الخطابات الرّسميّة، وأن نجد جمعيّات، ومجالس، وهيئات لا تحصى ولا تعدّ، جعلت مهمّتها السّعي لإقامة علاقة بين البشر أساسها الحوار، والتّفاهم، والاحترام. إنّ كلمة «حوار»، لكثرة تداولها، أصبحت، في الظّاهر، محسومة المفهوم واضحة المقاصد، وربّما كانت كثرة التّداول سبب ابتذالها في كثير من الأحيان. إنّها عبارة أكثر التباساً ممّا نتصوّر، فلنتساءل: ما الحوار؟

* * *

الفصل الأوّل

الحوار بين الأديان

مقدّمة:

يتغيّر مفهوم الحوار بتغيّر مجال البحث الّذي يتناوله، ولكن بما أنّ عملنا مُدرَج ضمن الحوار بين الأديان، فسيكون التّركيز على هذا المجال دون غيره. سنركّز على الحوار بما هو مطلب ملحّ لزمن مأزوم، الإنسان فيه منخرط في شبكة من الصّراعات السّياسيّة، والدّينيّة، والثّقافيّة، وحتّى الاجتماعيّة؛ ذلك أنّ العنف والقوّة، بوصفهما الأداة الّتي يلجأ إليها الإنسان في علاقاته بالآخر، قد خلّفا كوارث، ومذابح، ومجازر تُذكّر، دائماً، بالجانب البدائيّ الهمجيّ الواقع ما قبل الثّقافة. أمّا الإنسان المعاصر، فمع أنّه لم يتمكّن من القضاء على هذا الجانب فيه، وظلّ، في كثير من الأحيان، متمسّكاً بهمجيّته، وتوحّشه، فإنّه، أيضاً، استطاع أن يقيم علاقات بنّاءة في جوانب مختلفة من الحياة، دون اعتماد القوّة، أو العنف.

وهو، بذلك، يسعى للانتصار للجانب العقلانيّ المتحضّر في علاقاته بالآخر؛ لذلك يمكن القول إنّ الإنسان، في سعيه لتجذير مفهوم الحوار، بوصفه أداة للتّفاهم والعيش المشترك، إنّما يبحث في الحقيقة عن إنسانيّته، الّتي اختفت خلف المصالح، والمظالم، والنّظرة النفعيّة إلى الكون. ينطبق ذلك على الأديان أيضاً، ونحن عندما نتحدّث عن الأديان في هذا السّياق، فليست مقصودة في ذاتها بقدر ما يتعلّق الأمر بأتباعها، ومؤمنيها.

إنّ الماضي الدّموي، الّذي يتنافى مع طبيعة الأديان نفسها، هو، في الحقيقة، شكل من أشكال بناء علاقات بالآخر، غير أنّ التّاريخ، والتّجربة، والمشاهدة، والعقل، أثبتت أنّه كان على خطأ، ومهما يكن من أمر فإنّ العنف، تحت أيّ مسمّى كان، لا يمثّل حلاً يضمن التّعايش والمودّة بين الشّعوب. إنّه، على العكس من ذلك، قد عمّق الهوّة بينها، وخلّف جراحاً يصعب أن تندمل.

نقف، في هذا الفصل، عند مفهوم الحوار، العبارة الّتي نستخدمها بغزارة دون أن ندرك قيمتها، أو معناها، في غالب الأحيان، حتّى نكتشف مفهومه العامّ بوصفه مقوّماً من مقوّمات الوجود البشريّ، ثمّ ننزّله في إطار الأديان، حتّى نتبيّن معانيه، ونستجلي أهمّ شروط نجاحه في الغايات الّتي يُدار من أجلها. نعتقد أنّ هذا البحث في مفهوم الحوار عامّة، والحوار بين الأديان خاصّة، مهمّ لأنّه سيكشف لنا أهمّيّته وضرورته للاجتماع الإنساني، مبرّراً من مبرّرات وجوده، وأداةً يستطيع، من خلالها، الوفاء لنفسه وللآخرين.

1- ما الحوار؟

تؤسّس المفكّرة ماريز لافال (Maryse LAVAL) لمفهوم الحوار من حقل الأنثربولوجيا، انطلاقاً من طبيعة الإنسان نفسه، بوصفه كائناً خُصَّ، دون غيره، بملكة الكلام، فإذا كان من البديهيّ القول إنّ الكلام خصيصة بشريّة تميّز الإنسان عن سائر الكائنات، وكلّ كلام يقتضي، ضرورةً، وجود طرفين على الأقلّ، لئلا يكون بلا فائدة، ولا معنى، فإنّ الإنسان مجبر على أن يكون طرفاً في عمليّة تواصل، وإلّا فما كان. هذه العمليّة تصنع علاقة تسمّيها ماريز لافال حواراً[1]، وتفرّقه إلى مستويين: حوار شكليّ، وهو حوارٌ مجازاً لا يحقّق فائدة، وليست له نتيجة. أمّا المستوى الثّاني، فهو الحوار، الّذي

(1) Maryse LAVAL, "Le dialogue, structure fondamentale de l'être humain", dans: Spiritus, n°169, Décembre 2002, p. 437.

يشارك فيه الجسد في هذه العمليّة، حتّى يصير الجسد كلاماً، ويصبح الحوار علاقة فعليّة حقيقيّة متجسّدة في ذلك اللّقاء بين طرفي الحوار.

إنّ الحوار -حسب هذه الكاتبة- عمليّة نؤسّس، من خلالها، لعلاقة ممكنة في الزّمن المستقبل. إنّه لحظة بناء تقتضي أن يتخلّص كلّ طرف من اليقينيّات، والمعارف القبليّة، والأحكام المسبقة... لأنّ «كلّ شيء يبقى للاكتشاف في الحاضر»؛ أي لحظة اللّقاء، فيكون الحوار بمثابة عمليّة «خلق، أو إعادة خلق، في تكوّن مستمر»[1]. وحاجة الإنسان إلى آخر يحسّ معه بالأمان، ويملأ عليه الوجود، ويمكّنه منه، تبدأ منذ صيحته لحظة الولادة، الّتي تتأوّلها ماريز لافال رمزيّاً، وتفهمها على أنّها نداء يبحث من خلاله الإنسان/ الرّضيع عن آخر. إنّها صيحة بحث عن الأمان، بعد أن غادر رحم الأمّ الّذي كان يحميه، وانتقل إلى عالم جديد يبدو له مثل العدم؛ لا يطاق، ولا يُسكن. ومن ثَمَّ، فإنّ لقاءه بالآخر هو لحظة ولادة ثانية خلالها يوطّد صلاته بالعالم من خلال الكلام، ويتمكّن من مغادرة ذاته، والانفتاح على ما يحيط به[2].

أمّا جون إيف بازيو (Jean-Yves BAZIOU)، فينظر في مفهوم الحوار من زاوية علم الاجتماع، فيعرّفه بأنّه رابط اجتماعي يمكّن من تجاوز الصّراع بوصفه أساساً للعلاقات الاجتماعيّة، يمكّن كلّ واحد منّا من الوجود، كما يجعل وجود الآخر ممكناً. إنّ هدف الحوار هو الرّبط (Lien). إنّه، إذاً، وسيلة لتحقيق السّلام على الأرض[3]، ثمّ إنّه لا يمثّل مجرّد وسيلة لبثّ معلومات، وتبادل أفكار وآراء بلا فائدة، إنّه لا يكون حواراً إلّا إذا أنشأ معنى؛ لأنّ الإنسان منخرط في سلسلة من العلاقات المعقّدة تربطه بمجتمع

(1) Maryse LAVAL, "Le dialogue, structure fondamentale de l'être humain", p. 438.

(2) المرجع نفسه، ص439.

(3) Jean-Yves BAZIOU, Le dialogue est notre demeure, dans: Spiritus, n°169, 2002, p. 457.

ينبغي عليه أن يكون طرفاً فاعلاً داخله يؤثّر ويتأثّر، يفيد ويستفيد، يحقّق وجوده ويمكّن الآخرين، بذلك، من تحقيق وجودهم.

يركّز هذان المفهومان على جملة من العناصر المشتركة بينهما يمكن، من خلالها، أن نحصل على مفهوم أوّليّ للحوار يمكن صياغته كالآتي: الحوار هو الشّكل الوحيد لعلاقة تربط الإنسان بآخره، فتحقّق وجودهما معاً. وهي علاقة يفقد الإنسان، بانكسارها، إنسانيّته. إنّ الإنسان إنسان في حالة واحدة: الحوار مع الآخر، وإلّا أصبحت علاقته بالآخرين قائمة على الصّراع، كما يحصل في الغاب.

أمّا الحوار بين الأديان، فهو مجال أخصّ ممّا توصّلنا إليه سابقاً؛ ذلك أنّه يتحوّل، بتلك العلاقة، من المستوى العامّ؛ أي من مستوى الإنسان بوصفه إنساناً، إلى مستوى أخصّ، وأدقّ: الإنسان بوصفه كائناً متديّناً. وإذا كانت الأديان قائمة، بطبيعتها، على فكرة الصّراع بينها، بما أنّ الجديد يحاول أن يلغي القديم، حتّى يؤسّس لنفسه مشروعيّة البقاء، والاستمرار، فإنّ الإنسان، بما هو كائن واعٍ، مُجبر على تحويل هذا الصّراع إلى حوار، وذلك بتحويله من مستوى الطّبع والغريزة (الدّفاع عمّا هو لي/ الدّفاع عمّا أنا عليه...) إلى مستوى العقل، حتّى يتجاوز أنانيّته، ويفرض، بهذا السّلوك، على الآخرين تجاوز أنانيّتهم، وغرائزهم.

يواجه الإنسان، في عالمنا المعاصر، أزمة أساسيّة في علاقته بالآخرين؛ ذلك أنّ العلاقات تنوّعت، وتعقّدت، واشتبكت، فأصبح من المفروض علينا تبادل العمارة نفسها مع قوم يختلفون عنّا لغةً، وديناً، وثقافةً، وجنساً، وانتماءً سياسيّاً. وإذا كان الإنسان يتجاوز، بسهولة، بعض ما يميّزه عن غيره من لغة، وعرق، ولون، وثقافة...، فإنّ الأمر يصبح أكثر تعقيداً إذا ما كان الاختلاف دينيّاً؛ إذ إنّ تشبّث الإنسان بدينه أعظم من تشبّثه بلغته، أو بعرقه، أو بحزبه، وذلك عائد -في رأينا- إلى سببين رئيسين؛ يتعلّق الأوّل بطبيعة الإنسان، وحبّه لنفسه، وإيمانه الشّديد بأفضليّته على الآخرين، بينما يعود

السّبب الثّاني إلى طبيعة الدّين نفسه؛ لأنّ الأديان (لاسيما الكتابيّة منها) تؤسّس لمشروعيّتها من الدّاخل. فالمسلم يستدلّ على «صحّة دينه»، وأحقّيته بالبقاء، اعتماداً على ما ورد في القرآن، والسنّة، وكذلك المسيحي، واليهودي... إذاً، إنّ المؤمن بهذه الطّريقة يحشر نفسه داخل دينه، ولا يستطيع أن يغادره حتّى يفسح المجال للآخرين ليمارسوا وجودهم على طرائقهم الخاصّة. إنّ مَثَلَه كمثل المتقن لغةً لا يفهم غيرها إذا ما تحدّث النّاس إليه بسواها أعرض عنهم.

إذاً، ها قد تحوّلنا إلى مستوى آخر، فأصبحنا نتحدّث عن المسيحي، واليهودي، والمسلم... فما مشروعيّة حديثنا عن حوار بين الأديان؟ هل تتحاور الأديان حقّاً؟ أبداً، إنّنا نطلق هذه العبارة على سبيل المجاز، فالأديان لا تتحاور إنّما يتحاور أصحابها؛ لأنّه لا دين بلا إنسان. ومن ثَمَّ، إنّ حوار الأديان هو، في الحقيقة، حوار الإنسان الذي يدين بدين مع الآخر المختلف عنه في هذه النّقطة. والحوار، في هذه الحالة، هو تلك العلاقة الواعية، الّتي ينخرط فيها الإنسان ليحقّق وجوده، كي يصبح إنساناً حقيقيّاً. إنّني، وأنا أعترف بالآخرين المختلفين عنّي ديناً، أضمن لنفسي حجرة أمارس فيها ديني. إنّني أمارس ديني بقدر ما أسمح للآخرين بممارسة دياناتهم، وإنّ ديني شرعي حقيقي عند الآخرين بقدر ما تكون ديانات الآخرين شرعيّة حقيقيّة بالنّسبة إلي.

ربّما، لهذه الأسباب يرى جيرار سيجوالت (Gérard SEIGWALT) أنّ «الحوار بين الأديان ضرورة تفرضها الظّروف»[1]. إنّ الواقع، الذي يعيش فيه الإنسان المعاصر، معقّد إلى درجة أنّه يجمع الكثير من المتناقضات، التي يجد الإنسان نفسه مجبراً على التّعامل معها، منها الآخر المختلف عنه ديناً؛ بل إنّ الكاتب يرى أكثر من ذلك؛ يرى أنّ الحوار ضروريّ بالنّسبة إلى

(1) Gérard SEIGWALT, "le dialogue interreligieux: Qu'en est-il de l'absoluité du christianisme dans une société sécularisée et plurireligieuse?" dans: Chemins de Dialogue, nº 13, 1999, p. 212.

الإيمان نفسه، بمعنى أنّ «كلّ دين، إذا كان حقيقيّاً، وإذا لم يسقط في الوثنيّة، لا يمكن إلا أن يكون قابلاً للنّقد الذّاتي، ومن ثمّ كانت التّفرقة التّقليديّة بين اللّاهوت الوضعيّ (Théologie Positive)، واللّاهوت الوثوقيّ (Théologie affirmative)، الذي يقرّ (Confesser) بإله الوحي، واللّاهوت السّلبيّ (Théologie négative)، الذي يعرف أنّ الله لا يزال بعيداً عمّا يمكننا تمثّله»[1]. إذاً، إنّ الإيمان بحث عن الله، عن الحقيقة الدّينيّة أو اللّاهوتيّة، ومن هذه النّقطة بالذّات يتأسّس الحوار، وتأتي الحاجة إليه بوصفه بحثاً مشتركاً عن الحقيقة[2]، غير أنّ له شروطاً لا يقوم إلا بها.

2- شروط نجاح الحوار بين الأديان:

2-1- احترام الآخر في اختلافه:

ينبغي أن يتخلّص كلّ طرف من الأطراف المشارِكة في الحوار من الأحكام المسبقة، الّتي يمكن أن تعرقل التوصّل إلى نتيجة تخدم الطّرفين، فمُحاورٌ يدخل حواراً بأحكام مسبقة، ورواسب تاريخيّة، وأحقاد، ليس مستعدّاً لتقبّل الآخرين، وفهم حقائقهم، إنّما يشارك في هذه العمليّة لغايات أخرى، منها فرض النّفس على الآخرين. إنّه يدخل الحوار وقد عقد العزم، بينه وبين نفسه، على إقناع الآخر بما لديه من حقائق بأيّ شكل من الأشكال.

ومن الضّروريّ الاعتراف باختلاف الآخر عنّي؛ بل إنّ الوعي بهذا المُعطى يكون محدّداً لنجاح الحوار، أو فشله، ذلك أنّ الآخر، وقد اختلف عنّي، إنّما حدّد هويّتي في الحقيقة، وساعدني على اكتشاف ذاتي في أنقى صورها. ومن ثَمَّ، إنّ وقوفي على حقيقة ذاتي، واكتشافي لنفسي في اختلافي، ومغايرتي للآخر، إنّما هو، في الحقيقة، اكتشاف للآخرين، وهذا

(1) Gérard SEIGWALT, "le dialogue interreligieux", p. 212.

(2) المرجع نفسه، ص212-213.

ما يؤكّده المفكّر الوجودي الفرنسي جان بول سارتر (Jean Paul SARTRE)، حينما يقول: «إنّ وجود الآخر ضروريّ لوجودي، ولمعرفتي لنفسي. وفي هذه الظّروف، يصبح اكتشافي لدواخلي، في الوقت نفسه، اكتشافاً للآخر بما هو حرّيّة قبالتي لا تفكّر، ولا تريد شيئاً إلّا لصالحي، أو ضدّي»[1].

2-2- احترام الهويّة الذّاتيّة:

إذا كانت معرفتي بالآخر ضروريّة، وتقتضي الانفتاح عليه، فإنّه من الضّروري، أيضاً، أن أحافظ على اختلافي، وأن أحترم مغايرة ذاتي لذوات الآخرين. لا بدّ من أن أخوض هذه التّجربة من موقع المختلف دينيّاً حتّى لا يصبح الحوار قلباً (Conversion) ومحواً للذّات. وبقدر ما يتوجّب عليّ الإنصات إلى الآخرين، وتعرّفهم، والانفتاح على أديانهم، بقدر ما يتحتّم عليّ، أيضاً، أن أكون واضحاً أمامهم، وأن أبرز هويّتي الدّينيّة في أنقى صورها. يقول كلود جيفري: «كلّ من يطالب بدين (عالميّ)، في حين أنّه ليس متجذّراً في أيّ دين، لا يمكن أن يرتقي إلى صفة محاور. هكذا، في حال الحوار بين الأديان، يكون الوفاءُ للذّات (...) الشّرطَ للقاء حقيقي. ينبغي أن نتخلّص من الوهم الرّاهن الّذي يفترض وضع إيماننا بين قوسين، أو تعليقه لملاقاة الآخر كما يجب»[2].

2-3- التّعامل على أساس المساواة:

يواجه النّاس، عادةً، مشكلة مع هذا الشّرط، وهو يمثّل تحدّياً صعباً أمام المشاركين في كلّ حوار. فإمّا أن يحتقر الإنسان نفسه، فيحتقر دينه، ويعلي من شأن دين الآخر، وهو، في هذه الحال، واقع -لا محالة- في فخّ

(1) Jean Paul SARTRE, l'existentialisme est un humanisme, Gallimard, Paris, p. 59.

(2) Claude GEFFRÉ, "Le fondement théologique du dialogue interreligieux", dans: Chemins de Dialogue, 1993, nº 2, pp. 82-83.

الامّحاء في الآخر، والتّشبّه به إلى حدّ المماثلة؛ وإمّا أن يعلي الطّرف الأوّل من شأنه، ويأخذه كبرياؤه، وعجبه بدينه، فيمّحي الآخر في عينيه، ويصبح في موقع احتقار. والإنسان، في الحالتين، لا يمكن، بأيّ شكل من الأشكال، أن يكون محاوراً ناجعاً؛ لذلك لا بدّ من احترام الآخرين، واحترام عقائدهم، فإذا استهزأت بعقيدة من العقائد، أو بدين من الأديان، أو بطقس من الطّقوس، فإنّني، بالضّرورة، أضع عقيدتي، وديني، وطقوسي موضع استهزاء وسخرية.

على سبيل المثال، ينظر المسلمون إلى المسيحيّة، في الغالب الأعمّ، نظرة انتقاص لسبب رئيس مفاده أنّ كتبهم محرّفة وموضوعة، ولكن، هل غيّر هذا الأمر شيئاً في المسيحيّة، أو في عدد المنتسبين إليها، أو في عقائدهم، أو في طقوسهم؟ هل أبعدتهم عن كتابهم المقدّس. نظنّ أنّ العكس صحيح؛ لأنّ المسيحيّ يكون، في هذه الحال، أشدّ تشبّثاً بما لديه من مقدّسات. وفي المقابل، يتّهم الكثير من المسيحيّين الرّسول محمّداً بأنّه رجل لا شيءَ يحكمه سوى الشّهوة، فهل غيّر ذلك شيئاً في عقيدة المسلمين على مرّ التّاريخ؟ أبداً، بل إنّ تشبّثهم بدينهم تعمّق أكثر.

إذاً، إنّ المسألة مسألة وعي بالآخر، واحترام له، فلو كان المسلمون والمسيحيّون أكثر وعياً، لما حصل شيء ممّا ذكرنا؛ ذلك أنّ الكتاب المقدّس إن حُرِّف -كما يقول المسلمون- أو لم يحرّف، فإنّ المسيحيّة، اليوم، دين له أتباعه، ومعتقدوه، والإسلام، اليوم، إن حكمت محمّداً الشّهوةُ -كما يقول المسيحيّون- أو لم تحكمه، دينٌ موجود فعلاً في واقعنا، وله كذلك أتباعه ومعتقدوه. لو تعامل المسيحيّون والمسلمون بهذا الوعي لكان الصّدام بينهم أقلّ حدّة. إنّ ما يحصل من إقصاء للآخر، واحتقار له، عائد إلى سبب رئيس: كلّ طرف يحاكم الآخر تاريخيّاً؛ بمعنى أنّ المسيحيّين يتعاملون مع مسلمي القرن الأوّل للهجرة، والمسلمون يتعاملون مع مسيحيّي القرن الأوّل للميلاد!

2-4- الجدّيّة والالتزام:

من اللّافت للنّظر أن يتحوّل الحوار، في كثير من الأحيان، إلى مجرّد ملتقيات شكليّة لا تجدي نفعاً؛ بل إنّها تنتهي عند طاولة اللّقاء، وفي حال المغادرة ينصرف كلّ طرف إلى نفسه، فيعود إلى حقده على الآخر، واستهزائه به. إنّ لقاءً بهذا الشّكل ليس من الحوار في شيء، وهو لقاء أقرب إلى الشّكليّة منه إلى الجدّيّة والحقيقة، يمارس فيه كلّ طرف أقصى طاقاته «الدّيبلوماسيّة السّياسيّة» من دهاء، وسفسطة!

إنّ الحوار بِنَاءٌ، أو لا يكون؛ ذلك أنّه يؤسّس لوجود الإنسان خارج دائرة الحيوانيّة القائمة على الصّراع، والتّصادم، والاستغلال. وهو، من هذه النّاحية، مقتضٍ الجدّيّة والالتزام: أمّا الجدّيّة، فأن تتوافر، لدى الطّرفين، الرّغبة الفعليّة في الإصغاء إلى الآخر، والاقتراب منه، وتحويل قضاياه إلى قضايا ذاتيّة للمساهمة في حلّها، وأن يمهّد كلّ طرف الطّريق أمام الثّاني حتّى يقف إلى جانبه، ويساعده على تجاوز ما يلقاه في يومه. إنّ الحوار الجادّ هو تحويل مصارعة الآخر، ومواجهته، إلى صراع ثنائيّ مشترك ضدّ متناقضات الواقع، ومواجهة ما يطرحه من قضايا.

وإذا كانت الجدّيّة ضروريّة، بالنّسبة إلى ماضي لحظة الحوار، وحاضره، فإنّ شرط الالتزام تحويل هذه اللّحظة إلى ديمومة، إنّه تحويل الكلمات إلى أعمال حقيقيّة تعكس وعياً بهذه اللّحظة، وتترجم الجدّيّة إلى حقيقة واقعة. إذاً، ها إنّنا نتحوّل بالحوار من نشاط/عمل/حدث عارض إلى سلوك؛ بل إلى مبدأ؛ بل إلى ثقافة تلازمنا فكراً ووجداناً! إنّ حواراً بهذا الشّكل لقادر على امتصاص كلّ الصّراعات، والخلافات، وتحويلها إلى صراع واحد ضدّ الهموم المشتركة للمتحاورين. ومن ثَمَّ، هو القدرة على البناء، والتّأسيس، وتحويل المستحيل إلى ممكن.

تقول ماريز لافال: «إنّ كلّ شدائد العالم، مهما كانت أشكالها، تدعونا إلى الكلام، إلى الحوار، لا إلى خطابات؛ بل إلى فعل القول حتّى نتحوّل

«وجوهاً» بعضنا لبعض. إنّ الحوار المطبّق بهذه الطّريقة يمكّن كلّ واحد من وجوده»[1]. إذاً، إنّ حواراً لا يتّجه إلى الواقع ليغيّره هو مجرّد نشاط عبثيّ بلا فائدة. إنّه تحويل عالم معقّد لا تطاق مشكلاته وتعقيداته إلى عالم سَلِسٍ ممكن. وهذا يتطلّب نقطة أساسيّة قد تعود إليها كلّ الشّروط السّابقة: الوعي؛ لأنّه يخلّصنا من غرائزنا، وحبّنا لأنفسنا، وإيثارنا لذواتنا، وإحساسنا بالكبرياء، والاستعلاء. لذلك يمكن أن نقول إنّه لا حوار خارج دائرة العقل.

خاتمة:

إذاً، لاحظنا أنّ الحوار، من خلال ما سبق، لم يعد «ترفاً» يمارسه الإنسان، أو خياراً يمكن له أن يستغني عنه متى شاء؛ بل إنّه شرط من شروط وجوده، بمعنى أنّه إذا تخلّى عن الحوار، فقد أعلن نفسه وحشاً لا يعرف سوى الغايات النّفعيّة يحصّلها بالقوّة والعنف، كما أعلن الأرض غابة تسكنها وحوش يأكل قويّها ضعيفها، ومن ثمّ يكون الحوار مقوّماً أساسيّاً لوجود الإنسان. وإذا اختار وسيلة أخرى، أو شكلاً آخر من أشكال لقائه بالآخرين، الذي يكون، دائماً، القوّة، فقد اختار أن يغادر إنسانيّته؛ لأنّ نقيض الثّالوث: الإنسان/ الحوار/ الحياة -في رأينا- هو الوحش/ القوّة/ الموت.

(1) Maryse LAVAL, "Le dialogue, structure fondamentale de l'être humain", p. 46.

الفصل الثاني

صورة الإسلام
بين القرون الوسطى والمجمع الفاتيكاني الثاني

مقدّمة:

تعود العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة إلى تاريخ ظهور الإسلام نفسه، لاسيما في فترة الفتوحات والتّوسّع الإسلاميّ من الحجاز، بوصفها مهداً للإسلام، ليزوروا مناطق أخرى في آسيا، وإفريقية، وغيرها، «فلقد اتّصل الفاتحون العرب بجاليات نصرانيّة أهليّة عريقة في منطقة الشّرقين الأدنى والأوسط، وفي شمال إفريقية، وإسبانيا مدّة الحكم الإسلاميّ للأندلس، فتعيّن عليهم التّعامل معها، والتّعايش»[1]. ومن الطّبيعيّ أن يولّد هذا التّعايش المشترك اهتماماً متبادلاً ومحاولاتٍ لفهم الآخر المغاير عقديّاً.

ولكنّ هذه العلاقة غالباً ما كانت متوتّرة لأسباب كثيرة يمكن أن نصفها، مبدئيّاً، بأنّها على درجة من المعقوليّة؛ ذلك أنّ المسيحيّة الأقدم تاريخيّاً من الإسلام، والأسبق، في كثير من المناطق، سترى نفسها أنّها الأجدر بالبقاء، والأصلح للبشريّة، وسترى، في الإسلام، «ديناً» غريباً مستحدثاً. يقول عبد المجيد الشّرفي، موضّحاً هذه العلاقة: «كان التّجذّر التّاريخيّ للإيمان

---

(1) الشّرفي، عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الرّد على النّصارى إلى نهاية القرن الرّابع/العاشر، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1986م، ص13.

المسيحيّ على امتداد قرون سابقة للرّسالة المحمّديّة، وادّعاء المسيحيّة الانتساب إلى الوحي النّهائيّ الأكمل، وصبغتها التّبشيريّة والكونيّة، عوامل تهيّئها للتّصادم مع الإسلام، في توقه إلى استيعاب الأديان، الّتي ظهرت قبله، وتجاوزها، وجمع شتات الموحّدين، على اختلاف أجناسهم وألوانهم، تحت راية رسالة خاتم الأنبياء»[1].

نستنتج أنّ العلاقة المسيحيّة الإسلاميّة كانت تحكمها أساساً -لا حصراً- المبادئ العقديّة نفسها، دون أن نستثني ما يمكن أن يؤثّر من ثقافة، واقتصاد، ونزاعات سياسيّة. ولكنّ هذه الفترة الزّمنيّة بعيدة جدّاً عن زمننا الحاضر، ولهذا السّبب يمكن أن يُفهَم أن البحث في الصّورة القديمة الحاصلة للمسيحيّة عن الإسلام مجرّد عبث، غير أنّ التّحليل، فيما سيأتي، سيكشف أنّ صورة الإسلام الآنيّة هي ابنة تلك الصّورة القديمة، إلى درجة أنّه لا يمكن أن نتحدّث عن صورتين للإسلام، واحدة قديمة، والأخرى معاصرة؛ لأنّ الثّانية قد تطوّرت عن الأولى، دون أن تفارقها، أو أن تقطع معها قطعاً نهائيّاً. فالمؤكّد أنّ الصّورة واحدة، ولكنّها صورة متطوّرة نامية، لم تحافظ على الملامح نفسها، ولكنّها، أيضاً، لم تتخلّص منها جميعاً؛ بل ظلّت وفيّة لكثير من محدّدات تلك الصّورة الّتي صاغها المخيال الجمعيّ المسيحيّ في بيئة مغايرة تماماً لما نعيشه اليوم؛ بل إنّها، في كثير من الأحيان، تطفو على السّطح واضحة جليّة لا غبار عليها.

لذلك رأينا أنّه من الضّروري الانطلاق من وضعيّة مقارنة بوضع القارئ، أو صورة للإسلام، بين عهدين، حتّى يتّضح التّغيّر، إن وجد، ويتمكّن من المقارنة، وبما أنّ البحث سيهتمّ، في الفصل التالي، بصورة الإسلام في فكر راتزينغر، وموقفه منه، فإنّ هذه الخطوة كفيلة بأن تمكّن القارئ من موضعة (Mise en place) هذه الصّورة في الفكر الكاثوليكي، وموقفه من الإسلام.

(1) الشّرفي، عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الرّد على النّصارى، ص13.

1- صورة الإسلام في المسيحيّة القروسطيّة:

كانت الكنيسة الكاثوليكيّة القروسطيّة مسيطرةً على جميع جوانب الحياة الاجتماعيّة، والسّياسيّة، والثّقافيّة، وحتّى الاقتصاديّة. تتحكّم في النّفوس، والعقول، والقلوب، من خلال بثّ فكرة اقتراب نهاية العالم لدفع النّاس للإقبال على شراء صكوك الغفران، لتحقيق الخلاص، ثمّ إنّها كانت الممثّل الوحيد للحقيقة على الأرض، من خلال ما تروّج له من أفكار؛ إذ لم تكن الحقائق تأتي من الكتاب المقدّس، أو من المصادر المسيحيّة؛ بل إنّ الكنيسة هي الطّرف الرّسميّ المسموح له بقراءة الكتاب المقدّس، ومدّ النّاس بالحقيقة الّتي تريد؛ لذلك فإنّ صورة الإسلام في أوربا، في القرون الوسطى، كانت كنسيّة المصدر بوضوح.

فبحكم سطوع نجم الإسلام، وتوسّعه شرقاً وغرباً، أحسّت الكاثوليكيّة بأنّها مهدّدة في نفوذها الدّينيّ والدّنيويّ، على مختلف نواحي الحياة. فسعت لترويج صورة للإسلام غريبة؛ بل إنّها مضحكة، في أغلب الأحيان، بسبب أحد أمرين؛ فإمّا أن تكون الكنيسة جاهلة فعلاً بتعاليم الإسلام، فكانت تلك الصّورة انعكاساً لالتباس حقيقيّ في فهمه، وإمّا أن تكون صورة الإسلام واضحة إلى درجة ما، غير أنّ الصّورة المغلوطة قد طغت على اللّاوعي الكنسي القروسطي، فأخرجت بتلك الطّريقة، ويمكن أن نجد لذلك أكثر من سبب: فالكنيسة المسيحيّة أقدم في التّاريخ، وأكثر تجذّراً في مختلف أصقاع الأرض، ولها، من ثَمَّ، السّبق في الوجود، ومن ثمّ تستمدّ مشروعيّة أولويّتها بالبقاء، وتبرّر علويّتها وتفوّقها على الإسلام. ومن ناحية أخرى، كانت باسطة ذراعيها على النّاس تملي عليهم ما تشاء من حقائق توجّههم ذات اليمين، وذات الشّمال، دون أدنى عناء، والإسلام، بذلك، تهديد لها ليس دينيّاً فحسب، بل سياسيّاً واقتصاديّاً، ومن الطّبيعيّ أن تشعر الكنيسة بأنّ الإسلام يستهدفها في وجودها، ويعلن نفسه عدوّاً لا بدّ من صدّه بشتّى الوسائل، حتّى يولّي الأدبار، أو ينقرض.

لذلك، رأى القائمون على الكنيسة أنّ الإسلام لا يمكن أن يقتلع بالقوّة مبدئيّاً، وذلك لأسباب كثيرة لعلّ أهمّها قوّة الإسلام الضّاربة من ناحية، وضعف العالم المسيحيّ من ناحية أخرى، فكان السّلاح أن تعمد المسيحيّة إلى تشويه صورة الإسلام، وتزييف مبادئه لتنفير النّاس منه، وتقوية العقيدة المسيحيّة في النّفوس.

كانت الصّورة الكنسيّة عن الإسلام ذات وجهين أساسيّين، واشتغلت على محورين اثنين؛ يهتمّ المحور الأوّل بصورة نبيّ الإسلام، بينما يهتمّ المحور الثّاني بالإسلام نفسه، ومع أنّه بإمكاننا إيجاد الفرق بين الصّورتين، وتبيّن حدود كلّ منهما على حدة، إلّا أنّ ذلك لا ينفي أنّ الصّورتين متلازمتان من حيث إنّهما قد خرجتا من المصدر نفسه للغايات نفسها. لهذه الأسباب نفصل بين الصّورتين لتبيّن ملامحهما، حتّى نرسم صورة الإسلام القروسطيّة العامّة بدقّة أكثر.

1-1- صورة محمّد في القرون الوسطى:

سنة (2003م)، أصدر عالم اللّسانيّات ميشال ماسون (Michel MASSON) مقالاً بعنوان (**بخصوص شكل اسم ماهوميت**)[1]، حلّل فيه الأصول اللّغويّة لاسم «محمّد» في اللّغات الرّومانيّة الغربيّة في القرون الوسطى، فخرج بنتائج مهمّة في هذا الشّأن؛ ذلك أنّ اسم «محمّد»، الّذي تقابله شكلاً عبارة (Muhammad)، قد طرأت عليه تغيّرات كثيرة حرّفت شكله لتدلّ على معانٍ أخرى، ففي العادة «حين يمرّ اسم علم من لغة معيّنة إلى لغة أخرى، يؤخذ الاسم كما هو في شكله الأصليّ. ولكن نعلم أنّه ينطق، في غالب الأحيان، بالنّظر إلى عادات تلك اللّغة، لاسيما إذا أصبح محلّيّاً (Familier) في لغة الاستقبال»[2]. غير أنّ اسم محمّد قد شهد، في اللّغات

(1) Michel MASSON, "A propos de la forme de nom de Mahomet", in: Bulletin de la S.E.L.E.F.A, nº 2, 2003.

(2) المرجع نفسه، ص1.

الرّومانيّة القروسطيّة، «تحويرات غريبة» على حدّ تعبير ماسون[1]، فقد أصبح في الفرنسيّة «ماكومي» (Macomet)، وتحوّل في اللّاتينيّة إلى «ماكوميتوس» (Machumetus)، أو (Machometus)، أو «ماكوميثا» (Machometha)، وغير هذه التّحويرات كثير، وهو مفصّل في مقال ماسون المذكور[2].

إنّ أوّل ما يتبادر إلى الذّهن إزاء هذه التّعبيرات اللّغويّة لاسم نبيّ الإسلام شكلاً، هو الارتباك الّذي أحدثه دخول هذا الاسم إلى المعجم اللّساني الغربي، وأوّل ما يعنيه هذا الاضطراب هو غرابة الاسم، وقيمته المعنويّة، فلا نعتقد، مثلاً، أنّ مسلماً عادياً من عامّة القوم يُحدِث اسمه كلّ هذا الارتباك اللّغويّ، ثمّ إنّ هذا الارتباك إنّما يعكس حيرة وقلقاً. أمّا الحيرة، فستجد ما يبرّرها في ما ارتبط بهذا الاسم من عقيدة جديدة وجدت أوربا المسيحيّة نفسها مجبرة على مركزتها في معجمها اللّغوي، وأمّا القلق فسيجد ما يبرّره في ما شعرت به الكنيسة المسيحيّة إزاء عقيدتها المهدّدة.

أمّا من حيث المعنى، فقد وقع ماسون على معجم دلالي قاسٍ ارتبط بهذه العبارة دلاليّاً، ذلك أنّ كلمة «محمّد»، بعد التّحويرات الّتي أجريت عليها، أصبحت تعني: ملكة الشرّ، أو روح الشّرّ؛ الشّيطان (Diable)؛ إبليس (Satan)؛ الآلهة الوثنيّة (Dieux païens)؛ الخائن (Infidèle)؛ شيطان من الدّرجة الثّالثة (Démon de la 3ème hiérarchie)؛ العمل السيّئ (Mauvaise action)؛ التّمثال (Statue)؛ الصّنم (Idole)؛ الشّخص القبيح، أو الرّسم السّاخر (Caricature)؛ الثّقيل والغليظ الفظّ (Lourd et grossier)؛ الرّجل القذر (Homme malpropre)؛ الغول (épouvantail)؛ الأخرق البليد (Lourdaud)؛ رفيق الذّئاب الضّارية (Compagne des loups-garous)؛ المرأة السّائبة (Femme de mauvaise vie)؛ المفضّل اللّطيف (Favori mignon).

(1) Michel MASSON, "A propos de la forme de nom de Mahomet", p. 1.

(2) انظر للمزيد من التّوسّع في ذلك: مقال ماسون المذكور ص3.

إنّ هذه المعاني العجيبة الغريبة، التي ارتبطت باسم محمّد، انعكاس صادق لما كان يمثّله في النّفوس المسيحيّة، فقد اشتركت هذه العبارات، باستثناء الأخيرة، في كلّ ما هو سيّئ شرّير قبيح بغيض إلى القلب. والواقع أنّ هذا المعجم الدّلاليّ رسم واضح المعالم للصّورة الّتي سيطرت على أذهان أوربّيي القرون الوسطى من المسيحيّين. علّل ماسون ذلك بأنّه أمر طبيعيّ أن يظهر هذا الشّعور المتعصّب، حسب مبدأ كراهية الأجنبي في مجتمع أصبح مسيحيّاً بالكلّيّة. يقول: «إنّ الحقد، الّذي أظهره المسيحيّون بهذا الشّكل إزاء الإسلام، يمكن، في الحقيقة، أن يؤكّد أنّهم كانوا مهاجَمين ومهزومين في عقر ديارهم، والأسوأ أنّهم، ربّما، كانوا يخشون، أيضاً، أنّ المسلمين سيدمّرونهم نهائيّاً، بعد سحق المسيحيّة في مجالها الآسيوي والإفريقيّ»[1].

