

رجال الكنيسة الإسبان والحوار الإسلامي - المسيحي

إغناطيوس غونيريث دي تيران^٥

بعد مرور أكثر من ثلاثين عامًا على قيام الفاتيكان بمبادرته إلى إنشاء حوار بناء بين الدين المسيحي والأديان الأخرى، تتواصل جهود الكنيسة الكاثوليكية من أجل ترسيخ جسور التفاهم بينها وبين سائر المعتقدات. ويدو أنه تمّ قطع مسافة طويلة في هذا المضمار في ضوء توصيات المجمع الفاتيكاني الثاني والرسائل الباباوية الصادرة تحت لوائها مثل: *Lumen gentium*, 16 (١١/١١/٩٤) و *Nostra Aetate*, 3 (٢٨/١٠/٦٥).

ولا شك في أنّ الحوار المسيحي - الإسلامي شهد تطورًا ملحوظًا في أثناء العقدين الآخرين بفضل حماسة الباباوين بولس السادس ويوحنا بولس الثاني، وعزمهما على تعزيز هذا التخطّط وتشجيع الجهات الأخرى بما فيها الطرف الإسلامي على المضيّ قدمًا فيه. وفي هذا الإطار تمّ تأليف أمانة سرّ لغير المسيحيين أطلق عليها في ما بعد اسم «المجلس البابوي للحوار بين الأديان». وفي النصف الثاني من شهر تشرين الأوّل (أكتوبر) العام ١٩٩٥ استضافت مدينة فلورنسة الإيطالية لقاءً ملكيًا برعاية جمعيّة القديس أجيديو الواسعة الشهرة، لوساطتها في بعض التفاعلات العالمية مثل الجزائرية أو الموزامبيقية، وانهماكها في تفعيل الحوار

(٥) Ignacio Gutiérrez de Terán - باحث إسباني في الشؤون العربية الحديثة. مترجم في القسم العربي بوكالة الأنباء الإسبانية «أني».

الإسلامي - المسيحي عن طريق إنشاء لجنة صداقة بين روما والبلدان الإسلامية. ويضاف إلى نشاطات هذه الجمعية تلك التي تقوم بها منظمات رهبانية أو «علمانية» مرتبطة بصورة أو بأخرى بالكنيسة الكاثوليكية.

وليس قصدنا دراسة تطوّر العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكية والإسلام إبان العقود الأخيرة أو تقدير نتائجها، بل تسليط الضوء على دور حفنة من رجال الكنيسة الإسبان في هذا المجال. علمًا بأن إسبانيا أنتجت عددًا من الدعاة الأوائل إلى عقد الحوار مع الإسلام، وأتباع المنهج السلمي، ووضع حدًا للتناحر الثقافي - الحضاري الذي حال دون تحقيق أيّ تقارب بين العالمين على امتداد قرون.

ولا يخفى على أحد أنّ أبعاد هذا الحوار مختلفة في الغرب عمّا هي عليه في الشرق، لا سيّما وأنّ بعض القطاعات الإسلامية لا تزال تبدي تحفظات في شأن الأهداف الكامنة وراءه. كذلك، يبدو أنّ المسيحيين الغربيين أدركوا أنّ العالم الذي كُتِبَ علينا العيش فيه اليوم، عالم متعدّد الأديان يفرض على سكّانه التعرف إلى معتقدات الآخرين وتفهم حججهم. إلّا أنّ المسيحيين الشرقيين القاطنين في مجتمعات يطنى عليها الطابع الإسلامي، لا بدّ أن ينظروا إلى هذا الجوار نظرة أكثر «حيادية» والتزامًا. إذ إنّ المسألة لا تقتصر على أن يعرف أحدنا أفكار سواه، ولكنها تتمدّها إلى سبل تعزيز المعاشية والتضامن، والتخلّص من الحواجز الفكرية العقائدية التي قد تعرّض التعايش السلمي بين الجانبين للخطر^(١).

ولا بدّ من لفت الانتباه إلى أنّ رجال الدين الإسبان أبدوا اهتمامًا بالغًا بدراسة الحضارة العربية الإسلامية منذ عدّة قرون، وذلك لأسباب داخلية وخارجية في آن واحد. ومن جملة هذه الحوافز وجود ممالك إسلامية في شبه الجزيرة الإيبيرية، ومشاركة الرهبان الإسبان في حملات التبشير التي توجّهت إلى الأصقاع الإسلامية بعامة وشمال أفريقيا بخاصّة.

(١) راجع في هذا الأساس مقال الأب جون دنوميو اليسوعي، وعنوانه «الحوار الإسلامي المسيحي في لبنان: مواقف وآراء»، مجلة المشرق ١٩٩٥، الجزء الأول، ص ١١٩-١٣٨.

وعلى حدّ قول المستعرب الإسباني ميكيل دي إبالثا الذي بدأ دراساته في الجامعة اليسوعية بـيرشلونة، فإنّ عدد الرهبان والقساوسة ورجال الدين الإسبان الذين اهتموا بدراسة الحضارة العربية في أثناء القرن العشرين يناهز الأربعين، بينهم من «استعرب» لأسباب تبشيرية بحثة مثل عدد كبير من الرهبان الدومينيكان والفرنسيكان، أو لأغراض أخرى مثل دراسة المخطوطات العربية الأندلسية في مكتبة دير «الأسكوربال» (مدريد) وتصنيفها، كما هو الحال مع الأغوستيين^(٢).