إلّا أنّ هذا التّبرير -حسب رأينا- غير كافٍ، ولا يمكن أن نحمّل ماسون المسؤوليّة أكثر ممّا يحتمل مقاله؛ لأنّه اهتمّ في بحثه بما هو لساني فحسب؛ ذلك أنّ الأمر أعمق من ذلك بكثير. ولْنعدْ إلى فكرة سيطرة الكنيسة على مناحي الحياة جميعاً في أوربا للتّعمّق أكثر: سادت في القرون الوسطى فكرة الفناء، وقرب الأجل، كما روّجت الكنيسة لذلك، وإزاء هذا الوضع على المسيحيّين أن يتقدّموا إليها دون تردّد لشراء صكوك الغفران، والفوز بالخلاص، وترويج فكرة من هذا القبيل من شأنه أن ينمّي الموارد الاقتصاديّة للكنيسة، الّتي تضع يدها في يد الإقطاع لتتربّع وإيّاه على الحياة المسيحيّة القروسطيّة[2]. عمّت فكرة الفناء، وسيطر اليأس على القلوب، وكانت الكنيسة مضطرّة إلى إيجاد «أمارة» من أمارات قرب الأجل، فكان ظهور الإسلام العلامة المميّزة لهذه اللّحظة. اشتغلت الكنيسة على هذه الفكرة بدعم سياسي، وادّعت أنّ تنامي ظاهرة الإسلام، وتوسّعه، علامة من علامات

(1) Michel MASSON, "A propos de la forme de nom de Mahomet", p. 4.

(2) Daniel OLIVIER & Alain PATIN, Luther et la Réforme, p. 77.

السّاعة، وهي فكرة عبقريّة تخدم مصلحة الكنيسة؛ ذلك أنّه إزاء هذا الوضع، سيجد المسيحيّ نفسه مضطرّاً إلى التّشبّث بدينه، متّخذاً وضعاً دفاعيّاً، ويعمّق إيمانه، بل يحوّله إلى إيمان مقاوِم، ومن ثمّ استغلال تلك المقاومة بهذه الطّريقة لمحاربة الإسلام، واتّخاذ حصن منيع ضدّ عقائده، خشية أن تتسرّب عقائده إلى النّاس، فتصبح أوربا مهدّدة بالأسلمة.

ثمّ إنّ الفكرة نفسها؛ أي فكرة قرب الأجل، قد دعمتها قرينة أخرى، وهي ظهور محمّد، وما محمّد، في فكر القرون الوسطى، إذاً، إلّا المسيح الدّجّال، الذي ظهر على النّاس ببدعة ستفسد إيمانهم، وتحوّلهم إلى كفّار يعبدون الأوثان. ولمّا كان هذا الرّجل مجهولاً في العالم المسيحيّ، فقد سعت الكنيسة لاستغلال الإيمان المسيحيّ نفسه اعتماداً على تأويلات مخصوصة لتشويه صورة محمّد، فأخرجته في صورة مطران تشاجر مع بطريرك القسطنطينيّة، فأبدع هرطقة انفصلت عن المسيحيّة الكاثوليكيّة الصّحيحة[1]، فـ «السّيطرة الإسلاميّة هي المقدّمة الضّروريّة لظهور المسيح الدّجّال. وقد وجدوا الأدلّة على ذلك في الكتاب المقدّس»[2].

ومن ملامح الصّورة الغريبة، التي رسمتها الكنيسة لمحمّد، تلك الّتي تؤكّد الشّهوة الجنسيّة المميّزة لهذا الرّجل على حدّ زعمها، فهو «رجل مسيحيّ الأصل، تزوّج أيّماً ثريّة، وكان مصاباً بالصّرع. وتحدّد هدفه بسحق المسيحيّة عن طريق اشتراع حرّيّة جنسيّة واسعة»[3]، وهي صورة وجدت لها كارين أرمسترونج تفسيراً بأنّها تعكس الكبت، الذي كان يعانيه رجال الكنيسة، الذين يشترطون العزوبيّة للعمل فيها. تقول: «كانت الرّواية المدهشة الغريبة عن الحياة الجنسيّة للنّبيّ محمّد تتمّ على ألوان الكبت، التي يكابدها

(1) سوذرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة الدّكتور رضوان السّيّد، دار المدى الإسلاميّ، بيروت، ط2، 2006م، ص51.
(2) المرجع نفسه، ص59-60.
(3) المرجع نفسه، ص67.

المسيحيّون أكثر ممّا تتعلّق بأنّه حقائق عن حياة النّبيّ الشّخصيّة. ولا شكّ في أنّ الصّورة، الّتي رسموها للإسلام، كانت تتضمّن حسداً ظاهراً؛ إذ كانوا يصوّرونه في صورة ابن المتعة والتّيسير»[1].

1-2- صورة الإسلام:

أمّا التّجربة الدّينيّة المرتبطة بمحمّد، فلم تكن -في نظر الكنيسة- سوى كذب وزيف رسّخها بالقوّة والمغالطة: «كان علماء الغرب يهاجمون الإسلام باعتباره عقيدة تجديف في الدّين، ويصفون محمّداً بأنّه المدّعي الأكبر، ويتّهمونه بأنّه أنشأ ديناً يقوم على العنف، ويمتشق السّيف لفتح العالم»[2]؛ بل إنّ هذه الصّورة قد ارتقت تدريجيّاً إلى درجة الأسطرة، وأصبحت مغرقة في الخياليّة، فتشعر بأنّ المسيحيّة، في ذلك الزّمن، قد ابتدعت صورة مفترضة لما يجب أن يكون عليه محمّد على مقاس انتظارات المسيحيّين، الذين لم يكونوا يقبلون، عقلاً وديناً، أن يُبعث نبيّ بعد المسيح، فأطلقوا العنان للخيال الّذي راح يصوّر محمّداً «بمثابة البعبع الّذي يخيف النّاس في أوربا، وكانت الأمّهات يستعملن اللّفظة (= ماهوميت) في تخويف أطفالهنّ العاصين، وكانت مسرحيّات الإيماء تصوّره في صورة عدوّ الحضارة الغربيّة، الذي حارب قدّيسنا الشّجاع سانت جورج»[3].

كما ربطت هذه التّجربة النّاجحة، التي خاضها محمّد، بتفسيرات ميتافيزيقيّة غريبة بربطها بالجان، من خلال فكرة مرض الصّرع، الذي كان يعني، في تلك الأيّام، «أنّه رجل تسكنه الجان»، كما أنّ ما أتى به ليس سوى زيف، وكذب، وبهتان؛ إذ قالوا «إنّ مزاعم محمّد كانت جميعها كاذبة، وإنّه كان دجّالاً عامداً تمكّن من خداع معظم أبناء شعبه، وأمّا بعض

(1) أرمسترونج، كارين، محمّد، ترجمة فاطمة نصر ومحمّد عناني، سطور، ط2، 1998م، ص41.

(2) المرجع نفسه، ص18.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أتباعه، الذين تكشّفت لهم حقيقة أفكاره السّخيفة، فالتزموا الصّمت بسبب أطماعهم الدّنيئة»[1]. ثمّ إنّ محمّداً كان يعتمد على السّحر والشّعوذة للسّيطرة على عقول النّاس، وقد «لجأت الأساطير في محاولة لتفسير سرّ نجاح محمّد، إلى الزّعم بأنّه كان ساحراً دبّر «معجزات» زائفة حتّى يخدع العرب السّذّج، ويدمّر الكنيسة في إفريقية، والشّرق الأوسط»[2]. كما يقول أليكسي جورافسكي، مؤكّداً هذا الموقف من نبيّ الإسلام: «ولكن من وجهة نظر المسيحيّين، فإنّه لم يكن بمستطاع محمّد أن يكون نبيّاً حقيقيّاً، أمّا عقيدته، فهي الأخرى لا يمكن أن تكون صحيحة. ولهذا رأى المسيحيّون في شخص محمّد رجلاً مرتدّاً، أو نبيّاً مزيّفاً، لا يملك سوى الادّعاءات والأضاليل، وفي تفسيراتهم الأقلّ تحفّظاً، صُوِّر محمّد كساحر معادٍ للمسيح، أو حتّى إنّه الشّيطان ذاته»[3].

إنّ الصّورة المتخيّلة لمحمّد قد أحاطته بهالة أسطوريّة بعيدة عن الواقع، معبّرة عمّا كان يعتمل في نفوس المسيحيّين من حقد وكراهية تجاه من جاء ليدمّر دينهم، وإذا كانت حياة محمّد بهذا الشّكل الغريب، فلا بدّ من أن يكون موته على درجة أغرب؛ إذ صوّرت المسيحيّة وفاته بهذه الطّريقة: «وإنّ محمّداً (في نظر المسيحيّين) قد انتهى نهاية تعدُّ جزاء وفاقاً؛ إذ هجم عليه قطيع من الخنازير، أثناء إحدى نوبات اتّصاله بالجنّ، فمزّقوه إرباً»[4]. ولا شكّ في أنّ هذه الصّورة تغذّي روح الانتقام والتّشفّي، التي تسكن اللاوعي المسيحي، فلمّا استحال قتل محمّد بهذه الطّريقة، سُمِحَ للخيال بأن ينسج الصّورة المتمنّاة التي تأسّست على الحقد.

(1) أرمسترونج، كارين، محمّد، ص40.
(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(3) جورافسكي، أليكسي، الإسلام والمسيحية، ترجمة: خلف محمّد الجراد، مراجعة: محمود حمدي زقزوق، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 215، ص60.
(4) أرمسترونج، كارين، محمّد، ص41.

أمّا الإسلام، فقد ارتبط بصورة محمّد، وتعدّدت الرّؤى والمواقف منه، ولكنّها تشترك جميعاً في التّعبير عن الكراهية العمياء لكلّ ما ارتبط بمؤسّسه؛ لأنّه أحدث زلزلة عميقة تحت أقدام المسيحيّة الماسكة بأمور الدّنيا والآخرة في أوربا؛ إذ «أحدث موجات غير متناهية من الشّعور بعدم الأمان، وتوقّع الخطر؛ ليس لأنّه كان خطراً حقيقيّاً فحسب؛ بل لتشكيله عاملاً قويّاً لا يمكن حسبان أفعاله، وردود أفعاله»[1]، وربّما لهذه الأسباب كان الإسلام وثنيّة جديدة بالنّسبة إلى المسيحيّة، التي تؤمن بأنّ يسوع المسيح قد أتى برسالة كونيّة لخلاص البشر أجمعين، خلافاً لليهوديّة، الّتي تهمّ شعباً واحداً هو شعب «يهوه» المختار حسب معتقدهم، وقد عاشوا بهذه الفكرة لمدّة ستّة قرون ونيف. ومن الطّبيعي، إذاً، أن تترسّخ في الأذهان، ويمّحي احتمال ظهور ديانة جديدة بعد المسيح، إلى أن جاء الإسلام، ففزع به المسيحيّون بوهمهم إلى الكذب والزّيف: «وبشكل عامّ، فقد تكوّنت، في وعي الأوربّيّين (في القرون الوسطى)، ملامح اللّوحة التّالية عن الإسلام: إنّه عقيدة ابتدعها محمّد، وهي تتّسم بالكذب والتّشويه المتعمّد للحقائق، إنّها دين الجبر، والانحلال الأخلاقيّ، والتّساهل مع الملذّات، والشّهوات الحسّيّة، إنّها ديانة العنف والقسوة»[2].

وبناء على فكرة الخلاص البشريّ الحصريّ عن طريق يسوع، وكنيسته المسيحيّة، أصبح الإسلام مشكلاً لاهوتيّاً يتعارض مع المعتقدات المسيحيّة؛ إذ ارتبك المسيحيّون، متسائلين إن كان الله قد تخلّى عن شعبه، ما دام قد سمح لهذه العقيدة الكاذبة بالظّهور والتّوسّع في كلّ أنحاء الدّنيا؟[3] إذاً، لا بدّ من أن يكون الإسلام «بدعة البدع، وغاية المروق»[4]. أمّا عقائده، فهي ادّعاءات باطلة لم تتأسّس على وحي حقيقي؛ بل أسّسها محمّد نفسه. يظهر

(1) سوذرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص39.
(2) جورافسكي، أليكسي، الإسلام والمسيحية، ص65.
(3) أرمسترونج، كارين، محمّد، ص37.
(4) المرجع نفسه، ص41.

ذلك من خلال التّسمية، الّتي أُطلِقت على المسلمين في ذلك العصر، وهي «المحمّديّون»؛ أي أتباع ديانة محمّد. ذهب المسيحيّون إلى هذه التّسمية حتّى يجرّدوا العقيدة الإسلاميّة من الطّابع الإلهيّ بقصد تقويضها من أساسها.

من ناحية ثانية، سعى بعض المسيحيّين لرسم صورة للإسلام، انطلاقاً من الإيمان المسيحيّ نفسه، فإذا كانت المسيحيّة تؤمن بالثّالوث، فإنّ محمّداً، أيضاً، كان ثالث ثلاثة؛ ذلك أنّ الإسلام وثنيّة جديدة تقوم على عبادة ثلاثة آلهة هم: ترافاغان (Trevagan)، وأبولّو (Apollo)، ومحمّد[1]. وفي تفسيرهم لظهور الإسلام، اعتمدوا على الكتاب المقدّس، غير أنّ ما كتبه علماء اللّاهوت، والكتّاب المسيحيّون، كان مغلوطاً؛ لأنّه ينطلق من مبدأ المسؤوليّة، لذلك «كانوا شديدي الحساسيّة تجاه الأخطار المحدقة بعقيدتهم، ووجودهم؛ وكانوا يرون أنّه من واجبهم تنبيه مواطنيهم المسيحيّين إلى المؤامرة الكبرى ضدّهم؛ لهذا فإنّ منظومتهم التّصوّريّة، الّتي لا تحمل في طيّاتها ذكاء، ولا معقوليّة؛ تكتسب، على الرغم من ذلك، بعض الاحترام في سياق فهمنا للظّروف النّفسيّة القاسية الّتي كانوا يتصرّفون، ويكتبون، تحت وطأتها»[2].

ومن المغالطات النّاجمة عن جهلهم الإسلام، ادّعاؤهم أنّه يناقض المسيحيّة، من حيث الأساس، بكلّ تفاصيلها، ولا يعترف بها ديناً، ولا يؤمن بنبيّها وتصوّراتها العقديّة، مقيماً لنفسه عالماً دينيّاً مخصوصاً فيه إله غير إلههم، «فهم يعتقدون أنّ (الله) إله يختلف اختلافاً كاملاً (عن إله اليهود والمسيحيّين)، كأنّما هو «جوبيتر» في مجمع الآلهة الرّوماني، ويميل بعض آخر إلى افتراض أنّ المحمّديّين يبجّلون نبيّهم تبجيلاً من اللّون نفسه الّذي يكنّه المسيحيّون للمسيح»[3].

(1) سوذرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ص68.
(2) المرجع نفسه، ص61-62.
(3) أرمسترونج، كارين، محمّد، ص45.

كانت الصّورة، الّتي رسمتها المسيحيّة عن الإسلام، في وجه من وجوهها، انعكاساً للعقائد المسيحيّة نفسها تقوم على الإسقاط منهجاً من مناهج الفهم. كما كانت ترسم من موقع التّميز، والعلويّة على الآخرين، والاعتزاز بالنّفس، مقابل وضاعة الطّرف المقابل، الّذي يتّخذ شكل عدوّ. فقد وُصف هؤلاء «المحمّديّون» بأنّهم «لا يمشطون شعورهم أبداً، ونادراً ما يستحمّون؛ بل إنّهم يظهرون أفظاظاً؛ لأنّهم يهملون تصفيف شعورهم. يعتليهم الغبار، ويميل لونهم إلى السّمرة بتأثير من حرارة الشّمس والسّلاح»[1]. توحي هذه الصّورة بأنّ المسلمين كانوا من الهمج، الذين لا يمتّون إلى الحضارة بصلة لا من قريب، ولا من بعيد. غير أنّ خطورتهم كامنة في عقيدتهم، طالما أنّ المظهر غير مهمّ. «فإذا أنذرت الحرب، تسلّحوا داخليّاً بالإيمان، وبالنّار، والحديد.. يسعون لإثارة الرّعب، أكثر من الإعجاب، في قلوب الأعداء... إذا حان وقت النّزال، يدَعون الهدوء المعتاد جانباً، وينقضّون على أعدائهم»[2].

ولو قارنّا بين الصّورتين، لقلنا إنّ الأولى لا تعير المسلم أهمّيّة؛ لأنّه همجيّ عاجز حتّى عن العناية بمظهره، مع أنّ الصّورة المرسومة لا تمتّ إلى الإسلام والمسلمين بصلة لتأكيد الإسلام مسألةَ الطّهارة بكلّ أنواعها، ولكنّ الصّورة الثّانية تنبئ بالخطر والويل، الذي يستلزم الانتباه في النّظرة إلى المسلم، بوصفه عدوّاً خطراً قادراً على الفتك بأعدائه، متسلّحاً بإيمانه.

إذاً، تبيّنّا، من خلال هذا العرض، الصّورة الّتي رسمتها الكنيسة القروسطيّة، بالتّعاون مع علماء اللّاهوت، الّذين شحنوا المخيال الشّعبيّ الأوربّيّ القروسطيّ بصورة قاتمة، ويمكن القول إنّها كانت مغرقة في

(1) هيركومر، هوبرت، صورة الإسلام في الأدب الألماني الوسيط، في: صورة الإسلام في التّراث الغربيّ (دراسات ألمانيّة)، ترجمة ثابت عيد، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، سلسلة «في التّنوير الإسلاميّ»، القاهرة، 1999م، ص17.

(2) المرجع نفسه، ص18.

الخيال؛ بل إنّها جنحت إلى أسطرة الإسلام، وشيطنته، من خلال تحريف حقيقته، ومقاصده، ونواياه. وقد نجد لذلك أكثر من مبرّر؛ إذ عَكَسَ تصوّرُ المسيحيّين للإسلام مدى الإرباك الّذي سبّبه لهم، فاضطرّوا إلى تشويه صورته مباشرة دون محاولة تفكير وتأمّل في حقيقته. ولا شكّ في أنّهم لم يكونوا مستعدّين للقيام بذلك أصلاً، طالما أنّه فاجأهم بوقوفه على أسوارهم فاتحاً.

ويذهب بعض من الباحثين إلى أنّ السّبب الرّئيس وراء خطأ هذه الصّورة هو الجهل بتعاليم الإسلام؛ إذ إنّ «المسيحيّين الأوربّيّين، الّذين فكّروا في الإسلام، خلال ما يقارب الألف سنة من المجابهة، قد فعلوا ذلك وهم في حالة الجهل، على الرغم من أنّ القرآن كان متوافراً فعلاً بترجمة لاتينيّة، منذ ما بعد القرن الثّاني عشر»[1]. فقد ظهرت أوّل ترجمة لاتينيّة للقرآن الكريم لا لفهم الإسلام على حقيقته؛ بل لتشويه صورته، والسّخرية من نبيّه. غير أنّنا نميل، أيضاً، إلى أنّ السّبب لم يكن الجهل دائماً؛ إذ نكاد نجزم بأنّه كان، أيضاً، تجاهلاً؛ لأنّه من الطّبيعيّ أن ينكر المسيحيّون الإسلام، وإن فهموه على حقيقته في تلك الفترة؛ لأنّه يمثّل بالنّسبة إليهم منافساً قويّاً؛ بل عدوّاً يهدّد دينهم، ووجودهم، وأكبر دليل على ما نقول أنّنا، في الفترة نفسها، نجد موقفاً آخر من الإسلام، فقد كتب البابا غريغوريوس السّابع (Grégoire VII)[2] إلى النّاصر الحمّادي (زعيم الدّولة الحمّاديّة في القرن الخامس الهجري)، أمير الجزائر المسلم، رسالة وجّهها إليه سنة (1076م)، يعني حتّى قبل ظهور التّرجمة اللّاتينيّة للقرآن الكريم، يقول فيها: «هناك حسنة متبادلة بيننا دون سائر الشّعوب؛ ذلك أنّنا نعترف ونؤمن بإله واحد، وإن يكن بطرق مختلفة، ونحن نمجّده، ونعبده،

(1) حوراني، ألبيرت، الإسلام في الفكر الأوربّي، الأهليّة للنّشر والتّوزيع، بيروت، 1994 م، ص18.

(2) وُلد بين عامي (1015 و1020م) تقريباً، وتوفّي سنة (1085م). صعد إلى كرسيّ البابويّة سنة (1073م).

كلّ يوم خالقاً مدبّراً للعالم»[1]. ثمّ لنعرض مثالاً آخر من خلال صوت ويليم مازبري، الّذي قال، سنة (1120م)، في دراسة: «إنّ أبناء الشّرق والأتراك يعبدون الله، الخالق، ويبجّلون محمّداً لا باعتباره ربّاً، بل باعتباره نبيّاً لهم»[2]. أليست هذه العبارات دليلاً قاطعاً على أنّ صورة الإسلام الحقيقية موجودة ماثلة في الأذهان، غير أنّ غبار الكراهية والعداء قد أخفاها؟

إنّ الكنيسة هي الطّرف المسيطر على صنع القرار في تلك الفترة، وهي الّتي فرضت على المسيحيّين الصّورة، الّتي تخدم مصلحتها؛ لأنّها تدرك مسبقاً أنّ تلك الصّورة ستصبح النّسخة الرّسميّة المتداولة. ففي القرن الثّاني عشر، صدرت تشريعات كنسيّة خاصّة تقرّ عقوبة الطّرد من الكنيسة، الّتي تستوجب مصادرة الممتلكات من كلّ مسيحيّ يقبل الخدمة في منازل المسلمين، أو اليهود، أو رعاية أطفالهم، أو الاتّجار معهم، أو حتّى مشاركتهم طعامهم؛ بل إنّ الأمر تعقّد أكثر في القرن الثّالث عشر، حين فرضت الكنيسة على المسلمين، واليهود، ارتداء ملابس تميّزهم عن المسيحيّين، كما أقرّ ضرورة اختفائهم في الأعياد، وحرمانهم من تولّي المناصب الحكوميّة في البلدان المسيحيّة[3].

إنّ هذه القرارات لدليل واضح على أنّ الكنيسة كانت تدرك جيّداً حقيقة الإسلام، بوصفه ديناً جديداً نبيّه محمّد، وتعرف أنّه يقوم على جملة من العقائد الواضحة، غير أنّ إحساسها بالتّهديد هو ما جعلها تسوّق صورة مزيّفة بعيدة عن الواقع إلى درجة الأسطرة. وربّما كان ذلك تعبيراً صادقاً عن حالة الهيستيريا، التي انتابت الكنيسة المسيحيّة، فعبّرت عن ذعرها من الإسلام بتشويهه لتنفير النّاس منه. إنّ هذه الصّورة تعكس تلك الحركة المقاوِمة لدين زاحف على أوربا يهدّد دينها الرّسميّ بجدّية.

(1) حوراني، ألبيرت، الإسلام في الفكر الأوربّي، 1994م، ص19.
(2) أرمسترونج، كارين، محمّد، ص45.
(3) المرجع نفسه، ص43.

وبالمرور إلى المجمع الفاتيكاني الثّاني، لنرصد في وثائقه صورة الإسلام، سنتساءل: ما الصّورة الّتي رسمها المجمع عن الإسلام ونبيّه؟ أَتَمَّ محو هذه الصّورة السّوداء، الّتي عرضناها أعلاه، أم أنّ بعض ملامحها لا يزال مسيطراً على اللاهوت الكاثوليكيّ؟ ثمّ، كيف ترى روما علاقتها بالإسلام؟ ما محدّدات هذه العلاقة، وما طبيعتها؟ أَتحافظ على موقعها المتعالي، وانفرادها بالخلاص دون غيرها من الأديان، والمعتقدات، أم ستعتبر الإسلام «ندّاً» يمكن أن تكون العلاقة به علاقة أفقيّة قائمة على الحوار؟ وماذا تقول المسيحيّة الكاثوليكيّة عن نبوّة محمّد، والوحي الّذي تلقّاه؟

2- صورة الإسلام في وثائق المجمع الفاتيكاني الثّاني:

2-1- مخاض الصّورة.. أو التّردّد:

بدعوة من البابا يوحنّا الثّالث والعشرين، انعقد المجمع الفاتيكاني الثّاني بين العامين (1962 و1965م)، وكان من أبرز أهدافه تحديد علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة[1]. وفي (28 تشرين الأول/أكتوبر 1965م)، أُقِرّ بيانٌ مجمعيّ بعنوان «في زماننا» (Nostra Aetate) يعرض لمسألة موقف روما من الأديان الأخرى. وقبل أن نمرّ للوقوف عند أهمّ ما جاء فيه، يحسن بنا أن نتوقّف قليلاً عند ظروف نشأته، فقد ذكر غابي هاشم البولسي، في تقديمه لهذا القرار، أنّ «الهدف من المشروع الأوّل لهذا

(1) يقول غابي هاشم البولسيّ: «وعرض قداسته (البابا بولس السّادس) نقاطاً أربعاً تختصر أهداف المجمع:
- تحديد الكنيسة في هدفها ورسالتها.
- تجديد الكنيسة.
- الوحدة المسيحيّة.
- علاقات الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة وبالعالم عموماً.
وقد كان ذلك بعد تولّيه منصب البابا، إثر وفاة البابا يوحنا الثّالث والعشرين في خطاب ألقاه في افتتاح الدّورة الثّانية من المجمع سنة (1963م).

التّصريح تبرئة اليهود من قتل المسيح»[1]. فقد كان الموقف القروسطيّ من الإسلام، الّذي حلّلناه سابقاً، متواصلاً، كما هو إلى ما قبل المجمع بزمن قصير؛ إذ رأى البابا بيوس الثّاني عشر، سنة (1957م)، في توسّع الإسلام، «خطراً على الكنيسة»، ورأى أحد الكتّاب حينها أنّ نشاط الإسلام كارثة تضاهي خطر الشّيوعيّة، الّتي كانت تمثّل حينها ألدّ الأعداء للكاثوليكيّة[2]. دون تعميم هذه النّظرة السّوداويّة للإسلام، بطبيعة الحال؛ لأنّنا، في الفترة نفسها، نعثر على كتب حاولت التّعريف بالإسلام موضوعيّاً اعتماداً على مصادر إسلاميّة[3].

غير أنّ طرح فكرة تبرئة اليهود قد لاقى معارضة شديدة من قبل الكاثوليك العرب لأسباب سياسيّة قائمة في منطقة الشّرق الأوسط، «فلم يكن الحوار بين الأديان، إذاً، في البداية، محوراً قائم الذّات، وإنّما الخوف من ردود الفعل السّياسيّة، والصّراع داخل المجمع، لاسيما بين الكاثوليك العرب المتخوّفين سياسيّاً، والأمريكيّين المتمسّكين -فيما يبدو- بالحقيقة الدّينيّة، وبمنزلة إسرائيل في تاريخ الخلاص، والأساقفة الأفارقة، والآسيويّين الحريصين على ذكر جميع الأديان، بما في ذلك الإحيائيّة، والبوذيّة... هما اللّذان مكّنا المجمع من أن يكتشف، شيئاً فشيئاً، موضوعاً جديداً غير معروف، أو معترف به في اللّاهوت الكاثوليكيّ»[4].

فالصّراع حول إدخال الإسلام في إحدى وثائق المجمع كان سياسيّاً، بالدّرجة الأولى، بسبب استيلاء اليهود على فلسطين سنة (1948م)، وما خلّفه ذلك من سخط عربي إسلامي واسع على الكيان الجديد، ولكنّ هذا

(1) المجمع الفاتيكانيّ الثّاني: دساتير، قرارات، بيانات، م. س، ص625.

(2) جورافسكي، أليكسي، الإسلام والمسيحية، ص117.

(3) Émile DERMENGHEM, Mahomet et la tradition islamique, Seuil, coll. "Maitres Spirituels", Paris, 2003.

والملاحظ أنّ الطّبعة الأولى من هذا الكتاب صدرت سنة (1955م).

(4) القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكيّ المسيحي في مواجهة الحداثة، ص528-529.

الإشكال السّياسيّ قد أسهم، بشكل كبير، في تغيّر نظرة الكنيسة تجاه الإسلام؛ إذ إنّها تعرّضت، لأوّل مرّة في التّاريخ، للإسلام على مستوى مجمع مسكونيّ، وهذا، في حدّ ذاته، إنجاز، ذلك أنّ كلمتي «إسلام» و«مسلم» لم تُستعملا إلّا سنة (1697م) في الفرنسيّة، وسنة (1818م) في الإنجليزيّة[1]؛ أي بعد أكثر من عشرة قرون من ظهور الإسلام، وليس عجيباً أن تذكر الكنيسة الإسلام من خلال تسميته؛ بل من خلال جزء من مدلوله، كما سنتبيّن، لاحقاً، في تحليلنا بيان «في زماننا».

لا بدّ من الإشارة، أيضاً، إلى أنّ التّعرّض لمسألة الإسلام في المجمع لم تكن من أجل الإسلام في ذاته، بل من أجل الكاثوليك، الّذين يمثّلون في بلدانهم أقلّيّات. فمن شأن موقف إيجابي أن يهدّئ التّوتّرات القائمة بينهم وبين الإسلام. ثمّ إنّ تبرئة اليهود من دم المسيح، دون إبداء موقف إيجابيّ من الإسلام والمسلمين، سيشعل حقد المسلمين على المسيحيّين العرب، الذين لم يتّخذوا موقفاً في المجمع. وقد ذكر ميشال لولون أنّ تيّار تغيير الموقف السّلبيّ من الإسلام كان موجوداً قبل المجمع، وتمثّله مجموعة ممّن غادروا أوربا، واحتكّوا بالمسلمين، وعرفوا عقيدتهم عن قرب من «روّاد (Pionniers) في الكنيسة، كانوا يدعون إلى مقاربة للإسلام موضوعيّة قائمة على الاحترام، ثمّ أخويّة كانوا إمّا مبشّرين، وإما جامعيّين ومستشرقين، مثل: الأب لويس غارديه (Louis Gardet)[2]، لويس ماسينيون (Louis Massignon)[3]، الذي كانت أعماله مؤثّرة سواء خارج حدود الكنيسة، وهذا

(1) John TOLAN, "le monde des géographes: de l'Arabia Félix aux Balad Al-IFRANJ (pays des francs)", dans: Collectif, L'Europe et l'islam: Quinze siècles d'histoire, ODILE JACOB, Paris, 2009, p. 10.

(2) هو فيلسوف ومستشرق فرنسي عاش بين العامين (1904 و1986م). من أهمّ مؤلّفاته: مدخل إلى اللّاهوت الإسلاميّ، ورجالات الإسلام: مقاربة في الذّهنيّات...

(3) لويس ماسينيون (1883-1962م): هو واحد من أشهر المستشرقين الفرنسيّين. اهتمّ كثيراً بدراسة الإسلام، ونشر كتباً عديدة أهمّها: محنة الحلّاج، وأساليب تطبيق الفنون لدى شعوب الإسلام.

مؤكّد، (...) أم مؤثّرة في الذّهنيّات المسيحيّة»[1]. ويضيف لولون أنّ صداقة عميقة قويّة قديمة كانت قد نشأت بين لويس ماسينيون والبابا بولس السّادس، فهل يكون هذا السّبب الرّئيس في موقف الكنيسة الكاثوليكيّة من الإسلام، لاسيما أننا نعلم أنّ البابا، الذي دعا لانعقاد المجمع، قد توفّي، فدخل بولس السّادس على الخطّ؟

ثمّ إنّنا إذا تتبّعنا نشاط البابا، إثر تولّيه منصبه، تصبح هذه الفكرة مؤكّدة، ففي افتتاحه الدّورة الثّانية من المجمع، نوّه البابا بموقف إيجابيّ ممّن يعبدون الله الواحد العليّ القدير... ومن الواضح أنّ الإسلام، في هذه الخطبة، لم يكن حاضراً بالاسم؛ بل بالمعنى. وفي زيارته إلى القدس في كانون الأول/ ديسمبر (1963م)، لم يتوجّه البابا إلى المسيحيّين وحدهم؛ بل إلى كلّ شعوب الأرض، لاسيما اليهود والمسلمين[2]. وبعد فترة قصيرة، في كانون الثاني/ يناير 1964م تحديداً، أدّى زيارة إلى الأردن، حيث أكّد، بحضور مفتي المملكة، احترامه من يعبدون الله الواحد خالق السّماوات والأرض[3]. وفي شهر أيار/ مايو من السّنة نفسها، أعلن عن تأسيس «سكريتارية غير المسيحيّين» (Secrétariat pour les Non-Chrétiens)[4]، الّتي تتمثّل مهمّتها في إقامة «حوار مخلص مع أولئك الّذين يؤمنون بالله ويعبدونه»[5].

ولكنّ هذا التّوجّه نحو الانفتاح لم ينفِ صراعاً داخل المجمع بين موقفين لا يزالان مطروحين بشدّة حينها: أمّا الموقف الأوّل، فيمثّله أولئك الّذين تكلّست عقولهم عند القرون الوسطى، ولا يرون في الإسلام سوى

(1) Michel LELONG, "Le pontificat de Paul VI et l'Islam", dans: Paul VI et la modernité dans l'Église, Actes du colloque de Rome (2-4 juin 1983), École Française de Rome, Rome, 1984, p. 838.

(2) المرجع نفسه، ص840.

(3) Michel LELONG, "Le pontificat de Paul VI et l'Islam", p. 840.

(4) المرجع نفسه، ص841.

(5) جورافسكي، أليكسي، الإسلام والمسيحية، ص119.

خطر بالنّسبة إلى الكاثوليكيّة، وعدوّ لا بدّ من مواجهته، ولا سبيل إلى التّقارب معه، وأمّا الموقف الثّاني، فيقبل بالحوار بين الدّيانتين على أساس البحث عن مظاهر الاتّفاق بينهما[1]. ولأصحاب الموقف الأوّل أسباب كانت نقاط خلاف بين كرادلة المجمع:

- رفض الإقرار بأنّ المسلمين ينتمون إلى إبراهيم، بدعوى أنّ هذه المسألة علميّة بحتة، والحسم فيها لم يتمّ بعد؛ لأنّها لا تزال محلّ خلاف بين العلماء. ولا بدّ من التّريثّ حتّى يبنى الموقف على أساس علميّ حاسم[2].

- مسألة ارتباط الوحي الإسلامي بالكتابي، نظراً إلى أنّ مواقف الرّسول من أهل الكتاب قد شهدت أطواراً ثلاثة بدأت بالارتباط بهم في مرحلة أولى، فالانفصال عنهم في مرحلة ثانية، لتنتهي إلى جعل القرآن المصدر الوحيد للوحي، واعتبار الوحيين اليهوديّ والمسيحيّ محرّفين[3].

رغم هذا التّردّد، والمخاض العسير، فإنّ القرار قد وُلِدَ، ولكنّه، في ذاته، يمثّل لحظة انفتاح أرادت، من خلاله، الكنيسة الكاثوليكيّة أن تولي اهتمامها بالآخرين بشكل من الأشكال، وإن كان هذا الأمر مبنيّاً على كثير من الوهم والمغالطات، كما سنتبيّن في الفقرة التّالية، ثمّ إنّ القرارات تظلّ عديمة القيمة إذا لم تترجم إلى ممارسات. فإذا كان من شأن القرارات أن تصحّح الصّورة، أو تعدّلها على الأقلّ، فإنّ الشّأن الأعظم يكون للإجراء الذي يعامل الآخر باحترام فعليّ لا بمواقف متذبذبة بين الرّفض والقبول، بين المحبّة الظّاهرة المعلنة، والعداء الخفي، ولمعرفة الجانب النّظريّ من هذه المسألة، نسعى، في الفقرة التالية، لتحليل مضمون القرار، لاسيما منه الفقرة المتعلّقة بالإسلام. فهل تبطن روح الانفتاح هذه محبّة حقيقيّة، وتحوّلاً نظريّاً، بالأساس، ثمّ إجرائيّاً من بعد، أم أنّ القرار لم يكن سوى ذرّ رماد في

(1) القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكي المسيحي في مواجهة الحداثة، ص543.
(2) المرجع نفسه، ص544.
(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

العيون؟ أكان مضمون القرار ملائماً لأفق الانتظار عند المسلمين، أم أنّه حافظ عليهم هناك في دائرة الشرّ المطلق، والعدوّ المعلن؟

2-2- الإسلام في المجمع: الحاضر المغرق في الغياب أو ظلال الصّورة القديمة:

اهتمّ المجمع بالإسلام على مستويين مختلفين: أوّلهما الدّستور العقائديّ «نور الأمم» (Lumen gentium)، وثانيهما البيان المجمعيّ «في زماننا»، والملاحظ، بدايةً، أنّ المستويين مختلفان من حيث القيمة والأهميّة في الكنيسة، فليس البيان في حجم دستور:

- النّصّ الأوّل:

«بيد أنّ تدبير الخلاص يشمل، أيضاً، أولئك الّذين يؤمنون بالخالق، وأوّلهم المسلمون الّذين يعلنون أنّهم على إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الله الواحد، الرّحمن الرّحيم، الذي يدين النّاس في اليوم الآخر»[1].

- النّصّ الثّاني:

«وتنظر الكنيسة، أيضاً، بتقدير إلى المسلمين الذين يعبدون الله الواحد، الحيّ القيّوم، الرحمن القدير الذي خلق السّماء والأرض، وكلّم النّاس. إنّهم يسعون، بكلّ نفوسهم، إلى التّسليم بأحكام الله، وإن خفيت مقاصده، كما سلّم الله إبراهيم الذي يفخر الإيمان الإسلامي[2] بالانتساب إليه. وإنّهم [أي المسلمين]، على كونهم لا يعترفون بيسوع إلهاً، يكرمونه[3] نبيّاً، ويكرّمون[4]

(1) المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، دساتير، قرارات، بيانات، ص52.

(2) في الأصل (الدّين الإسلاميّ). يترجم الكاتب عبارة (la foi islamique) بهذه الطّريقة، على الرغم من أنّ (la foi) تعني: الوفاء، أو الثّقة، أو الإيمان، والاعتقاد، واليقين.

(3) من معاني الفعل «vénérer» في الأصل الفرنسي أيضاً: احترم.

(4) من معاني الفعل «honorer» في الأصل الفرنسيّ أيضاً: تعبّد. نقول: «honorer Dieu» =

أمّه العذراء مريم، مبتهلين[1] إليها، أحياناً، بإيمان، ثمّ إنّهم ينتظرون يوم الدّين الّذي يجازي الله فيه جميع النّاس بعدما يبعثون أحياء. من أجل هذا يقدرون الحياة الأبدية، ويعبدون الله بالصّلاة، والصّدقة، والصّوم، خصوصاً.

ولئن كان قد وقع، في غضون الزّمن، كثير من المنازعات والعداوات بين المسيحيّين والمسلمين، فإنّ المجمع يحرّضهم جميعاً على نسيان الماضي، والعمل باجتهاد صادق في سبيل التّفاهم في ما بينهم، وأن يحموا، ويعزّزوا كلّهم معاً، من أجل جميع النّاس، العدالة الاجتماعيّة، والقيم الرّوحيّة، والسّلام والحرّيّة»[2].

يبدو هذان النّصّان، للوهلة الأولى، «ثورة» في نظرة الكنيسة إلى الإسلام، فقد تعرّضت له لأوّل مرّة في التّاريخ في مستوى مجمع مسكونيّ، وهذا، في حدّ ذاته، إنجاز كبير، فقد بيّنت الكنيسة أنّها تكنّ التّقدير للمسلمين، كما ذكرت أسس هذا الموقف، وهي التّوحيد، الذي يمثّل، بالنّسبة إلى الإسلام، حجر الأساس، وقد اشترك النّصّان في الإشارة إلى التّوحيد؛ لأنّ الكاثوليكيّة ترى أنّه المدخل الرّئيس المشترك للحوار المسيحيّ الإسلامي بوصف هاتين الدّيانتين تنتميان إلى الدّيانات التّوحيديّة الثّلاث.

غير أنّ هذه الكلمات مخادعة، وتنطوي على أكثر من نيّة سيّئة؛ بل إنّها تنطوي على صورة قديمة للإسلام كنّا قد حلّلناها سابقاً. فإذا تأمّلنا كلّ النّصوص، الّتي صدرت عن المجمع، فسنجد أنّ عبارة «إسلام» لم تذكر إطلاقاً، وكان بالإمكان، مثلاً، القول في النّصّ الثّاني: «وتنظر الكنيسة،

= يعني: التّعبّد لله. ولكنّ المترجم نقلها إلى العربيّة بمعنى «vénérer» نفسه، ربّما لخطورة هذا المعنى في الدّين الإسلامي.

(1) يستعمل المترجم عبارة «ابتهل»، مقابل عبارة «invoquer» الواردة في النّصّ الفرنسي، الّتي تحمل معنى سياقيّاً آخر قريباً من المعنى الذي استخدمت به في نصّ المجمع: نقول: «Église placée sous l'invocation de la Vièrge» يعني: كنيسة موضوعة تحت حماية العذراء.

(2) المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، دساتير، قرارات، بيانات، ص629.

أيضاً، بتقدير إلى الإسلام، الذي ينبني على عبادة الله الواحد»، أو غيرها من الصّيغ الّتي تقحم الإسلام في النّصّ، والصّمت عن هذه العبارة مريب؛ بل إنّه حمّال أوجه؛ ذلك أنّ الإسلام قد حضر في هذا النّصّ من خلال المسلمين، الذين لا يمثّلونه بأيّ حال من الأحوال، ولا يمكن أن يدّعي مسلم أنّه تمثّل الإسلام على الوجه الأكمل، أو أنّه يحمل حقيقة الإسلام «المثاليّة»، إنّما كلّ ما يستطيع المسلم أن يفعله هو أن يتأوّل الإسلام تأوّلاً ذاتيّاً كما يفهمه هو، وإن كان يعتمد على غيره، في كثير من الأحيان، من مفسّرين، وشرّاح، وعلماء دين، ومفتين، ولكن، في كلّ الأحوال، يبقى إسلامه، من حيث هو تصوّر للألوهيّة، والنبوّة، والجنّة، والنّار، والعبادات، مختلفاً عن غيره، قد يشاركه بعض التّصوّرات، ولكنّه يغايره في كثير من التّفاصيل. فلو قال أحدهم، متحدّثاً عن المسلمين: «كلّنا مسلمون»، لقلنا له: «نعم، ولكن بطريقة مختلفة عن غيرك».

وكما ينطبق هذا الرّأي على المسلم الفرد، ينطبق، أيضاً، على الأمّة الإسلاميّة بوصفها كياناً متكاملاً مترابطاً. وهي كيان لم يعش إسلاماً واحداً على مدى أربعة عشر قرناً من الزّمن، أو أكثر، فإسلام القرن الأوّل للهجرة ليس إسلامنا اليوم، ولن يكون كذلك إطلاقاً؛ لأنّه كائن تاريخيّ تحكمه متغيّرات ثقافيّة، وسياسيّة، واجتماعيّة معقّدة. وهو أكثر من ذلك، تجربة روحيّة بمعنى أنّه انتقل من المصدر الأصليّ، الله، إلى النّاس عبر الوحي، والقرآن الكريم، والرّسول، ومن ثَمَّ فقد غادر دائرة المفارق المتعالي المثالي، ليتحوّل إلى أذهان النّاس وقلوبهم، وبالطّبع ستكون طرائق استقبالهم لهذه الحقيقة، وترجمتها إلى تجربة في الحياة، مختلفةً تماماً بعضها عن بعض، لا من حيث المقصد والغاية؛ بل من حيث طريقة بلوغها.

إذاً، ها قد وضعنا أصابعنا على طرف الخيط: أصبحنا نفرّق بين الإسلام والمسلمين. وبعودتنا إلى النّصّ، نلحظ أنّه سكت عن الإسلام، وأحلّ محلّه المسلمين، ذلك أنّه إذا ذكر الإسلام فإنّ ذلك يتضمّن الإقرار بجملة من

الحقائق منها: الوحي، ونبوّة محمّد، وهو أمر ترفضه الكاثوليكيّة؛ لذلك كان اللّجوء إلى «المسلمين» بوصفها عبارة تعبّر عن الإسلام باعتباره تجربة قابلة للرّفض أو القبول، لا بوصفه ديناً له أسسه الثّابتة، «ما يعني أنّ النّظرة إلى الإسلام لم تتغيّر معرفيّاً ولاهوتيّاً. فلا يمكن أن يكون إلّا هرطقة إبراهيميّة، أو مسيحيّة، أو يهوديّة، أو، في أحسن الحالات، ديناً طبيعيّاً»[1].

ينبغي، أيضاً، أن نلاحظ الارتباك الخفيّ في نصّ المجمع الخاصّ بالإسلام، فإذا كان البيان المجمعيّ قد اختار عبارات تبدو، في الظّاهر، مستمدّة من القرآن، كصفات الله، فإنّه -وقد أظهر رفضه الاعتراف بالقرآن؛ إذ كان بالإمكان إضافة عبارة من قبيل «كما هو وارد في القرآن»، أو في أسوأ الحالات: «كما يعبّر عن ذلك قرآن المسلمين»- يكشف أنّ المعيار في اختيار صفات الله لم يكن القرآن، ولا السّنّة، إنّما هو الإيمان الكاثوليكيّ؛ إذ إنّ المسلم من شأنه أن يتساءل: كيف ترفض القرآن ومحمّداً أصلاً، وتدّعي أنّك تستمدّ صفات الله من القرآن؛ لذلك فإنّ فكرة أليكسي جورافسكي، الّتي أسند، من خلالها، الصّفات الواردة في البيان إلى القرآن، واستدلّ عليها بسورة العنكبوت مثلاً، في حاجة إلى مراجعة، من حيث هي مجرّد اجتهاد شخصيّ من وجهة نظر الكاتب، ولكنّها لا تعبّر بالضّرورة عن مقاصد المجمع.

ترى المسيحيّة الكاثوليكيّة أنّ التّوحيد أساس الرّبط بين المسيحيّة والإسلام المتمثّل في عبادة الله الواحد، الّذي تقرّه الدّيانتان. ولكنّ البيان المجمعيّ لا يدخل في التّفاصيل تجنّباً لخلاف أزليّ بين العقيدتين يعود إلى بدايات الإسلام[2]، وهو عقيدة التّثليث في المسيحيّة؛ لأنّ المسلمين يرفضون ذلك رفضاً قاطعاً، ويكفّرون من يقول بالتّثليث. وقد اعتمد المجمع

(1) القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكيّ المسيحيّ في مواجهة الحداثة، ص544.

(2) انظر، لمزيد من التّعمّق في المسائل الخلافيّة بين الإسلام والمسيحيّة، أطروحة الأستاذ عبد المجيد الشّرفي: الفكر الإسلاميّ في الرّدّ على النّصارى، المذكورة سابقاً.

على الآية 46 من سورة العنكبوت ﴿وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾، على رأي جورافسكي، الّذي بيّنا حدود فكرته في الفقرة السّابقة، هذه الآية الّتي تثبت الفكرة نفسها[1].

يلاحظ القرواشي، في هذا الشّأن، أنّ الواحد، في حدّ ذاته، مختلف بين المسيحيّة والإسلام، الذي يعرّفه من خلال سورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: 1-3][2]. وهو، في المسيحيّة، الآب والابن والرّوح القدس، ثلاثة بالعدد، وواحد بالجوهر، وهما معنيان مختلفان تماماً؛ لأنّهما ينتميان إلى نسقين دينيّين مختلفين أيضاً. والملاحظ أنّ التّوحيد قد ورد في النّصّين، وربّما كان ذلك تأكيداً على التّوحيد بوصفه أساس الاتّفاق بين المسيحيّة والإسلام، والحال أنّنا إذا سلّمنا جدلاً بذلك، فسنجد أنفسنا أمام معضلة حقيقيّة بسبب كيفيّة هذا التّوحيد، «ولذلك، يمكننا الإقرار بأنّه يوجد وراء تمجيد التّوحيد عنف أو نزعة اختزاليّة تسعى إلى تغطية الآخر بتغييبه»[3].

إنّ العبارات الواردة في هذا النّص عبارات منتقاة بعناية بالغة، فاختيار عبارة «الحيّ القيّوم» كان بعد عناء طويل، ونقاش داخل لجنة إعداد مشروع التّصريح، قبل أن يخضع للتّصويت من طرف الآباء. يقول جورافسكي موضّحاً ذلك: «أثناء إعداد (التّصريح) [يقصد البيان المجمعيّ]، اصطدم اللّاهوتيّون الكاثوليك بمشكلة جدّيّة، تتمثّل في إيجاد المصطلح، الّذي يناسب العقيدتين المسيحيّة والإسلاميّة على حدّ سواء. وهكذا فإنّه، بسبب عدم إمكان العثور على مكافئ دقيق في اللّغة العربيّة للمفهوم المسيحيّ (الرّبّ الشّخصيّ)، أو (شخص الرّبّ) (شخص الآب)، استبدل به في المشروع النّهائيّ (للتّصريح) مفهوم (الحيّ القيّوم) المتطابق مع القرآن»[4]. وسبب هذا

(1) جورافسكي، أليكسي، الإسلام والمسيحية، ص123.
(2) القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكيّ المسيحيّ في مواجهة الحداثة، ص547.
(3) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.
(4) جورافسكي، أليكسي، الإسلام والمسيحية، ص123-124.

الجدل أنّ الإسلام ينفي صفة التّجسّد، وهي إحدى العقائد الأساسيّة للمسيحيّة الكاثوليكيّة القائلة بأنّ الرّبّ قد تحوّل إلى شخص هو يسوع المسيح، الذي يحمل طبيعتين في الوقت ذاته؛ واحدة إلهيّة، والثّانية بشريّة، وذاك ما ينفيه الإسلام عن الله المفارق المتعالي، الذي لا يمكن أن يكون شخصاً، أو شبيهاً بالشّخص. وهذا هو الوجه الأوّل للمسألة، لكنّ وجهها الثّاني هو أنّ لجنة إعداد مشروع البيان قد بحثت، أوّلاً، عمّا يتوافق مع العقيدة الكاثوليكيّة؛ لأنّ المصطلحين (Vivant) و(Subsistant) هما من صميم المسيحيّة. لذلك، لا يمكن اعتبار هذا الاختيار رغبة في التّوافق مع الإسلام بقدر ما هو، قبل ذلك، بحث عمّا يوافق الكنيسة.

تَطرح عبارة «الحيّ القيّوم الّذي كلّم النّاس» مشكلةً كبرى من حيث قُدّر لها أن تكون نقطة وفاق بين الديانتين؛ لأنّ اختيارها لم يكن بريئاً، ولا يمكن أن تقبل في الإسلام؛ لأنّ القرآن الكريم قد حسم هذه المسألة في سورة الشّورى: ﴿۞وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشّورى: 51]. إذاً، كيف كلّم النّاس؟ سكت البيان عن الإجابة؛ لأنّ الكاثوليكيّة تدرك جيّداً أنّ محمّداً سيدخل على الخطّ بوصفه طرف الوساطة بين الله والنّاس، لذلك يحسّ القارئ بأنّ حلقة ما كانت مفقودة في هذه العبارة. ثمّ، لماذا اختيار عبارة «كلّم»، الّتي ترتبط بالبشر دون عبارة «أوحى»، مثلاً، المرتبطة بالمفارق الذي لا يتّصل بمخلوق إلا طبق ما حدّدته الآية الآنفة من وجهة نظر المسلمين. لا شكّ في أنّ اختيار العبارات، كما هو واضح، هو مراعاة لرؤى الكنيسة الكاثوليكيّة، فإذا كانت المسيحيّة ترى في يسوع الكلمة ذاتها، فإنّ الإسلام يرى أنّ هذه الكلمة (القرآن) قد أوحى بها الله إلى محمّد عن طريق ملك الوحي جبريل.

2-3- صورة الإسلام بين المنطوق به والمسكوت عنه:

إنّ المسكوت عنه، في هذا النّص، ينطق بما لا ينطق به المصرّح به. فكأنّنا نتعامل مع نصّين لا مع واحد: أحدهما اختيرت عباراته بلباقة عالية

كمن يمشي فوق حبل، والثّاني مختفٍ وراءه هناك، مغيّب ولكنّه حاضر بالغياب، يثير الإشكاليّات أكثر ممّا يحلّها كما أراد مُخفوه من وراء ذلك. فكأنّنا بالنّصّ المُخفى يثأر لنفسه ممّن أخفوه قسراً حتّى لا يبوح بالمقاصد الحقيقيّة للكاثوليكيّة، ولكنّ نظرة متفحّصة يمكن أن تستقرئ بواطن هذا النّصّ. وسنحاول، في ما يأتي إجمال أبرز هذه الإشكاليّات:

- يوحي نصّا البيان (وسنتحدّث عنهما من هنا فصاعداً بصيغة المفرد؛ لأنّهما -في رأينا- يشكّلان نصّاً واحداً أوّلهما يكمّل الثّاني في المعنى) بنظرة إيجابيّة جديدة إلى الإسلام تعبّر عن تغيّر موقف الكنيسة منه، ولكنّنا لم نعثر على اسم هذا الدّين في نصٍّ يتحدّث عنه، فلم نعثر على الإسلام بقدر ما لمحنا ظلّه، من خلال الحديث عن المسلمين.

- تفرّق الكاثوليكيّة، في الإسلام، بين مستويين: أوّلهما الإسلام، بوصفه إسلاماً في ذاته؛ أي في حقيقته غير المرتبطة بالبشر، وثانيهما الإسلام بوصفه تجربةً روحيّةً بشريّةً. والحاضر في بيان المجمّع هو الإسلام الثّاني، وللمسلمين أن يفهموا، من خلال تغييب الأوّل، عدم اعتراف الكنيسة به، ورفضها له، ووضع «الإسلام البشريّ» -إن صحّ التّعبير- موضع شكّ. يدعم هذا الرّأي ما ورد في بيان «في زماننا»، قبل الحديث عن المسلمين: إنّ الدّيانات غير المسيحيّة «تحمل، غير مرّة، قبساً من شعاع الحقيقة، الّتي تنير جميع النّاس». والكنيسة الكاثوليكيّة تضع نفسها في محلّ الأصل، والمخلّص الوحيد؛ استولت على كلّ ما من شأنه أن يوصل إلى الحقيقة، و«تكرّمت» على بقيّة الأديان والمعتقدات بهذا القبس. والجواب يأتي بعد الاعتراف بهذا القبس مباشرةً، من خلال أداة استدراك قاسية قاطعة: «غير أنّها تبشّر، ويجب أن تبشّر، بلا انقطاع، بالمسيح الّذي هو الصّراط، والحياة، والحقيقة»[1]؛ بوصفها المصدر الحصري للخلاص، ولمؤمني الأديان

(1) المجمع الفاتيكاني الثّاني، دساتير، قرارات، بيانات، ص628.

الأخرى أن يتساءلوا، في هذه اللّحظة، أمام هذا التّناقض: ما جدوى قبسنا أمام ملء الحقيقة الكاثوليكيّة؟

- صمت نصّ البيان عن الإجابة القاطعة بخصوص موقع الإسلام من الخلاص: هل الإسلام يمثّل طريقاً إلى النّجاة في الآخرة؟ وألمحت إلى ذلك، من خلال العبارات التي ذكرناها في النّقطة السّابقة. وللمسلم أن يعلم، فحسب، أنّ في دينه «قبساً من شعاع الحقيقة»، ولكنّ هذا القبس ليس سوى ما تضمّنه الإسلام من مبادئ مسيحيّة.

- لم يذكر نصّ البيان محمّداً إطلاقاً، لا صراحة، ولا بالإيماء، فهل يُفهَم من ذلك أنّ محمّداً لا يزال يحمل، إلى حدود المجمع الفاتيكاني الثّاني، اسم «ماهوميت»، وما يحيل عليه من معاني تعرّضنا لها سابقاً؟ أمحمّدٌ، الّذي أُخفِيَ في هذا النّصّ، هو ذاك الرّاهب المسيحيّ الّذي فرّ، وأنشأ هرطقة اسمها الإسلام، أم أنّه «مطرود» طرداً مستحقّاً بسبب «سوء موقفه» من التّجسيد والثّالوث، وغيرها من العقائد المسيحيّة الّتي يرفضها الإسلام؟

يقوم الإسلام على مصدرين أساسيّين هما القرآن (المرتبط بالله)، والسّنّة (المرتبطة بمحمّد)، فإذا استثنينا محمّداً، وطردناه من حضرة المجمع، هل سيرضِي ذلك المسلمين، وإن حظيوا بقبس من شعاع الحقيقة مع تأجيل التّنفيذ؟ هل يعبّر هذا الموقف فعلاً عن نيّة حقيقيّة في التّقارب؟

- امتنع النّصّ عن وصف المسلمين بأتباع ملّة إبراهيم الواردة في القرآن[1]، واستعاض عن ذلك، بكلّ لباقة، بعبارات أخرى «الّذين يعتقدون أنّهم يتبعون ملّة إبراهيم...»، والخداع في هذا أنّ هذه العبارات ليست تقريريّة لموقف مسيحيّ، فقد اختفى الموقف الرّسميّ وراء حقيقة مُرّرت من وجهة

(1) قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: 67]. وقال: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 84].

نظر المسلمين أنفسهم؛ أي إنّ انتماء المسلمين إلى ملّة إبراهيم ملزم لهم وحدهم. ويمكن أن نستنتج، بوضوح، أنّ البيان يعتمد ازدواجيّة في التّعامل مع العقيدة الإسلاميّة؛ إذ يلجأ إلى وجهة النّظر الإسلاميّة ليمرّرها كما هي دون أن يكون ملزماً بذلك، ولكنّه، في مسائل أخرى، لا يقرّ حقائق الإسلام من داخله؛ بل وفق نظرة صائغي البيان الكاثوليكيّة.

- ركّز البيان على ما هو مشترك بين الدّيانتين في الظّاهر، غير أنّه، في واقع الأمر، قد بحث عن أسس المسيحيّة داخل الإسلام، فما توافق مع المسيحيّة أُقرّ، وما لم يتّفق معها غضّ عنه الطّرف؛ حتّى تشكّل، في ثنايا النّصّ، «إسلامٌ مسيحيّ»، أو إسلام بضوابط الإيمان المسيحيّ، على قياس ما تعتقد به الكاثوليكيّة، و«نتأكّد من أنّ المسيحيّة تروم الاستدلال على أنّها موجودة في الدّيانتين معاً، لا في الإسلام وحده، وهو أمر سعى الآباء إلى بيانه، والإلحاح عليه، في أهمّ أعمال المجمع»[1].

وإذا تعمّقنا أكثر في فكرة القرواشي لقلنا: إنّ البيان قد سعى للاستدلال على فكرة قروسطيّة قديمة مفادها أنّ الإسلام هرطقة مسيحيّة، أو الفكرة القائلة بأنّ الإسلام تحريف للمسيحيّة، فإذا كانت المسيحيّة هي الأسبق تاريخيّاً، فلا شكّ في أنّها الأصل كما يريد البيان أن يوضّح، ثمّ إذا كان البيان قد بحث الإسلام في المسيحيّة، فاعترف بكلّ المبادئ الموافقة للإيمان المسيحيّ، الكاثوليكي، وصمت، من ناحية أخرى، عمّا يختلف عنه، ويرفضه، أليس ذلك دعماً لفكرة كون الإسلام هرطقة مسيحيّة أو مروقاً؟ ألا يمثّل هذا التّعامل تثبيتاً لما هو معترف به مسيحيّاً، بوصفه بذوراً للمسيحيّة الأصل، ورفضاً لما هو «انحراف» في الفهم والتّأويل تكوّن تاريخيّاً، فابتعد بالدّين عن «أصله» (المسيحيّة الحقّة)؟ وإذا اقترنت هذه الفكرة بالصّمت عن ثاني أساس من أسس الإسلام (محمّد والسّيرة النّبويّة)، وعن الحجّ بوصفه رابطاً بإبراهيم، وهو الرّكن الخامس في الإسلام، ألا

(1) القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكيّ المسيحيّ في مواجهة الحداثة، ص548.

نعتقد أنّ الصّورة القروسطيّة عن الإسلام لا تزال تعتمل في المسيحيّة، نائمة هي هناك في اللّاوعي، غير أنّها تستيقظ حالما يتعلّق الأمر بإبداء موقف من الإسلام والمسلمين؟

- كان البيان عموميّاً ضبابيّاً، على وضوحه الظّاهر، وكان، أكثر من ذلك، انتقائيّاً في معالجته للمسألة الإسلاميّة، على الرغم من أنّه، في الظّاهر، يمرّ ببعض التّفاصيل، مثل ذكر التّوحيد، والصّلاة، والصّيام، وهو انتقاء يعكس الحذر في مقاربة المسألة الإسلاميّة، ومنزلة الإسلام في الكون، ولا شكّ في أنّ قارئ هذا البيان سيخرج بأسئلة حارقة أكثر من أن يخرج بأجوبة: فهل الإسلام طريق حقيقي للخلاص في نظر الكاثوليكيّة؟ هل محمّد نبيّ؟ ما منزلة القرآن؟ أهو وحي، أم أنّه ثمرة نوبات الصّرع الّتي كان محمّد مصاباً بها؟ وأيّ إسلام هذا الّذي يتحدّث عنه المجمع: أهو إسلام المسلمين أم أنّه نسخة منه معدّلة على مقاس كاثوليكيّ مسيحيّ؟ وما الّذي يبقى من القرآن إذا استثنينا العصب الرّئيسي فيه: القرآن الّذي حِيكت، من خلال خيوطه، حضارة من أعرق الحضارات لها تاريخها، وفضاؤها الرّوحي، والمعرفيّ، والثّقافي؟

خاتمة: سموّ الذّات.. أو المركزيّة المسيحيّة:

الإسلام... صورة بين زمنين متباعدين... بين القرون الوسطى والنّصف الثّاني من القرن العشرين... لا ينكر المسلمون هذا الاهتمام بالإسلام في مستوى كنسي؛ لأنّ ذلك، في حدّ ذاته، إنجاز، ولكن هل تخلّصت المسيحيّة الكاثوليكيّة من تاريخ الأحقاد، وهل رمت الإرث الثّقيل من التّشويه الذي تعرّضنا له في ما سبق من هذا الفصل؟ لقد تبيّنا بوضوح أنّ الصّورة حيّة تُذكّر بالصّورة القروسطيّة عن الإسلام. فقد كان الإسلام مُقصىً من حيث قدّر المجمع أنّه حاضر في بياناته، وقراراته، ودساتيره؛ لأنّه لم يحضر إلّا عبر ظلال الصّورة المرجعيّة، التي تحدّثنا عنها. كانت الكنيسة قد أعلنت، من خلال المجمع، أنّها تريد الانفتاح على العالم استجابةً لعبارة البابا بولس

السّادس الشّهيرة: «على الكنيسة أن تحاور»، فهل ما طُرِحَ من مواقف وآراء بخصوص الأديان غير المسيحيّة، يمكن أن يكون وصلة بالأديان الأخرى، أو أساساً للحوار بين المسلمين؟ هل صورة الأديان الأخرى في مرآة المسيحيّة صورة إيجابيّة من شأنها أن تغيّر المواقف السّلبيّة عند بقيّة الأطراف أيضاً؟ برّأت الكنيسة اليهود من دم المسيح، واعتذرت عن الممارسات التي لاقوها: «من أجل ذلك لا يجوز (...) أن يُشهَّر باليهود بأنّهم منبوذون من الله، وأنّهم ملعونون»؛ بل أكثر من ذلك، إنّ الكنيسة «تأسف -لا لبواعث سياسيّة البتّة؛ بل بدافع محبّة الإنجيل الدّينيّة- للأحقاد، والاضطهادات، وجميع مظاهر العداء للسّاميّة الّتي ألمّت باليهود، أيّاً كان عهدها، وأيّاً كان فاعلوها»، غير أنّها لم تعتذر عمّا فعلته محاكم التّفتيش في إسبانيا، في القرن السّادس عشر، من تعذيب للمسلمين، وتنكيل بهم، وطرد تعسّفي لأسباب دينيّة واضحة[1].

أمام هذه الازدواجيّة في التّعامل مع المسلمين واليهود، يقول البيان إنّ التّبرئة ليست سياسيّة، مع أنّها -في اعتقادنا- مغرقة في السّياسة؛ لأنّها تلمح إلى ما تعتبره مظاهر عداء للسّاميّة التي ألمّت باليهود، بغضّ النّظر عن مرتكبيها، وزمن ارتكابها؛ لأنّ في ذلك اعترافاً واضحاً بالمحرقة اليهوديّة، التي اعتمدها اليهود عقدة ذنبٍ بثّوها في كلّ أنحاء أوربا لجلب التّعاطف والمساعدة، من أجل بناء دولة إسرائيل على الأراضي العربيّة. إنّ ذلك -في اعتقادي- لن يخدم إلّا استمرار روح العداء المتبادلة بين الطّرفين، على الرغم من اللّقاءات وندوات الحوار، الّتي أُقيمت بعد المجمع؛ لأنّ الأفكار المنتجة خلالها ظلّت ملزمة لأصحابها، ولم تأخذ صدى إلّا في أوساط ضيّقة جدّاً.

إنّ الحوار الحقيقي يقتضي وضع الماضي بين قوسين، نتعلّم منه، ولكن لا نفسح له المجال ليتحكّم فينا، كما يقتضي علاقة أفقيّة بين طرفي

(1) انظر لمزيد من التّوسّع في هذه المسألة: مظهر، علي، محاكم التّفتيش في إسبانيا والبرتغال وغيرها، المكتبة العلميّة، د.ت.

الحوار حتّى ينخرطا فيه، وهما على قدم المساواة، غير أنّ الحوار، الذي تريده الكنيسة، حوار عمودي بمنطق المركزيّة المسيحيّة، الذي يروّج له كثيرون حتّى في بداية القرن الحالي، كما سنرى في الباب التالي، على الرغم من أنّ الدّين المسيحيّ نفسه يؤسّس، من داخله، لمسألة النّسبيّة، كما يرى جيرار سيغوالت، اعتماداً على الكتاب المقدّس: «إنّ حقيقة الكنيسة وإطلاقيّتها اعتقاد مغلوط اعتماداً على كلام بولس، في رسالته الأولى إلى الكورنثيّين: «نَعْلَمُ بَعْضَ العِلْمِ وَنَتَنَبَّأُ بَعْضَ التَّنَبُّؤِ»»[1]. وإذا كنّا نريد تأسيساً سليماً للمستقبل، فما علينا إلا أن نؤسّس له الآن؛ ذلك أنّ المسيحيّة ليست في حاجة إلى شهادة الإسلام حتّى تكون حقيقة واقعة؛ لأنّ المسيحيّين لا يحكمون على دينهم إلّا من الدّاخل، فمنذ أربعة عشر قرناً والمسلمون يصيحون: «الكتاب المقدّس محرّف»، فما الّذي تغيّر في المسيحيّة بسبب ذلك؟ وفي المقابل، ليس الإسلام في حاجة إلى المسيحيّة حتّى تعلمه أنّ محمّداً مشكوك في أمره، أو أنّ القرآن ليس من الوحي في شيء، فقد ظلّت الكنيسة تصيح منذ أربعة عشر قرناً: «إنّ الإسلام هرطقة مسيحيّة مارقة أسّسها راهب مسيحيّ اسمه ماهوميت»، فهل تغيّر في الإسلام شيء؟ وهل ارتدّ المسلمون عن دينهم؟ هل تحوّلوا إلى المسيحيّة؟ ربّما كانت النّتائج عكسيّة، في كثير من الأحيان، وربّما أسهم ذلك في نشأة تيّار متعصّب «متطرّف» في النّاحيتين المسيحيّة والإسلاميّة كعمل مقاومة لاتّهامات الطّرف المقابل.

إنّ صورة الإسلام، الّتي حلّلنا في هذا الفصل، تبقى صورة عامّة، على الرغم من أنّنا غصنا في أدقّ تفاصيلها بالمقارنة بين زمنين: العصور الوسطى وما رافقها من صورة سوداويّة ظلاميّة عن الإسلام، وصورة أخرى تعلن نفسها جديدة، غير أنّنا، مع التّحليل، اكتشفنا أنّ الصّورة نفسها متواصلة.

(1) Gérard SEIGWALT, "le dialogue interreligieux: Qu'en est-il de l'absoluité du christianisme dans une société sécularisée et plurireligieuse?". dans: Chemins de Dialogue, p. 213.

صحيح أنّ الكنيسة صمتت، على الأقلّ، عمّا كانت تتّهم به الإسلام علناً في القرون الوسطى، ولكنّ ذلك الصّمت كان أبلغ من الكلام في كثير من الأحيان. وحتّى نتجنّب هذه الصّورة العامّة، ونغوص في أعماقها أكثر، نتناول بالتّحليل، في الفصل القادم، صورة الإسلام من خلال فكر جوزيف راتزينغر، بوصفه لاهوتيّاً عاش، بعد المجمع الفاتيكاني الثّاني، أكثر من نصف قرن، ناشطاً في الكنيسة الكاثوليكيّة تنظيراً وتدريساً وأسقفاً. فما ملامح صورة الإسلام في فكر راتزينغر؟ وما موقفه من الحوار مع الإسلام؟

الفصل الثّالث

صورة الإسلام في فكر راتزينغر
بين المخفي والمصرّح به

مقدّمة:

تقتضي دعوات المسيحيّة الكاثوليكيّة إلى الحوار مع الأديان غير المسيحيّة، ولاسيما منها الإسلام، روحاً جديدة في التّعامل، وتحوّلاً حقيقيّاً في نظرة كليهما إلى الآخر، بدءاً بتجاوز الماضي الأليم، الذي حكم العلاقات المتوتّرة غالباً بين الإثنين، ثمّ مسح الصّور النّمطيّة، التي بناها كلّ طرف من الطّرفين حول الآخر، ومراجعتها مراجعة جذريّة؛ ذلك أنّ العلاقات بين الدّيانتين تؤثّر في العالم تأثيراً مباشراً في حالة استقرارها، أو عدمه.

وأمام هذه المقتضيات، يجب أن يتوافر وعي مشترك داخل الدّينين بهذا الأمر وخطورته، لاسيما عند رموز كلّ منهما. يجب أن يضطلع بهذه المهمّة العلماء، والأساقفة، والمراجع الدّينيّة، وكلّ العناصر المؤثّرة في البيئتين الإسلاميّة والمسيحيّة، حتّى يتشكّل خطاب معتدل يفرض التّفاهم، والمؤاخاة، والمسؤوليّة. ولمّا كان راتزينغر واحداً من أبرز العناصر على السّاحة المسيحيّة الكاثوليكيّة بوصفه باحثاً، وكاردينالاً، ومحافظاً للجنة عقيدة الإيمان، كان دوره مركزيّاً مؤثّراً تأثيراً بالغاً في العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة، إمّا بالسّلب، وإمّا بالإيجاب.

ننظر، في هذا الفصل، في رؤية راتزينغر للإسلام: ما مفهوم الإسلام بالنّسبة إليه؟ ما خلفيّات هذه النّظرة، وما أسبابها؟ ثمّ إلى أيّ مدى كان راتزينغر قريباً من الإسلام في مقاربته؟ وما أثر هذه النّظرة في العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة؟ ما موقف راتزينغر من الحوار مع الإسلام؟ وما أسس هذا الموقف؟ وما تداعياته على العلاقات بين الدّيانتين؟ هل الحوار مع الإسلام وسيلة تقارب من الآخر من أجل بناء علاقات توافقيّة أساسها التّفاهم، والاحترام المتبادل، كما رأينا خلال بحثنا في مفهوم الحوار، أم هو إرادة لمحوه، والاستيلاء عليه، وتغييبه من أجل بروز الذّات وتضخيمها؟

1- ملامح صورة الإسلام:

1-1- مفهوم الإسلام:

يصف راتزينغر الإسلام بأنّه لا يمثّل كلاً متجانس المكوّنات؛ بل إنّه، على عكس ذلك، مجموعات مختلفة عقديّاً؛ لأنّه لا يعتمد مرجعاً واحداً، أو سلطة دينيّة واحدة. ويستند كلامه هذا إلى مقارنة ضمنيّة بالمسيحيّة الكاثوليكيّة، التي يرأسها بابا مُنتخب له سلطة دينيّة مطلقة في الأرض بحكم العصمة، والأوّليّة؛ المفهومين اللذين ورثهما من بطرس، ومن ثَمَّ من المسيح نفسه. يقول: «يجب أن نعلم، قبل كلّ شيء، أنّ الإسلام ليس كلاً متجانساً؛ إذ لا توجد فيه سلطة موحّدة»[1]. ويعود هذا التّنافر بين مكوّنات الإسلام، من حيث المنتمون إليه، إلى عدم توافر قواعد أرثوذكسيّة مشتركة (Orthodoxie commune) بين مؤمنيه؛ بمعنى أنّه لا وجود لاتّفاق حول مبادئ دينيّة مشتركة. ويضرب لذلك، مثلاً، السّنّة والشّيعة، بوصفهما ناتجين عن انشقاق معروف داخل الإسلام، دون أن يتوقّف عند هذا الحدّ؛ لأنّ هذا الانشقاق تاريخيّ حصل في زمن بعيد جدّاً. ولكن يبدو أنّ مسألة الخلاف الشّيعيّ السّنيّ ليست واضحة بالقدر الكافي في ذهن راتزينغر؛ لأنّ الخلاف

(1) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, p. 234.

الأصلي بين السّنّة والشّيعة كان خلافاً سياسيّاً أساساً حول مسألة الحكم في الدّولة الإسلاميّة[1]، ولم يكن مرّة خلافاً عقديّاً، وإنّما تحوّل الخلاف السّياسيّ تاريخيّاً إلى خلاف حول العقيدة، أساساً في مسألة ولاية عليّ بن أبي طالب، بوصفها مبدأ عقديّاً بالنّسبة إلى الشّيعة. أمّا الاتّفاق حول بقيّة أركان الإسلام، فلا خلاف فيها إلا في بعض الجزئيّات الموجودة حتّى داخل المذهب السنّي نفسه، وكذا في المذهب الشيعي.

أمّا في واقع الإسلام، اليوم، فإنّه، أيضاً، لا يمثّل كلاً؛ إذ إنّه يتفرّع إلى ألوان متغايرة يذكر منها راتزينغر «الإسلام النّبيل» (Islam noble)، الّذي يمثّله ملك المغرب، دون أن يوضّح ما يقصده بهذا النّوع من الإسلام، ولكنّ المعلوم أنّ البابا يوحنّا بولس الثّاني قد أدّى زيارة إلى المغرب سنة (1986م)؛ أي قبل أن يكتب راتزينغر الكتاب، الذي أخذنا منه موقفه هذا. وربّما قال ذلك بحكم ما تكوّن من علاقات بين ملك المغرب والبابا، وربّما هي رسالة «سياسيّة» موجّهة إلى الملك والشّعب المغربيّ ذي الأغلبيّة المسلمة، حتّى تحظى الأقلّية المسيحيّة المغربيّة بالاحترام، ولا تتعرّض لمضايقات.

كما يشير راتزينغر إلى لون آخر من الإسلام، وهو الإسلام المتطرّف (Extrémiste) الإرهابي (Terroriste)، الذي «لا ينبغي مطابقته مع الإسلام في كلّيّته؛ لأنّ ذلك غير عادل»[2]. يصمت الكاتب عن التّعمّق في مسألة الإسلام المتطرّف، فلا يحدّد من يمثّل هذا النّوع من الإسلام؟ ما مصدره؟ ما أسسه الفكريّة ومرجعيّاته العقديّة؟ ويذكره في جملة من أربعة أمثلة هي: السّنّة، والشّيعة، والإسلام النّبيل، والإسلام المتطرّف، وتبقى الأسئلة الّتي طرحناها بلا إجابات، ومع أنّه نبّه إلى عدم مطابقة الإسلام كلاً بالإسلام المتطرّف، فإنّ هذا الأخير يمثّل، ضمناً، مكوّناً مهمّاً في العالم الإسلامي،

(1) لمزيد من التّعمّق في هذه الفكرة، راجع كتاب الأستاذ هشام جعيّط في هذه المسألة: الفتنة - جدليّة الدّين والسّياسة في الإسلام المبكّر، ترجمة خليل أحمد خليل، مراجعة هشام جعيّط، دار الطّليعة، بيروت، ط4، 2000م.

(2) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, p. 235.

وعنصراً أساسيّاً من عناصر الأمّة الإسلاميّة، حتّى يوحي بأنّه يمثّل ثقلاً مهمّاً في عالم المسلمين، والحال أنّ في الأمر مغالطة[1]؛ ذلك أنّ هذا «النّوع» ليس له صلة بالإسلام، ويمثّل أقلّيّة ليس لها أيّ وزن في العالم، إلّا من خلال ما تقوم به من أعمال في الغرب، مثل: التّفجيرات، والاختطاف، وغيرها من أساليب العمل، الّتي تراها هذه المجموعات لتحقيق أهدافها.

ثمّ إنّ راتزينغر -كما لاحظنا- ينسب صفة الإرهاب إلى الإسلام، وهذا -في اعتقادنا- خطأ فادح؛ لأنّ المسلمين سيقولون مباشرة: ليس الإرهاب من الإسلام في شيء؛ أي ليس في الإسلام مبرّر للعنف والإرهاب، إنّما كلّ ما في الأمر أنّ المؤمنين يتأوّلون بعض آيات القرآن تأوّلاً ذاتيّاً يخدم مصالحهم وأفكارهم؛ حتّى ينفّذوا مشاريعهم. فمثلما يلجأ الماركسيّون إلى (رأس المال)، و(البيان الشّيوعيّ)، يستمدّون منه الأفكار، ويتأوّلونه لمحاربة البورجوازيّة، يلجأ بعض المسلمين إلى القرآن بوصفه قوّة روحيّة فعّالة مؤثّرة ليبرّروا، من خلال ذلك، ما يقومون به من أعمال يرون أنّها شكل من أشكال الرّدّ على ما يرونه عدوّهم، الّذي يرد، في أغلب الأحيان، تحت مسمّيين شهيرين على ألسنتهم: أمريكا، والغرب. يؤيّد هذه الفكرة المفكّر سارج موسى تراوري، قائلاً: «يجب أن نتحدّث عن إرهابيّين مسلمين [بدل الحديث

(1) يقول إدوارد سعيد: «المصطلح [يعني: الإسلام]، بالصّورة التي يشيع فيها لدى الغربيّين، لا ينطبق انطباقاً واقعيّاً على صور الحياة البالغة التّنوّع داخل عالم الإسلام، وهو الّذي يربو عدد سكّانه على ثمانمئة مليون نسمة، وتصل مساحة أراضيه إلى ملايين الأميال المربّعة، معظمها في إفريقية وآسيا، وإلى جانب عشرات مجتمعاته، ودوله، وأشكال تاريخه، وجغرافيّته، وأنماطه الثّقافيّة. وفي مقابل ذلك، نرى أنّ «الإسلام» أصبح يرتبط، اليوم، في الغرب، بالأنباء المثيرة المفجعة بصفة خاصّة».
سعيد، إدوارد، تغطية الإسلام، ترجمة وتقديم محمّد عناني، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2005م، ص29.
نلاحظ أنّ راتزينغر يندرج ضمن هذا الخطّ الاختزالي التّبسيطي للإسلام، كما تروّج له وسائل الإعلام الغربيّة، بوصفها مصدراً أساسيّاً من مصادر أخذ المعلومة عن الإسلام، وصنع الصّورة الغربيّة له. انظر، لمزيد من التّعمّق في ذلك، كتاب إدوارد سعيد المذكور.