على وجه التعميم، وبالنظر إلى مواطن الاستعراب الكنسي الإسباني نظرة سريعة، نستطيع أن نقسم مسيرة الحوار الإسلامي - المسيحي إلى ثلاث مراحل رئيسية. وبحسب هذا التصنيف، فإنّ أولى مبادرة أنجزت في هذا السياق، أي المنهج السلمي والتقاربي إزاء الإسلام، جاءت على كاهلي خوان دي سيفوفيا والفديس ريموندو لوليو اللذين لم يكتفيا بالدعوة إلى تفهّم مواقف الطرف المقابل، بل أعدّا كذلك نموذجًا دقيقًا لتحقيق هدفهما المنشود. أما المرحلة الثانية فيمثلها المستشرق العملاق ميغل أسين بالاثيوس الذي عكف على إظهار النقاط العقائدية والعملية المشتركة بين المسيحية والإسلام. في حين تتصل المرحلة الثالثة بالكنسيين المعاصرين الملتزمين مساعي الحوار بصورة ملحوظة، وذلك عن طريق تنظيم اللقاءات والمؤتمرات في إسبانيا أو الانضواء إلى نشاطات مماثلة خارجها. ومن ضمن أمثال هذه الفئة الأخيرة الدومينيكي أنخيل كورتباريا والأب الأبيض إميلو غاليندر أغيلار.

المرحلة الأولى: إيجاد المنهج السلمي

لا شك في أنّ طلوع الحضارة العربية في إسبانيا أثر في البلدان

(٢) أنظر: Mikel de Epalza: «El Padre Felix Maria Pareja y los eclesiasticos en el arabismo español en el siglo xx», *Estudios Eclesiasticos*, num. 59., Granada, 1984.

ميكيل دي إبالثا، «الأب فليكس ماريا ياريجا ورجال الكنيسة الإسبان في القرن العشرين»، الدراسات الكنسية، المجلد ٥٩ (١٩٨٤).

الأوروبية المسيحية، كما أنه فرض على العلماء المسيحيين إعارة اهتمام بالغ بالحضارة الأندلسية المتفوقة. وبالإمكان وصف رد فعل العالم المسيحي الغربي، وفي قلبه المناطق الإسبانية التي وقعت خارج نطاق المسلمين، على لمعان الحضارة الأندلسية بأنه مزيج من الانبهار والرفض. وبما أن المفكرين المسلمين كانوا يفتحون طرقًا جديدة في العلم والفلسفة وغيرهما من أبواب المعرفة، فإن العلماء المسيحيين وجدوا أنفسهم في حاجة إلى التعرف إلى نصوص مثقفي «الضقة المقابلة» بغية الاطلاع على الأفكار والأساليب المنقولة من اليونان من ناحية، واكتشاف سر ازدهار الأندلس من ناحية أخرى. ويعتبر رهبان دير ريول في كاتالونيا من رواد الانخراط في عملية الترجمة من العربية إلى اللاتينية، في حين أن أولى مدرسة ترجمة أنشئت في شبه الجزيرة الإيبيرية كانت تلك التي استضافتها مدينة طليطلة بعد سقوطها بيد المسيحيين العام ١٠٨٥م.

إلا أن هذه الجهود لم تكن رسمية أو تصادف تشجيعًا مستظمًا من قِبل السلطة، بل كانت مقتصرة على محاولات شبه فردية، خاصة وأن الممالك المسيحية الإسبانية وعلى رأسها قشتالة وأراغون وليون كانت منهكة في حرب الاسترجاع مع المسلمين، ما فرض على تلك الدويلات كافة تقديم المنطق الحربي على المنطق الثقافي العلمي.

لكن القرن الثالث عشر شهد أولى محاولة جدية للتصدي للإسلام بأسلحة فكرية لا حديدية. ولا يخفى على أحد أن ظروف تلك الفترة السياسية والثقافية من جهة، والتقدم الجغرافي الذي حققته الجيوش المسيحية على حساب المسلمين - مما حولها السيطرة على جميع الأراضي الإسبانية ما عدا مملكة غرناطة - من جهة أخرى، سهلت الطريق أمام ظهور عقلانية مختلفة إزاء قضية الإسلام. زد على ذلك أن فشل الحروب الصليبية في تحقيق أهدافها المزعومة، وهي استعادة الأراضي المقتنسة ونشر المسيحية في الديار الإسلامية، حث بعض المفكرين اليقظة على البحث عن طرق جديدة للتعامل مع «العدو اللدود»، بعد ما أدركوا أن هذه المهمة تستلزم مبدئيًا الاطلاع على ذهنية الآخرين.

هذا بالضبط ما استشفَّ إليه القديس ريموندو لوليو الملقَّب بالأستاذ المستير (١٢٣٣-١٣١٦م)، إذ كرس حقبة غير وجيزة من حياته لدراسة اللغة العربية واستيعاب مؤلفات ابن رشد والغزالي^(٣). وأصرَّ لوليو طوال حياته على ضرورة إنشاء مراكز تعليم خاصة باللغة العربية، وأصيب بمشقال ذرة من التوفيق في آخر المطاف إثر إقناعه الكنيسة في مجمع فينا (فرنسا) بفتح ثلاث مدارس لتعليم اللغات الشرقية في كلٍّ من باريس وروما وطيطة. إضافة إلى نداءاته من أجل تعليم العقائد الإسلامية في مراكز رسمية، ألَّف لوليو كتابًا اسمه حول مشاركة المسيحيين والمسلمين *De Particione christianorum et Saracenorum* وأهداه إلى الملك الصقلي فيدريكو الثالث ونظيره الحفصي في تونس. في هذا الكتاب، يقترح القديس المولود في جزيرة مايوركا على العاهلين تبادل العلماء والمطلعين على الشؤون الدينية قصد توضيح وجهات نظر الجانبين، وحرصًا على تحقيق السلام، والتخلص من مذهب العدوان والتناحر المستمرين.