عن إرهاب إسلاميّ]، فملايين المسلمين يعيشون إيمانهم، الذي يعبّر عن الحبّ والعناية بالآخرين. أمّا الأقلّية الّتي تستخدم العنف، وتبرّره بالدّين الذي تؤمن به، فلا يمكن أن تمثّل إرهاباً إسلاميّاً»[1].

إنّ الخطأ، الذي يقع فيه راتزينغر، هو أنّه لا يفرّق بين مفاهيم كثيرة؛ إذ يذكر عشوائيّاً مصطلحات مثل (الإسلام)، (الشّريعة)، (القرآن)، (المسلمون)، دون أن يراعي ما يفصل بين هذه المفاهيم من حدود؛ فهو لا يفرّق بين الإسلام والمسلمين، مع أنّ ذلك لا يستدعي معرفة أصلاً، ولا يحتاج إلى أيّ مجهود. ولا يختلف اثنان في أنّ الإسلام بعيد عمّن يدينون به، من حيث المفهوم، وذلك -في رأينا- مقصود؛ لأنّنا لا نعتقد أنّ باحثاً يخلط بين دين ما ومؤمنيه. فإذا كان الإسلام ديناً نظريّاً له جملة من المبادئ والأسس، التي ينبني عليها، كالأديان كلها، فإنّه، عندما ينتقل إلى الواقع المعيش، يتحوّل إلى تجربة إنسانيّة تختلف عنه بالضّرورة اختلافاً بيّناً، وذلك راجع إلى طبيعة الإنسان نفسه؛ بوصفه كائناً له عقل يؤوّل به الدّين، ويفهمه، في ضوء ما يعيشه من متغيّرات مختلفة.

ثمّ إنّ الإسلام مصطلح يُطلق على أكثر من مدلول، فهو، من ناحية، دين، كما أنّه، من ناحية أخرى، حضارة، حضارة تكوّنت في بيئة تدين، في الغالب، بالإسلام. أمّا راتزينغر، فإنّه يتعمّد الخلط بين المفهومين، كما ينسب إلى الإسلام صفة ليست منه، وهي الإرهاب؛ ذلك أنّ الإسلام -في نظر المسلمين- إلهيّ المصدر، ولا يمكن -بناء على ذلك- أن يتضمّن إرهاباً، أو تحريضاً على العنف، أمّا في عالم النّاس، فإنّه يصبح خاضعاً للمصالح، والأهواء، والعقول، والمقاصد الدّنيويّة.

بل إنّه يمكننا الذّهاب أبعد من ذلك، بالعودة إلى الحروب الصّليبيّة، التي كانت حرباً اتّخذت من المسيحيّة مرجعاً أساسيّاً لها. وليست حملات

(1) Serge Moussa TRAORE, The Truth In Islam, According to The Official Teaching of the Catholic Church, L'Harmattan, Paris, 2010, p. 114.

تطهير إسبانيا من المسلمين، الّتي قامت بها محاكم التّفتيش المسيحيّة، بعيدةً عن هذا المعنى؛ إذاً لا يمكن الحديث عن إرهاب إسلاميّ إلا بغية التّشويه؛ لأنّ الإسلام ليس استثناء في هذا المجال؛ لأنّ الإنسان في حاجة إلى مرجع دائماً حتّى يبرّر ما يقوم به، وإذا برّر بعض المسلمين ممارساتهم بالقرآن، بوصفه نصّاً مركزيّاً في حياتهم، فإنّ غيرهم لم يكن بعيداً عن هذا التوجّه في كلّ الدّيانات.

ثمّ، ما مفهوم راتزينغر للإرهاب؟ ما مفهومه للعنف؟ يصمت عن هذه التّحديدات الدّقيقة المهمّة؛ لأنّ ما وقع في أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر (2001م)، قد حصل ما هو أعظم منه آلاف المرّات في أماكن متفرّقة من العالم تحت عناوين أخرى، وليس هذا تبريراً لهذه الأحداث جميعاً، ولكنّ مصطلح الإرهاب لم يتّخذ شكله الحاليّ إلّا مع المسلمين، الذين لا يبرّرون العنف تحت أيّ مسمّى كان. وإذا كانت الكنيسة تعتبر أنّ تدمير برجي التّجارة في أمريكا إرهاباً، فإنّ المسلمين يرون أن تقتيل الأطفال، والنّساء، والشّيوخ في العراق، وغزّة، إرهاباً أيضاً[1]. إذاً، المسألة نسبيّة تحتاج إلى دراسة عميقة لا إلى مجرّد ارتجال مقاصده واضحة -كما رأينا- أقلّها تشويه الإسلام، واستعداؤه.

إنّ الإرهاب ظاهرة إنسانيّة لم تخلُ منها حضارة، وهي، أكثر من ذلك، ظاهرة مراوغة تحتاج إلى بحث عميق في أسبابها، وكيفيّة الحدّ منها، ولكنّ راتزينغر غير واعٍ بهذا الأمر، فتقسيمه الإسلام، على الوجه الّذي رأينا، راجع إلى أحد خيارين: فإمّا أنّه لا يعرف الإسلام معرفة دقيقة، وهذه علّة؛ لأنّه يتكلّم من موقع عالم اللّاهوت، الذي يجب أن يبني معارفه على معرفة

(1) يقول سارج موسى تراوري في كتابه المذكور: «إنّ الاعتداءات الجنسيّة على النّساء والأطفال في أماكن مختلفة من العالم ليست أقلّ إيلاماً من أحداث الحادي عشر من سبتمبر». انظر:

Serge Moussa TRAORE, The Truth In Islam According to The Official Teaching of the Catholic Church, p. 114.

دقيقة موضوعيّة بالأشياء، لا على ما سمعه، أو على ما تتناقله الأخبار، وإمّا أن يكون قاصداً هذا الإيحاء الذي ذكرنا، وذلك غير مستبعد. فالمسيحيّون يعتقدون أنّ الإرهاب مفهوم غربيّ المنشأ -أي صيغ في الغرب- ليُطلق على ظاهرة إسلاميّة المصدر. والواقع أنّ ذلك غلط؛ لأنّ الأغلبيّة السّاحقة من المسلمين ترفض ما تقوم به هذه الجماعات؛ بوصفه عملاً إجراميّاً ليس من الإسلام في شيء. ومن ناحية أخرى، إنّ ظاهرة الإرهاب، أو «التّطرّف» - كما يصفها راتزينغر- ليست خاصّة بالمسلمين وحدهم؛ بل إنّها موجودة في كلّ الأديان والمجتمعات حاضرها وماضيها.

وبناء على تفريع الإسلام إلى مكوّنات متنوّعة، يعتبر راتزينغر أنّ الإسلام -خلافاً للطّوائف المسيحيّة مثل الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة- لا يمثّل ذاتاً معنويّة بالمفهوم القانوني. يقول: «من المؤكّد أنّ بإمكان الإسلام استخدام (User) بعض الحرّيّات الجزئيّة (Partielle)، مثلما يمنح ذلك دستورنا، ولكنّ هدفه النّهائيّ لا يمكن أن يكون القول: نعم؛ الآن، نحن ذات معنويّة (Personne morale de droit public) بمفهوم القانون العامّ. الآن، نحن مثل الكاثوليك والبروتستانت. لم يصل بعد إلى هذه النّقطة»[1]. ليس الإسلام -كما يعتقد الكاتب- «مؤسّسة» دينيّة مثلما هو الشّأن في الكاثوليكيّة خاصّة، وهذا جانب مميّز عن الكثير من الأديان؛ ذلك أنّ مأسسة الدّين، عادةً، تكون مطيّة للقمع والاستبداد وخلط الدّيني بالسّياسي، من أجل السّيطرة على النّاس وقمعهم، كما حصل ذلك في مسيحيّة القرون الوسطى، وما يحصل اليوم، أيضاً، في الكنيسة الكاثوليكيّة، التي تسند إلى البابا سلطة مطلقة من خلال مبدأ العصمة، وتفرض ديناً بمقاييس من وجهة نظرها، كما تتحكّم في العبادات، وقراءة الكتاب المقدّس، وتختار من المفاهيم ما يطابق تصوّرها. ولِنذكر أهمّ دليل على أنّ مأسسة الدّين لا تزال تكبّل الحرّيّات حتّى في القرن العشرين والحادي والعشرين، يكفي أن نتذكّر ما تعرّض له هانز كونغ، وغيره ممّن خالفوا الكنيسة

(1) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, p. 235.

في بعض تفاصيل عقيدتها. وإذا كانت الكنيسة تدافع بشدّة عن تراتبيّة مكوّناتها ووظائفها بوصفها مؤسّسة، بقصد ضمان تواصلها، فإنّ ذلك مكبّل للحرّيات، منفّر من المسيحيّة للكثير من المؤمنين، الذين أصبحوا يرفضون مقولاتها، وأفكارها، ويفضّلون العيش (خارجها)، مع المحافظة على إيمانهم؛ لأنّها تريد السّيطرة على أقصى ما يمكن من جوانب الحياة.

1-2- الإسلام والحياة:

تحتاج نظرة راتزينغر إلى الإسلام، في علاقته بالحياة، إلى تأنٍّ وحذر؛ لأنّه يتعرّض لذلك بإجمال وإيحاء، في كثير من الأحيان، كما سنتبيّن فيما بعد، من خلال العرض والتّحليل؛ لذلك يجب أن نعرض لأفكاره ومواقفه من الإسلام أوّلاً، ثمّ نجمل هذه الصّورة في جملة من النّقاط، الّتي نناقشها في خطوة أخيرة نتبيّن، من خلالها، تصوّره للإسلام في علاقته بالحياة، ونتأوّل مرجعيّات هذه الصّورة.

تعود علاقة الإسلام بالحياة -حسب راتزينغر- إلى طبيعة الإسلام نفسه، بوصفه ديناً لا يميّز بين ما هو ديني، وما هو اجتماعي، وما هو سياسي. يقول: «في الجملة، ينظّم الإسلام العلاقات بين المجتمع، والسّياسة، والدّين، وفق نمط (Modèle) مختلف تماماً [عن النّمط المسيحيّ الغربيّ]»[1]، وهي -حسب الكاتب- ميزة تختصّ بها المسيحيّة، التي تفرّق بين هذه المجالات منذ نشأتها: «لا يعرف الإسلام إطلاقاً فصلَ المجال السّياسي والدّيني، الأمرَ الملازمَ للمسيحيّة منذ البدء»[2].

يضمر وصف راتزينغر للإسلام بأنّه دين كلّيانيّ يمسك بزمام الحياة بمختلف جوانبها، يضمر احتقاراً للإسلام، وإيحاء بأنّه دين لم يواكب روح الحداثة ومبادئها، الّتي تحتّم فصل الدّين عن الدّولة، بوصفه مبدأ من

(1) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, p. 235.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مفرزات عصر الأنوار. وستتّضح الرّؤية أكثر، ويبين هذا المقصد بوضوح عندما يقول: «إنّ كلّ علاقات الحياة [في الإسلام بطبيعة الحال] محدّدة بصرامة/ صلابة/ جمود (Rigidité)، وهي معاكسة لتصوّراتنا الحديثة للمجتمع»[1]. إنّ ضمير المتكلّم الجمع (نحن)، المستخدم في كلام الكاتب، يحشر الإسلام، صراحةً، في زمرة المنظومات المتخلّفة، الّتي لم تواكب ما أفرزته الحداثة من مقولات؛ بل ظلّت جامدة -والجمود هو معنى من معاني العبارة- منكفئة على نفسها لم تقبل بالتّطوّر.

ومن خلال سيطرته على مختلف نواحي الحياة، يتّخذ الإسلام موقعاً معادياً للحرّيات، وخانقاً للمناخ الدّيمقراطيّ. يقول راتزينغر، في موضع آخر، موضّحاً هذه الفكرة: «إذا كنّا، اليوم، في الغرب، نناقش إمكانيّة بعث جامعات لاهوتيّة مسلمة، أو نتمثّل الإسلام ذاتاً معنويّة بمفهوم القانون العامّ، فإنّ هذا عائد إلى افتراضنا أنّ كلّ الأديان مبنيّة بالطّريقة نفسها؛ أنّها تدخل جميعاً ضمن نظام ديمقراطيّ بأنظمتها القانونيّة، ومساحات الحرّيّة، التي تضمنها بوساطة هذا النّظام القانونيّ، ولكنّ هذا، في ذاته، يناقض جوهر الإسلام بشدّة»[2]. يبدو هذا الكلام معبّراً عن حقيقة الإسلام و«جوهره» بالنّسبة إلى قارئ أوربي مفترض يتوجّه إليه راتزينغر بالخطاب بالدرجة الأولى؛ لأنّه قارئ لم يسمع عن الإسلام -في الغالب- سوى هذا النّوع من الخطاب؛ الذي تبثّه القنوات، والصحف، ووسائل الإعلام الغربيّة، ويصدح به المفكّرون إلا أقلّهم؛ بل إنّه كلام «مقنع» بالنّسبة إلى من لا تربطه علاقة بالإسلام؛ لأنّه يصدر عن مرجع من مراجع المسيحيّة الكاثوليكيّة (محافظ لجنة عقيدة الإيمان) ومفكّر من أشهر مفكّريها في القرن العشرين.

وبإمكاننا أن نلحظ اشتغال راتزينغر على هذه النّقطة بالذّات؛ إذ حاول أن يبرهن للقارئ أنّه ملمّ بالإسلام، عارف بكلّ تفاصيله، وفي هذا الإطار لم

(1) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, pp. 235-236.

(2) المصدر نفسه، ص235.

يغفل الآليّة، الّتي يشتغل، من خلالها، هذا الدّين، والأداة السّحريّة، التي يفرض بها نفسه على الحياة، وهي القرآن الكريم، الّذي يقول في تعريفه له: «القرآن شريعة (Loi) كلّيانية ينظّم جملةً الحياة السّياسيّة والاجتماعيّة، ويقتضي أن يمليَ الإسلام تنظيم الحياة، وتفرض الشّريعة نفسها على المجتمع من البداية إلى النّهاية»[1].

إنّ هذا الكلام خطر جدّاً؛ لأنّه يتضمّن أكثر من مغالطة نجملها في النّقاط الآتية، لنناقشها واحدة واحدة:

- إنّ الحداثة منتج من منتجات المسيحيّة أفرزت حضارة أوربية مميّزة ذات أصول مسيحيّة بحتة:

لقي مفهوم الحداثة معارضةً شديدة من قبل المسيحيّة الكاثوليكيّة حتّى قبل ظهوره؛ أي عندما كان مجرّد إرهاص، وملامح مشروع مستقبليّ؛ إذ تصدّت الكنيسة لكلّ مظاهر التّحديث على جميع الأصعدة. وإذا كنّا نعلم أنّ مصطلح الحداثة قد ظهر متأخّراً عن الحداثة نفسها، كما أنّه متأخر عن البوادر الفكريّة الّتي أسّست له، فإنّنا على يقين، أيضاً، بأنّ البوادر الأولى للتّحديث قد ظهرت في خضمّ مواجهة الفكر الأوربي للكنيسة الكاثوليكيّة، التي سيطرت على الإنسان سيطرةً مطلقة في القرون الوسطى؛ بل إنّها محت فيه صفة الإنسانيّة؛ لأنّها كانت تفكّر عنه، وتملي عليه دينه وفهمه لذلك الدّين، كما تحدّد له خلاصه من عدمه، وتتحكّم في علاقاته بالآخر بسيطرتها على كلّ ما هو اجتماعي، وسياسي، وثقافي.

بل إنّنا، بالتّعمّق في التّحليل، نكتشف أنّ الحداثة -في اعتقادنا- قد قامت على أنقاض المسيحيّة الكاثوليكيّة، فإذا كانت الحداثة قد أعادت اكتشاف الإنسان؛ باعتباره كائناً عاقلاً يفكّر لنفسه بنفسه، ويحدّد مصيره حسب قناعاته الشّخصيّة، وخبراته الذّاتيّة، فإنّه -حسب رأينا- يمكننا الجزم

(1) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, p. 235.

بأنّ الحداثة قد تأسّست على أنقاض روما. فمفهوم الإنسان ومنزلته في الكون، وتصوّراته للحياة والموت وكلّ مجالات الحياة، كانت تُملى في ضوء المقرّرات الكنسيّة والتوجّهات الرّسميّة لهذه المؤسّسة، ولو أردنا تعريفاً مبسّطاً مختصراً لإنسان القرون الوسطى، لقلنا: إنّ الإنسان هو ما تحدّده الكنيسة الكاثوليكيّة؛ هو كائن مذنب محكوم عليه بالتّكفير عن ذنوبه قبل أن يُولد. يريد تحصيل الخلاص، وما هو ببالغه، في ظلّ سلطة كنسيّة مطلقة عملت على تهويل فكرة اقتراب الأجل، وترسيخها في الأذهان؛ حتّى تؤسّس لمشروعيّتها، وتبيع صكوك الغفران.

ولكن حالما ثار لوثر -باعتباره واحداً من بين عشرات المفكّرين الذين مثّلوا جميعاً موجة ضدّ تيّار الكاثوليكيّة- على المفاهيم الكنسيّة البائسة، واعتبر أنّ البابا أكبر عدوّ للمسيح، وهو، من ذاك المنطلق، عدوّ للحياة والإنسان، ورفض مبادئ الكنيسة الكاثوليكيّة، حالما ثار حرّر العقل الغربيّ المسيحيّ من أوهامه، وأساطيره، وخرافاته، التي فرضتها عليه الكنيسة الكاثوليكيّة، وأصبح بإمكان الإنسان أن يفكّر، ويبدع، ويرى العالم كما يبدو له، دون مرجعيّة كنسيّة. أمّا الحقيقة، الّتي كانت ملكاً حصريّاً للكنيسة، فقد اكتشف الإنسان أنّه يمكن العثور عليها خارج أسوارها.

إذاً، إذا أردنا إجمال ما تقدّم قلنا: بعد امّحائه في الكنيسة امّحاءً كلياً، اكتشف الإنسان نفسه من جديد، وأصبح بالإمكان التّفكير خارج إطار المرجعيّة الكنسيّة. ألم يكن هذا تمهيداً للكوجيتو الدّيكارتيّ «أنا أفكّر إذن أنا موجود»[1] في القرن السّابع عشر؟ ألم تكن الكنيسة الكاثوليكيّة تفكّر مكان

(1) نلاحظ حضور ضمير المتكلّم المفرد، الذي يحيل على الإنسان، بوصفه ذاتاً جديدة تفصح عن نفسها في وجهها الجديد في خطاب ديكارت (1596-1650م). يقول مثلاً: «أنا موجود، أنا أفكّر، أنا موجود فيما أنا أفكّر. أنا شيء يفكّر، أنا روح، إدراك، عقل».

"Je suis, je pense, je suis pendant que je pense. Je suis une chose qui pense, = je suis un esprit, un entendement, une raison"

الإنسان، وتهبه وجوده، من خلال ولائه لها، والتزامه بتوجّهاتها اللّاهوتيّة والفكريّة؟ ألم تكن مذكّرات الحرمان بطاقة إلغاء رمزيّ للإنسان بطرده من دائرة الإيمان، والخلاص، إذا تبيّنت الكنيسة أنّه يخالفها الرّأي في جزئيّة من جزئيّات الإيمان المسيحيّ كما تحدّده؟

إنّ استعادة الأنا لأناها لم يكن ليحصل لو لم تتحرّر من سلطة الكنيسة، في القرن السّادس عشر، الّذي مهّد لعصر الأنوار، الذي أسّس للحداثة فكريّاً، ومن ثَمَّ، إنّ الحداثة -في رأينا- لم تتأسّس إلّا على أنقاض الفكر اللّاهوتيّ الكنسيّ الجامد، وذلك بتحويل مركز التّفكير من الإنسان والكنيسة إلى الإنسان والعقل. أصبح الإنسان محور التّفكير، وموضوعه، وأداته، ولم تعد المعرفة تبنى من خلال نسخة الإنجيل القديمة، التي تمتلكها الكنيسة، وتمنع النّاس من الاطّلاع عليها؛ بل أصبح العقل أداة إنتاج المعرفة، والإنسان موضوعاً لها.

لنعد، الآن، إلى راتزينغر، وتصوّره لعلاقة الكنيسة بالحداثة: أأنتجت الكنيسة الحداثة فعلاً، أم أنّها قد بذلت قصارى جهدها للتّصدّي لها؟ وإذا كانت الكنيسة مساندة لمبادئ الحداثة، فلماذا ضغطت على اللّاهوتي الألماني مارتن لوثر بكلّ الوسائل حتّى يتراجع عن أطروحاته وأفكاره؟ ولماذا أحرقت جون هوس (Jean HUS)[1]، وأمثاله من المفكّرين، أمام

René DÉSCARTES, Discours de la méthode: Suivi des méditations métaphysiques, Elibron Classics series, Adamant Media Corporation, 2006, p. 409. =

(1) جون هوس (1369-1415م): لاهوتيّ وفيلسوف ومصلح تشيكيّ. درس في جامعة تشارلز في براغ. طرح هوس فكرة إصلاح الكنيسة في التشيك، وألحّ عليها، فاتّبعه العديد من النّاس في بلاده. كان هوس أول من دعا إلى أنّ البابا يمثّل المسيح الدجال على الأرض، وأنكر كلّ مظاهر تقديس له. اتُّهِم بأنّه كان يدّعي أنّ الكنيسة خرجت عن مبادئ الدّين القويم، وأنّه ادّعى أنّ بعض القساوسة قد انحرفوا عن واجبهم الحقيقي، واهتمّوا بمصالحهم الشّخصيّة، واستغلّوا البسطاء مادياً. وقد التفّ حوله أتباع كثيرون أحسّوا بصدقه وإخلاصه. وعندئذ أدانته الكنيسة الكاثوليكية، =

الملأ في ساحة عامّة بسبب أفكاره؟ ولماذا أحرقت جوردانو برونو (Giordano BRUNO)؟[1] وإذا كانت الكنيسة مؤسِّسة للحداثة، فكيف تصدر «لائحة الأضاليل» (Syllabus)[2] (1864م)؟ وإذا عدنا إلى ديكارت نفسه، الذي لاقت أفكاره معارضة شديدة من طرف الكنيسة، يقول مقدّم كتابه المذكور: إنّ كتب ديكارت «قد جلبت لكاتبها معارضات من اللّاهوتيّين الكاثوليك والبروتستانت (...) اتُّهِم بالإلحاد، ووجب إحراق كتبه بأيدي الجلّادين»[3].

= وكفّرته بتهمة الزّندقة، وعلى الرّغم من أنهم أعطوه الأمان، بعد أن استدعوه للمحاكمة، إلا أنهم سرعان ما تخلّوا عن ذلك، وغدروا به، فاعتقلوه، وألقوه في النّيران في اليوم نفسه في ساحة عامّة، يوم (6 تموز/يوليو من عام 1415م)، ومن حينها، نشأت حركة دينيّة سُمّيت حركة الهوسيّين (Les hussistes). يمكن أن نذكر أنّ لجون هوس تأثيراً كبيراً في مارتن لوثر، وحركة الإصلاح البروتستانتي في القرن السّادس عشر.

(1) هو عالم فلكيّ، وفيلسوف إيطاليّ (1548-1600م) ذهب إلى «النّظريّة القائلة بأنّ الفضاء غير محدود، وبأنّ الشّمس وكواكبها ليست سوى واحدة من عدّة مجموعات مشابهة. واقترح، زيادة على ذلك، أنّه قد يكون هناك عوالم مسكونة أخرى تضمّ مخلوقات عاقلة تمتاز عنّا. فحوكم برونو على مثل هذا التّجديف، أمام محكمة التّفتيش الدّيني، وأُدِين، فأُحرِق مربوطاً إلى عمود في فبراير/شباط سنة 1600م».
انظر: داونز، روبرت، كتب غيّرت العالم، ترجمة: أمين سلامة، مطابع الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، 1977م، ص228-229.

(2) لائحة الأضاليل لسنة 1864م: هي نصّ قصير أُلحِقَ بالرّسالة البابويّة (بأيّ قدر) (Quanta cura) الّتي وُجّهت إلى الأساقفة، في (8 كانون الأول/ديسمبر 1864م). تتمثّل هذه القائمة من المقترحات، الّتي عُنونت فرعيّاً بـ «تجميع لأهمّ أخطاء عصرنا»، في شكل لائحة من 80 مقترحاً مندَّداً به، متضمّنة كتابات بيوس IX، وخطبه السّابقة، مهاجمة الحلوليّة (Panthéisme) خاصة، والمذهب الطّبيعي، والعقلانيّة. كما نجد فيها، أيضاً، إدانة للاشتراكيّة، والشّيوعيّة، و«اللّيبراليّة الجديدة».
انظر:
Laurent FRÖLICH, Les catholiques intransigeants en France, L'Harmattan, Coll. Logiques Politiques, Paris, 2002, p. 12.

(3) René DÉSCARTES, Discours de la méthode: Suivi des méditations métaphysiques, p.p. 1-2.

حدّد القرواشي، في أطروحته، «ثالوث» الحداثة؛ أي الرّكائز الأساسيّة التي مثّلت الحداثة، وتجلّت بها في الواقع، يتكوّن هذا الثّالوث من أبعاد ثلاثة: «الحرّيّة، والعقل، والثّورة»[1]، الّتي سنعتمدها في ما يأتي من تحليل، فنستدلّ على ما قلنا أعلاه من أنّ الحداثة قد تكوّنت على أنقاض المسيحيّة الكاثوليكيّة. وسنبدأ، أوّلاً، بالحرّيّة.

قلنا، في فكرة سابقة، إنّ الإنسان، في القرون الوسطى، لم يعد موجوداً، في ظلّ كنيسة كانت تملك الدّنيا ومن عليها. يسيطر البابا على دنيا النّاس، كما على آخرتهم، يسيّر حياتهم، ويحدّد ركّاب سفينة نوح من أولئك الّذين سيبتلعهم اليمّ. يبيّن الخطيئة، ويحدّد سعر التّخلّص منها. ولْنستمع إلى المؤرّخ هربرت فيشر يصف ما كان يحصل: «لم يعد هناك إصرار على الاعتراف والتّوبة؛ بل أصبح من الممكن الحصول على غفران كامل من البابا يوليوس الثّاني، بمجرّد المساهمة في إعادة بناء كنيسة القدّيس بطرس. وذهب البابا ليو العاشر إلى ما هو أبعد من ذلك، حين وعد كلّ من خرج في حرب صليبيّة ضدّ الأتراك، برحمات السّماء الباقية (...) فلم يقصر دعواه على أنّه قادر على التّجاوز عن العقوبة على الخطيئة في الحياة؛ بل إنّه قادر على أن يمحو الخطيئة ذاتها». كما ينقل فيشر عن أحد المعاصرين أنّ أحد المبشّرين «قال للنّاس إنّهم إذا ساهموا عن طواعية، واشتروا الثّواب، وصكّ الغفران، فإنّ كلّ تلال سانت أنابورغ (St.Annaburg) ستستحيل كتلة هائلة من فضّة صافية، وإنّه ما إن يسمع رنين العملة في الصّندوق؛ حتّى تكون روح مَن دُفعت الأموال من أجله في طريقها إلى الفردوس»[2].

إنّه على هذه الأرضيّة زُرعت أولى بذرات الحرّيّة الحقيقيّة، بردّ الاعتبار للإنسان بما هو كائن عاقل يفكّر بنفسه في مصيره ووجوده. إنّ هذا الواقع

(1) القرواشي، حسن، الفكر المسيحيّ الكاثوليكيّ في مواجهة الحداثة، ص597.

(2) فيشر، هربرت، أصول التّاريخ الأوروبّيّ الحديث من النّهضة الأوروبّيّة إلى الثّورة الفرنسيّة، ترجمة زينب عصمت راشد، وأحمد عبد الرّحيم مصطفى، مراجعة أحمد عزّت عبد الكريم، دار المعارف، مصر، 1962م، ص99-100.

المكبّل، الذي تسيّره الكنيسة كالقدر، قد كان خانقاً إلى درجة الانفجار، الّتي تترجم فعليّاً عبر أفكار الكثيرين ممّن ذكرنا سابقاً من مفكّرين أحرقتهم الكنيسة، أو شرّدتهم، أو كفّرتهم، أو أصدرت في شأنهم مذكّرات حرمان تصدّياً لأفكارهم ورؤاهم. فإذا ألقينا نظرة على أهمّ أفكار لوثر، وجدناه يؤمن بأنّ كلّ المسيحيّين قد تحوّلوا إلى كهّان بالتّعميد، وأصبح بإمكانهم أن يفهموا بأنفسهم مفاهيم الإيمان. وكان لوثر قد بدأ مشروعه التّحرّريّ منطلقاً من شخصه. «ففي 11 كانون الأوّل سنة (1520م)، أحرقَ علنًا في فيتمبرج براءةَ (Exsurge Domine)؛ الّتي أخطرته بضرورة الرّجوع عن أخطائه، وإلا صدر قرار بحرمانه»[1]. ونريد التّركيز على رمزيّة هذه الحركة: أليس الحرق رمزاً للتّمرّد على سلطة روما؟ أليس شكلاً من أشكال التّحرّر من طغيانها على حياة النّاس؟ ألا يُعَدُّ حرق هذا التّحذير حرقاً لصورة الكنيسة القويّة المسيطرة الطّاغية بقصد التّفكير في بديل؟

إنّ البروتستانتيّة، دون أن تكون وحدها؛ بل إنّها الأبرز في هذا المجال، قد مثّلت حركة تحرّريّة بالأساس. تحرّر من القيود الكنسيّة على جميع المستويات، ويتّضح ذلك من خلال أطروحات لوثر، الّذي دافع عن فكرة ترجمة الكتاب المقدّس إلى اللّغات المحلّيّة، وطباعته، وتوزيعه على النّاس ليقرؤوه، وقد ترجمه هو فعليّاً إلى الألمانيّة، بعد أن كانت الكنيسة تحتكره وقراءتَه، وتمنع النّاس من الاطّلاع عليه؛ ثمّ ذهب لوثر إلى أنّ «الخلاص هبة مجانيّة مستحقّة يعطيها الرّبّ لمن يؤمن بيسوع المسيح»[2]، فلا خلاص إلّا بالإيمان. إذاً ما الحاجة إلى صكوك الغفران، وإلى شفاعة البابا، والكهّان، والكنيسة؟ كما قال مخاطباً البابا: «وذلك لأنّك ترى ما يسمّى هيئة الكهنوت الرّومانيّة، الّتي لا تستطيع أنت، ولا غيرك، أن تنكر أنّها أفسد من بابل

(1) شوفالييه، جان جاك، تاريخ الفكر السّياسي، ترجمة محمّد عرب صاصيلا، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت - لبنان، ط2، 1993م، ص256.

(2) Daniel OLIVIER & Alain PATIN, Luther et la Réforme,p. 162.

وسدوم. ولقد أظهرت احتقاري حقّاً، وانتابني الغضب؛ لأنّ الشّعب المسيحيّ يُخدع تحت ستار اسمك، واسم الكنيسة المسيحيّة؛ لهذا قاومت، وسأظلّ أقاوم ما وجد فيّ عرقٌ ينبض بروح الإيمان»[1].

برزت صورة الإنسان، الذي يريد أن يبني معارفه بمفرده باتّصاله المباشر بالكتاب المقدّس. وبغضّ النّظر عن الطّريقة، الّتي طُبّق بها هذا المبدأ، وعن النّتائج الّتي أفضى إليها، لا يمكننا أن ننكر ما لهذا التّوجّه من تأثير فيما سيأتي من فكر في القرون اللّاحقة. إنّه الإنسان المتحرّر من السّلطة الدّينيّة «الأرضيّة»، يقرأ الكتاب المقدّس، ويتّصل من خلاله بالرّبّ، ويقرّر ما يراه مناسباً من مبادئ تتعلّق بالإيمان، والخلاص، والحياة، والآخرة...

ولْنقرأ حركة الحرق من جهة أخرى؛ إنّها رمز الثّورة -حسب «الأقنوم الثّاني» من ثالوث الحداثة كما حدّده القرواشي- من حيث هي محوٌ، وإلغاء، وتجاوز للماضي. إنّها تعبير عن نفي تلك التّراكمات، الّتي حوّلت الكنيسة الكاثوليكيّة إلى سجن واسع هي الآمرة فيه والنّاهية، هي نفي لسلطة البابا، وعصمته، وقداسته، وهي تخليص للإنسان من الوهم، والخرافة، والأسطرة، كما رأينا عند حديثنا عن خلاص الأموات برنين العملة في صندوق الكنيسة، التي كانت تملك الأجساد والأرواح معاً.

أمّا العقل، فمن المستحيل أن يكون للكنيسة القروسطيّة عقل إلّا بالمعنى السّلبي، فإذا عدنا إلى القرون الوسطى لتأمّل المصطلح، الّذي كانت تحارب تحته كلّ المفكّرين والعلماء وأنصار العقل، لاكتشفنا أمراً مهمّا. يقول ج. ويلتر، معرّفاً الهرطقة كاثوليكيّاً بأنّها «رأي دينيّ مُدانٌ كنسيّاً على أنّه مناقض للإيمان الكاثوليكيّ، أو أيضاً: خطأ إراديّ، ومتشبَّث به، متعارض مع مبدأ

(1) فيشر، هربرت، أصول التّاريخ الأوروبّيّ الحديث من النّهضة الأوروبّيّة إلى الثّورة الفرنسيّة، ص 101.

إيمانيّ موحى به، وتعلّمه الكنيسة بصفته هذه»[1]. فالرّأي/ العقل كان خاضعاً خضوعاً كلّيّاً للكنيسة، التي تحدّد توجّهاته، وآليّات إنتاجه للمعرفة، هذا إذا أمكننا التّسليم، في هذه الحالة، بوجود عقل أصلاً. حتّى كلمة هرطقة (Hérésie)، الّتي اشتُقّت من الأصل اللّاتينيّ (Haeresis)، الّتي تعني «الرّأي»، ومن الإغريقيّة (Hairesis)، الّتي تعني «الاختيار»، حتّى هذه العبارة تدلّ، من خلال أصولها، على أنّ الرّأي والاختيار مرفوضان من طرف الكنيسة الكاثوليكيّة.

وقد رأينا أنّ الكنيسة، من ناحية أخرى، كانت تكرّس التّقليد، وتؤمن بمقرّرات المجامع إيماناً أعمى، وتحتكر قراءة النّسخة اللّاتينيّة من الكتاب المقدّس، الّتي كانت بحوزتها، وتسعى جاهدة لتعطيل كلّ نفس علمي يحقّق اكتشافاً، أو يريد إثبات نظريّة ترى أنّها غير موافقة لما تؤمن بأنّه تعاليم الكتاب المقدّس. وبناء على ذلك، يمكن أن نصف العقل الكنسي القروسطي بالمتحجّر الماضوي المتشبّث بالتّراث، والّذي لا يقبل غيره في حياة النّاس، وقد استدللنا على ذلك، خاصّة، بطريقة معاملة العلماء، الّذين خُصّصت لهم مؤسّسة كاملة هي محكمة التّفتيش الدّينيّة، التي تصدّت، بالسّوط والنّار ومذكّرات الحرمان، لكلّ من يجرؤ على التّفكير.

إنّ العصور الوسطى، وما شهدته من اكتشافات علميّة ومعرفيّة، كان، بحقّ، البذرة الأولى لعصر الأنوار، الّذي أسّس للحداثة نظريّاً. وقد نمت هذه البذرة في مواجهة الكنيسة الكاثوليكيّة؛ بل إنّها نمت خارج رحمها على أنقاض ما كانت تروّج له. يقول القرواشي، في خاتمة أطروحته، بعد استدلال على هذه الفكرة امتدّ على قرابة ستّمئة صفحة: «لم تسهم الكنيسة الكاثوليكيّة في نشأة الحداثة، وعندما اقتحمت حرمها حاربتها وقاومتها،

(1) ويلتر، جون، الهرطقة في المسيحيّة: تاريخ البدع الدّينيّة المسيحيّة، ترجمة جمال سالم، دار التّنوير للطّباعة والنّشر والتّوزيع/ دار الفارابي، بيروت، 2007، ص17.

فأدانت قيمها في المجمع الفاتيكانيّ الأوّل، وفي لائحة الأضاليل (...) فقد بدت الحداثة بنية فكريّة مضادّة للكنيسة محاصرة لها، وبديلاً مهدّداً لوجودها، ولذلك اختارت أن تكون، بدورها، وعن قصد، مؤسّسة أصوليّة مدافعة عن القيم التّقليديّة، ولها مشروع سياسي اجتماعي مضاد»[1].

إذاً، هل يمكن، بعد هذا الاستدلال، أن نعتبر المسيحيّة أرضيّة للحداثة؟ وهل يمكن أن نعتبر أنّ الحضارة الأوروبّيّة هي حضارة مسيحيّة، كما يروّج لذلك جوزيف راتزينغر؟ نعتقد أنّه من التّعسّف على الحداثة، كما على المسيحيّة، أن نعتبر أنّ هذه الأخيرة قد أنتجت الحداثة؛ لأنّ الحداثة جعلت من الدّين، بصفة عامّة، مسألة شخصيّة، وحوّلت مركز الاهتمام المعرفي من الدّينيّ (الله) إلى الزّمنيّ (الإنسان) فانزاح إلى الهامش سؤال هو مدار التّفكير الدّينيّ: «كيف أستوفي حقوق الله؟»، وبرزت أسئلة كثيرة إلى الواجهة: «ما الإنسان؟»، «ما العقل؟»، «ما التّفكير؟»، «ما منزلة الإنسان في الكون؟»، «كيف نؤسّس حقوقاً لهذا الإنسان؟»، دون أن يكون الدّين المرجعيّة الحتميّة للإجابة عن هذه الأسئلة.

وأمّا مسألة الفصل بين الدّين ومجالات الحياة، فليست ببعيدة عن مسألة الحداثة؛ ذلك أنّ هذا المبدأ قد أُقرّ غصباً عن الكنيسة الكاثوليكيّة سنة (1905م)؛ إذ ظلّت متشبّثة بضرورة سيطرتها على كلّ ما هو اجتماعي، وسياسي، واقتصادي، وثقافي، إلى حدود التّاريخ المذكور. وإن كنّا نجد عذراً للكنيسة الكاثوليكيّة في تشبّثها بسلطتها بما أنّها دين، وكلّ دين يريد أن يؤسّس لنفسه مشروعيّة من خلال حضوره في أقصى ما يمكن من مساحات في حياة النّاس، من خلال التّنظيم الطّقوسي، ومنظومة التّصوّرات عن المصير، والآخرة، والثّواب، والعقاب، وتسيير شؤون النّاس، وضبط طبيعة العلاقات بينهم، فإنّنا لا نجد عذراً لراتزينغر، الذي ينسب إلى المسيحيّة

(1) القرواشي، حسن، الفكر المسيحيّ الكاثوليكيّ في مواجهة الحداثة، ص598.