يبد أن نداءات لوليو لم تحظَ بترحيب واسع لدى الطبقات الكنسية السائدة في أوروبا حينذاك، وذلك لأسباب قد تتعلق بمنهجه الفكري العام أكثر منها بمضمون أطروحاته الحوارية. فلا بدَّ من التذكير بأن الكنيسة أمرت بدراسة مؤلفات الكاتب المايوريكي بعد عقود من وفاته اشتباهًا منها أن لوليو سلك سبلاً عقائدية غير سليمة تمامًا بشأن إثبات الإيمان بطرق عقلانية وأساليب التأمل والاستارة. ويرى بعض الباحثين أن لوليو ربما بالغ في محاولته تأكيد الإيمان عن طريق الحجج والبراهين المنطقية.

مع ذلك، ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن لوليو جاب بضعة بلدان عربية في مهمات تبشيرية، ما أتاح له فرصة الاطلاع على العقيدة الإسلامية. وأثناء هذه الرحلات تكوَّنت في ذهنه فكرة إنشاء نظام جدالي

(٣) يبدو أن هذه القراءات تركت أثرًا بالغًا في مؤلفات لوليو. انظر:

Julian Ribera: *Orígenes de la Filosofía de Raimundo Lull*, (1899). Asín Palacios: *Aben Masarra y su escuela*, (1914). S. García Palau: *Ramon Lull y el Islam*, (1981).

كلاميّ خاصّ، يعمل على سدّ الطريق أمام حجج وذرائع مضادة تمسّ بصورة أو بأخرى أركان الدين المسيحيّ (ما يتجلّى في كتابه *Ars Magna*)، وليس على إيجاد براهين وأدوات منطقية لتقوية ركائز المبادئ المسيحية.

مهما يكن من أمر، فإنّ جهود لوليو ساهمت في تحضير زاد الكنسيّ خوان دي سيفوفيا (المتوفى العام ١٤٥٣م) وتزويده الأدوات اللازمة لتطوير منهجه السلميّ الخاصّ. إنّ سيفوفيا^(٤) كان يرفض بشدّة اللجوء إلى العنف والحروب الصليبية لتحويل المسلمين إلى المسيحية، وذلك لبواعث عملية وفكرية. وحسب هذا المفكر المولود في قشتالة أواخر القرن الثالث عشر الميلاديّ، أنّ الخيار العسكريّ لم يُعطِ ثماراً تذكر، إذ لم تُؤدّ إلى استعادة الأراضي المقدّسة والكبح من جماح التدفق الإسلاميّ إلّا لمدة وجيزة جدّاً. كما استبعد سيفوفيا إطلاق حملة تبشير واسعة لُوغيه عدم قدرة معظم المبشرين على أداء مهمّتهم بمقدار لا بأس به من التوفيق، نظراً لجهلهم التامّ تعاليم الإسلام الأساسيّة. وكان يخشى سيفوفيا أن تؤدّي نشاطات هؤلاء الدعاة غير المؤهلين في الأصقاع الإسلامية إلى ردّ فعل معكوس، خاصّة إذا كانوا سيقتصرون على نقل المواقف العدائية السائدة في أوروبا حول شخصيّة النبيّ محمّد وتعاليمه.

علاوة على ذلك، كان يعرف جيّداً عقلية المسلمين ومدى تمسّكهم بمعتقداتهم، وعمق تحفّظاتهم إزاء الأفكار الدنيّة «الدخيلة». وفي محاولة لإثبات موقعه الخاصّ بشأن هذه القضية، يذكر سيفوفيا أنّ الحوارين درسوا شريعة موسى دراسة دقيقة قبل المباشرة في الكرز بين الجماهير اليهوديّة والنداء بأقوال المسيح، بغية العثور على لغة وأسلوب يمكن اليهود فهمهما من دون إثارة مشاعرهم.

(٤) إعتدنا في تعليقنا على منهج خوان دي سيفوفيا الدراسة المعمّقة التي أجراها الفرانيسكانيّ داريو كابانيلاس في كتابه *Juan de Segovia y el problema islamico*, Madrid, 1952، خوان دي سيفوفيا والقضية الإسلامية، وهي الأطروحة التي حصل كابانيلاس بفضلها على درجة الدكتوراة في جامعة مدريد.

وفي كتابه *De mitendo gladio divini spiritus in corda sarracenorum*

يقدم خوان دي سيفوفيا نموذجاً الخاص بمسيرة الحوار، والمستند إلى ثلاثة خطوط رئيسية هي: السعي إلى الحفاظ على السلام مع البلدان الإسلامية، ثم تشجيع العلاقات الودية بين العالمين ولا سيما في المجال الثقافي، كإجراء يمهّد لخلق جو التفاهم المناسب الذي سيقود بدوره إلى الخوض في نقاش وديّ سلميّ لبحث الخلافات العقائدية القائمة بين الجانبين، والتشديد على النقاط المتقاربة وليس المتباينة.

من نافلة القول إن إجراء حوار مع الإسلام يتطلب الإلمام بمكوناته الدينية الأساسية. لذلك، قام سيفوفيا بترجمة القرآن إلى اللغتين الإسبانية واللاتينية بمساعدة عيسى ذا جابر فقيه سيفوفيا^(٥). ولهذه الترجمة أهمية بالغة إذ إنها الأولى من نوعها بلغة رومانسية (مشتقة من اللاتينية)، بالإضافة إلى أنها تتوخى تقديم معاني القرآن على حقيقتها وتفسيرها من دون ترك أدنى مجال للشك. ثم تجاوز محدودية الترجمات السابقة ولا سيما تلك التي قام بها روبرتو دي كيني (١١٤٣م) بتكليف من الأب بطرس المكرم مصلح رهبنة كلوني. وضم سيفوفيا تعليقات على النص الأصلي والترجمة بنية تسليط الضوء على المعاني الصعبة.