إيمانها بهذا المبدأ مُنذ وجدت، فالتّاريخ بيِّن، والوقائع تشهد بأنّ الكنيسة الكاثوليكيّة كانت ترفض هذا المبدأ رفضاً قاطعاً. ففي سنة (1905م)، وبعد صراع طويل مع الكنيسة، طُرِحَ مشروع قانون يقرّ فصل الدّين عن الدّولة[1] للتّصويت، فأُقِرّ رغم أنف الكنيسة الكاثوليكيّة، ودخل حيّز التّطبيق من جانب واحد؛ ذلك أنّ الطّرف الكنسي رفض الاعتراف به حتّى بعد إقراره، من خلال التّصويت في العام ذاته، وظلّت الكنيسة على ذلك الموقف إلى فترة ما بين الحربين[2]. فكيف يدّعي راتزينغر أنّ الكنيسة المسيحيّة تفصل بين الدّين وسائر مجالات الحياة منذ نشأتها، إذا كانت قد حاربت هذا المبدأ إلى فترة قريبة من المجمع الفاتيكانيّ الثّاني؟ وإن كانت قد قبلت به على مضض؛ فلأنّها كانت ضعيفة لا تقوى على مواجهة الحكومات، وأصحاب القرار السّياسي، ولا أصحاب الفكر.

- إنّ الإسلام دين كلّيانيّ متخلّف لم يواكب التّصوّرات الحديثة للمجتمع، لا يفصل بين الدّين والحياة السّياسيّة، ويتّكئ على القرآن المحصور في كونه جملة من القوانين الخانقة المكبّلة للحياة السّياسيّة والاجتماعيّة.

فحصنا، في الفقرة السّابقة، نظرة راتزينغر إلى المسيحيّة الكاثوليكيّة، وقد جاء ذلك مقارنة لها بالإسلام، الذي يضعه راتزينغر على الطّرف النّقيض

(1) يقول مارسيل غوشيه (Marcel GAUCHET)، محدّثاً عن أهمّيّة هذا القانون وتأثيره: «ومن اللّحظة الّتي يكون فيها بمقدورنا تصنيف مؤسّسات في وزن الكنائس، وإدراجها في المجتمع المدنيّ، فإنّ هذا يعني أنّنا أصبحنا قادرين تماماً، لا على تقبّل المعتقدات والأفكار الحرّة فحسب؛ بل على ما هو أشدّ صعوبة من ذلك، أي تقبّل الجماعات المستقلّة، والسّلطات الاجتماعيّة النّافذة، الّتي تتمتّع بشرعيّتها الخاصّة بها إزاء السّلطة السّياسيّة». غوشيه، مارسيل، الدّين في الدّيمقراطيّة، مسار العلمنة، ترجمة وتقديم شفيق محسن، مراجعة بسّام بركة، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، ط1، ص63.

(2) Mathilde GUILBAUD, La loi de séparation de 1905 ou l'impossible rupture, dans: Revue d'histoire du XIX^e siècle, n° 28, 2004, p p. 163-173.

للكاثوليكيّة دائماً، فإذا كانت هذه الأخيرة -كما حلّلنا سابقاً- ديناً أسّس للحداثة من جوهره، وفصل بين الدّينيّ والدّنيوي منذ نشأته، وواكب مفاهيم الحداثة، وتأقلم معها، بوصفه صانعاً لها، فإنّ الإسلام، على العكس من ذلك، ظلّ منظومة دوغمائيّة جامدة؛ لأنّه دين كلّانيّ لا يميّز بين الدّين وسائر مجالات الحياة، متّكئاً على القرآن؛ ذلك السّفر الّذي يتكوّن من الشّريعة وقوانينها الخانقة للحياة السّياسيّة. وكما اشتغلنا في الفقرة السّابقة، نناقش هذه الأفكار واحدة واحدة:

• في أنّ الإسلام دين كلّاني:

عندما نتحدّث عن علاقة الدّين عامّة بالحياة السّياسيّة والاجتماعيّة، وسائر مجالات الحياة، يجب أن نكون على وعي مسبق بأنّ الدّين، في ذاته، منظومة متكاملة تتقاطع فيها هذه المجالات في علاقات معقّدة. وليس ذلك، بالضّرورة، نقطة سلبيّة في الأديان؛ لأنّ الدّين يؤسّس لمشروعيّته واستمراره من خلال ما يمليه في هذه المجالات من شرائع وضوابط مختلفة تنظّم حياة النّاس، غير أنّ مسألة تطبيق الدّين على هذا الوجه تبقى رهينة فهم أتباعه، وتأويلهم لنصوصه.

يتحدّث راتزينغر عن الإسلام، وعلاقته بهذه المجالات، في إطار مقارنته بالمسيحيّة، ونعتقد أنّه يتوجّب علينا أن نكون حذرين؛ لأنّ هذه العبارات قد ترضي وجهة نظر إسلاميّة تقليديّة متشدّدة، بحكم إيمان هؤلاء بأنّ الدّين الإسلاميّ حياة لا يمكن أن نفصل فيها بين هذه المجالات المتباينة؛ بل إنّ الكثيرين في العالم الإسلاميّ يسعدهم كلام راتزينغر المخادع؛ لأنّهم يدافعون عن هذه الفكرة، التي تلقى مقاومة شديدة في أوساط واسعة من العالم الإسلاميّ بالذّات؛ إذ ارتفعت، منذ زمن بعيد، الدّعوات لفصل الدّين عن الدّولة، وضرورة التّفريق بين مستويين: مستوى الحياة اليوميّة الزّمنيّة، ومستوى الحياة الرّوحيّة، وقد ظهرت هذه الدّعوات

منذ مطلع القرن العشرين، منظّرة لكون الدّين لا دخل له في السّياسة، وشؤون الحكم، وكان تنظيرهم من داخل الإسلام لا من خارجه، ومن أبرز هؤلاء المفكّر المصريّ علي عبد الرّازق[1]، الّذي يرى أنّ الخلافة، وهي آليّة من آليّات الحكم، ليست أصلاً من أصول الدّين الإسلاميّ، ومن ثَمَّ لا يمكن الجزم بأنّ الإسلام لا يفصل بين الزّمني والرّوحي، أو بين المجتمع، والسّياسة، والدّين؛ لأنّ ذلك راجع إلى فهم المسلمين لمعاني القرآن، والسّنّة، كما أنّ ذلك عائد إلى تمثّلهم للإسلام، وتأويلهم لنصوصه الشّرعيّة، وما يخضع له هذا التّأويل من علاقات في صلاته المعقّدة بالواقع.

وإنّه لمن الواضح أنّ راتزينغر لا يفرّق بين مدلولات كلمة «إسلام»؛ الّتي تعبّر عن الدّين الإسلاميّ «النّظري»؛ أي قبل أن يقترن بالإنسان، ويتحوّل إلى ممارسة، وبين الإسلام بوصفه تجربة هي نتاج أربعة عشر قرناً من الخبرة،

(1) علي عبد الرازق (1888-1966م) مفكر وسياسي مصري رفض مفهوم الخلافة الإسلامية تأسيساً على الفصل بين الدين والدولة. وُلد في قرية أبو جرج في محافظة المنيا في مصر. حفظ القرآن في كتّاب القرية، ثمّ التحق بالأزهر، حيث حصل على درجة العالمية. درس في جامعة أوكسفورد البريطانية، وعقب عودته عُيّن قاضياً شرعيّاً. عمل بالمحاماة، ثمّ انتخب عضواً في مجلس النواب، ثمّ عضواً في مجلس الشيوخ، ثمّ اختير وزيراً للأوقاف. أصدر عبد الرازق عام (1925م) كتاب (الإسلام وأصول الحكم) الذي أثار ضجة بسبب آرائه في موقف الإسلام من «الخلافة»، وقد استفزّ الكتاب حفيظة مشايخ الأزهر المتزمّتين، وتعرّض مؤلّفه للأذى؛ إذ أُبعِد عن الأزهر، وسُحِبت منه شهادة العالميّة، كما قُطِع مرتّبه، وحُرم من أيّة وظيفة عامة. تنبع أهمية كتاب (الإسلام وأصول الحكم) من أنّه الأول من نوعه في العالم الإسلامي، الّذي يؤكّد، صراحةً، أنّ الإسلام دين، وليس دولة، وأنّ الخلافة ليست أصلاً من أصول الإسلام، وأنّ هذه المسألة دنيويّة سياسيّة أكثر من كونها مسألة دينيّة، وأنّها مع مصلحة الأمّة نفسها مباشرة، ولم يرد بيان -لا في القرآن ولا في الأحاديث النبويّة- في كيفيّة تنصيب الخليفة، أو تعيينه، وذهب عبد الرازق، في كتابه، إلى القول بأنّ التّاريخ يبيّن أنّ الخلافة كانت نكبة على الإسلام، وعلى المسلمين، وينبوع شرّ وفساد.

والممارسة، والفهم، والتأويل، والمراجعة، والنّقد، والتّحويل. فالإسلام، باعتباره ديناً سماويّاً مصدره الله، قد أصبح «نسخة أرضيّة» حالما اتّصل بالإنسان، وكلّ مفارق غيبيّ هو كذلك؛ لأنّ الإنسان يتلقّى المفارق الغيبيّ، (القرآن مثلاً)، فيضفي عليه صبغة بشريّة من خلال العقل والقلب، فيتأوّله في ضوء أبعاد كثيرة جدّاً أهمّها: السّياسي، والاجتماعي، والثّقافي، والمعرفي. وإنّه من هذا المنطلق، يصبح الإسلام ديناً تاريخيّاً، فعند حديثنا عن المطلق غير المقترن بزمان، أو بمكان -أو هما على الأقلّ لا يخضعان للقياس كما يظهر ذلك في العبارات الّتي ترتبط بهما: «الأزليّ» مثلاً- لا يمكن أن نتحدّث عن تطوّر، أو تحوّل، ولا حتّى عن ثبات؛ لأنّ ذلك مرتبط بالمتعالي. ولكن حالما نتحوّل إلى الواقع، يصبح بإمكاننا الحديث عن التّطوّر بوصفه سمة مميّزة لكلّ ما هو دنيويّ، ومن ثمّ الحديث عن التّاريخ. إذاً، الإسلام كما كلّ الأديان سيرورة تاريخيّة تكوّنت على مدى أربعة عشر قرناً عبر آليات كثيرة أهمّها الفهم، والتّأويل، والتّفسير، هذه الآليّات، الّتي تشتغل دائماً في علاقة جدليّة مع الواقع بمختلف أبعاده.

ولْنعد إلى راتزينغر، لنتساءل: هل يعرف الكاردينال أنّ الإسلام اليوم مختلف عن إسلام الأمس، كما سيختلف، بالضّرورة، عن إسلام الغد، وأنّ الإسلام، بأبعاده الزّمنيّة الثّلاثة هذه، مختلف، بالضّرورة، عن حقيقة الإسلام كما أرادها الله أن تكون، بغضّ النّظر عن قيمة هذا الاختلاف؟ ولنبسّط الفكرة أكثر: هل الجنّة، أو الجحيم، أو الجنّ، أو الملائكة، أو غيرها من العناصر الّتي تنتمي إلى المفارق، تطابق تصوراتنا لها؟ طبعاً، لا. إذاً، إنّ لكلّ مفارق صورتين: واحدة «أصليّة» هي حقيقة طبيعته، لا تدرك إطلاقاً، والثّانية «بشريّة» تتماشى مع العقل الإنسانيّ المتأثّر، بالضّرورة، بطبيعة تفكيره، وبواقعه متعدّد الأبعاد.

نلقي بالسّالف بغية تأكيد أنّ الإسلام -كما عاشه المسلمون ويعيشونه اليوم- هو ملخّص تجربة عمرها أربعة عشر قرناً؛ أي أنّه تجربة دينيّة تأسّست

على القرآن الكريم، وعلى سنّة محمّد، وقد تأسّست هذه التّجربة بوساطة العقل البشريّ أداة الفهم والتّأويل. وقد يثير هذا الكلام حفيظة بعضٍ من المسلمين، الّذين يقولون إنّ الإسلام واحد في كلّ العصور، وإنّه لم يتغيّر منه شيء في رحلته بين السّماوي والأرضي، ولكنّنا لا نقصد، بالحديث عن مستويين في الإسلام، أنّه قد انحرف عن أصله، أو تنكّر لنفسه، أو أنّ المسلمين قد خالفوا الإسلام السّماوي الأصلي الحقيقي، وأنّ المسلمين جميعاً قد دخلوا، إذاً، في كفر من حيث لا يعلمون.. لا نقصد شيئاً من ذلك؛ لأنّه من اختصاص ربّ العالمين، إنّما نقصد الإسلام بوصفه تجربة إنسانيّة مختلفة عن الأصل، وليس الاختلاف «تحريفاً»، أو «تغييراً»، أو «تبديلاً»، إنّما الأمر متعلّق بالتّطبيق والممارسة.

ورفعاً لأيّ لبس، نريد تمثيلاً دقيقاً لهذه الوضعيّة: معلّم يطلب إلى تلاميذه رسم شجرة. بالطّبع، يحمل المعلّم صورة ذهنيّة لهذه الشّجرة مختلفة عمّا سيرسمه التّلاميذ. كلّ الأشجار الّتي سيرسمها التّلاميذ هي فعلاً كذلك، ولكنّها مختلف بعضها عن بعض كما أنّها مختلفة جميعاً عن شجرة ذهن المعلّم. وبالعودة إلى الإسلام: طلب إلينا الله أن ندين بالإسلام من خلال القرآن، الذي أنزله على محمّد القدوة في الدّين والدّنيا، فانصعنا لهذا الطّلب، وأصبح إسلامنا تجربة حالما تلقّيناه، ومن ثمّ سيكون الاختلاف. والدّليل على ما ذهبنا إليه، أيضاً، هو أنّ المسلمين لم يفهموا الإسلام بالطّريقة نفسها، فاختلفوا في فهمه، وهذا طبيعي، وضروريّ، وما زال الدّليل قائماً إلى اليوم؛ إذ إنّ إسلام السنّة ليس إسلام الشّيعة، ولا إسلام الصّوفيّة، ولا غيرها من الفرق المختلفة.

يدّعي راتزينغر أنّ الإسلام دين كلّيانيّ لا يفصل بين ما هو سياسي واجتماعي. أليس كلامه تجنّياً على الإسلام يفتقر إلى الدّقّة والموضوعيّة؟ ذلك أنّ تفريقه بين هذه المستويات سيظهر، أيضاً، في حديثه عن الإسلام والحداثة.

• الإسلام دين متخلّف لم يواكب الحداثة، ومنظومة متحجّرة تستند إلى القرآن بوصفه قانوناً ينظّم الحياة:

يصدر راتزينغر عن نظرة للإسلام جامدة جعلته يرى فيه تنظيماً ثابتاً صارماً جامداً للعلاقات الحياتيّة. فقد بيّنا، في الفقرة السّابقة، أنّ الإسلام ليس معطىً ثابتاً تاريخيّاً، إنّما هو منظومة متحوّلة، وتجربة متطوّرة بحكم ارتباطها بالزّمن. أمّا إذا نظرنا إلى الإسلام نظرة آنيّة، فسنتبيّن أنّه متعدّد. وراتزينغر يقرّ بذلك بنفسه: «يجب أن نعلم، قبل كلّ شيء، أنّ الإسلام ليس كلاً متجانساً»[1]، ولكنّه، في الوقت نفسه، يحكم عليه، ويتعامل معه، لا على أساس التّنوّع والثّراء؛ بل بوصفه كلاً لا تنوّع فيه، في حين أنّ الإسلام، في عصرنا الرّاهن، فسيفساء متنوّعة تعكس توجّهات كثيرة تمثّل ثراء في فهم الإسلام، وتأوّله من ناحية، كما تترجم مواقف متباينة من الحياة، وطرائق تنظيمها.

ونظراً إلى أنّ عبارات راتزينغر، التي تحدّث بها عن الإسلام عامّةً، لا تعبّر عن وعي، بما لهذه الكلمة من ممكنات دلاليّة متباينة، ينبغي التّنبيه إلى أنّ الإسلام دين، وشريعة، وحضارة، وثقافة... فعن أيّ منها يتحدّث راتزينغر، عندما يقول إنّ الإسلام لم يواكب الحداثة؟ إنّ أبسط تساؤل يخامرنا، ونحن نقرأ هذا الكلام، هو: أيتحدّث عن الإسلام في ذاته، أم عن المسلمين الّذين يدينون به، ويمثّلونه؟ ولكنّ المقصود يبرز في ما وراء عباراته، مفصحاً عن نفسه بالطّريقة الآتية: يقول الكاتب: «إنّ كلّ علاقات الحياة [في الإسلام بطبيعة الحال] محدّدة بصرامة/ صلابة/ جمود (Rigidité)، وهي معاكسة لتصوّراتنا الحديثة للمجتمع»[2]. وفي هذه العبارات ما يوحي بالمقصود بوضوح؛ إنّه ضمير الغائب الجمع (هم)، الّذي يبرز مقابلاً ضرورياً لـ(نحن)؛ أي أنّ المقصود ليس الإسلام؛ بل هم المسلمون أصحاب الدّيانة.

(1) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, p. 234.

(2) المصدر نفسه، ص235-236.

وإذا كانت الـ(النّحن) مرتبطة بالتّصوّرات الحديثة للمجتمع؛ أي بكلّ ما أنتجته الحداثة اجتماعيّاً، فإنّ الطّرف المقابل -لا شكّ في ذلك- حافظ على منظومة علائقيّة متحجّرة صارمة أبعد ما تكون عن الحداثة. ولا شكّ، أيضاً، في أنّ هذا التّخلّف، وهذا الجمود، كانا بسبب القرآن، الذي لم يرَ فيه الكاتب سوى قانون لتنظيم الحياة.

إنّ علاقة الإسلام بالحداثة مبحث طويل شائك جدّاً يضيق عنه بحث أكاديمي بهذه المساحة الممنوحة؛ لأنّه سؤال متّصل بجوانب معقّدة يلتقي فيها الدّيني، والتّاريخي، والاجتماعي، والثّقافي، والسّياسي، والمعرفي، في علاقات مشتبكة لا تفصح عن حقيقتها ببساطة، ولكن مواصلة لفصلنا بين الإسلام[1] والمسلمين، نشير إلى أنّ الإسلام ظلّ بعيداً عن مقولات الحداثة الغربيّة، لا لعيب في الدّين؛ بل لعيوب في فهمه في ضوء الواقع؛ ذلك أنّ القرآن، بوصفه المصدر الأوّل للدّين الإسلامي، قد تضمّن ما يمكن اعتباره طريقاً إلى الحداثة. وبالرّجوع إلى أسسها الثّلاثة: العقل، والحرّيّة، والثّورة، سنعثر على هذه المفاهيم موجودة في القرآن، وحاضرة فيه حضوراً بيّناً، غير أنّ المشكلة الأساسيّة أنّ المسلمين قد تعاملوا معها في حدود النّصّ الدّينيّ ذاته؛ أي أنّهم قد فكّروا في هذه المفاهيم من داخل دائرة الإيمان، لا بوساطة العقل النّقديّ المجرّد، فاستخدام العقل كان من أجل إثبات وجود الله، أو من أجل النّظر في صفاته، أو غيرها من مسائل الإيمان، كما استُخدِمَ العقل من أجل الاستدلال على صحّة مذهب فرقة من الفرق الإسلاميّة، واعتبارها الفرقة النّاجية، في مقابل دحض أسس مذهب مقابلٍ،

(1) انظر لمعرفة الممكنات الدّلاليّة لعبارة (إسلام):
الشّرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، ط2، 1991م، ص15-20.
حيث يفرّق بين ثلاثة مستويات: «الإسلام باعتباره مجموعة من القيم الّتي نصّ عليها القرآن»، و«الإسلام باعتباره ممارسة تّاريخيّة». أمّا المستوى الثّالث، «فيتعلّق بالبعد الفرديّ في الإيمان».

والاستدلال على ضلالته[1]، والغريب في الأمر أنّ هذه الحالة مستمرّة إلى اليوم، ويكفي، فحسب، أن نشاهد القنوات التّلفزيونية العربيّة، لكي نتأكّد من أنّنا لم نغادر الدّائرة في الغالب الأعمّ[2].

إنّ نظرة سريعة إلى الدّيانات الثّلاث: اليهوديّة، والمسيحيّة، والإسلام، تبيّن أنّ الإسلام قد توجّه إلى الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً لأوّل مرّة في تاريخ الأديان، فإذا كانت معجزة موسى، مثلاً، هي السّحر، ومعجزة عيسى هي الطّبّ، فإنّ معجزة محمّد كانت القرآن، بوصفه معجزة كلاميّة. يكفي أن نتأمّل العبارات المتعلّقة بالعقل والتّدبّر، حتّى نعلم أنّ إنسان القرآن ليس إنساناً دوغمائيّاً يؤمن بعقل خوارقيّ سحري ميتافيزيقي غامض، إنّما هو كائن

(1) انظر لمزيد من التّعمّق في أهمّ الموضوعات، الّتي شغلت العقل الإسلامي على مدى قرون طويلة: حنفي، حسن، موسوعة الحضارة العربيّة الإسلاميّة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط1، 1986، ففي هذا العمل تفصيل لما اهتمّ به العقل الإسلامي منذ البدايات إلى الآن. سنلاحظ أنّ المركز كان، في الغالب الأعمّ، هو المسائل الإيمانيّة، كما في علم أصول الدّين، والمسائل الفقهيّة، والمسائل السّياسيّة، كالبحث في الخلافة.

(2) بطبيعة الحال، لا يمكن للباحث أن يجزم بأن العقل الإسلامي قد اشتغل، فحسب، بالمسائل الدّينيّة، دون غيرها، فقد وصلتنا كتب رائدة في اللّغة، والنّحو، والشّعر، والطّبّ، والفلك، والجغرافيا، وغيرها من مجالات المعرفة، ولكنّنا نريد القول، فحسب، إنّ هذه العلوم كانت تصدر عن تصوّر شبه ثابت، وهو أنّ كلّ العلوم يجب أن تخضع للشّريعة بوصفها مرجعيّة لها، أو بوصفها محدّداً لما يجب الخوض فيه، المسموح به من المرفوض، وهذا ليس من أصل الشّريعة، ولكنّ لذلك ظروفاً وعوامل كثيرة جعلت هذا المتصوّر يرسخ في الأذهان إلى حدود ابن رشد، الّذي ستظهر معه هذه الإشكاليّة (العقل والشّريعة) واضحة. فكتابه (فصل المقال) يدلّ على أنّ المسألة كانت مطروحة بشدّة في المتخيّل، الّذي يشتغل بحقل العلوم، غير أنّه لم يجد الأسباب الموضوعيّة للطّرح إلا مع ابن رشد، الذي تربّى في بيئة أندلسيّة منفتحة تؤمن بحقّ الاختلاف (والدّليل كمُّ أتباع الدّيانات الأخرى الّذين كانوا يعيشون في أحضان الدّولة الإسلاميّة). فقد طرح ابن رشد مسألة العقل والشّريعة؛ لأنّه أحسّ بأنّ العقل العربيّ الإسلاميّ قد جعل من الشّريعة مكبّلاً للحكمة والعقل، ولكن، على الرغم من ذلك، وجدت أفكاره مصيراً غير منتظر من بيئة من هذا النّوع.

يقيم الدّليل انطلاقاً من الملاحظة، والخبرة، والتّجربة، والاستدلال، حتّى في مسائل الخلق والإيمان. ولنستعرض بعض الآيات الّتي تؤيّد هذا الكلام: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۗ وَلَدَارُ ٱلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يُوسُف: 109]، فالمراد، من خلال هذه الآية، هو الوقوف على نتيجة أنّ الدّار الآخرة خير للمتّقين، أمّا وسيلة إدراك هذه الحقيقة، فهي العقل الوارد في عبارة «أفلا تعقلون»، وأمّا المنهجيّة، فهي الاستقراء التّاريخيّ لتجارب السّابقين، بوصفه آليّة من آليّات العقل، ومنهجاً من المناهج العلميّة المؤدّية إلى استكشاف الحقائق. كما تظهر التّجربة في الكثير من الآيات الأخرى، ومنها، على سبيل التّمثيل لا الحصر: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البَقَرَة: 73]، فالتّجربة الّتي تجمع بين الاختبار في «اضربوه»، والملاحظة في «يريكم»، آليّتان من آليّات بناء الحقيقة عن طريق العقل المشار إليه في عبارة «تعقلون».

إنّ الإنسان في القرآن -كما قلنا، وكما تبيّنه هذه الآيات الأمثلة- هو إنسان التّدبير، والعقل، والتّجريب، والملاحظة، والاستنباط. ولو كان المجال أوسع لضربنا لذلك أمثلة تفصيليّة قد تكون محور أحد البحوث، القادمة. وليس هذا الاستدلال، الذي نستخدمه، من قبيل تلك البحوث الّتي تريد أن تجعل من القرآن سفراً من أسفار العلوم التّجريبيّة، كما يفعل كثير من المسلمين، استدلالاً على أنّ القرآن زاخر بالإعجاز العلميّ، حتّى تحوّل القرآن إلى مجرّد كتاب نبوءات لما ستكتشفه البشريّة في زمننا من اختراعات علميّة. إنّنا لا نعتقد أنّ القرآن أُنزِل من أجل هذا، فلو كان الأمر كذلك لعثرنا في القرآن على أحدث النّظريّات العلميّة. نقول: أردنا، من خلال عرض الآيتين السّابقتين، أن نبيّن أنّ القرآن قد توجّه إلى كائن عاقل يفكّر، ويستدلّ، ويقارن، ويستقرئ، ويبني حقائقه، ولكنّ هذا الأمر يبقى في مستوى القرآن وحده، حتّى إذا ما مررنا إلى المسلمين كيف فهموا استخدام

العقل؟ فيم وظّفوه؟ وجدنا النّتيجة الّتي قلناها سابقاً، وهي أنّهم حاولوا استغلاله قدر الإمكان في إثبات حقائق إيمانيّة تتعلّق بالله، وصفاته، ومن ثمّ نشأ علم الكلام، أو في الاستدلال على الفرقة النّاجية من تكون؟ أو في دحض الدّيانات السّابقة، وبيان ما اعتراها من تبديل وتحريف[1]؟

هذه أهمّ الموضوعات، الّتي حصر فيها العقل الإسلاميّ دائرة اهتمامه، أو كاد، ويظهر هذا الإشكال جليّاً مع ابن رشد، عندما طرح طرحاً جادّاً علاقة الحكمة بالشّريعة، وهما المبحثان اللّذان ظلّا يتنازعان العقل الإسلاميّ إلى عصره، وكانت السّيطرة دائماً لتوظيف العقل ضمن دائرة لاهوتيّة متّصلة بالشّريعة، وما يتعلّق بها، ولكنّ ابن رشد حاول أن يعيد إلى العقل استقلاليّته عن الشّريعة من حيث المرجعيّة، دون أن ينفيها. فحاول التّأصيل لعقل ذي مرجعيّة واقعة خارج الشّريعة، ولعلّ أهمّ دليل على حدّة هذه الأزمة هو مصير ابن رشد نفسه، والأكثر من ذلك مصير كتبه.

ليست غايتنا ممّا سبق التّعمّق في هذه المسألة؛ لأنّها مبحث يحتاج إلى آلاف الصّفحات، ولكن أردنا، فحسب، أن نفرّق بين الإسلام بوصفه ديناً قائماً على القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة، من حيث هو معطى خام؛ أي قبل أن يتّصل به العقل الإنسانيّ، وهو دين -كما تبيّنّا- يقوم أساساً على العقل، وهذا هو الوجه الأوّل للإسلام، أمّا الوجه الثّاني، فهو إسلام المسلمين، الّذي يمكن تسميته «التّجربة الإسلاميّة»؛ أي الإسلام، وقد تحوّل إلى الواقع، فتعامل معه المسلمون خلال أربعة عشر قرناً، ففهموه، وتأوّلوه وفق ما يقتضيه واقعهم ذو الأبعاد المختلفة، واقع يصطرع فيه السّياسي، والثّقافي، والاجتماعي، والطّائفي، والعرقي، واللّغوي، وغيرها من أبعاد الواقع المعقّد. وهذا التّفريق بين المستويين المذكورين غائب في أطروحة راتزينغر إمّا لجهل، وإما لتجاهل؛ لأنّ القرآن لم يَدعُ، فحسب، إلى

(1) انظر، مثلاً، أطروحة عبد المجيد الشّرفي، الفكر الإسلامي في الردّ على النّصارى، المذكورة سابقاً.

استخدام العقل لبناء الحقائق بما فيها الإيمانيّة، وإنّما ذمّ التّقليد، واتّباع الآباء والسّابقين كما يظهر هذا جليّاً في هذا النّقاش الّذي نتبيّن، من خلاله، صوتين: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى ذَرَأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿79﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخْتِلَٰفُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿80﴾ بَلْ قَالُوا۟ مِثْلَ مَا قَالَ ٱلْأَوَّلُونَ ﴿81﴾ قَالُوٓا۟ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿82﴾ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَءَابَآؤُنَا هَٰذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: 79-83]. يظهر في هذا الخطاب صوتان: أوّلهما منشدّ إلى الماضي يبني منه حقائقه، ويستمدّ منه مشروعيّة إيمانه، أمّا ثانيهما، فهو صوت يدعو إلى التّأمّل، والتّدبّر، وإعمال العقل (أفلا تعقلون). كما أنّ الآيات، الّتي تؤكّد أنّ القرآن قد توجّه إلى الإنسان العاقل، تبدو جليةً، لاسيما الآيتين الآتيتين:

- ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: 179]: تعرض هذه الآية لنوعين من المعرفة: عقليّة (يفقهون)، وحسّيّة (البصر والسّمع)، وقد وصف هذا النّوع من الكائنات بأنّهم لم يعودوا ينتمون إلى فصيلة الإنسان؛ بل إلى شرّ الدّوابّ، بحكم استغنائهم عن المعرفة، كما يبدو ذلك في الآية الثّانية:

- ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: 22]

إنّ هذه الآيات، وغيرها كثير جدّاً، تحثّ المسلم على إعمال العقل، والتّدبّر، والحجاج، والاستدلال، والبرهنة، لاسيما في كلّ ما يتعلّق بالإيمان، وحقيقة الوجود، وأسرار الكون، ومعرفة الله.

إنّ الإسلام -كما هو في القرآن الكريم- عقل وتدبّر من جهة، ونفي للدّوغمائيّة، والنّقل، والتّقليد من ناحية أخرى. كلّ الحقائق، بما في ذلك الله نفسه، تبنى من خارج القرآن والسّنّة: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿17﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿18﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿19﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغَاشِيَة: 17-20]. تدعو هذه الآيات بوضوح إلى تأمّل الكون (خلق الإبل،

السّماء، الجبال، الأرض) بوصفه استدلالاً علميّاً، وبرهنة من خارج الإيمان على إثبات وجود الله. ولكن كيف فهم المسلمون الإسلام؟ كيف فهموا آيات القرآن؟ كيف أوّلوها؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة موجودة في كلام راتزينغر نفسه، الذي يحكم على الإسلام وقرآنه من خلال ما أوصله له المسلمون. يعبّر الكاتب عن هذه الحقيقة بقوله **إنّ القرآن شريعة (Loi)**[1]. **إنّ هذا التّعريف هو ما صاغه** المسلمون أنفسهم من خلال ما يقدّمونه للعالم، وما يمارسونه، وما ينظّرون له، وما يروّجونه، من خلال ملايين الفتاوى، التي تغزو الشّاشات، ومواقع الإنترنت، والصّحف، والمجلّات.

لقد لخّص المسلمون دينهم في كونه جملة من الأحكام الشّرعيّة تتراوح بين الحلال والحرام، فانحصر الإسلام، في الغالب، في ما هو فقهيّ، وغابت عنه القيم والمبادئ الكونيّة من محبّة، وتسامح، وسلام.. حتّى لكأنّنا بالقرآن مجرّد فصول قانونيّة، ولا همّ للإسلام والمسلمين سوى ما هو فقهيّ. نلاحظ ذلك عندما تُمنع فتاة متحجّبة من دخول إحدى المدارس الأوربّيّة؛ إذ يتحوّل الإشكال البسيط، في نظر المسلمين المعاصرين، على الرغم من أنّه وقع عشرات المرّات في دول مسلمة، إلى قضيّة شائكة تسيل الحبر، وتملأ الشّاشات، ويصبح قرار المنع قراراً «معادياً للإسلام»، كأنّ الإسلام هو الحجاب، في حين أنّ هذا المنع يمكن أن يقرأ، بكلّ بساطة، على أنّه رفض للحجاب بوصفه أحد واجبات المرأة المسلمة كما يعتقد بعضهم، لا على أساس أنّه رفض للإسلام جملة وتفصيلاً.

بهذه الطّريقة، يتعامل المسلمون من موقع الضّحيّة المستضعفة، فيسيئون إلى الإسلام، من حيث يقدّرون أنّهم يدافعون عنه. وهكذا، تقلّص الإسلام في كونه «قوانين» تتحكّم في الحياة البشريّة، وهو التّعريف الّذي نجد صداه في موقف راتزينغر من الإسلام. إنّ صورة راتزينغر عن الإسلام هي تلك التي

(1) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, p. 235.

يبثّها المسلمون أنفسهم، فإذا بلسان حال الآخر، أيّاً كان موقعه، يقول: «هذه بضاعتكم رُدّت إليكم»، أو «هذه هي النّسخة الإسلاميّة الّتي بثثتموها إلينا، وهذا هو صداها».

بطبيعة الحال، لا يمكن أن نتجاوز هذه النّظرة التّبسيطيّة للإسلام والقرآن عند راتزينغر، وإن كنّا نتفهّم طبيعة الموقع الذي يحلّل من خلاله الإسلام: موقعه في الكنيسة الكاثوليكيّة بوصفه محافظ لجنة عقيدة الإيمان، ولكنّ ذلك لا ينفي، أيضاً، أنّه عالم من علماء الكاثوليكيّة، والأجدر به أن يصدر أحكاماً موضوعيّة صادرة عن العقل لا عن موقع لاهوتي. ولكن في خضمّ هذا الاضطراب والتّبسيط في ذكر راتزينغر للإرهاب، والشّريعة، والقانون الجامد، لماذا لم يتساءل من المسؤول عن هذه «النّسخة» من الإسلام، التي تتجلّى، أحياناً، في التّطرّف والإرهاب، وأحياناً أخرى في «القوانين»، والأحكام الفقهيّة؟ من صنع هذا التّوجّه؟ هل المسيحيّة والغرب بُرآء من ذلك؟

لا شكّ في أنّ بين الإرهاب، الذي يتقنّع بالإسلام، ويتّخذ منه إيديولوجيا لا ديناً، من ناحية، وبين الإسلام «الفقهي» من ناحية أخرى، صلة كبرى؛ إذ هما -في رأينا- وجهان لحقيقة واحدة تعبّر عن ضعف العالم الإسلامي، الذي يعيش تمزّقاً بين ثنائيّات عديدة على أكثر من صعيد: الأصالة والمعاصرة، التّراث والحداثة، التّجديد والتّقليد... ولا جدال في أنّ لحالة الضّعف هذه تأثيراً بالغاً في طريقة تفكير المسلمين، ونظرتهم إلى الآخر، ذلك أنّ مسلماً يتعامل من موقع الضّعف مع آخر يعامله من موقع الغلبة، والتّفوّق، لن يكون إلّا دفاعاً عن الذّات إمّا بالتّقوقع عليها، ورفض كلّ ما ينتمي إلى دائرة الآخر، وإمّا التّعبير عن الرّفض لهذه التّراتبيّة، الّتي يراها خاطئة (ضعيف/ قويّ)، من خلال ردّة فعل تكون من طبيعة التّوتّر، الذي يعيشه المسلم إزاء وضعيّته، ألا وهي: العنف، فكأنّ «الإرهاب» المقترن بسؤال «ما معقوليّة تفجير أحدهم نفسه، وقتل عشرات الأبرياء؟»، كأنّنا، بهذا الإرهاب، ترجمة للضّعف، والشّعور بالمهانة والذّلّ المقترن

بسؤال «ما معقوليّة أن يسيطر طرف على طرف فيكبّله، ويفتكّ أراضيه، ويغتصب نساءه، ويقتّل أطفاله، وينهب ثرواته، ويتّخذه عبداً؟». هذه هي المعادلة: إنّ المسلمين يشعرون، في كلّ لحظة، بأنّهم مستهدفون في شتّى بقاع الأرض، مستضعفون، مستبدّ بهم، مسيطر عليهم، لا يملكون حقّ تقرير مصيرهم، وعلى هذه القاعدة تتكوّن آراؤهم عن الآخرين ومواقفهم منهم، **وهي قاعدة مهتزّة متوتّرة، ومن المنطقيّ أن تكون هذه الآراء، والمواقف،** وردود الفعل مهتزّة متوتّرة، وبالقدر نفسه، معبّرة عن حقيقة ما يعيشونه.

هذا بالنّسبة إلى نظرتهم إلى الآخر، أمّا نظرتهم إلى إسلامهم، فإنّها مبنيّة على حقيقة نبنيها كالآتي: للإيمان وجهان: وجه باطن محلّه القلب، ووجه ظاهر محلّه سلوك الإنسان، وعباداته، ومعاملاته مع الآخرين من أقوال وأفعال. ومن المنطقيّ أنّ الوجه الأوّل هو الأصل؛ لأنّه أساس يُبنى عليه الوجه الثّاني؛ غير أنّنا، إذا تأمّلنا ما يركّز عليه المسلمون، وأصحاب الفتاوى، والمهتمّون بالشّأن الدّينيّ في الإسلام، اليوم، والّذي يتجلّى، خاصّةً، في ما تبثّه القنوات التّلفزيونية الدّينيّة؛ إذا تأمّلنا هذا، لاحظنا، بوضوح، سيطرة الاهتمام بالوجه الثّاني من الإيمان على حساب الوجه الأوّل. وهذا -في رأينا- شكل من أشكال المقاومة والتّصدّي للآخر؛ لأنّ الإيمان الظّاهر أدلُّ على البقاء من الإيمان الباطن، من حيث إنّه الأقرب إلى الملاحظة والرّؤيا بالعين ممّا في القلوب، على الرغم من أنّ الأخير هو الأهمّ، فكأنّ المسلمين يريدون التّعبير عن الحقيقة الآتية: انظروا، نحن هنا، ما زلنا موجودين على إسلامنا، نصلّي، ونرتدي الحجاب الشّرعيّ والنّقاب، لا نأكل لحم الخنزير، ولا نأتي حراماً ظاهراً...

هذه هي الصّورة في وجه من وجوهها، كما تبدو لنا، دون أن نعدم أسباباً وعوامل أخرى أسهمت في نشأة الإرهاب، وتلخيص الدّين في كونه جملة من الأحكام الشّرعيّة. فهل المسيحيّة بريئة من هذه الحالة غير الطّبيعيّة، التي تحوّل، بموجبها، الإسلام إلى إيديولوجيا مقاومة في الغالب الأعمّ؟ ألم

تغزُ الحضارة الغربيّة البلاد الإسلاميّة بمباركة من الكنيسة الكاثوليكيّة، التي رافقتها من أجل غزو دينيّ[1]؟ أليس من المفروض أنّ الكنيسة المعصومة من الخطأ كان عليها أن ترفض الاستعمار، واستغلال الشّعوب، والتّعدّي على حقوقها؟ أليس من الأجدر بها أن تقف إلى جانب المستعمَرين في وجه المستعمِرين؟ هكذا يتساءل المسلمون، غير أنّ الأسئلة تبقى حارقة في أذهانهم، عندما يلاحظون أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة لا تزال تضع يدها في يد «الدّيمقراطيّات الكبرى» -كما يسمّيها راتزينغر نفسه- لقمع الشّعوب، واستغلالها، تحت ستار «تعليم الدّيمقراطيّة»، مثلما كان مشروع إحدى هذه «الدّيمقراطيّات» في العراق، سنة (2004م). يقول: «إلّا أنّ الصّراع الحاليّ بين الدّيمقراطيّات الكبرى والإرهاب ذي الأصول الإسلاميّة (D'origine islamique) يتضمّن أسئلة أخرى...»[2].

لا يستطيع المسلم إلّا أن يشعر بأنّه مستهدف من طرف راتزينغر، وما تخبّئه عباراته الواردة عن الإسلام، وإذا كانت هذه الأحكام غير موضوعيّة بشهادة المسيحيّين أنفسهم، فإنّ المسلمين يتعاملون، في الغالب، من موقع المهزوم، فيعبّرون عن ردود أفعالهم لا بطريقة خاضعة لأخلاقيّات الإسلام؛ بل بما

(1) يقول مؤلّفا كتاب: التّبشير والاستعمار، متحدّثين عن النّشاط التّبشيري المسيحيّ زمن الاستعمار: «ولقد استخدم المبشّرون جميع الطّرق في سبيل التّبشير، واستغلّوا جميع المناسبات، فصناعة التّطبيب، والتّعليم، والوعظ، ونقل الكتب من لغة إلى لغة، كلّها يجب أن توجّه توجيهاً يفيد التّبشير (...) والمبشّرون مجمعون على أنّ جميع الوسائل -مهما كانت- يجب أن تستغلّ استغلالاً بحتاً، من ذلك قولهم: كان التّطبيب والتّعليم من وسائل التّبشير، ويجب أن يبقيا كذلك. أمّا أعمال الإحسان، فيجب أن تستعمل بحكمة، كي لا تذهب في غير سبيلها. يجب أن تعطى الأموال أوّلاً للبعداء عن الكنيسة، ثمّ تقلّ تدريجيّاً كلّما اقترب أولئك من الدّخول في الكنيسة».

انظر: خالدي (مصطفى)، و(فرّوخ) عمر، التّبشير والاستعمار في البلاد العربيّة، عرض لجهود المبشّرين الّتي ترمي إلى إخضاع الشّرق للاستعمار الغربيّ، منشورات المكتبة العصريّة، صيدا - بيروت، (د.ت)، ص48.

(2) Joseph RATZINGER, L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain, p. 108.

تقتضيه ظرفيّتهم، وحالتهم الرّاهنة. تقول كارين آرمسترونغ: «ومن الخطأ، إذاً، أن نفترض أنّ المتطرّفين الإسلاميّين يمثّلون عقيدتهم تمثيلاً صادقاً»، واضعةً حدّاً بين الإسلام ومن يطبّقونه. ثمّ تضيف: «إنّ الأصوليّة قد ظهرت في مختلف الدّيانات ممثّلةً بالهندوسيّين الأصوليّين، (...) واليهود الأصوليّين، الذين أقاموا مستوطنات غير قانونيّة في الضّفّة الغربيّة، وقطاع غزّة، وأقسموا على طرد العرب من الأراضي المقدّسة، واليمين المسيحي الجديد»[1].

والآن نتساءل: هل هذه الأرضيّة ملائمة لنشأة حوار بنّاء بين الكاثوليكيّة والإسلام؟ وهل يعبّر تناول الإسلام بهذه الطّريقة عن نيّة صادقة في بناء علاقات سليمة بين الطّرفين؟ نسعى في الفقرات التالية للبحث في نظرة راتزينغر إلى الحوار مع المسلمين: كيف يرى الكاتب هذه العلاقة؟ ما أسس نظرته هذه؟ وهل من الممكن، بالنّسبة إليه، إقامة حوار إسلامي مسيحي؟

2- إشكالات الحوار مع الإسلام:

2-1- من الحوار إلى المواجهة:

يتأسّس الحوار المسيحي الإسلامي، عند راتزينغر، في ضوء ما تقدّم من اعتبارات إزاء الإسلام؛ أي في ضوء تلك الصّورة المخصوصة التي يحملها عن الإسلام بوصفه منظومة دينيّة مختلفة تماماً عن المسيحيّة، فإذا كانت هذه الأخيرة مؤسّسة، أو ذاتاً معنويّة يمثّلها البابا، فإنّ الإسلام بعيد عن المأسسة، ومن ثمّ كان تنوّعه، وثراؤه. وإذا كانت المسيحيّة قد احتوت، منذ بداياتها، أصول الحداثة، وأسسها، وكوّنت حضارة غربيّة مسيحيّة الأصول والمنبت، فإنّ الإسلام معادٍ للحرّيّة والحداثة في جوهره. على هذه الأرضيّة، يرى راتزينغر أنّ الحوار بين الدّيانتين صعب جدّاً؛ بل إنّه يكاد يكون مستحيلاً بسبب اختلاف المنظومتين الدّينيّتين: الإسلام والمسيحيّة.

(1) أرمسترونج، كارين، محمّد، ص19.

إنّ ما لفت انتباهنا، في بحث راتزينغر في مسألة الحوار بين الإسلام والمسيحيّة، تركيزه المطلق على عناصر الاختلاف وحدها؛ ففي حين يركّز دعاة الحوار بين الأديان على العناصر المشتركة بين الأديان، بوصفها نقاطاً يمكن أن تكون جسور تقارب بين الطّرفين، كمسألة التّوحيد بين المسيحيّة، واليهوديّة، والإسلام، فإنّ راتزينغر لم يذكر عنصراً مشتركاً واحداً بين الاثنين، متجاوزاً ما أقرّه المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، كعبادة الإله الواحد، وغيرها من العناصر، الّتي رأى فيها المجمعيّون نقاط التقاء بين الدّيانتين، على الرغم من أنّ مسألة التّوحيد هذه، في حدّ ذاتها، تثير إشكالات عدّة؛ لأنّ مفهوم الله مختلف اختلافاً بيّناً بين المسيحيّة والإسلام؛ ذلك أنّ المسيحيّين يعبدون إلهاً واحداً، وكذلك اليهود، والمسلمون، ولكن هل هذا المعبود الوحيد بين الدّيانات الثّلاث هو نفسه؟. غير أنّ راتزينغر يعود إلى ما قبل المجمع الفاتيكاني الثّاني، معتبراً أنّ الحوار بين الدّيانتين مستحيل بناء على تلك الاختلافات الّتي قدّمناها آنفاً؛ بل إنّه يجب أن يتّخذ شكلاً آخر، وعنواناً مخالفاً: المواجهة. يقول، سنة (1996م): «بطبيعة الحال، يجب أن نتواجه مع هذه القوّة الدّاخليّة للإسلام، التي تبهر، أيضاً، أوساطاً أكاديميّة»[1].

حين ألقى راتزينغر محاضرته الشّهيرة[2] في راتيسبون، أثار ضجّة وبلبلة في العالم بأسره؛ إذ اهتزّ المسلمون في أصقاع الأرض، وانهالوا عليه بالرّدود بوصفه عدوّاً للإسلام[3]. كان ذلك سنة (2006م)، مع أنّ راتزينغر كان يعتنق

(1) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, p. 237.

(Nous devons naturellement nous confronter avec cette force intérieure de l'islam qui fascine aussi des milieux universitaires)

(2) انظر نصّ هذه المحاضرة في:

Benoît XVI, "Foi, raison et université. Allocution devant les représentants du monde des sciences à Ratisbonne", dans: Documentation catholique, 2366, p. 925.

(3) انظر مثلاً: شلبي، عبد الودود، بنديكت السّادس عشر، البابا الّذي لا يعرف شيئاً، كتاب المختار، القاهرة، 2007م.

الموقف نفسه تجاه الإسلام منذ زمن بعيد جدّاً، فحين دعا البابا يوحنّا بولس الثّاني إلى صلاة مشتركة من أجل السّلام في أسّيز (Assise)، رفض راتزينغر المشاركة فيها؛ لأنّها قد تحيل على مسألة المساواة بين الأديان، أو تمسّ بمبدأ حصرانيّة الخلاص في يسوع، والكنيسة، والكاثوليكيّة.

في سنة (2007م)، كتب محمّد الطّالبي يقول: «إنّ البابا بنوان 16(Benoît XVI) شنّ على الإسلام، يوم الثّلاثاء (12 أيلول/ سبتمبر 2006م)، في ألمانيا، في جامعة راتسبون، هجوماً عنيفاً جدّاً على الإسلام، اهتزّت له بعض الشّوارع الإسلاميّة، وأبدينا فيه رأينا في جريدة «العالم» (Le Monde)، وفي أسبوعيّة «إفريقيا الفتيّة» (Jeune Afrique)، واعتبرنا ذلك اليوم يوم التّدشين الرّسميّ لحوار المواجهة»[1]. غير أنّ «حوار المواجهة»، كما تبيّنّا، كان قد بدأ بالنّسبة إلى راتزينغر منذ زمن بعيد جدّاً، وقد أعلنه صراحة سنة (1996م) في كتابه (**ملح الأرض**) المذكور أعلاه، ولكنّه كان حينها شخصيّة مغمورة في العالم الإسلامي.

وإذا ألقينا نظرة على مقابلاته الصّحفيّة، لاحظنا أنّ راتزينغر يعتمد، في الغالب، خطاباً منفّراً من مسألة الحوار بين الأديان. لاحظ ذلك أحد أساتذة جامعة بون (Bonn) في اللّاهوت: «أمّا بالنّسبة إلى المقابلات الصّحفيّة، (...) فيصبح بديهيّاً أن نستعمل أنواعاً كهذه من الصّيغ القادحة، لكي نحثّ المخاطَب على التّخلّي عن الحوار»[2].

يعدُّ الكاتب أنّ الإسلام يتضمّن نقاط قوّة مختلفة -سوف يأتي الحديث عنها في ما بعد- مكّنته من الانتشار، والسّيطرة التّصاعديّة على العالم. ولا

(1) الطّالبي، محمّد، ليطمئنّ قلبي، الجزء الأوّل: قضيّة الإيمان وتحدّيات الانسلاخسلاميّة ومسيحيّة قداسة البابا بنوان 16، سراس للنّشر، تونس، 2007م، ص212.

(2) Jörg EICKHOFF, "Particularisme religieux et vision universelle. La théologie pluraliste des religions chez Paul Tillich et chez Paul Knitter", dans: Laval théologique et philosophique, vol. 58, n° 1, 2002, p. 66.

يمكن، بطبيعة الحال، أن نبني معه حواراً، بقدر ما يجب مجابهته للحدّ من ذلك، وهذا هو السّبب المسكوت عنه في صعوبة الحوار الإسلاميّ المسيحيّ. وقبل ذلك، كان راتزينغر قد أقام مقارنة بين الدّيانتين تقدّم تحليلها في الفقرات السّابقة، مدّعياً أنّ الاختلاف، الذي استنتجه منها، هو السّبب الرّئيس وراء صعوبة هذا النّوع من الحوار، غير أنّه، في نهاية تحليله، يفصح عن المسكوت عنه، كما لو كان متأكّداً من أنّ كتابه لن يقع بين يدي مسلم.

ليس رأي راتزينغر في مسألة الحوار الإسلامي المسيحيّ معزولاً؛ لأنّه يمثّل تيّاراً كاملاً يحمل التّوجّه نفسه، بناء على أسباب عديدة يوضّحها باتريك دي لوبييه، الّذي يتبنّى موقف راتزينغر نفسه: «إنّ الحوار صعب مع الإسلام بوصفه إرساليّاً (Missionnaire) على عكس إسرائيل [المقصود: اليهوديّة]، والبوذيّة، وذلك لأسباب عدّة؛ أوّلها: هو رفض ألوهيّة المسيح، (...)، وثانيها دور العنف في القرآن الّذي يناقض البوذيّة، (...) أمّا ثالثها فهو الشّريعة (القانون الدّينيّ والمدني) الّتي يحتّم القرآن تطبيقها ما أمكن، وأخيراً مفهوم الجنسانيّة، الّذي يؤدّي إلى تعدّد الزّوجات، ووضعيّة المرأة المستضعفة»[1].

إنّ استحالة الحوار بين المسيحيّة والإسلام -كما يعتقد راتزينغر- عائدة إلى أسباب مسكوت عنها، ولكنّها تظهر في خلفيّة خطاب راتزينغر واضحة المعالم، لذلك من الضّروري أن نبحث عن أعمق ما يعتمل في تفكيره الباني لصورة الإسلام، وطريقة التّعامل معه. وإذا كنّا قد علمنا أنّ الإسلام يتّخذ موقع الخصم (Adversaire) في ذهن راتزينغر، فإنّ تبعات هذه النّظرة شديدة الخطورة على العالم، أوّلاً، ثمّ على الإسلام ثانياً. فالإسلام منافس، ويجب مواجهته بكلّ قوّة، وبكلّ الأساليب، وأوّل طريقة هي احتواء المسلمين، وقلبهم إلى المسيحيّة من خلال التّبشير، ولكن أليس هذا تجنّياً على العالم بأسره؟ ذلك أنّ هذه العمليّة ستحوّله نظريّاً -لأنّ ذلك مستحيل عمليّاً- إلى

(1) Patrick DE LAUBIER, "Le dialogue interreligieux et la mission", dans: Renata LATALA et Jacques RIME, Liberté religieuse et Église catholique, Héritage et développements récents, Saint-Paul, Fribourg - Suisse, 2009, p. 97.

لون دينيّ واحد، ولن تستقيم الحياة الّتي جبلت على التّنوّع، والاختلاف، سمتين لا تستقيم دونهما، وإلّا تحوّلت الكرة الأرضيّة إلى مكان يسكنه متشابهون لا تميّز أحدهم عن الآخر، وخالفت سنّتها في الاستمرار بالثّراء والتّنوّع، ثمّ إنّ التّوحيد شديد الخطورة على الإسلام؛ لأنّه سيقضي على دين ثريّ يشهد له التّاريخ والمسيحيّون العقلاء المعتدلون[1] بأنّه قدّم إضافات إلى البشريّة، وله عليها مزايا لا تحصى، ولا تعدّ، شأنه في ذلك شأن كلّ الأديان الأخرى، الّتي أثرت العالم برؤاها، وتوجّهاتها، وتصوّراتها للوجود.

إنّ المطّلع على بعض ما كتبه راتزينغر، في شأن الحوار بين المسيحيّة والإسلام، يلاحظ، بسهولة، أنّه يتناول هذه المسألة بوصفها إشكاليّة، بمعنى أنّه لا يبحث لها عن حل، أو عن أسلوب، أو منهجيّة؛ لأنّه يتجاوز نصوص المجمع الفاتيكانيّ الثّاني؛ بل إنّه يلغيها ليفكّر من موقع المسيحيّ الكاثوليكي، الذي لا تعنيه سوى ديانته، مقلّلاً من شأن الحوار الدّيني بمعنى التّقارب والتّفاهم، وهذا ما جعلنا نبحث، من خلال هذه الإشكالات المختلفة، الّتي يثيرها راتزينغر، عن المسكوت عنه في خطابه؛ أي عمّا يعتمل في داخله تجاه الإسلام من خلال جملة من الأسئلة، التي تبادرت إلى ذهننا، ونحن نبحث هذه المسألة: ما الذي يعنيه الحوار في ذهن راتزينغر، وبأيّ معنى نقيم حواراً بين المسيحيّة والإسلام؟ ما أهداف هذا الحوار؟ أهي بناء علاقات متينة بين الدّيانتين، أم محو للإسلام، وتحويل أهله إلى المسيحيّة الكاثوليكيّة، بوصفها المنفذ الوحيد إلى الخلاص؟ ونرى أنّ

(1) قال ميشال لولون، سنة (1982م)، وكان حينها مستشار أمانة سرّ الفاتيكان للعلاقات مع الدّيانات غير المسيحيّة: «إنّ الإسلام، (...)، واحد من أعظم الثّراءات الثّقافيّة والدّينيّة للإنسانيّة».

"l'Islam, (...), est une des grandes richesses culturelles et religieuses de l'humanité".

انظر:

Michel LELONG, "L'Islam et l'Occident", dans: Tiers-Monde, 1982, tome 23, nº 92, p. 750.

الفقرات الآتية يمكن أن تضيء، إلى حدّ بعيد، كثيراً من الزّوايا المظلمة، الّتي لا تتّضح لنا أوّل الأمر إلّا بعد تأمّل دقيق في أغوار شخصيّة راتزينغر.

2-2- الحوار والمساواة بين الأديان:

أصدر راتزينغر، سنة (2000م)، إعلاناً رسميّاً، بوصفه محافظ لجنة عقيدة الإيمان، كان عنوانه: «هيمنة المسيح (Dominus Jesus)، حول وحدانية الخلاص وشموليته في يسوع المسيح والكنيسة»[1]. فبعد اختتام أعمال المجمع الفاتيكاني الثّاني بخمسة وثلاثين عاماً، وجد راتزينغر نفسه مجبراً على إصدار هذا البيان لعرض عقيدة الإيمان المسيحي من جديد؛ ذلك أنّ بعض الآراء الخاطئة قد ظهرت، ولا بدّ من التّصدّي لها، بإبراز الموقف الرّسميّ منها. وأهمّ هذه الأخطاء تيّار النسبوية (Relativisme)، الّذي أبدى انزعاجه منه، منذ زمن بعيد، في كتابه (**شعب الله الجديد**) الّذي نشره سنة (1971م). يقول: «إنّ تجربةَ نسبيّةِ (Relativité) كلِّ المعطياتِ الإنسانيّة، وكلّ التّشكّلات التّاريخيّة، جزء من المميّزات الرّوحيّة المؤثّرة لعصرنا (...) لهذا السبب تطرح مسألة علاقة المسيحيّة بأديان العالم قطعاً على الإيمان الحاليّ: إنّها ليست فضولاً عابثاً يريد صياغة نظريّة حول مصير الآخرين»[2].

كما أنّ مسألة النّسبويّة تحتلّ الكثير من كتبه ومقالاته؛ إذ أبدى اهتمامه بهذا التّيّار في أكثر من مناسبة، واعتبر أنّها أهمّ مشكلة تواجه الإيمان الكاثوليكيّ في العصر الحاضر، يقول: «أصبحت النّسبويّة المشكلة المركزيّة بالنّسبة إلى الإيمان في عصرنا»[3]. لذلك كان ردّه في وثيقة هيمنة المسيح قطعيّاً؛ لأنّ النّسبويّة تتنافى مع حقيقة راسخة في الفكر الكاثوليكي، وهي أنّ الخلاص لا

(1) Congrégation pour la doctrine de la foi,DominusJesus sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Église.

(2) Joseph RATZINGER, Le nouveau peuple de Dieu, Aubier, Paris, 1971, pp. 172-173.

(3) Joseph RATZINGER, Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions, p. 115.

يُبلغ إلّا من خلال الإيمان بالمسيح، وهي فكرة وريثة لأخرى سبقتها تعتبر أنّه لا خلاص خارج الكنيسة الكاثوليكيّة. يكفي أن نقرأ إحدى وثائق مجمع فلورنسا حتّى نعلم أنّ الكنيسة الرّومانيّة «تعتقد، وتعلّم، وتبشّر، بأنّه لا أحد من الذين هم خارج الكنيسة الكاثوليكيّة، (ليس الملحدون فحسب، ولكن، أيضاً، اليهود، والهراطقة، والمنشقّون (Schismatiques))، شريك في الحياة الخالدة، ولكن سيصيرون «إلى النّار الأبديّة، التي أُعدّت لإبليس وأعوانه» [متّى (25، 41)]»[1]. ولئن تخلّت الكنيسة الكاثوليكيّة عن هذه القسوة تجاه الأديان الأخرى، خلال المجمع الفاتيكاني الثّاني، فإنّها لم تتخلَّ -كما يبدو ذلك في خطاب راتزينغر- عن مبدأ الخلاص بالمسيح. يقول في إعلان (هيمنة المسيح): «يجب أن نؤمن إيماناً وطيداً، كعنصر دائم من إيمان الكنيسة، بحقيقة يسوع المسيح، ابن الله، باعتباره ربّاً، ومخلّصاً وحيداً، بتجسّده، وموته، وقيامته، أتمّ تاريخ الخلاص؛ إذ هو كماله ومركزه»[2]. يعكس هذا الكلام، الّذي ورد في إعلان هيمنة المسيح، الخوف من تغلغل مبدأ النّسبويّة في الفكر الكاثوليكيّ المعاصر بوصفه تهديداً للكنيسة نفسها.

إنّ ما يهمّنا، في هذه الفقرة، هو نظرة راتزينغر إلى الإسلام، من خلال هذا الإعلان. وعلى الرغم من أنّ الإسلام لم يحضر بالاسم، إلّا أنّه حضر من خلال الظّلّ، في غمرة «سائر التّقاليد الدّينيّة»، و«الديانات الأخرى»، وهنا، تبرز مشكلة المساواة بين الأديان، وهي قضيّة أثارها مبدأ النّسبويّة، الّذي «يعمد إلى تبرير التعددية الدينية، ليس عملياً فحسب (De facto)؛ بل نظرياً (De iure) أيضاً، (أو كمبدأ). وهي تَعتبر [أي النّظريّات النّسبويّة] الصّفةَ النهائيّةَ والتامّةَ لوحي يسوع المسيح، مثلاً، أو لطبيعة الإيمان المسيحي بالنسبة إلى الديانات الأخرى، أو وحي أسفار الكتاب المقدس، أو الوحدة الشخصية القائمة بين الكلمة الأزليّ (Verbe éternel)، ويسوع

(1) Denzinger HÜNERMANN, Symboles et définitions de la foi catholique, Paris, Cerf, 1996, nº 1351.

(2) Congrégation pour la doctrine de la foi, Dominus Jesus, p. 13.

النّاصريّ، أو وحدة التدبير القائمة بين الكلمة المتجسد (L'unité de l'économie du Verbe incarné)، والروح القدس، أو وحدانية الخلاص وشموليته في سرّ يسوع المسيح، أو وساطة الكنيسة الشّاملة والخلاصيّة، أو عدم الفصل -وإن للتمييز- بين ملكوت الله وملكوت المسيح والكنيسة، أو قيام (Subsistance) كنيسة المسيح الواحدة في الكنيسة الكاثوليكيّة؛ تعتبر كلّ ذلك حقائقَ بائدةً»[1].

يذهب دعاة الحوار بين الأديان إلى البحث عن الطّريق الأنسب للقائها، وقد انقسموا وفق ثلاثة تيّارات، من خلال نظرتهم إلى مسألة الخلاص، «فالأمر يتعلّق بتحديد ما إذا كانت معرفة الله الخلاصيّة مُعطى حصرياً للمسيحيّة (الحصرانيّة (L'exclusivisme))؛ أو ما إذا كانت موجودة، أيضاً، في الدّيانات الأخرى، ولكن مع تفرّد المسيحيّة بأسمى درجة من درجات هذه المعرفة الخلاصيّة (الاحتوائيّة (Inclusivisme))؛ أو ما إذا كانت -أخيراً- موجودة في كلّ الأديان على قدم المساواة مع المسيحيّة (التّعدّديّة)»[2].

كانت الكنيسة الكاثوليكيّة، قبل المجمع الفاتيكاني الثاني، متبنّية النّظرة الحصرانيّة، مؤكّدة أنّه لا خلاص خارجها (Hors l'èglise.. pas de salut)[3]، ثمّ عدّلت هذه الفكرة من خلال وثائق المجمع، ولاسيما الوثيقة الخاصّة بغير المسيحيّين، فاعتبرت أنّ الدّيانات الأخرى محترمة، ويمكن أن

---

(1) Congrégation pour la doctrine de la foi, DominusJesus sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Église, p. 4.

(2) Perry SCHMIDT-LEUKEL, "Religiöse Vielfaltals theologisches Problem. Optionen und Chancen pluralistischen Religions theologie John Hicks", dans: Christus allein? Der Streitum die pluralistische Religions theologie, R. Schwagered. Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1996, p. 14.

نقلاً عن:

Jean RICHARD, "Thèses pour une théologie pluraliste des religions", dans: Chemins de Dialogue, Marseille, nº 19, 2002, pp. 183-184.

(3) انتقد الكثير من علماء اللّاهوت هذا المبدأ، ومنهم جيرار سيجوالت، الذي يرى أنّ حقيقة الكنيسة الكاثوليكيّة وإطلاقيّتها اعتقاد مغلوط، اعتماداً على كلام بولس في =

تتضمّن، أحياناً، شعاعاً من أشعّة الحقيقة، غير أنّ راتزينغر يرفض التّعدّديّة الدّينيّة القائمة على فكرة المساواة بين الأديان؛ لأنّ الأديان -في نظره- لا تتساوى؛ إذ ينفرد المسيح بالخلاص دون غيره، فكأنّنا قد غادرنا المبدأ القديم «لا خلاص خارج الكنيسة»، لنعوّضه، مع راتزينغر، بـ«لا خلاص خارج المسيح»؛ لذلك جعل الكاتب من التّصدّي للتّعدّديّة الدّينيّة تحدّياً بالنّسبة إليه لا بدّ من التّصدّي له، وذلك لاعتبارات عديدة؛ فمبادئ الإيمان المسيحيّ مبنيّة بعضها على بعض، فإذا مسسنا بأحدها تداعت جميعاً: إنّ الإيمان بالمسيح الثّالوث أساس الإيمان المسيحيّ، منه تجد الكنيسة مشروعيّتها؛ لأنّها تكوّنت حوله للتّبشير به، ولتعميد النّاس حتّى تتواصل، وتستمرّ في نشاطها الإرساليّ التّبشيريّ، فإذا افترضنا جدلاً أنّ الأديان، فعلاً، متساوية في تمكينها المؤمنين من بلوغ الخلاص، فإنّ الكنيسة الكاثوليكيّة تفقد آليّاً مشروعيّتها بوصفها محمّلة برسالة لا بدّ من إيصالها لكلّ البشر حتّى يتّحدوا بكيانها وبالمسيح لتحقيق الخلاص، فإذا تساوت الأديان، فما جدوى التّبشير؟ إنّه يتحوّل إلى عمل اعتباطي لا طائل من ورائه، طالما أنّ الحقيقة موجودة في الأديان الأخرى. ثمّ، لماذا الكنيسة، طالما أنّ الحقيقة موجودة خارجها؟

وذلك ما عبّر عنه راتزينغر في إعلان هيمنة المسيح، الذي يوحي عنوانه بهذا التّحدّي؛ إذ يقول: «إن استمراريّة التبشير الإرسالي في الكنيسة، اليوم، في خطر»[1] ويقول، فيما يخصّ الكنيسة: «وكما أن هناك مسيحاً واحداً،

= رسالته الأولى إلى الكورنثيّين: «نعلم بعض العلم ونتنبّأ بعض التّنبّؤ» (الرّسالة الأولى إلى الكورنثيّين، 13، 9).

انظر:

Gérard SIEGWALT, Le dialogue interreligieux - Qu'en est-il de l'absoluité du christianisme dans une société sécularisée et plurireligieuse?, dans: Chemins de Dialogue, p. 213.

(1) Congrégation pour la doctrine de la foi, "Dominus Jesus sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Église", p. 4.

فليس له سوى جسد واحد، وعروس (Épouse) واحدة: «كنيسة واحدة كاثوليكية رسولية»»[1]. كذلك تبدو أسس الإيمان المسيحيّ الكاثوليكيّ مترابطاً بعضها ببعض، فإذا مسسنا بأسّ واحد تداعت له بقيّة الأسس، لذلك يدافع راتزينغر بشراسة عن أركان الإيمان الكاثوليكي، بوصفها كمال الحقيقة، وتمامها.

يحافظ راتزينغر على نظرة إلى بقيّة الأديان راسخة. إنّه لا يمكن، بأيّ حال من الأحوال، مقارنة الإيمان الكاثوليكيّ بما تؤسّس له باقي الدّيانات المبثوثة في العالم؛ ذلك أنّ الإيمان الكاثوليكيّ فضيلة إلهيّة، بينما الإيمان في بقيّة الأديان ليس سوى معتقد، وهنا تتّضح الصّورة قليلاً؛ فإذا كان الأوّل نعمة موجودة داخل الكنيسة الكاثوليكيّة، فإنّ مصدرها هو الله؛ في حين أنّ الإيمان في باقي ديانات العالم مجرّد معتقد؛ أي أنّه تصوّر فرديّ ذو مرجعيّة بشريّة، أو، بمعنى آخر، هو معطى بشريّ لا يمكن أن يقارن بما هو إلهي. يقول راتزينغر: «علينا، إذاً، أن نتمسك ثابتين بالتمييز بين الإيمان بوصفه فضيلة إلهيّة (Foi théologale) وبين المعتقد (Croyance) في الديانات الأخرى. فبينما الإيمان هو القبول، في الرّحمة، للحقيقة الموحاة (La foi est l'accueil dans la grâce de la vérité révélée)، (...) نرى أنّ المعتقد، في الديانات الأخرى، هو هذه المجموعة من الخبرات والأفكار، هي كنوز بشريّة من الحكمة والتديّن عاشها الإنسان، وتأمّلها في بحثه عن الحقيقة كعلاقات بالألوهة (Divin) والمطلق (Absolu)»[2].

إنّ مصدر الإيمان في المسيحيّة الكاثوليكيّة هو الله، باعتباره مصدر هذه النّعمة، أمّا في الإيمان في الدّيانات الأخرى، فهو مجرّد معتقد؛ بمعنى أنّ مصدره ليس إلهيّاً. إنّه مجرّد «خبرات» ذاتيّة، و«أفكار»؛ أي تصوّرات بشريّة المصدر تدخل في باب التّجربة اليوميّة استنبطها الإنسان، ونحتها في لحظات

(1) Congrégation pour la doctrine de la foi, "Dominus Jesus sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Église", p. 16.

(2) المصدر نفسه، ص7.

تأمّله، وتوقه نحو المطلق. إنّ الإيمان، في الدّيانات الأخرى، هو رحلة بحث بشريّة لا تزال تائهة تلهث وراء الإله الحقيقي؛ لأنّ اختبار معرفته بالله محدودة؛ بل إنّها لا ترتقي إلى مستوى المعرفة، إنّها مجرّد تخمينات من يخبط في الظّلماء تائهاً ظمآن يبحث عن الاتّحاد بالمطلق، وما هو ببالغه، لأنّه منقوص من الأداة المثلى لتحقيق ذلك: الاتّحاد بالمسيح في الكنيسة الكاثوليكيّة لتلقّي النّعمة الإلهيّة - الإيمان.

إنّ ارتباكاً غريباً يعتري خطاب راتزينغر، ويربك مفهومه للحوار، ونظرته إلى باقي الأديان، وما يهمّنا، في هذا الخصوص، نظرته إلى الإسلام. يتجلّى هذا الارتباك في تبنّي أطروحات المجمع الفاتيكاني الثّاني، الذي يحترم الدّيانات الأخرى، مقرّاً بأنّها تتضمّن قبساً من الحقيقة، ولكن ما جدوى هذا الاحترام لديانات لا تعدو أن تكون مجرّد خبرات بشريّة؟ ثمّ هل من حقيقة في هذه الدّيانات ما دامت بشريّة المصدر لا دخل لله فيها؟ وما جدوى الحوار أصلاً مع ما يمكن تسميتهم بالضّالّين من أتباع «اعتقادات الديانات الأخرى، التي هي اختبار ديني لا يزال يبحث عن الحقيقة المطلقة، ولم يتوصّل بعد إلى الاتّحاد بالإله الموحي»؟

والآن، بإمكاننا أن نطرح مسألة المساواة بين الأديان بوصفها مبدأ من مبادئ التعدديّة الدّينيّة. يؤسّس راتزينغر نظرته العموديّة إلى باقي التّجارب البشريّة، الّتي لا ترقى إلى مرتبة الأديان على مبدأ حصرانيّة المسيح، والكنيسة الكاثوليكيّة، فلا مجال لمقارنة الكاثوليكيّة بوصفها الطّريق الحصريّ للخلاص بخبرات وتجارب بشريّة تائهة في صحراء البحث عن الحقيقة والمعنى. وإذا تحدّثنا عن الإسلام، وهو واحد من هذه الخبرات البشريّة، قلنا إنّ المساواة بينه وبين الإيمان الكاثوليكيّ لا تستقيم؛ لأنّ الحوار -وفق نظرة الكاتب- يقتضي المساواة، وهذا ممّا لا شكّ فيه. حتّى إذا ما بلغنا مسألة: «مساواة مَن بمَن؟ أو ماذا بماذا؟»، أجابنا راتزينغر بكلّ بساطة: «المساواة، الّتي هي شرط للحوار، تعني الكرامة الشخصية المتساوية بين

المتحاورين، وليس المساواة في العقيدة»[1]، بما أنّ العقيدة الكاثوليكيّة هي الأسمى والأكمل؛ لارتكازها على يسوع المسيح المخلّص الوحيد الأوحد، ولا ينسحب هذا الكلام على الإيمان وحده، بل إنّه يتعدّى ذلك إلى الوحي نفسه، فإذا كان الوحي في المسيحيّة هو التّمام والكمال، الّذي تحقّق في العهد الجديد، الذي ألهمه الرّوح القدس لكَتَبة الأناجيل، فـ«يجب ألّا ننتظر وحياً عامّاً جديداً قبل ظهور سيدنا يسوع المسيح المجيد»[2]، كما يقول راتزينغر.

وهنا، للباحث أن يتساءل عن موقع القرآن، بوصفه مرجع أكثر من مليار مسلم، من الحقيقة: أليس القرآن، بمنطوق كلام راتزينغر، عَدَماً طالما أنّ الوحي المسيحيّ هو درجة التّمام والكمال وملء الحقيقة؟ أليس قرآن المسلمين من إنتاج محمّد، كما روّجت لذلك الكنيسة القروسطيّة؟

يوضّح راتزينغر هذه الفكرة قائلاً: «والطّرح القائل بأنّ وحي يسوع المسيح محدود وناقص وغير تامّ، وبأن وحياً تأتي به ديانات أخرى يكمّل وحي يسوع، هو، إذاً، طرح يناقض إيمان الكنيسة»[3]، ولا شكّ في أنّ راتزينغر على علم بأنّ الوحي الوحيد، الّذي تلا الوحي المسيحيّ هو القرآن، وأنّه قصد إلى تدمير هذه الفكرة، الّتي تمثّل واحدة من أفكار لاهوت الأديان، الّذي يبحث عن تأسيس الحوار على مبدأ النّسبويّة. إنّ القرآن -في نظر راتزينغر- عمل بشريّ لا يرتقي إلى أن يكون وحياً إلهيّاً، ولا إلى أن يكون مكمّلاً للوحي المسيحيّ حتّى، وهنا، يتساءل المسلمون، بناء على هذه النّظرة: إذا كان القرآن، بوصفه المصدر الأوّل للإسلام، عملاً بشريّاً، فما حقيقة محمّد، وما صلته بالإسلام والمسلمين؟ ثمّ، ما حقيقة الإسلام أصلاً إن كانت أسسه باطلة لا تعدو أن تكون خبرات بشريّة؟

---

(1) Congrégation pour la doctrine de la foi, Dominus Jesus sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Église, p. 22.

(2) المصدر نفسه، ص5.

(3) المصدر نفسه، ص6.

وحتّى تتّضح الصّورة أكثر، ينبغي أن نجمل رؤية راتزينغر للحوار مع الإسلام، وذلك في النّقاط الآتية:

- إنّ موقع الإسلام من خارطة الأديان مضطرب، أو إنّه صورة مشوّشة في ذهن راتزينغر، فلا هو دين كالمسيحيّة، ولا هو هرطقة، ولا هو تجربة بشريّة تاريخيّة... بل إنّه معطى مركّب من تلك الأبعاد مجتمعة؛ ذلك أنّه يحمل قبساً من الحقيقة حيناً، وتارة هو مجرّد من كلّ حقيقة طالما أنّه لا يعتمد وحياً؛ لأنّ الوحي الإلهي قد اختُتم بمجيء المسيح، وتارة أخرى هو خبرة بشريّة من خبرات البشر ليس له أيّ مصدر إلهي.

- بناء على هذه الصّورة المشوّشة، يقرّ راتزينغر بأنّ الحوار مع الإسلام صعب جدّاً، نظراً إلى الاختلافات الجوهريّة بينه وبين المسيحيّة الكاثوليكيّة؛ بل إنّه أمر مستحيل، طالما أنّه لا طائل من ورائه، ما دام تجربة بشريّة نشأت حول مؤسّسه محمّد[1].

- على الرغم من هذه الإقرارات، يعترف راتزينغر بأنّ في الإسلام نقاط قوّة أهمّها رسالته الأخلاقيّة، التي يتحدّى بها المسيحيّة، ويضايقها، في كثير من الأحيان، من خلال ما يلقاه من قبول وتأييد من قبل النّاس، ولذلك يرى راتزينغر أنّه لا بدّ من مواجهة هذه القوّة الزّاحفة على أوربا، وديانتها المسيحيّة.

(1) يرى راتزينغر أنّه من الخطأ المقارنة «بين يسوع المسيح (الإله المتأنسن (Dieu lui-même fait homme)) وبين سائر مؤسّسي الدّيانات الأخرى»؛ إذ يوحي هذا الكلام ضمناً بأنّ باقي الدّيانات مؤسّسات بشريّة أسّسها بشر، دون الاستناد إلى مصدر إلهي، كما يفهم ضمناً، أيضاً، أنّ محمّداً ليس نبيّاً، ولا رسولاً، فقد يكون حكيماً من الحكماء، أو قائداً من القادة المؤثّرين، أو صاحب وجاهة في قومه... يظلّ الأمر مفتوحاً على كلّ الاحتمالات، إلّا أن يكون لمحمّد وحي إلهيّ المصدر. انظر:

Congrégation pour la doctrine de la foi, Dominus Jesus sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Église, p. 22.

إنّ الإسلام -حسب راتزينغر- تجربة تاريخيّة بشريّة تكوّنت حول شخصيّة محمّد، الّذي من الممكن أن يكون هو من كتب القرآن، أو استلهمه من نوبات صرعه، كما تروي القرون الوسطى؛ لذلك ستتّضح حقيقة الحوار الذي يدعو إليه راتزينغر، عندما نتبيّن علاقة الحوار بالحقيقة والتّبشير، وبطابع الكنيسة الإرسالي.