كما بادر سيفوفيا إلى عرض نظرياته على عدد من أبرز رجالات الكنيسة الأوربية في القرن الخامس عشر قصد استطلاع وجهات نظرهم حول الحوار المسيحي - الإسلامي. إن هذه المهمات الاستكشافية شهدت النور في وقت كانت تشهد فيه أوروبا صعوبة خطيرة للترعات الصليبية نتيجة لسقوط القسطنطينية في أيدي العثمانيين. في العام (١٤٥٤م) بعث سيفوفيا رسالة إلى الكردينال الألماني نيكولاس دي كوسا اعترف فيها بأن فكرة الحوار السلمي مع الإسلام بدأت تدور بباله قبل سقوط القسطنطينية بعشرات السنين، إلا أنه لم ير من الواجب البوح بها

(٥) حول تفاصيل إعداد الترجمة وكيفية العمل المشترك بين الكنيسة الإسبانية والكنيسة الإسلامية، راجع: خوان دي سيفوفيا والقضية الإسلامية، ص ١٢٧-١٦٤.

إلا في تلك المرحلة الحرجة من التاريخ الإسلامي المسيحي. وردّ كوسا أواخر العام نفسه على سيفوفيا بخطاب حارّ رَحَّب فيه باقتراحات الكنيستي الإسباني، وحثّه على المضيّ قُدماً في مشواره، في حين دعاه إلى إيجاد سبل ناجحة لإظهار صِحّة العقائد المسيحية وفي مقدّمها الأكثر «تعيّداً» منها في رأي المسلمين كالتجسّد والثالوث وألوهيّة المسيح، علاوة على الاعتماد على العلماء المسيحيّين المقيمين في مصر وفلسطين وغيرهما من البلدان الإسلاميّة التي تقطنها مللٌ مسيحيّة، بفرض الاستفادة من خبراتهم واحتكاكهم بالدين الإسلامي.

ويُعت سيفوفيا في السنوات الأخيرة من حياته رسالة إلى الإيطاليّ إنياس سيلفيو دي بيكولوميني (الذي اعتلى السدّة الباباويّة في ١٩/٨/١٤٥٨م بلقب بيّوس الثاني)، حدّثه فيها عن حُقم الخيار العسكريّ كوسيلة للحدّ من انتشار الإسلام إذا امتنيت حالاً إسبانيا وفرنسا (معركة بُوانيه)، وتساءل لماذا أغفلت الكنيسة تنفيذ عمليّة تشريع حادّة للعقائد الإسلاميّة على غرار تلك المخصّصة لصدّ البدع والهرطقات الخارجة على شرائع روما على امتداد القرون الوسطى. لسوء الحظّ، توفي سيفوفيا قبل استعداد بيكولوميني للردّ على الرسالة.

فضلاً عن هاتين الرسالتين وفي فترة ممتدّة بينهما، أرسل سيفوفيا العام ١٤٥٥م خطاباً إلى الأسقف الفرنسيّ جان جرمان المعروف لتأليفه بعض الكتب حول علاقات المسيحيّين بالمسلمين^(٦). إلا أنّ الأسقف الفرنسيّ لم يرحّب باقتراحات سيفوفيا ترحيب دي بيكولوميني، بل اعترض على منهج القسيس الإسبانيّ اعتراضاً شديداً. تبرز من بين هذه الانتقادات التي ردّ عليها سيفوفيا عبر رسالة ثانية، استحالة تطبيق المنهج السلميّ أو نظام «العقيدة والسلام» (Pacis et doctrinae) في ذلك الوقت، أي في منتصف القرن الخامس عشر الميلاديّ وغداة سقوط القسطنطينيّة، خاصّة وأنّ منهج التبشير السلميّ لقي قدراً من النجاح أيّام الحواريّين

(٦) بين هذه المؤلّفات كتابه الشهير *Dialogue du chretien et du sarrazin* المهدى إلى دوق بورغونيا فيليب الطيّب.

وذلك بفضل قدرة أتباع المسيح على القيام بالمعجزات وتزويد الروح القدس إياهم «قوة إقناع» خاصة. وأضاف جرمان أن منهج سيفوفيا لا يمكن أن يؤدي إلى دخول المسلمين في دين المسيح أفواجاً، وأنه استغني عنه في عصر الأمبراطور قسطنطين لعدم نجاعته. أما جواب سيفوفيا عن الاعتراضات التسعة الواردة في رسالة جرمان^(٧) فأصر القسيس الإسباني على ضرورة الحفاظ على الخيار التبشيري وفقاً لتعليمات المسيح خاصة وأن عيسى أعلن أكثر من مرة أن كل من يقدم على مهمة نشر العقيدة المسيحية بين الشعوب الأخرى سيحظى بمساعدة العليّ. واستند سيفوفيا إلى أدلة وحجج متعددة دفاعاً عن خطته السلمية قد تكون أقواها أن القهر والإكراه لن يساهما إطلاقاً في تحويل المسلمين إلى المسيحية إلا ظاهراً، فإذا «كان بعض المسلمين تلقوا التعميد لتجنب الإعدام فإنهم سيتهزون أول فرصة سانحة للتخلي عن الدين المسيحي والرجوع إلى تعاليم الإسلام»^(٨). وحول عقم المنهج غير السلمي، ذكر سيفوفيا الأسقف الفرنسي أن اللجوء إلى وسائل قوة وإعساف لم يعط ثماراً في النزاع بين الكنيسة واليهوديين (أتباع المصلح الشيكّي جان هوس المعدم حرقاً العام ١٤١٥م) في بوهيميا ومورافيا أثناء النصف الأول من القرن الخامس عشر الميلادي، بل كان الحوار والصبر وحدهما ما أدى إلى حلّ النزاع.

تبيّن لنا من خلال هذا الاستعراض الوجيز البسيط لمواقف ريموندو لوليو وخوان دي سيفوفيا أن نموذج الحوار الإسلامي - المسيحي الناشئ يرتكز أولاً على ضرورة الدفاع عن العقيدة المسيحية، والتصدي للاتهامات الإسلامية الموجهة إلى المكونات الإيمانية الرئيسية وعلى رأسها التجسد والوهية المسيح والثالوث، ثم على وجوب إيجاد سبل جديدة للتغلب على الإسلام في منأى عن الخيار العسكري. وما تحمل

(٧) للمزيد من التفاصيل حول النقاش بين سيفوفيا وجرمان بهذا الخصوص راجع: داريو كابانيلام، خوان دي سيفوفيا والقضية الإسلامية، الفصل السادس ص ٢٠٦-٢١٣.

(٨) خوان دي سيفوفيا والقضية الإسلامية، ص ٢٠٩.

هذه المساعي من جديد وجدير بالامتداح، أنها تدعو إلى معرفة مواقف الطرف الآخر والتقرب من جوهره، بروح التفاهم والتأمل كخطوة تمهّد للحوار وتبادل الأفكار. وريّما يبدو لبعضهم أنّ هذه المواقف ليست سوى وسيلة جديدة لتحقيق سيطرة الغرب المسيحيّ على العالم الإسلاميّ، وأنّ مشروع الحوار يهدف في آخر المطاف إلى التوصل إلى النتائج نفسها التي كانت تستهدفها الحروب الصليبيّة، أي القضاء على الأمة الإسلاميّة والحدّ من انتشارها. لا بدّ من الأخذ بالحسبان أنّ محاولات الكنسيّين الإسبانيّين تمّت في عصر خاضع للنزعات العسكريّة والرغبة في التخلّص من العدو مهما يكن الثمن، وضمن تيار فكريّ عامّ لم يكن مستعدّاً للتسليم بتعدّيّة الأفكار والمذاهب ونسيّة «الحقائق المطلقة».

المرحلة الثانية: البحث عن السمات المشتركة

في القرن العشرين، وصلت الدراسات العربيّة الإسلاميّة في الدوائر الكنسيّة الأوروبيّة إلى نقطة مختلفة في منأى عن الخلافات والمشايدات الكلاميّة التي طغت على علاقات الغرب المسيحيّ بالشرق الإسلاميّ مدّة قرون. وانهماك عدد كبير من الكنسيّين الأوروبيّين في كشف الإسلام لمواطنيهم والتخلّي عن رؤية التعارض السابقة. بالطبع، أثر كون هؤلاء الباحثين مرتبطين بالدين الكاثوليكيّ في رؤيتهم العالم الإسلاميّ ومحاولتهم إثبات تأثر هذا الأخير بالمعتقدات المسيحيّة.

وأبرز هؤلاء المفكرين في إسبانيا كان الكاهن أسين بالاثيوس (١٨٧١-١٩٤٤) الملقّب «براند الاستشراق الإسبانيّ». ودشن هذا الباحث المثير الصبور خطّاً جديداً في الدراسات الإسلاميّة في بلاده وخارجها، عن طريق إجراء دراسة عابرة الفكر الإسلاميّ في الأندلس والشرق دراسة معمّقة، ولا سيّما المتصوّفين منهم. وعكف أسين بالاثيوس منذ أن قدّم أطروحة الدكتوراة حول الغزالي في جامعة مدريد العام ١٨٩٥ على الفوص في التراث الإسلاميّ معيّاً وراء ما فيه من ترسّبات مسيحيّة. وحدا هذا المنهج بأسين على إضفاء صبغة المسيحيّة

على جوانب متعدّدة من العقيدة الإسلامية .

ولا بدّ من أن نتقي من أطروحاته التي تناصر الأصل المسيحيّ للدين الإسلاميّ اعتباره ردّ فعل الغزاليّ على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة بمثابة «صحة للإحساس الروحانيّ» لم يتردّد أسين في وصفها بأنّها «مسيحية بحتة»^(٩). وكان كذلك في الشيعة والمعتزلة والفلسفة ظواهر ذات علاقة واضحة بالأساس المسيحيّ الشرقيّ . إلّا أنّ نظرية أسين الأكثر شهرةً والأكثر إثارة للجدل كانت تلك القائلة بأنّ أصل التصوّف يعود إلى اتصال باكورة الإسلام بالمذاهب الزهديّة المسيحية التي كانت متشرة في الهلال الخصيب والجزيرة العربيّة وقت انفجار الدين الجديد . وألّف أسين عدّة كتب لمعالجة هذه المسألة بينها روحانيّة الغزاليّ وإحساسه المسيحيّ^(١٠) والإسلام المنصر، بحث في التصوّف من خلال مؤلّفات ابن عربيّ المرسي^(١١) . وفي رأيه، لا يكفي تفسير ماسينيون حول أنّ نشوء التصوّف يرجع إلى طبيعة المكونات الروحانيّة الواردة في القرآن، خاصّة وأنّ النبيّ محمّد لم يكن قدوة للحياة الناسكة نظرًا لانشغاله بالأمور السياسيّة والعسكريّة . وبحسب الكاهن الإسبانيّ، فإنّه «لو سلّمنا بأنّ القرآن يتضمّن نواة النموذج الزهديّ الصوفيّ لاستحال على المسلمين تطوير تلك الإمكانيّات التصوّفيّة في ضوء تصرّفات النبيّ محمّد المتعارضة مع روح الزهد والتأمّل»^(١٢).