2-3- الحوار والحقيقة والتّبشير:

إنّ الحوار، بالنّسبة إلى الكاتب، هو الرّحلة المؤدّية إلى الحقيقة المسيحيّة الكاثوليكيّة. يقول، في إحدى مقابلاته الصّحفيّة، بعد إصداره إعلان (هيمنة المسيح)؛ إنّ الحوار بين الأديان هو «الطّريق إلى الحقيقة. إنّه السّيرورة الّتي بوساطتها نوصل الآخر إلى العمق المخبّأ فيما عثر عليه في تجربته الدّينيّة، عمق ينتظر أن يتمّ ويطهّر من خلال لقائه بوحي الله النّهائي التّامّ في يسوع المسيح»[1]. وهذا الكلام متوافق تماماً مع فكرة كون الأديان غير المسيحيّة تحتوي شعاعاً من الحقيقة لا يعود إليها في ذاتها؛ بل إنّه عمل الرّوح القدس فيها. فإذا كانت هذه الأديان والخبرات تتضمّن شيئاً من الحقيقة، فإنّ هذه «الحقيقة» المقصودة في هذا السّياق حقيقة كاثوليكيّة. وما على الكنيسة إلّا أن تكتشفها بقصد تنميتها، وتوجيهها التّوجيه الصّحيح لتتّحد بالمسيح المخلّص الوحيد في كنيسته الحقيقيّة الوحيدة: الكنيسة الكاثوليكيّة الرّومانيّة.

وفي هذا المستوى، تتّضح جليّة الغاية الأصليّة الأساسيّة من الحوار، وهي التّبشير بالكلمة المتجسّد، الإله المتأنسن، بوصفه الطّريق الأوحد نحو الخلاص. فالحوار والتّبشير، في خطاب راتزينغر، مفهومان لا يكاد أحدهما يُفهم بمعزل عن الآخر. وكما أنّه لا تبشير دون حوار (الحوار هنا وسيلة)

(1) Julio SAVI, "The Declaration Dominus Iesus: A Brake on Ecumenism and Interfaith Dialogue?", dans: World Order, 32.2 (Winter 2000-2001), p. 11.

فإنّه، أيضاً، لا حوار بلا تبشير (والتّبشير هنا هو الغاية والمقصد)؛ ذلك أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة قد جرّبت أساليب مختلفة في نشر تعاليم المسيحيّة باختلاف موقعها؛ فمن موقع القوّة استخدمت القوّة، كما فعلت في الحروب الصّليبيّة، واحتمت بالقوّة، كما في عهد الاستعمار؛ إذ اعتبرت أنّ المستعمرات الأوربيّة، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، هي بلدان للتّبشير، فتسرّبت مع القوات الاستعماريّة -بدل إدانة الاستعمار، بوصفها كنيسة معصومة متّحدة بالحقيقة المطلقة، وبوصف الاستعمار عملاً شرّيراً إجراميّاً ضدّ الإنسانيّة ينافي العقل، والإيمان معاً- تسرّبت إلى بلدان شمال إفريقية، وغيرها من المستعمرات، فأسّست جمعيّة الآباء البيض (Société des Pères Blancs)[1] سنة (1868م)، كما أسّست لجنة الأخوات المبشّرات نوتردام الإفريقيّة (Congrégation des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique)[2] في العام التالي[3].

وضعت الكنيسة اليد في اليد مع السّلطان من أجل السّيطرة على الواقع البشريّ، مستخدمة، في ذلك، كلّ الأساليب، مستمدّة قوّتها من العقوبات الدّينيّة، الّتي تفرضها على الهراطقة، ومذكّرات الحرمان من ناحية، كما تستمدّ قوّتها من حليفها الملك، أو السّلطان، الّذي يحظى بمباركتها، ويمثّل عضدها القويّ في نشر الدّين، والتّبشير به، وفرضه على الّذين يرفضونه. أباحت «استخدام كلّ الوسائل لبلوغها وتحقيقها مهما كان الثّمن، بما في ذلك الإكراه، والعنف، والعذاب، والقتل، والإبادة الجماعيّة، لحمل كامل الإنسانيّة على الانضمام إلى جسد المسيح، وذلك لخلاصها، وسعادتها، ومحبّة فيها، وإحساناً إليها: الجرائم الّتي اقترفها الغرب على مرّ التّاريخ

(1) هي جمعيّة إرساليّة وظيفتها التّبشير بالكاثوليكيّة في إفريقية.

(2) هي جمعيّة إرساليّة وظيفتها، أيضاً، التّبشير بالكاثوليكيّة في إفريقية، وهي النّسخة المؤنّثة من جمعيّة الآباء البيض.

(3) Romain YAKEMTCHOK, L'Islam face à l'Occident: Un heurt des civilisations?, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 206.

كانت كلّها بعامل المحبّة ودافع الإحسان (...) وتقول المسيحيّة: كان ذلك كلّه بأمر من إلهها يسوع المسيح الإله، وابن الإله»[1].

لقد عملت الكنيسة الكاثوليكيّة على نشر الإيمان الكاثوليكي بالطّريقة الأنسب لموقعها على سلّم القوى؛ ذلك أنّها لمّا انحسرت قوّتها المادّيّة، وتقلّص نفوذها بقانون (1905)، الّذي تمّ بموجبه طلاق الكنيسة، والدّولة، وافتراق السّلطة الزّمنيّة والرّوحيّة، وتحرّرت الدّول المستعمرة، مع بداية السّتّينيات من القرن العشرين، وجدت نفسها مجبرة على اتّباع طريق آخر تمثّل في طريق الحوار، الذي أُقرّ خلال المجمع الفاتيكاني الثّاني، الذي تزامن مع تحرّر المستعمرات، فأمر البابا بولس السّادس بتأسيس أمانة سرّ خاصّة بشؤون الحوار مع الدّيانات غير المسيحيّة سنة (1964م)، الّتي اتّخذت، منذ سنة (1989م)، اسم المجلس البابويّ للحوار بين الأديان[2].

إنّ المؤمن غير المسيحي، في رحلة بحثه عن الحقيقة، يعثر على «عمق» لا يميّز حقيقته ومصدره إلّا إذا تقاطع مع أحد المبشّرين، الذي سيكون عليه أن يمدّه بالسرّ وراء ذلك، ويخبره بحقيقة ذلك العمق بوصفه أثراً لعمل الرّوح القدس في البشر، حينها، فحسب، يتحوّل ذلك العمق إلى إيمان حقيقي عندما يتطهّر بالحقيقة، ويهتدي إلى طريق النّعمة الإلهيّة، التي تهبه الإيمان الحقيقيّ. إنّ وظيفة المبشّر هي البحث عن «خامات» الإيمان المسيحيّ، كما بثّها الرّوح القدس في قلوب البشر، ثمّ إعطاؤها معنى بتحويلها إلى معطيات إيمانيّة مسيحيّة؛ أي من خلال إضفاء طابع الحقيقة عليها، كما تعتقدها الكنيسة الكاثوليكيّة، فالمبشّر مطالب بسحب البوذيّ، مثلاً، إلى الكاثوليكيّة، من خلال البحث في أعماقه عن قيمة من القيم كحبّ الآخرين مثلاً، من أجل إضفاء المعنى عليها بتجذيرها في الكاثوليكيّة؛ ومعنى ذلك أنّ القيم

(1) الطّالبيّ، محمّد، ليطمئنّ قلبي، ص232.

(2) النّيفر، احميدة، والأب بورمانس، مستقبل الحوار الإسلامي - المسيحي، دار الفكر، دمشق، سلسلة حوارات لقرن جديد، ط1، ص140.

الخيّرة المبثوثة في الكون في قلوب البشر هي قيم لا معنى لها طالما أنّها تنتمي إلى تجربة دينيّة غير كاثوليكيّة، وبناء على ذلك فإنّ الغاية الأولى من وراء الحوار، على طريقة راتزينغر، هي كثلكة (Catholicisation) القيم حتّى تشكّل جميعاً نُوَى يبنى عليها تحويل البشر إلى الكاثوليكيّة.

إذاً، إنّ الحوار كَثْلَكَتَانِ: كثلكة أولى تمرّ من خلالها القيم والمبادئ في الدّيانات الأخرى إلى الكاثوليكيّة؛ بمعنى أنّ المؤمن اليهوديّ يحبّ، مثلاً، ولكنّه لا يعرف قيمة هذا المبدأ الإنساني، طالما أنّه لم يعرف أصله الكاثوليكي، وكثلكة ثانية يتمّ، من خلالها، تحويل البشر، وقد أدركوا معنى القيم التي يؤمنون بها، إلى الكاثوليكيّة. أكّد الأستاذ الطّالبي هذا المعنى، عندما أثبت أنّ الحوار، بالنّسبة إلى الكنيسة الكاثوليكيّة بصفة عامّة - وجوزيف راتزينغر عنصر بارز من عناصرها بوصفه محافظ لجنة عقيدة الإيمان الموكل إليها حفظ الكاثوليكيّة من الحياد عمّا تؤمن به كنيستها- «لا يزيد على أداة تكميليّة تعضد التّبشير والقلب (Conversion)»[1].

كما بيّن الطّالبي أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة قد سعت، دائماً، لترويج فكرة امتلاكها وحدها القيم الحقيقيّة، وأهمّها «المحبّة والإحسان»، خلافاً للإسلام الذي لا قيم له[2]، سنضيف، كذلك، قيمة «العدالة» (Justice)، الّتي تتكرّر باستمرار في الخطاب المسيحي الكاثوليكي المعاصر؛ إذ يستخدمها راتزينغر في إحدى محاضراته تسع مرّات في خمس صفحات[3]، وقس على ذلك الحرّيّة، والدّيمقراطيّة، والتّسامح... وغيرها من القيم الإنسانيّة.

إنّ فكرة «الاستحواذ» على القيم لا تتّضح جليّة إلّا إذا قرنّاها بفكرة كون التّجارب الدّينيّة تفتقر إلى العمق، الذي لا يتمّ إلّا بكثلكتها، وللتّوضيح فإنّ

(1) الطّالبي، محمّد، ليطمئنّ قلبي، ص212.

(2) المرجع نفسه، ص201.

(3) Joseph RATZINGER, "La nouvelle évangélisation", dans: Documentation catholique, 21 janvier 2001, nº 2240.

المحبّة في الإسلام، مثلاً، تفتقد المعنى والعمق، ولا تكتسبهما إلا إذا دخلت تحت مظلّة المسيح في كنيسته الكاثوليكيّة، هذا في رأي راتزينغر إذا تعمّقنا في كلامه. وإنّه من هذا المنطلق يجد التّبشير جدواه، وضرورته؛ فلا بدّ، إذاً، من أداء هذا الواجب لفائدة الإنسانيّة، لكي نضفي على قيمها، ومبادئها، ومعتقداتها، معنى.

تحضرنا، في هذا المقام، الصّورة الآتية: لنتخيّل أنّ القيم أجسام عاكسة للنّور (مرآة، سطح بحيرة، قطعة ذهب...) واقعة تحت الشّمس. تبدو هذه الأجسام للنّاظر مضيئةً، ولا ضوء فيها، إنّها مضيئة بغيرها. هنا، يجد المبشّر وظيفته ومشروعيّة عمله لبيان حقيقة النّور، الذي تعكسه هذه الأجسام المختلفة: الشّمس، وما الشّمس في صورتنا إلّا المسيح. إنّ القيم قيمٌ؛ لأنّها تستمدّ قيمتها ومعناها من المسيح. يقول راتزينغر: «يؤتي هذا التّبشير أكله: يمنح النّور والفرحة، يرسم طريق الحياة إلى الكثير من الأشخاص؛ بينما يعيش آخرون بنور هذا التّبشير الدّائم وحرارته الوقّادة، دون حتّى أن يعرفوا ذلك في غالب الأحيان»[1]. إذاً، إنّ المحبّة التي يعيش بها البشر -حسب راتزينغر- محبّة مسيحيّة دون علمهم بذلك، وعلى المبشّر أن يسمّي الأشياء بأسمائها من خلال الحوار.

إنّ الحوار، والحقيقة، والتّبشير، تبدو في الظّاهر مفاهيم متباينة، غير أنّها في الواقع مترابط بعضها ببعض إلى حدّ كبير، كما رأينا، ذلك أنّ الحقيقة، الّتي يفتقدها غير المسيحيّين، موجودة في الإيمان الكاثوليكي، بوصفه الأنموذج الأسمى. أمّا ما نجده خارج الكنيسة الكاثوليكيّة، فنظنّ أنّه من «الحقائق»، فما هو كذلك إلا لأنّه حقيقة كاثوليكيّة؛ أي أنّه عمل من أعمال الرّبّ. فلا بدّ، إذاً، من اكتشاف هذه البذور، وبذل الجهد من أجل ردّها إلى أصلها حتّى تكتسب معنى، وتتّخذ صفة الحقيقة الفعليّة المشهود لها كاثوليكيّاً بذلك؛ لأنّها متجذّرة هناك في كنيسة روما الكنيسة الحقيقيّة الوحيدة.

(1) Joseph RATZINGER, "La nouvelle évangélisation", p. 90.

إنّ حواراً بهذا الشّكل لا يمكن إطلاقاً أن يكون حواراً حقيقيّاً مثمراً؛ لأنّه قائم على خرابه قبل ولادته. فنظرة إلى باقي أديان العالم، بوصفها موضوعات/ حقول تبشير، لا يمكن أن تأتي إلّا بنتائج كارثيّة؛ لأنّ المُحتقِر أديانَ الآخرين، بوصفها مجرّدة من كلّ حقيقة، إنّما يشجّعهم، بدورهم، على اعتناق الموقف نفسه من ديانته، ولْنبقَ داخل دائرة الإسلام تحديداً.

يمثّل الإسلام المتطرّف، الّذي يسمّيه راتزينغر «الإرهاب الإسلاميّ» - كما أسلفنا- تحدّياً من تحدّيات المسلم وغير المسلم في الوقت نفسه؛ ذلك أنّ الأغلبيّة السّاحقة من المسلمين يؤمنون بأنّ دينهم قائم على محبّة الآخرين، والتّسامح إزاءهم، ولا يدعو إلى العنف إطلاقاً، ولكنّ ذلك لا ينفي أنّ الظّاهرة موجودة، والمسؤولين عنها مسلمون أيضاً. وبالبحث في جذورها، سنجد أسباباً كثيرة لا تحصى ولا تعدّ يختلط فيها النّفسيّ بالاجتماعي، والثّقافيّ، والسّياسيّ، ونريد، هنا، أن نضيف سبباً آخر يبدو لنا مهمّاً إلى أبعد حدّ: إنّه خطاب راتزينغر والكنيسة الكاثوليكيّة عموماً. فما الّذي ننتظره من المسلمين المتشدّدين، ونحن نعلّمهم، كلّ يوم، أنّ دينهم هرطقة مسيحيّة لا تربطه علاقة بالغيب لا من قريب، ولا من بعيد، وأنّ رسولهم منشقّ عن المسيحيّة ليؤسّس هرطقة سمّاها الإسلام، أو أنّ دينهم معطى بشريّ بحت لا يرقى إلى أن يكون ديناً، وأنّه لا يمكن أن يؤدّي إلى الخلاص إلا بقدر ما فيه من قيم لا تعود له، وإنّما هي قيم مسيحيّة صرفة لا معنى لها خارج الكاثوليكيّة؟ وماذا ننتظر من مسلم يشعر، كلَّ لحظة، بأنّه (هدف) محتمل لمبشّر يردّه عن دينه، ويحوّله إلى المسيحيّة الكاثوليكيّة، بوصفها الدّين الحقّ، دون غيرها من أديان الأرض قاطبة؟ ثمّ ما الّذي ننتظره من مسلم يرى أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة تضع اليد في اليد مع الأنظمة الاستبداديّة، التي تغزو أرضه، وتحتلّها، مدّعيةً أنّها تعلّمه الدّيمقراطيّة؟

يسمّي راتزينغر هذه الدّول، الّتي تواجه «الإرهاب»، «الدّيمقراطيّات الكبرى»[1]، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أمريكا خاصةً؛ بوصفها من أعلن الحرب على الإرهاب إثر تفجيرات (11/ 09/ 2011م)، ويذكر ليونار دي برونيي (Léonard de Brogny) أنّه قبيل انتخابات الرّئاسة الأمريكيّة، سنة (2004م)، التجأ جورج ولكر بوش إلى الكنيسة الكاثوليكيّة في حملته الانتخابيّة؛ إذ زار الفاتيكان، وطلب أن يصرّح الأساقفة علناً بموقفهم الرّافض للإجهاض والزّواج المثليّ؛ حتّى يلقى دعم الكاثوليك ضدّ المرشّح الدّيمقراطيّ جون كيري، الّذي يدافع عن الحقّ في الإجهاض[2]. وهو ما قام به راتزينغر من خلال إصدار جملة من التّوصيات إلى الأساقفة، في حزيران/ يونيو (2004م)، محذّراً إيّاهم من التّصويت لفائدة قوانين تسمح بالإجهاض، والموت الهادئ (Euthanasie). ويضيف الكاتب أنّه في حين رفض الفاتيكان الإجهاض، واجتياح العراق، الذي كان بإرادة إدارة بوش، صرّح راتزينغر قائلاً: «ليس لكلّ المسائل الثّقل الأخلاقيّ نفسه، كما هو الحال بالنّسبة إلى الإجهاض، والموت الهادئ... إذ يمكن أن نجد مشروعيّة لتنوّع آراء الكاثوليك حول مسألة الحرب، أو تطبيق عقوبة الإعدام، ولكن لا يمكن أن يكون الأمر كذلك مع الإجهاض، والموت الهادئ»[3]. ولعلّه من البيّن أنّ هذه التّوصية موجّهة ضمناً لدعم بوش ضدّ كيري؛ إذ تؤيّد صراحةً موقفه من الإجهاض، في حين تبقي مسألة الحرب مسألة مختلفاً فيها؛ إذ علّق راتزينغر إصدار حكم قاطع في هذا الشّأن، واكتفى بهذا التّصريح «السّياسيّ الديبلوماسيّ»، الّذي يمتنع عن الحكم في معضلة الحرب، على الرغم من أنّ الموقف الرّسمي للكنيسة الكاثوليكيّة من الحرب على العراق كان واضحاً: الرّفض، كما يقول برونيي، الّذي يضيف: «إنّ مداخلة راتزينغر قد رفعت

(1) Joseph RATZINGER, L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain,p. 108.

(2) Léonard de BROGNY, Pourquoi je ne suis plus catholique, p. 67.

(3) Joseph RATZINGER, Worthiness to Receive Holy Communion, d'après: Léonard de Brogny, Pourquoi je ne suis plus catholique, p. 68

نسبة تأييد الكاثوليك لبوش من (42%)، سنة (2000م)، إلى (52%)، سنة (2004م)»[1].

إنّ راتزينغر، بهذه الطّريقة، لا يدعو إلى حوار مع الإسلام، بقدر ما يؤجّج في نفوس أتباعه حقداً وغضباً يترجم إلى عنف يبدأ من السّبّ والشّتم للمسيحيّة على صفحات الإنترنت والجرائد إلى إصدار الكتب، التي تبيّن صحّة القرآن، وتحريف الأناجيل، وهي أكثر من أن تعدّ، أو أن يتّخذ العنف أقصى صورة له في التّفجيرات، الّتي اصطلح على تسميتها بالمفهوم الغربي المسيحيّ: «الإرهاب».

ثمّ إنّ تركيز راتزينغر على منزلة المرأة في الإسلام، وما تعيشه من تبعيّة للرّجل، واستضعاف، وإهانة لها -حسب رأيه- من شأنه، أيضاً، أن يغذّي «روح الانتقام» -وهي دافع أساسيّ لهجمات 11 أيلول/سبتمبر في رأينا- لدى المسلمين، الذين يرون، بدورهم، أنّ المرأة الغربيّة المسيحيّة ليست أفضل حالاً من المرأة المسلمة من وجهة نظرهم، لاسيما عندما يختزل كيانها في جسدها بالتّركيز على جمالها، ولباسها، وزينتها، فلهم، أيضاً، أن يروا أنّ تشييء المرأة تجنٍّ عليها، وعلى حقيقتها، الّتي تتجاوز حدود جسدها. أمّا قضيّة قتل الأبرياء في الهجمات الإرهابيّة، فليست، بالنّسبة إلى الكثير من المسلمين، أقلّ خطورة من الاعتداءات الجنسيّة على الأطفال من طرف قساوسة الكنيسة، وأساقفتها. يقول «ماريو غالغانو: مؤكّداً إمكانيّة التّطهير والتّعافي بوساطة الرّوح القدس، على الرغم من عمق الجراح، دعا [يقصد راتزينغر] الأساقفة إلى «التّعاطف مع الضّحايا والحزن من أجلهم»، وإلى ترميم الجراح النّاتجة عن كلّ شرخ في الثّقة»[2]. يحيل هذا التّصريح الجنائزيّ الحزين، قبل أن نعرف سياقه، على أموات من خلال سيطرة

(1) Léonard de BROGNY, Pourquoi je ne suis plus catholique, p. 68.

(2) Mario GALGANO, 100 Méprises sur Benoît XVI, Saint-Augustin, Paris, 2011, p. 58.

معجم الحزن على ثناياه، فكأنّنا براتزينغر في موقف تعزية، والحال أنّنا إزاء «ضحايا» من نوع آخر؛ هم ضحايا الاغتصاب والاعتداءات الجنسيّة، التي يقدم عليها الأساقفة الكاثوليك. والتّشابه بين الموقفين (ضحايا الإرهاب، وضحايا الاغتصاب والاعتداءات الجنسيّة) نلاحظه، من جانب إسلاميّ، في كلام سارج موسى تراوري: «إنّ الاعتداءات الجنسيّة على النّساء والأطفال في أماكن مختلفة من العالم ليست أقلّ إيلاماً من أحداث الحادي عشر من سبتمبر»[1]؛ لذلك لا بدّ من القول إنّ هذه المواقف السّجاليّة تحتاج إلى مراجعة؛ حتّى لا تكون عائقاً أمام تحقيق الأهداف الحقيقيّة للحوار بين الإسلام والمسيحيّة، لعلّ أهمّها: التّفاهم، والتّعاون المشترك على احتمال عالم قاسٍ جدّاً مثخنٍ بجراح الحروب، والتّمزّقات، والصّراعات.

إنّ معالجة راتزينغر لمسألة الحوار مع الإسلام، بالطّريقة الّتي رأينا، من خلال رفضه الحوار، وإعلان مواجهة الإسلام، يعيد طرح السّؤال الحقيقيّ عن جذور هذا الموقف: لماذا ينظر راتزينغر إلى الإسلام هذه النّظرة؟ ما الّذي يحكمه؟ أتعصّبه للمسيحيّة الكاثوليكيّة هو العامل الوحيد، وهو عامل طبيعيّ، وراء موقفه من مسألة الحوار مع الإسلام، أم أنّ المسألة تحتاج إلى تقصٍّ أدقّ، وبحث أعمق عن رسوبات أخرى من شأنها أن تحكم مواقف راتزينغر؟ فإذا كان بإمكاننا أن نتفهّم كلّ رجل دين يحدّث عن دينه بأنّه الأسمى والأفضل، فنجد لهذا الموقف ما قد يبرّره، فلا نعتقد أنّ راتزينغر يتعامل مع الإسلام من هذا المنطلق؛ لأنّ صورة قديمة تطلّ برأسها كالعنقاء على مجال البحث؛ إنّها صورة الإسلام، كما وُرثت من القرون الوسطى؛ لذلك لا بدّ من العودة إلى الأصل حتّى نتساءل عن هذه الصّورة، ومدى حضورها في خطاب راتزينغر المعلن والخفي.

(1) Serge Moussa TRAORE, The Truth In Islam, According to The Official Teaching of the Catholic Church, p. 114.

خاتمة:

صورة الإسلام بين العصور الوسطى واللّاهوت الكاثوليكي المعاصر من خلال فكر راتزينغر: ما الّذي تغيّر؟

ينطلق راتزينغر، في مقاربته لمسألة الحوار الإسلامي المسيحي، من منطقة توتّر انعكست على تفكيره، وأحكامه، فكانت صورته عن الإسلام بعيدة عن الواقع؛ ذلك أنّ الأرضيّة، الّتي يناقش من خلالها مسألة علاقة الكاثوليكيّة بالإسلام، أرضيّة مهزوزة تعبّر عن خوف عميق داخل شخصيّة الكاتب؛ إنّه الخوف من الإسلام بوصفه ديناً استفاد من شيوع مبدأ النّسبويّة في الغرب، إلى جانب انتشار العلمانيّة، فقد أدّى هذان التّيّاران إلى الانحلال الأخلاقي، وتفسّخ القيم في الغرب المسيحي، وبدأت الكنائس تخلو شيئاً فشيئاً من مؤمنيها، في حين أنّ الإسلام قد حافظ على تماسكه، وقوّة رسالته الأخلاقيّة، وعمّق تشبّثه بمبدأ كونيّة القرآن وقيمه[1]. وبإمكاننا، بكلّ بساطة، الجزم بأنّ راتزينغر -والكاثوليكيّة عموماً- ينظر إلى الإسلام من هذه الزّاوية؛ إذ يدخل الإسلام إلى التّفكير الكاثوليكي من باب الخوف منه، ولا يقتصر الخوف، الذي نقصده في هذا السّياق، على الإسلام بوصفه «إرهاباً»، كما يبدو ذلك في ظاهر الخطاب الغربي المسيحي المعاصر؛ إذ إنّ للخوف من الإسلام أبعاداً أخرى؛ منها أنّه يشهد «صحوة جديدة» (Nouvel éveil)، على حدّ تعبير راتزينغر[2]. أمّا المسيحيّة الكاثوليكيّة، فلا شيء تقدّمه في هذا الجانب، طالما أنّ الغرب قد تحوّل إلى صحراء جرداء من القيم غارقة في «فراغ روحيّ»[3]، كما يقول. ومع تزايد موجات هجرة المسلمين إلى البلدان الأوربية ذات الأغلبيّة المسيحيّة، يخشى راتزينغر أن يملأ الإسلام هذا الفراغ الرّوحي بوصفه ديناً «مغرياً»[4].

---

(1) Aidan NICHOLA, La pensée de Benoît XVI, éd. Ad Solem, Genève, 2006, p. 352.

(2) Joseph Ratzinger, Un tournant pour l'Europe?, p.154.

(3) المصدر نفسه، ص135.

(4) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, p. 237.

يقول راتزينغر، مقارناً بين الإسلام والمسيحيّة، الآتي: «هذا هو إحساس العالم الإسلامي اليوم: الدّول الغربيّة لا تستطيع أن تعلن رسالة أخلاقيّة، لا يستطيعون أن يقدّموا إلى العالم سوى معرفة كيفيّة (un know how)؛ الدّيانة المسيحيّة تخلّت (a abdiqué)، وليست موجودة باعتبارها ديناً؛ ليس للمسيحيّين أخلاق، ولا إيمان، لا شيء عندهم سوى بقايا أفكار حديثة مستوحاة من عصر الأنوار؛ ولكن نحن، نحن لنا ديانة في حالة جيّدة. إنّ المسلمين على وعي بأنّ الإسلام ظلّ الدّيانة الأكثر ثراء بقوى الحياة، وأنّ لهم ما يقولونه للعالم، وأنّهم القوّة الدّينيّة الأساسيّة للمستقبل»[1].

إنّ هذا النّصّ مكتنز بمعانٍ جمّة تعكس نظرة راتزينغر إلى الإسلام، مع أنّه ليس كلاماً بريئاً، إنّه مشوب بالحذر؛ لأنّه قال كلّ شيء عن الإسلام، من حيث لم يقل شيئاً، فقائل النصّ في الظّاهر هو الكاتب نفسه، ولكنّنا عندما ندقّق النّظر، سنلاحظ أنّه نقل هذه الصّورة على لسان المسلمين أنفسهم، لا لأنّها صورة إيجابيّة لا يتبنّاها حقيقة، ولا لكونه يتوخّى الموضوعيّة فحسب؛ بل أكثر من ذلك؛ لأنّ المقصود منها توجيه رسالة إلى العالم الغربي المسيحي، الذي يعيش تصحّراً أخلاقيّاً ودينيّاً. فقد تقلّص الدّيني مقابل المعرفي العملي في الغرب حسب راتزينغر، فلم يعد للمسيحيّين ما يقدّمونه للعالم. وخوف الكاتب يكمن في كون الإسلام هو من سيملأ ذاك الفراغ، وسيطرح نفسه بديلاً بوصفه القوّة الدّينيّة الأساسيّة للمستقبل.

إنّ هذه الفكرة موجودة في الفكر الكاثوليكي عند أكثر من كاتب، ولا تقتصر على راتزينغر وحده، ففي (30 أيلول/ سبتمبر 2000م)، قال أحد الأساقفة: «منذ عشر سنوات خلت، سُئِلْتُ: (...) «هل تعتقدون أنتم، أيضاً، أنّ أوربا ستكون مسيحيّة، أو لا تكون؟». ويبدو لي أنّ الإجابة، الّتي قدّمتها في تلك الفترة، يمكن أن تكون خلاصة لحاضرنا. أكّدت، حينها، أنّني أعتقد

(1) Joseph RATZINGER, Le sel de la terre, p. 237..

أنّ أوربا إمّا أن تعود مسيحيّة، وإما أن تصبح مسلمة»[1]. وتعبيراً عن تخوّفه من ازدياد موجات الهجرة إلى أوربا، وتعزيز الجالية المسلمة فيها، أضاف الأسقف المذكور في هذا السّياق: «إنّ الإسلاميّين -في أغلبيّتهم السّاحقة، مع بعض الاستثناءات- يأتون عندنا، وقد قرّروا البقاء غرباء عن «إنسانيّتنا» الفرديّة والاجتماعيّة (...) في انتظار تحويلنا جميعاً مثلهم جوهريّاً»[2].

هنا تحديداً، يطفو على السّطح ما كان في الأعماق مخبّأ؛ ففي وعي الكاثوليكيّة: عنصران يتصارعان صراعاً ساخناً لا إمكانيّة لوجودهما معاً؛ إنّه صراع البقاء؛ كأنّ نفي أحدهما للآخر هو نفي حتميّ، فإمّا أن تكون المسيحيّة وإما أن يكون الإسلام، ولا مجال لهما معاً، في الوقت نفسه. هكذا يفكّر اللّاهوت الكاثوليكيّ، ولاسيما راتزينغر، الّذي ينحو النّحو نفسه، معتبراً أنّ الإسلام منافٍ لأوربا مثله مثل النّازيّة، والماركسيّة، وأنّ أوربا تكوّنت أساساً أثناء مواجهتها للإسلام في القرون الوسطى[3]، ولكنّ هذه الصّورة ليست صحيحة بالمرّة؛ بل إنّها تشجّع القائلين بـ«صدام الحضارات»[4]، وتعزّز ثقتهم في أطروحاتهم، مع أنّ هذا الزّعم ليس صحيحاً؛ لأنّ المسيحيّة والإسلام يمكن أن يتعايشا، دون أن ينفي أحدهما الآخر، ومسيحيّو مصر، ولبنان، والعراق، وسائر البلدان ذات الأغلبيّة المسلمة، يعيشون مع المسلمين منذ قرون طويلة، دون أن ينفي الإسلام المسيحيّة، أو تنفي المسيحيّة الإسلام.

---

(1) Manlio GRAZIANO, Identité catholique et identité italienne, l'Italie laboratoire de l'Église, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 213.

(2) المرجع نفسه، ص217، الإحالة رقم 25.

(3) Joseph RATZINGER, L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain, pp. 39-52.

(4) نشير، مثلاً، إلى: هنتنغتون، صامويل، صدام الحضارات - إعادة صنع النّظام العالميّ، ترجمة طلعت الشّايب، سطور، ط2، 1999م. أو: Samuel HUNTINGTON, The Clash of Civilizations?, in: Foreign Affairs, vol. 72, nº 3, summer 1993, pp. 22-49.

إنّ خطاب راتزينغر هو خطاب لشحذ العزائم الأوربية، التي فترت دينيّاً، وتصحّرت أخلاقيّاً، وتحوّلت إلى مجتمعات مادّيّة تعاني من المخدّرات، وتفشّي الأمراض، مثل السّيدا، الّتي تعكس، أيضاً، في جانب من جوانبها، التّدهور الأخلاقي الذي بلغه الغرب المسيحي.

خاتمة البحث

إنّ الواقع المعاصر أكثر تعقيداً ممّا نتصوّر، فلو تأمّلنا خارطة العالم، ولوّنّا بالأحمر مناطق التّوتّر، لحصلنا على صفحة حمراء غارقة في الدّماء، بسبب التّناحر، والحروب، والتّفجيرات، ولئن كان للاقتصادي والسّياسي -في رأينا- دورهما في ما يحصل، فإنّ للدّيني وظيفته ودوره أيضاً. يحضر الدّيني في حياتنا بالسّلب، أو بالإيجاب، من خلال رموزه وشخصيّاته، كعلماء الدّين، والباباوات، والأئمّة، وغيرهم... وقد رأينا واحداً من أهمّ هؤلاء، وهو الكاردينال راتزينغر، الذي صعد إلى كرسي البابويّة في (2005م)، ليتبوّأ منزلة المعصوم طبق التّصوّر الكاثوليكي، غير أنّ هذه العصمة أبعد ما تكون عن الواقع؛ لأنّ مظالم كثيرة تحدث في العالم أمام صمت الكنيسة، إن لم نقل بمباركتها. ومن هذا المنطلق، يكتسب الدّيني أهمّيّته؛ لأنّ له القدرة على التّأثير في النّفوس وتوجيهها.

غير أنّ راتزينغر، وهو يقارب مسألة الحركة المسكونيّة، وموقفه من الإسلام، لم يؤدِّ هذا الدّور؛ بل آمن بالمركزيّة المسيحيّة الكاثوليكيّة، الّتي تمثّل -في رأيه- أصل الدّين المسيحي الحقيقي، الّذي يجب أن تعود إليه بقيّة الطّوائف المسيحيّة. إنّها مقاربة لا تنمّ عن أيّ جديّة في تناولها؛ بل إنّها -في اعتقادنا- مجرّد شعارات ترفعها الكنيسة، حوّلت من خلالها الحركة المسكونيّة إلى حركة سحب لبقيّة الطّوائف نحو اعتناق الكاثوليكيّة مذهباً، وردّت الحوار المسكونيّ ضرباً من ضروب التّبشير الدّاخليّ -إن صحّت

العبارة- تروم، من خلاله، الكنيسة تبرير كاثوليكيّتها، وتأكيدها، ودعمها، ودعوة بقيّة الطّوائف، ضمنيّاً، على الأقلّ، إلى العودة إلى أصلهم الّذي انشقّوا عنه.

غير أنّ الواقع ليس هيّناً بهذا الشّكل، فالبروتستانت أشدّ تمسّكاً بمذهبهم، وكذلك الأرثوذكس؛ بل إنّ العالم، اليوم، يذهب في اتّجاه التّشظّي، ومزيد الانقسام، ففي ظلّ الحرّيّة الدّينيّة، ونزوع الإنسان نحو الفردانيّة، والاستقلاليّة، أصبحنا نعثر على أكثر من طائفة داخل الأسرة الواحدة.

أمّا مقاربة راتزينغر لمسألة الحوار مع الإسلام، فإنّ موقفه من هذا الدّين يستمدّ جذوره من القرون الوسطى لمّا كان العداء بين الإسلام والمسيحيّة على أشدّه، ولئن حاولت الكنيسة الكاثوليكيّة تعديل موقفها من الآخر الدّيني في المجمع الفاتيكاني الثّاني، فإنّ تلك الصّورة القديمة القاتمة ظلّت راسخة في المخيال الكاثوليكي تعمل بلا هوادة، تتحكّم في إصدار المواقف من الإسلام والمسلمين، وتحدّد طبيعة العلاقات بين الإسلام والمسيحيّة. ولم يشذّ راتزينغر عن هذه القاعدة، بل ظلّ وفيّاً لها في أعماقه، باحثاً وكاردينالاً.

عندما ألقى محاضرته، سنة (2006م)، في راتيسبون، ثارت ثائرة المسلمين ومثقّفيهم ضدّ تصريحاته، وتسابقوا في إصدار المقالات والكتب للرّدّ عليه، غير أنّ نظرة في مؤلّفاته تؤكّد أنّ موقفه يعود، في ما قرأنا، إلى بداية التّسعينيات، عندما أعلن أنّ على المسيحيّة مواجهة الإسلام بوصفه قوّة صاعدة تهدّد كيان المسيحيّة. ونعتقد أنّ هذا الموقف أشدّ خطورة ممّا قاله في راتيسبون؛ لأنّه يعكس الحقد الدّفين، وقد طفا على السّطح.

إنّ مسألة الآخر اليوم -كما تبدو لنا- أشدّ إلحاحاً من أيّ وقت مضى، وإنّ مراجعة علاقاتنا، وتعديل مواقفنا من الآخرين لضروريّة أكثر من ذي

قبل، فإذا كان العالم، في الظّاهر، قد تحوّل إلى منزل واحد يتقاسم أفراده معلوماتهم، ومواقفهم، وآراءهم في ثوانٍ، فإنّ الواقع، على العكس من ذلك، يكشف ارتفاع منسوب الكراهيّة، والبغضاء، والتّنافر.

إنّ العلاقة بالآخر، أكثر من ذلك، مسألة وجود. إمّا أن ينجو المركب بالجميع، وإما أن يغرق، فينتهي كلّ من فيه، ومن هنا يكتسي الدّين أهمّيّته للتّقريب بين الأنا والآخر، والحدّ من قدر الكراهية، الّذي يتفاقم يوماً بعد يوم.

هذا البحث محاولة إذاً؛ محاولة في الغوص في فكر الآخر يستنطقه، عساه يظفر بمقوّمات حياة ممكنة على وجه الأرض، من خلال أسس نظرته إلى آخره. وهو، إلى ذلك، محاولة لاكتشاف الذّات، عسى أن نقوّم ما بأنفسنا من اعوجاج، كي يرانا الآخر على الوجه الأكمل، لا كما يريدنا أن نكون؛ بل كما ينبغي علينا أن نكون. وقد اقتربنا من هذا الموضوع كثيراً، لاسيما في الباب الثّالث، حين تحدّثنا عن نظرة راتزينغر والكاثوليكية إلى الإسلام. لقد وجدنا في ذهن راتزينغر صدى لما صنعت أيدينا من عنف، ودمار، وموت، والأدهى أنّه يسحب ذلك على الإسلام. ولكم تساءلنا طيلة هذا البحث: ألم يكن بإمكاننا أن نبني لأنفسنا صورة مغايرة عمّا وجدناه في ذهن راتزينغر؟ ألم يكن بإمكاننا أن نجنّب الإسلام تلك التّهم، وأن نترفّع به عن تلك الصّورة القاتمة؟ بلى، ولكن كيف؟ ذلك ما قد أتطرّق إليه في بحوث قادمة أوسع وأدقّ.