(٩) Federico Lombi: *Asin Palacios, pionero del Arabismo*, 1994, pag. 141.

أسين بالانيوس، رائد الاستشراق. ومؤلف هذا البحث حول سيرة أسين وإبداعه العلميّ، يسمّي متخصّص بالفكر الأندلسيّ وزعمائه مثل ابن حزم وابن باجة .

(١٠) *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid-Granada (1934)

(١١) أنظر:

El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia, Madrid, 1931.

وقام الأستاذ عبد الرحمان بلويّ بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربيّة بعد أن تنلّب على مشكلة العنوان التي كانت شبح ولا شكّ صدمة كبيرة لدى القراء المسلمين . وقرّر في نهاية الأمر تحويل العنوان إلى المسيحية والعالم الإسلاميّ .

(١٢) *El Islam cristianizado*, Segunda edicion, Madrid 1981, p. 8.

ولاحظ أسين كذلك انبهار عدد كبير من المتصوّفين بشخصية المسيح وامتداحهم أقواله وسلوكياته، باعتباره المثل الأعلى للزهد والحياة الروحية التي كانت معروفة عند العرب في عهد ما قبل الإسلام، كما تدلّ على ذلك الإشارات الوفيرة إلى الرهبان المسيحيين في أدب الجاهلية. ودفعته هذه التأملات إلى الحسم بأن «التصوّف ينبع من تقليد متعمّد أو تلقائي لمنهج وعقائد الرهبان المسيحيين الشرقيين»^(١٣).

في المقابل، انصرف إلى إيضاح الصيغة التصوّفية في المدرسة الكلامية الأوروبية وأساطينها كالقدّيس توما الأكويني وريموندو لوليو وريموندو مارتى، كما سلّط الضوء على دور التصوّف في تكوين الزهد الإسباني في القرن السادس عشر على يد تريزيا الأقبيلية ويوحنا الصليبي. وأكّد كذلك أنّ الشاعر الإيطاليّ دانتى استلهم من إسرائ النبيّ محمّد إلى السموات السبع لدى تأليفه الكوميديا الإلهية، في حين عمل على لفت انتباه باحثي عصره إلى التشابهات العقائدية بين أفكار پاسكال والغزاليّ^(١٤).

إنّ هذه النظريّات أثارت اعتراضات بعض الباحثين في الدين الإسلاميّ والتصوّف مثل ماسينيون وقتواتي وغارديت، كما دفعت باحثين آخرين إلى اتّهامه بالتحيز للدين المسيحيّ والسعي إلى إثبات أفضليّته على الإسلام، على الرغم من أنّ «طبيعة وجهة نظر أسين في الإسلام ترجع إلى المنظومات التي كان يروّجها باحثو عصره أكثر منها إلى خلفيته الكاثوليكية. وإذا كانت الدوائر العلمية العلمانية قبلت من دون تردّد المقولات حول الأصل اليهوديّ المسيحيّ للدين الإسلاميّ، فلا يمكن أن نستغرب لاعتبار قلّة من المستشرقين الكنسيّين الإسماعيليين مثل أسين بالاثيوس

Ibid. p. 9. (١٣)

(١٤) إضافة إلى أبحاث متعدّدة في الكلمات والتقاليد الإسبانية ذات الأصل العربيّ، كرس أسين دراسات دقيقة في التراث الإسلاميّ بأوروبا (١٩٤١) ومنها: دراسات حول توما الأكويني والأب تورميدا پاسكال ويوحنا الصليبيّ، *Huellas del Islam* أمّتها: آثار الإسلام والأخروية الإسلامية في الكوميديا الإلهية.

La escatología musulmana de la Divina Comedia, 1943.

وفيليكس باريوخا، أبحاث علماء كاليسوعي لامنس اغتيرت بمثابة مبادئ علمية لا يمكن التشكيك فيها»^(١٥).

على الرغم من أن أسين لا يصدر أحكامًا قاطعة حول الإسلام عدا تلك المتعلقة بالسلمات المشتركة في الدين المسيحي، إلا أنه يحاول دائمًا التشديد على الجوانب الإيجابية فيه، والتورّع عن الخوض في نقاط الخلاف العقائدية في شأن طبيعة المسيح والثالوث. إن أسين حاول إثارة انتباه الباحثين والقراء إلى العناصر المسيحية في الإسلام (والعناصر الإسلامية الواردة في المسيحية)، كما أنه سعى إلى تبديد سوء التفاهم السائد في المجتمعات الأوروبية تجاه العقيدة الإسلامية.

ولا شك في أن المؤلف الذي يبيّن مواقف الكاهن الإسباني إزاء الإسلام بصورة أفضل، هو كتيبه لهذه الأسباب كافع المسلمون المغاربة إلى جانبنا^(١٦)، حيث يستعرض أحكامه على حركة التفاعل بين الثقافة المسيحية والإسلامية، ويتحدث عن الصلات الروحية بينهما في وجه العدو المشترك في ذلك الوقت وهو الشيوعية. ويتساءل أسين في هذا الكتيب كيف يمكن تبرير انضمام المغاربة المسلمين إلى المعسكر الوطني بقيادة الجنرال فرانكو في الحرب الأهلية الإسبانية (١٩٣٦-١٩٣٩) والذي كان يمثل «الحضارة الغربية الأوروبية المسيحية»، علمًا بأن العلاقات بين ضفتي البحر المتوسط تميّزت أثناء القرون الأخيرة بالتناحر والعداء. ويؤكد أسين أن ما يقرب الدينين بعضهما من بعض أوفر بكثير مما يفرق بينهما، (يرى أسين أن إنكار القرآن ألوهية المسيح يعود إلى انعكاس الهرطقة النسطورية القائلة بأقنومي عيسى).

ويتفرّع أسين في الصفحات الأولى «لهذه الأسباب...» إلى توضيح

Miguel Cruz Hernandez: *Sentido y límites del pensamiento islamico segun Asin* (١٥) Palacios.

الفكر الإسلامي حسب أسين بالانيس، المؤتمر الثالث للثقافة الأنطليبية، تكريم لآسين بالانيس، منشورات جامعة القاهرة، العدد ٥٤ (١٩٩٤)، ص ٦٣.

Por que lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquies. Madrid, 1940. (١٦)

التشابهات بين الطقوس الدينية الأساسية (الصلاة والزكاة والصيام...) والإحساس الروحاني والأخلاقي، مشدداً على أن نقاط الخلاف العقائدية كما تظهر في القرآن بشأن ألوهية المسيح مثلاً لا تدعو إلى التعارض إطلاقاً: «بالإضافة إلى القرآن الكريم يوجد هناك مصدر تشريعي آخر وهو السُّنة النبوية وأقوال منسوبة إلى الأنبياء، وتشيد فئة كبيرة من تلك الأقوال بشخصية المسيح بصفته القدوة العليا في العفة والإحجام عن الملذات الدنيوية... وصحيح أن هذه الروايات لا تزعم أن عيسى هو ابن الله إلا أنها تجعله أعلى مثال للإلهية الإنسانية ورسولاً نزل عليه الوحي»^(١٧).

من منظور أسين انطلقت حركة التفاعل بين الدينين منذ طلوع شمس الإسلام، إذ يعود جزء بالغ من تنظيمات هذا الأخير إلى المعتقدات المسيحية الشرقية. ثم حدث مفعول معكوس، إذ دخلت أطروحات ونظريات إسلامية فلسفية وتصوفية في العالم المسيحي أثناء عصر ما قبل النهضة. وبحسب الكاهن الإسباني فمن المعقول جداً أن يقبل الدين المسيحي بعناصر إسلامية هي بالأساس عناصر مسيحية بدائية طورها العلماء المسلمون.

تذكر دعوة أسين المسلمين (المغاربة) والمسيحيين (الإسبان) من أجل الاستمرار في كفاحهما العدو المشترك (الماركسية - الشيوعية) النداءات التي تطلق عادة في اللقاءات المسيحية - الإسلامية من أجل مواجهة عدو العصر الحديث الذي حل محل الشيوعية: (أي، المادية والإلحاد في مجال الحوار بين الإسلام الشرقي وروما والغرب في سياق الحوار القائم بين المسيحيين والمسلمين الشرقيين)^(١٨).

(١٧) لهذه الأبواب... ص ٩.

(١٨) حول هذا الموضوع أنظر مقال الأب جون دنوهيو السابق الذكر حيث يؤكد ناشر كتاب العلاقات الإسلامية المسيحية (١٩٩٤) أن «أحوال العالم الجديد تضع الإسلام والمسيحية على حد سواء، بسبب شرائعهما الإلهية ونمط تنظيمهما المنبثق من مصدر إلهي، في مواجهة مع الغرب ونموذجه الاجتماعي المادي. هكذا يصبح التقارب هدف الحوار، لشن المعركة معاً» (ص ١٢٥). وسوف نعود إلى مسألة التصلي للخطر المشترك في الفصل الثالث من المقال المكرس للقاءات الإيجابية الإسلامية في الأراضي الإسبانية.

ويختتم أسين عرضه الدوافع التي حفزت المسلمين المغاربة على مناصرة معسكر فرانكو في «حرية الصليبية ضد الماركسية» بمناشدة الاعتماد على التسامح وروح التفاهم عند التعامل مع المسلمين كما «طالب الباباوات على مدى العقود الأخيرة اعتقادًا أن هذا النموذج هو الوسيلة الوحيدة التي قد تمهّد الطريق أمام تحقيق مهمة صعبة جدًا هي اجتذاب المسلمين إلى الدين المسيحي». ويتأسس هذا النموذج على إظهار المعتقدات المشتركة بدلاً من الحديث عما يفرّق بيننا من الناحية العقائدية... هكذا سنيّن للمسلم الهوة العميقة التي تفصل بين الشعب الكاثوليكي الإسباني والماركسيّين المعادين للدين وجميع الظواهر العبادية»^(١٩).

من البديهي أن أسين بالاثيوس دشّن خطًا جديدًا في ميدان الدراسات الإسلامية في إسبانيا لما أخذ يبحث عن آثار الحضارة العربية في العمران الأوروبي عن طريق قراءة مسهبة دقيقة لنصوص أساطين الفكر الإسلامي. وحذا عدد كبير من الكنسيّين المستشرقين حذوه فعكفوا على التقيب في حركة التفاعل بين الحضارتين المسيحية والإسلامية، لا سيّما في ميدان اللاهوت والتصوّف من دون التعامي عن القضايا اللغوية والعلمية والاجتماعية وغيرها.