* * *

المصادر والمراجع

1- المصادر[1]:

1-1- مؤلفات جوزيف راتزينغر:

1-1-1- الكتب:

- Entretien sur la foi, entretien avec Vittorio MESSORI, traduction sous la direction de: Édouard GANON, Fayard, Paris, 1985.
- La théologie de l'histoire de saint Bonaventure, Éd. PUF, Coll. "Théologiques", Paris, 1988.
- Le nouveau peuple de Dieu, Aubier, Paris, 1971.
- Le sel de la terre, le christianisme et l'Église catholique au seuil du troisième millénaire, entretien avec Peter Seewald, trad. De l'allemand: Nicole Casanova, Flammarion/Cerf, Paris, 1997.
- Les principes de la théologie catholique, esquisse et matériaux, trad: Dom J. Maltier, coll. CROIRE ET SAVOIR, TEQUI, Paris, 1982.
- L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain, Saint-Augustin/ Saint-Maurice, Paris, 2005.
- Ma vie, Souvenirs (1927-1977), trad. De l'allemand: Martine Huguet, révisé par Jean Laffitte, Fayard, Paris, 1998.
- Truth And Tolerance: Christian Belief And World Religions, trans. Henry Taylor, IgnatiusPress, San Francisco, U.S.A., 2004.

---

(1) رتّبنا المراجع العربيّة ترتيباً ألفبائيّاً، والمراجع والمصادر الأعجميّة ترتيباً أبجديّاً، فاصلين بين الكتب، والمقالات، والمعاجم، والموسوعات...

- Un tournant pour l'Europe?: diagnostics et pronostics sur la situation de l'Église et du Monde, coll. Essais, Flammarion/Saint-Augustin, Paris, 1996.

1-1-2- المقالات:

- "Église du Christ, lieu de ma Foi", dans: Gabriel-Marie GARRONE et autres, Je crois en l'Église, Que je n'en sois jamais séparé!, Mame, Paris, [s. d]
- "Foi, raison et université. Allocution devant les représentants du monde des sciences à Ratisbonne", dans: Documentation catholique, 2366
- "L'affaire Lefebvre conduit à un examen de conscience", dans: La pensée catholique, n° 237, 1988
- "L'ecclésiologie de la Constitution conciliaire Lumen gentium" (Conférence au congrès d'études sur le Concile Vatican II du 25 au 27 février 2000), dans: Documentation catholique, n° 2223, 2000
- "La nouvelle évangélisation", dans: Documentation catholique, 21 janvier 2001, n° 2240
- "La primauté de Pierre et l'unité de l'Eglise", dans: La Pensée catholique, n° 250, 1991.
- "Le catholicisme après le Concile", dans: Documentation catholique, n° 1478, 1966.
- "La théologie: un état des lieux", dans: Communion° XXII, 1 - janvier-février, 1997.

1-2- نصوص رسميّة:

- Catéchisme de l'Église catholique, Édition définitive avec guide de lecture, Bayard/Cerf/Fleuru-Mame, Paris, 2011.
- Congrégation pour la doctrine de la foi,"Dominus Jesus" sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Église.
- Congrégation pour la doctrine de la foi, "Instruction sur la liberté chrétienne et la libération", dans: Documentation Catholique, n° 1916, 1986.

- Congrégation pour la doctrine de la foi, "Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération", dans: Bruno CHENU et Bernard LAURET, Théologies de la libération: documents et débats, Cerf/Centurion, Paris, 1985.

- Congrégation pour la doctrine de la foi, Notification à propos du livre "Église: charisme et pouvoir" du P. Leonardo Boff du 11 mars 1985, Documentation catholique, n° 1895.

- NOTIFICATION sur le livre du P. Jacques DUPUIS, S.J., "Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux", Cerf, Paris, 1997.

2- المراجع:

2-1- المراجع العربيّة:

- آرمسترونغ، كارين، محمّد، ترجمة فاطمة نصر ومحمّد عناني، سطور، ط2، 1998م.

- برينتون، كرين، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي حطّاب، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، تشرين الثاني/أكتوبر 1984م، الكويت.

- بوحديبة، عبد الوهّاب، ثقافة الحوار من أجل حوار الثّقافات، مجلّة رحاب المعرفة، العدد 32، نيسان/أبريل 2003م.

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السّلام محمّد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1965م.

- جعيّط، هشام، الفتنة - جدليّة الدّين والسّياسة في الإسلام المبكّر، ترجمة خليل أحمد خليل، مراجعة هشام جعيّط، دار الطّليعة، بيروت، ط4، 2000م.

- جورافسكي، أليكسي، الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجراد، مراجعة محمود حمدي زقزوق، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 215، الكويت.
- حنفي، حسن، موسوعة الحضارة العربيّة الإسلاميّة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط1، 1986م.
- حوراني، ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي، الأهليّة للنّشر والتّوزيع، بيروت، 1994م.
- خالدي (مصطفى) وفرّوخ (عمر)، التّبشير والاستعمار في البلاد العربيّة، عرض لجهود المبشّرين التي ترمي إلى إخضاع الشّرق للاستعمار الغربي، منشورات المكتبة العصريّة، صيدا - بيروت.
- داونز، روبرت، كتب غيّرت العالم، ترجمة أمين سلامة، مطابع الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، 1977م.
- رستم، سعد، الفِرق والمذاهب المسيحيّة منذ ظهور الإسلام حتى اليوم، دراسة تاريخيّة دينيّة سياسيّة اجتماعيّة، دار الأوائل للنّشر والتّوزيع، سوريّة - دمشق، ط2، 2005م.
- سعيد، إدوارد، تغطية الإسلام، ترجمة وتقديم محمّد عناني، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2005م.
- سوذرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة الدّكتور رضوان السيّد، دار المدى الإسلامي، بيروت، ط2، 2006م.
- سيدهم، وِلْيم، لاهوت التّحرير في أمريكا اللّاتينيّة: نشأته، تطوّره، مضمونه، دار المشرق، بيروت، ط1، 1993م.
- الشّرفي، عبد المجيد:
  - الإسلام والحداثة، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، ط2، 1991م.
  - الفكر الإسلاميّ في الرّدّ على النّصارى إلى نهاية القرن الرّابع/ العاشر، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1986م.

- شوفالييه، جان جاك، تاريخ الفكر السّياسي، ترجمة محمّد عرب صاصيلا، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت-لبنان، ط2، 1993م.
- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكيّة)، بيروت - لبنان، ط2.
- فيشر، هربرت، أصول التّاريخ الأوروبّي الحديث من النّهضة الأوروبّية إلى الثّورة الفرنسيّة، ترجمة: زينب عصمت راشد، وأحمد عبد الرّحيم مصطفى، مراجعة أحمد عزّت عبد الكريم، دار المعارف، مصر، 1962م.
- القرواشي، حسن، الفكر الكاثوليكي في مواجهة الحداثة من المجمع الفاتيكاني الأوّل (1869-1870م) إلى المجمع الفاتيكانيّ الثّاني (1962-1965م)، كلّيّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في تونس، 2005م.
- غوشيه مارسيل، الدّين في الدّيمقراطيّة، مسار العلمنة، ترجمة وتقديم شفيق محسن، مراجعة بسّام بركة، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، ط1.
- المجمع الفاتيكاني الثاني: دساتير، قرارات، بيانات، أشرف على التّرجمة وقام بالقسم الأكبر منها عن الأصل اللّاتينيّ: الأب حنّا الفاخوري، منشورات المكتبة البولسيّة، ط2، 2004م.
- مظهر، علي، محاكم التّفتيش في إسبانيا والبرتغال وغيرها، المكتبة العلميّة، د.ت.
- النّيفر (احميدة)، والأب بورمانس، مستقبل الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ، دار الفكر، سلسلة حوارات لقرن جديد، دمشق، ط1.
- هنتنغتون، صامويل، صدام الحضارات، إعادة صنع النّظام العالمي، ترجمة طلعت الشّايب، سطور، ط2، 1999م.
- هيركومر، هوبرت، صورة الإسلام في الأدب الألمانيّ الوسيط، في: صورة الإسلام في التّراث الغربيّ (دراسات ألمانيّة)، ترجمة: ثابت عيد،

نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، سلسلة «في التّنوير الإسلاميّ»، القاهرة، 1999م.

- ويلتر (ج.)، الهرطقة في المسيحيّة: تاريخ البدع الدّينيّة المسيحيّة، ترجمة جمال سالم، دار التّنوير للطّباعة والنّشر والتّوزيع/ دار الفارابي، بيروت، 2007م.

2-2- المراجع الأعجميّة:

2-2-1- الكتب:

- AMOUGOU, Thierry, Le Christ était-il chrétien, Lettre d'un Africain à l'Eglise catholique et aux chrétiens, L'Harmattan, Paris, 2010.
- BOEVE, Lieven & MANNION Gerard (Édi.), The Ratzinger Reader: Mapping a TheologicalJourney, T&T Clark International, New York, 2010.
- BOFF, Leonardo, VOITA Dider et LESSA Jane, Eglise, charisme et pouvoir, la théologie de la libération, Lieu commun, Coll. Spiritualité, Paris, 1985.
- BOUGEROL, Jacques Guy, Introduction à saint Bonaventure, Éd. Vrin, Paris, 1988.
- CHELINI, Jean, Benoît XVI, l'héritier du concile, Hachette, Paris, 2005.
- DE LAUBIER, Patrick, "Le dialogue interreligieux et la mission", dans: Renata LATALA et Jacques RIME, Liberté religieuse et Église catholique, Héritage et développements récents, Saint-Paul, Fribourg - Suisse, 2009.
- DERMENGHEM, Émile, Mahomet et la tradition islamique, Seuil, coll. "Maitres Spirituels", Paris, 2003.
- DÉSCARTES René, Discours de la méthode: Suivi des méditations métaphysiques, ElibronClassicsseries, Adamant Media Corporation, 2006.
- FRÖLICH, Laurent, Les catholiques intransigeants en France, L'Harmattan,Coll. Logiques Politiques, Paris, 2002.

- GALGANO, Mario, 100 Méprises sur Benoît XVI, Saint-Augustin, Paris, 2011.
- GRAZIANO, Manlio, Identité catholique et identité italienne, l'Italie laboratoire de l'Église, L'Harmattan, Paris, 2007.
- HÜNERMANN, Denzinger, Symboles et définitions de la foi catholique, Paris, Cerf, 1996.
- John L. Allen, JR., The rise of Benedict XVI, Doubleday, U.S. 2005.
- KLEIN, Jean, "Benoît XVI : un Pape allemand face aux défis du monde moderne", dans : IFRIS, Paris, 2007, n° 43.
- LECOMTE, Bernard, Benoît XVI, le dernier Pape européen, Perrin, Paris, 2006.
- LEVILLAIN, Philippe, "Le moment Benoît XVI", Fayard, Paris, 2008.
- MORIN, Edgar et BAUDRILLARD, Jean, La violence du monde, Éd. Félin, Paris, 2003.
- MORIN, Edgar:
  - Humanité de l'humanité, Éd. Seuil, Paris, 2001.
  - Une politique de civilisation, Éd. Arléa, Paris, 1997.
  - Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur, Éd. Seuil, Paris, 1999.
- NICHOLA, Aidan, La pensée de Benoît XVI, éd. Ad Solem, Genève, 2006.
- POUPARD, Paul, Connaissance du Vatican : histoire, organisation, activité, Beauchesne, Paris, 1967.
- PRÉVOST, Jean-François, Credo, Odile Jacob, Paris, 2009.
- RICŒUR Paul, Histoire et vérité, Éd. Seuil, Paris, 1964.
- SARTRE, Jean Paul, l'existentialisme est un humanisme, Gallimard, coll. Folio, Paris, 1966.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry, "Religiöse Vielfaltals theologisches Problem. Optionen und Chancen pluralistischen Religions theologie John Hicks", dans: Christus allein? Der Streitum die pluralistische Religions theologie, R. Schwagered. Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1996.

- SCHWERY, Henri, L'Eglise dans le monde: Institution, Conclave, Mystère, Saint-Augustin, Paris.
- SENÈZE, Nicolas, La Crise intégriste: Vingt ans après le schisme de M^gr Lefebvre, Bayard-Culture, coll. "Essais", Paris, 2008.
- TALLON, Alain, Le concile de Trente, Éd. du Cerf, Coll. Histoire du christianisme, Paris, 2000.
- TOLAN, John, "le monde des géographes: de l'Arabia Félix aux Balad Al-IFRANJ (pays des francs)", dans: Collectif, L'Europe et l'islam: Quinze siècles d'histoire, ODILE JACOB, Paris, 2009.
- TRAORE, Serge Moussa, The Truth In Islam, According to The Official Teaching of the Catholic Church, L'Harmattan, Paris, 2010.
- WATTS, Greg, Benoît XVI, son histoire, Éd. Salvator, Paris, 2005.
- WEIGEL, George, Benoît XVI, le choix de la Vérité, trad.: Gérard Hocmard, Mame, Paris, 2008.
- YAKEMTCHOK, Romain, L'Islam face à l'Occident: Un heurt des civilisations?, L'Harmattan, Paris, 2009.

2-2-2- المقالات:

- BAZIOU, Jean-Yves, "Le dialogue est notre demeure", dans: Spiritus, n° 169, 2002.
- BORDIER, Jean-Pierre, "Rupert de Deutz", dans: Encyclopædia Universalis.
- CHENU, Marie-Dominique, "THOMAS D'AQUIN 1224 ou 1225-1274", dans: Encyclopædia Universalis.
- DUBOIS, Jacques, "BONIFACE saint (675 env.-754)", dans: Encyclopædia Universalis.
- EICKHOFF, Jörg, "Particularisme religieux et vision universelle. La théologie pluraliste des religions chez Paul Tillich et chez Paul Knitter", dans: Laval théologique et philosophique, vol. 58, n° 1, 2002.
- EUDE, Michel, RIQUET Pierre, "Bavière", dans: Encyclopædia Universalis.

- FOUILLOUX, Étienne, «Les voix incertaines de l'œcuménisme (1959-1999)», dans: Vingtième Siècle, Revue d'histoire, n° 66, avril-juin 2000.
- GEFFRÉ, Claude, "Le fondement théologique du dialogue interreligieux", dans: Chemins de Dialogue, 1993, n° 2.
- GUILBAUD, Mathilde, "La loi de séparation de 1905 ou l'impossible rupture", dans: Revue d'histoire du XIXe siècle, n° 28, 2004.
- HULLEBROECK, Patrick, "L'Europe selon le Cardinal Joseph Ratzinger", dans: La rentrée politique, n° 52, octobre 2005.
- HUNTINGTON, Samuel, "The Clash of Civilizations?" in: Foreign Affairs, vol. 72, n° 3, summer 1993.
- JERPHAGNON, Lucien, "PERSONNALISME", dans: Encyclopædia Universalis.
- LAVAL, Maryse, "Le dialogue, structure fondamentale de l'être humain", dans: Spiritus, n° 169, Décembre 2002.
- LELONG, Michel:
  - "Le pontificat de Paul VI et l'Islam", dans: Paul VI et la modernité dans l'Église, Actes du colloque de Rome (2-4 juin 1983), École Française de Rome, Rome, 1984.
  - "L'Islam et l'Occident", dans: Tiers-Monde, 1982, tome 23, n° 92.
- MASSON, Michel, "A propos de la forme de nom de Mahomet", in: Bulletin de la S.E.L.E.F.A, n° 2, 2003.
- MESLIN, Michel, "AUGUSTIN (SAINT) 354-430", dans: Encyclopædia Universalis.
- PARMENTIER, Élisabeth, "L'œcuménisme: avancées et perplexité des Églises issues de la Réforme", dans: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Tome 90, n° 4, 2010.
- PASSICOS, Jean, "séminaire", dans Encyclopædia Universalis, version 13, [DVD], Paris, Encyclopædia Universalis, 2009.
- PERRIN, Luc, "Mgr Marcel LEFEBVRE (1905-1991)" dans: Encyclopædia Universalis.

- PETIT Jean-Claude, ZIZOLA Giancarlo, "JEAN-PAUL II (1920-2005)", dans: Encyclopædia Universalis.
- POULAT, Émile, "PAUL VI (1897-1978)", dans: Encyclopædia Universalis.
- RICHARD, Jean, "Thèses pour une théologie pluraliste des religions", dans: Chemins de Dialogue, Marseille, n° 19, 2002.
- SAVI, Julio, "The Declaration Dominus Iesus: A Brake on Ecumenism and Interfaith Dialogue?", dans: World Order, 32.2 (Winter 2000-2001).
- SEIGWALT, Gérard, "le dialogue interreligieux: Qu'en est-il de l'absoluité du christianisme dans une société sécularisée et plurireligieuse?" dans: Chemins de Dialogue, no13, 1999.

3- الكتب المقدّسة والموسوعات والمعاجم:

- إدريس، سهيل، المنهل، قاموس فرنسي عربي، دار الآداب، بيروت، ط 41، 2010م.
- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدّس.
- Encyclopædia Universalis, version 13, [DVD], Paris, Encyclopædia Universalis, 2009.
- LACOSTE, Jean-Yves (dir.), Dictionnaire critique de théologie, PUF, Paris, 1998.
- LEVILLAIN, Philippe (dir.), Dictionnaire historique de la papauté, Paris, Fayard, 2003.

4- مواقع الإنترنت:

- www.vatican.com

❋ ❋ ❋

مسرد المصطلحات

(عربي/فرنسي)

Communion	اتّحاد
Eschatologie	أخرويّات
Missionnaire	إرساليّ
Permissivité	استباحيّة
Sacramentel	أسراريّ
Confession	اعتراف
Humanisme	إنسانويّة
Orthodoxie	أرثوذكسيّة
Eucharistie	الإفخارستيا
Primauté	أوّليّة
Protestantisme	بروتستانتيّة
Structure	بنية
Habilitation	تأهيل
Interprétation	تأويل
Prédication	تبشير
Bâptême	تعميد/ معموديّة

Tradition	تقليد
Initiation Cathéchuménale	تلقين التّعاليم المسيحيّة
Aggiornamento	تَيْوِيم
Trinité	ثالوث
Révolution	ثورة
État des lieux	جرْد
Société des Pères Blancs	جمعيّة الآباء البيض
Sexualité	جنسانيّة
Sens	جوهر
Mouvement liturgique	حركة طقوسيّة
Droit	حقّ
Ligue des jeunes filles allemandes	رابطة الفتيات الألمانيّات
Pionnier	رائد

Apôtre	رسول
Averroïsme	رشديّة
Pastorale	رعويّة
Archevêque	رئيس أساقفة
Sacrement	سرّ مقدّس
Processus	سيرورة
Jeunesse hitlérienne	الشّبيبة الهتلريّة
Personnalisme	شخصانيّة
Devise épiscopale	شعار أسقفيّ
Raison	عقل
Bourgmestre	عمدة
Pâque	عيد القيامة
Rédemption	فداء
Messe	قدّاس
Grand-Messe	القدّاس الأكبر
Capacité	قدرة
Prêtre	قسّ
Rupture	قطيعة
Conversion	قلب
Résurrection	قيامة
Calvinisme	كالفينيّة
Cathéchisme	كتاب التّعليم المسيحيّ
Missel	كتاب القدّاس

Écriture Sainte	الكتاب المقدّس
Écritures	كتابات مقدّسة
Catholicisation	كَثْلَكَةٌ
Parole	كلمة
Verbe	الكلمة
Abbatiale	كنيسة الدّير
Théologie	لاهوت
Théologies de la Libération	لاهوت التّحرير
Théologien	لاهوتيّ/عالم لاهوت
Commission Pontificale Internationale	لجنة اللّاهوت البابويّة العالميّة
Sacrée Congrégation de l'Inquisition Romaine Universelle	اللّجنة المقدّسة لمحكمة التّفتيش الرّومانيّة العالميّة
Congrégation pour la Doctrine de la Foi	لجنة عقيدة الإيمان
Principe formel	مبدأ شكليّ
Communauté	متّحَد
Sacrée Congrégation de l'Enseignement Catholique	المجلس المقدّس للتّعليم الكاثوليكيّ
Assemblée ecclésiale	مجلس كنسيّ

Collège Sacré des Cardinaux	مجمع الكرادلة المقدّس
Sainte Inquisition	محكمة التّفتيش
Séminaire	مدرسة دينيّة
École cathédrale	مدرسة كاتدرائيّة
École presbytérale	مدرسة كهنوتيّة
Anti-Christ	المسيح الدّجّال
Christologie	مسيحانيّة
Presbytère	منزل الكاهن
Sujet	موضوع/ ذات

Ministre ordonné	موظّف في الكنيسة
Prophète	نبيّ
Relativisme	نسبويّة
Hérésie	هرطقة
Païen	وثنيّ
Existentialisme	وجوديّة
Révélation	وحي
Commandement	وصيّة
Cathéchèse	وعظ
Jésus	يسوع

الفهرس

إبراهيم عليه السلام: 172، 179، 180
ابن رشد: 37، 210، 212
أحداث الحادي عشر من سبتمبر: 190، 239
الأحكام الشّرعيّة: 214، 216
الإحيائيّة: 168
الأخلاق الكاثوليكيّة: 70
أخويّة القدّيس بيوس العاشر: 53
إدارة الكنيسة: 92
الأرثوذكسيّة: 11، 19، 61، 63، 92، 115، 118
الأردن: 170
أرمسترونج، كارين: 159، 160، 217
الإرهاب الإسلاميّ: 236
الإرهـــاب: 65، 187، 188، 189، 190، 191، 215، 216، 217، 236، 237، 238، 239
إسبانيا: 153، 181، 182، 190، 253
الاستباحيّة: 70
الاستعمار: 82، 215، 217، 232، 252
استغلال الشّعوب: 217
إسرائيل: 168، 182، 221
أسس الإيمان المسيحيّ: 55، 227
أسطرة الإسلام: 165
إسلام السنّة: 207
إسلام الشّيعة: 207
إسلام الصّوفيّة: 207
الإسلام المتطرّف: 187، 236
الإسلام النّبيل: 187
الاشتراكيّة: 44
إشكالات الحوار مع الإسلام: 13، 218
أكاديميّة بينزبرج الكاثوليكيّة: 44
الأكويني، توماس: 37
إلغاء القداس الإلهي: 47
ألمانيا: 28، 32، 33، 36، 44، 46، 47، 98، 104، 111، 220
الإمبراطوريّة الألمانيّة: 47
الإمبراطوريّة الرّومانيّة: 92
الأمّة الإسلاميّة: 174، 188
الانحلال الأخلاقيّ: 162
الإنسانويّة المعاصرة: 64
الانشقاق البروتستانتي: 95
أود، ميشال: 32

أوربـــا: 10، 32، 44، 54، 63، 64، 65، 66، 70، 71، 82، 96، 98، 155، 157، 158، 159، 160، 162، 166، 169، 182، 230، 241، 242
أوغسطين، القديس: 37، 39، 40، 46، 97، 98
الأيقونات: 99
إيمان الآباء: 128
البابا بنوان 16: 220
البابا بولس الثالث: 51
البابا بولس السّادس: 45، 46، 167، 170، 181، 233
البابا بيوس التّاسع: 95
البابا بيوس الثّاني عشر: 168
البابا بيوس الرّابع: 51
البابا غريغوريوس السّابع: 165
البابا لاون العاشر: 46
البابا ليو العاشر: 198
البابا يوحنّا بولس الثّاني: 46، 49، 52، 53، 72، 187، 220
البابا يوحنّا الثّالث والعشرون: 167
البابا يوليوس الثّاني: 198
البابويّة الرّومانيّة: 25
بارمونتييه، إليزابيت: 134
البروتستانتيّة: 11، 19، 32، 33، 61، 95، 99، 106، 107، 108، 109، 110، 113، 118، 125، 131، 191، 199
برونو، جوردانو: 197
برونيي، ليونار دي: 237
بريطانيا العظمى: 31
بلاد الغال: 31
بنيديكت السادس عشر: 50
البوذيّة: 168، 221
بوش، جورج ولكر: 53، 237
بوف، ليوناردو: 129، 130
البولسي، غابي هاشم: 167
البيلاجيّين: 37
تاريخ الخلاص: 40، 59، 168، 224
التّبشير: 13، 42، 62، 67، 71، 82، 106، 154، 215، 217، 221، 226، 231، 232، 234، 235، 245، 252
التّجربة الإسلاميّة: 212
تجسّد الرّبّ: 102
التّراث المسيحيّ: 25، 86، 88، 91، 112، 113، 123، 124
تراوري، سارج موسى: 188، 190، 239
التّعاليم المسيحيّة: 56، 78، 118، 259
التّعايش المشترك: 17، 153
تعدّد الزّوجات: 221
التّعدّديّة الدّينيّة: 48، 226
تعليم الدّيمقراطيّة: 217
التّعميد: 56، 57، 131، 199
تقديس التّماثيل: 99
الثّقافات الوثنيّة: 64
الثّورة الكوبرنيكيّة: 124
الجاحظ: 16، 251

جامعة باريس: 37، 47
جامعة توبنجن: 44
جامعة راتيسبون: 45، 53
جامعة مونستر: 44
جامعة ميونيخ: 43
جعيّط، هشام: 187
جمعيّة الآباء البيض: 232، 259
جمهوريّة «فيمر»: 32
الجنسانيّة: 70، 221
جورافسكي، أليكسي: 161، 175، 176، 251
جوهريّة الابن والآب: 102
جيفري، كلود: 149
الحجاب: 214، 216
الحجاز: 153
الحداثة: 13، 176، 192، 193، 194، 195، 196، 198، 200، 201، 202، 204، 207، 208، 209، 215، 218
الحرب العالميّة الأولى: 52
الحرب العالميّة الثّانية: 33، 37، 54
حرب الكاثوليك والبروتستانت: 60
الحركة المسكونيّة: 10، 11، 20، 21، 71، 77، 78، 80، 81، 82، 83، 84، 87، 88، 90، 104، 120، 121، 123، 125، 126، 127، 129، 132، 133، 134، 136، 245
حركة الهوسيّين: 197
الحروب الصّليبيّة: 189، 232
الحرّيّة الدّينيّة: 246
الحزب النّازيّ: 33، 34
حصرانيّة الخلاص: 220
الحضارة الغربيّة: 160، 216
الحقيقة الدّينيّة: 142، 148، 168
الحلوليّة: 197
الحمّادي، النّاصر: 165
الحوار المسكونيّ: 10، 61، 75، 79، 88، 90، 91، 92، 134، 245
حوار المواجهة: 220
الحياة الرّوحيّة: 204
الحياة المسيحيّة القروسطيّة: 158
الحياة اليوميّة الزّمنيّة: 204
الخطيئة الأصليّة: 56، 95
الخوف من الإسلام: 240
دستور نور الأمم: 129، 172
الدّوغمائيّة: 43، 44، 45
الدّولة الإسلاميّة: 187، 210
الدّولة الحمّاديّة: 165
الدّيانات التّوحيديّة: 173
الدّيانات غير المسيحيّة: 178، 222، 233
ديانة العنف: 162
دين الجبر: 162
رابطة الفتيات الألمانيّات: 34، 259
رئاسة الكنائس: 100
رسالة القدّيس يوحنّا: 45
رستم، سعد: 91، 93، 98، 110، 112
الرّشديّة: 37

الـــرّومـــان: 11، 25، 31، 36، 47، 60، 64، 82، 92، 93، 95، 97، 99، 131، 156، 157، 163، 199، 224، 231، 260
رونكالي، آنجيلو جوزيبي: 81
ريكور، بول: 18
زواج الرّهبان: 106
زواج الكهنة والقسس: 47
الزّواج المثليّ: 49، 237
زوينغلي، أولريخ: 98
سارتر، جون بول: 18، 149
ستورم، تيودور: 36
ستيفتر، أدلبير: 36
سرّ الإفخارستيا: 84
سرّ القربان المقدّس: 84، 98، 100
سرّ المعموديّة: 98
سعيد، إدوارد: 188
سقراط: 37
سلطة البابا: 97، 102، 200
سيغوالت، جيرار: 183
الشبيبة الهتلريّة: 34
الشّخصانيّة: 38
الشّرفي، عبد المجيد: 153، 252
شفاعة البابا: 199
شفاعة الموتى: 99
شمال إفريقية: 153، 232
الشّيوعيّة: 52، 80، 168، 197
صدام الحضارات: 242، 253
صكوك الغفران: 46، 47، 96، 98، 106، 155، 158، 195، 199
صورة الإسلام: 12، 13، 20، 21، 153، 154، 155، 156، 159، 160، 162، 163، 164، 166، 167، 177، 183، 184، 185، 186، 221، 239
طبيعة يسوع المسيح: 112
طقس الإفخارستيا: 93، 94
طقوس العبادة: 115
الطّقوس المسيحيّة: 57
عبد الرّازق، علي: 205
العداء للسّاميّة: 182
العراق: 190، 217، 237، 242
عصر النّهضة: 64
العصمة البابويّة: 50، 103، 117
عقل الأنوار: 63
العقل التّحليليّ للفرد: 63
العقل النّقديّ المجرّد: 209
العقلانيّة: 197
عقيدة أوغزبورغ: 61، 105، 106، 107، 108، 109
عقيدة الإيمان المسيحي: 223
العقيدة البروتستانتيّة: 61
عليّ بن أبي طالب: 187
غارديه، لويس: 169
غالغانو، ماريو: 238
غزّة: 190، 218
غفران القسيس: 47
غوته، يوهان فولفغانغ فون: 36
الفارابي، أبو النصر: 17
الفردانيّة: 57، 70، 246

الفرق الإسلاميّة: 209
الفرقة النّاجية: 209، 212
فرينغس، جوزيف: 43، 44
الفكر الكاثوليكي: 80، 129، 136، 223، 224، 241
الفلسفة القديمة: 16
الفلسفة المعاصرة: 16
فويو، إيتيان: 127
فيريتي، جيوفاني ماريا ماستاي: 95
فيشر، هربرت: 198، 199
قانون 1905: 233
القدّيس أوغسطين: 37، 39، 40، 97
القديس بطرس: 51، 84، 103، 124، 129، 131، 136، 186، 198
القدّيس بونفنتير: 39، 40، 55
القديس بونيفاس: 31
القديس ريبار: 31
القرن الأوّل للهجرة: 150، 174
القرن الثّالث عشر: 40، 166
القرن الثّامن عشر: 103
القرن الحادي عشر: 95، 100، 101، 117، 118، 135
القرن الحادي والعشرون: 49، 118
القرن الخامس عشر: 60، 95
القرن الخامس الهجري: 165
القرن الرّابع عشر: 53
القرن السّابع عشر: 31، 106، 195
القرن السّادس عشر: 31، 32، 95، 99، 101، 104، 109، 110، 114، 117، 118، 131، 135، 182، 196، 197
القرن السّادس الميلاديّ: 93
القرن العشرون: 18، 26، 40، 49، 67، 71، 75، 77، 83، 90، 110، 111، 134، 181، 191، 193، 205، 233
القرواشي، حسن: 73، 253
القرون الوسطى: 12، 20، 21، 40، 41، 106، 135، 155، 158، 159، 162، 170، 181، 184، 191، 194، 195، 198، 200، 231، 239، 242، 246
القنوات التّلفزيونية الدّينيّة: 216
قواعد أرثوذكسيّة مشتركة: 186
كاتدرائيّة فريزينج: 39، 42
الكاثوليك العرب: 168
كالفن، جون: 47، 99
الكالفينيّة: 99
كانط، إيمانويل: 67
كتلكة القيم: 234
الكنائس الخلقيدونيّة: 11، 60، 101
الكنائس الشّرقيّة: 60، 92، 93، 102، 112
الكنائس الغربيّة: 60
الكنائس غير الخلقيدونيّة: 60، 101
كنيتّر: 123
كنيسة الأقباط المصريّة: 93
الكنيسة الرّومانيّة الغربيّة: 11، 92، 95
الكنيسة الشّرقيّة: 93، 94، 115، 117

الكنيسة الغربيّة: 82، 92، 93، 100
كنيسة القدّيس بطرس: 198
الكنيسة القروسطيّة: 164، 229
الكنيسة اليونانيّة الشّرقيّة: 11، 92، 93
كنيسة بروتستانتيّة: 99
كنيسة روما: 46، 83، 93، 136، 235
الكوبرنيكيّة: 77، 124
كيري، جون: 237
لائحة الأضاليل: 197، 202
لاهوت الإصلاح: 46
اللّاهوت: 50
لاهوت التّحرير: 48، 52، 71، 260
اللّاهوت السّلبيّ: 148
لاهوت الصّليب: 98
اللّاهوت الكاثوليكيّ: 10، 13، 20، 55، 77، 79، 136، 167
لبنان: 242
لجنة الأخوات المبشّرات: 232
لجنة عقيدة الإيمان: 9، 26، 41، 45، 46، 48، 49، 52، 53، 69، 72، 111، 117، 185، 193، 215، 223، 234، 260
لجنة اللاهوت البابوية العالمية: 260
لوبييه، باتريك دي: 221
لوثر، مارتن: 46، 47، 58، 59، 61، 96، 97، 98، 104، 105، 106، 107، 108، 113، 114، 118، 131، 136، 195، 196، 197، 199
لوفابر، مارسيل: 53
لولون، ميشال: 169، 170، 222
لويس الثّالث: 32
اللّيبراليّة الجديدة: 197
الماركسيّة: 44، 71، 242
ماسون، ميشال: 156، 157، 158
ماسينيون، لويس: 169، 170
ماهوميت: 156، 160، 179، 183
مأسسة الدّين: 191،
مبدأ الخلاص بالمسيح: 224
مبدأ الشّركة في المسيح: 129
مبدأ النّسبويّة: 121، 224، 229، 240
مبدأ النّسبويّة الدّينيّة: 121
مبدأ تَيْوِيم: 77
مبدأ كونيّة القرآن: 240
المجامع المسكونيّة: 79، 87، 88، 93
مجلّة كونسيليوم: 46
المجلس البابويّ للحوار بين الأديان: 233
مجلس الكنائس العالميّ: 75
مجمع إفسس: 101
مجمع الآلهة الرّوماني: 163
المجمع الفاتيكاني الأول: 95
المجمع الفاتيكاني الثّاني: 12، 41، 43، 77، 81، 90، 123، 124، 127، 128، 167، 179، 184، 219، 223، 224، 228، 233، 246
مجمع الكرادلة المقدّس: 49
المجمع اللاتراني الرّابع: 88
مجمع اللّصوص: 101

المجمع المسكونيّ الرّابع: 60
مجمع ترنت: 50
مجمع خلقيدونية: 60، 101
مجمّع عقيدة الإيمان: 130
مجمع فلورنسا: 224
مجمع ليون الثّاني: 88
مجمع نيقية: 101، 102
محاربة النزعة الحداثية: 51
المحرقة اليهوديّة: 182
محكمة التّفتيش الرّومانيّة العالميّة: 47، 260
محمّد الطّالبي: 220
المخدّرات: 65، 243
المذهب السنّي: 187
المذهب الشيعي: 187
المذهب الطّبيعي: 197
المرجعيّة الكنسيّة: 195
المركزيّة الكاثوليكيّة: 64، 79، 90، 110
المركزيّة المسيحيّة: 12، 181، 183، 245
المساواة بين الأديان: 13، 220، 223، 224، 226، 228
مسألة الخلاف الشّيعيّ السّنيّ: 186
المسيح الدّجّال: 97، 159، 261
المسيحانيّة: 44
المسيحيّة الأصليّة: 93
المسيحيّة القروسطيّة: 12، 155، 158
المسيحيون العرب: 169
مشروع عقيدة عالميّة رومانيّة: 49
مصر: 204، 242
المعموديّة: 84، 89، 98، 100، 127
معهد الإنسانيّات: 35
المغرب: 187
مفهوم الجنسانيّة: 221
الملكيّة البابويّة: 102
منطقة الشّرق الأوسط: 168
منع الإجهاض: 48
الموت الهادئ: 237
موران، إدغار: 15، 16، 17
موريك، إدوارد: 36
موزارت، وولفغانغ أماديوس: 30
ميسّوري، فيتّوريو: 68
النّازيّة: 32، 33، 34، 35، 242
النبي محمّد: 12، 53، 150، 154، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 166، 167، 175، 177، 179، 180، 181، 183، 207، 210، 220، 229، 230، 231
النّسبويّة الدّينيّة: 48، 121
النّسخة المسكونيّة للكتاب المقدّس: 111
نهاية العالم: 155
النّهضة الإسلاميّة: 64
هايدغر، مارتن: 36
هتلر، أدولف: 33، 34، 35، 260
الهرطقة: 60، 97، 104، 159، 175، 179، 180، 183، 200، 201، 230، 236، 261
هوس، جون: 196، 197

الهويّة الكاثوليكيّة: 33، 53
هيك، جون: 42، 123
هيئة الكهنوت الرّومانيّة: 199
وثيقة هيمنة المسيح: 223
الوجوديّة: 44
وحدانيّة الكنيسة الكاثوليكيّة: 130
الوحدة المسيحيّة: 10، 11، 19، 69، 75، 78، 87، 89، 121، 123، 126، 127، 128، 132، 133، 135، 167
وساطة القدّيسين: 99
وضعيّة المرأة المستضعفة: 221
الوعي التّاريخيّ المسيحيّ: 58
ويكليف، جون: 96، 97
ويلتر، جون: 200
ويليم مازبري: 166
ياسبرس، كارل: 36
يسوع النّاصريّ: 224
اليمين المسيحي الجديد: 218
اليمين المسيحيّ المتطرّف: 53
يهوه: 162
يوحنّا بولس الثّاني: 25، 46، 49، 52، 53، 72، 187، 220
اليونان: 11، 92، 93، 113

❋ ❋ ❋

أطلق مجموعةٌ من الفلاسفة والمفكّرين صيحاتٍ تنذر بأنّنا في قلب أزمة عالمية، فقد انتشر العنف والعنف المضادّ في كلّ مكان، حتّى يكاد لا يخلو شبرٌ من الأرض من نزاع، أو حرب، أو خلاف.

ألا يتعيّن علينا أن نسأل: لِمَ كلّ هذا الشر؟ ألا نعرف كيف نعيش معاً، ونتقاسم الأشياء، ونتواصل، ونتّحد، باعتبارنا بشراً ينتمون إلى كوكب الأرض؟

إنّ هذا الكتاب يتأسّس على قناعة بأنّ الدّين يمكن أن يساعد في إيجاد حلول لهذه الأزمة؛ ذلك أنّه الضّابط لمنزلة الإنسان في هذا الكون، والمؤسّس لعلاقته بالآخر.

لكن الدّين تحوّل، في أحيان كثيرة، إلى فتيل يشتعل بالكراهية والبغضاء، ويزرع الآلام والمآسي، بدلاً عن السلام والمحبة.

يتناول موضوع الكتاب شخصيّة جوزيف راتزينغر وفكره، ونظرته إلى الآخر المذهبيّ والديني. كيف يقيم الانشقاق الكبير بين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة والأرثوذكسيّة؟ كيف ينظر إلى الإسلام والمسلمين؟ ما مصادر الصّورة التي بناها للإسلام؟ أتجاوز راتزينغر النّظرة المسيحيّة القديمة إلى الإسلام، وما اصطبغت به من رفض وحقد وكراهية؟ أيتحمّل المسلمون مسؤوليّة الصّورة الحاصلة لراتزينغر عن الإسلام؟ أأوصل المسلمون الصّورة الصّادقة عن دينهم إلى الآخرين؟

هذا الكتاب محاولة لاكتشاف الآخر، عسانا نعثر على أنفسنا هناك، فيه، من خلال فكر الكاردينال الألمانيّ جوزيف راتزينغر الذي أصبح البابا بنديكت السادس عشر.

عيسى جابلي: باحث تونسي متخصص في الأدب والحضارة العربية

ISBN 978-614-8030-10-9

9 786148 030109

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للنشر والتوزيع