من بين غمرة هؤلاء الباحثين الكنسيّين، يجب انتقاء أسماء عديدة تألّقت في دراسة الحضارة العربية الأندلسية، مثل الراهب الفرنسيكانيّ الراحل دارينو كابانيلاس الذي كان أستاذ كرسيّ في جامعة غرناطة، والذي أنجز دراسات نفيسة حول قصر الحمراء والعنصر العربيّ في اللغة الإسبانية، واليسوعيّ خواكين لومبا المتخصّص بالفلسفة الأندلسية، والكاهن بيدرو لونغاس الذي أعدّ أطروحة الدكتوراة العام ١٩١٤ تحت إشراف أسين نفسه حول حياة المويّسكس الدينية، وأخيرًا الرجل الذي حظّي بقدر أكبر من الشهرة في العالم العربيّ والدوائر الاستشراقية الغربية

(١٩) لهله الأسباب... ص ٢٥.

وهو اليسوعي فيليكس باروخا مؤسس معهد الدراسات العربية الإسلامية بمدريد وأحد مؤلفي دائرة معارف العلوم الإسلامية بين العامين ١٩٥٢ و١٩٥٤ (*Islmologia*) وواضع كتاب الإحساس الديني الإسلامي (*Religiosidad musulmana*) في ١٩٧٥. ويعتبر باروخا من تلامذة أسين القلائل الذين انصرفوا إلى موضوعات عامة غير تفصيلية، إذ إن عمله الوحيد الذي تركّز على موضوع واحد محدّد هو أطروحته المنجزة العام ١٩٣٥ التي تناول فيها مخطوطًا أندلسيًا بشأن الشطرنج.

المرحلة الثالثة: الحوار الإسلامي - المسيحي في إسبانيا

يمكن القول إن أكثرية الكنيستين المستشرقين الإسبان شاركوا بصورة أو بأخرى في مساعي الحوار الإسلامي - المسيحي «الرسمي» الذي لا يرمي - على خلاف ما كان الأمر عليه في بعض المحاولات الحوارية السابقة - إلى تغليب الدين المسيحي على الإسلامي، بل إلى تأسيس تعاون حضاري بناء احترامًا للمميّزات والخصوصيّات. وقلنا إن أغلبية المستعربين الإسبان المتمين إلى الدوائر الكنسية التحقوا بهذا المشوار، إلّا أن هناك رجلين تميّزا عن الآخرين بفضل التزامهما الحماسي بهذه المهمة عبر المعاونة على تنظيم اللقاءات والمؤتمرات وإطلاع الجمهور الإسباني على نتائجها. نشير إلى الدومينيكي أنخيل كورتباريا الذي فتش عن الترتبات الإسلامية في مؤلفات عضوين «شريفين» في رهبانيته هما ألبيرتو الكبير ورامون مارتني. ويرجع أول اتصال له بالحوار المسيحي - الإسلامي إلى نشاطه في المعهد الدومينيكي للدراسات العربية في القاهرة، ثمّ مشاركته بصورة فعّالة في المتديّات المنظّمة في إقليم الأندلس ومدريد. أمّا الرجل الثاني فهو الأب إميليو غاليندو (المتّمي إلى رهبانية «الآباء البيض» المرسّسة أواخر القرن الماضي على يد الكردينال لافيجيري) المتخصّص بتعليم اللغة العربية والعضو في جمعية الصداقة الإسلامية - المسيحية.

إنّ هذين الرجلين حاولا أولاً تقديم صورة مختلفة عن الإسلام لا

علاقة لها بالآفكار المسبقة والأحكام المجحفة السائدة في المجتمع العربي عامة والإسباني خاصة. ويقوم الأب غاليندو بإصدار نداءات جريئة إلى المواطنين الإسبان من منبر مجلة لقاءات^(٢٠) حيث يدعو إلى إنشاء أندلس جديد يتحلّى بروح التفاهم والتسامح التي اتصفت بها الحضارة العربية مدّة مكوثها في الجزيرة الإسبانية. وعلى غرار العديد من المستعربين الجدد، أقبل غاليندو على مكافحة التشويهات والخرافات المفروضة بشأن الإسلام وتاريخ الأندلس الذي اعتبره معظم المؤرخين الإسبان عبر القرون الماضية أقرب إلى احتلال وغزو منه إلى حضارة وعمران لهما سمات إسبانية بحتة. هكذا عُدَّ عباقرة الفكر اللاتيني الروماني في شبه الجزيرة الإسبانية من أمثال سينكا ومارثيال «إسباناً أقحاحاً» مع أنّه لم يكن هناك أيّ كيان اسمه «إسبانيا» أيّام هيمنة الأباطورية الرومانية على أوروبا. إلّا أنّ المؤرخين أنفسهم أصرّوا على اعتبار ابن رشد وابن طفيل ممثلي حضارة دخيلة وليس من الإسبان.

وتكاثرت منذ بداية القرن العشرين أصوات المطالبين بمنح الطابع العربي مكانته المناسبة في تاريخ إسبانيا، وإعادة تأويل أحداث الماضي في ضوء حضاريّ متعدّد الجوانب، وفي غنى عن مفهوم التناحر العمرانيّ بين العالم المسيحيّ والإسلاميّ الذي فرض نفسه بقوة هائلة عقب سقوط غرناطة تحت وطأة الجيوش القشتالية.

كذلك، كان يرى علم التاريخ السابق أنّ العرب الذين شيدوا حضارة الأندلس اقتصرّت إنجازاتهم على نقل العلم اليونانيّ والرومانيّ إلى القارة الأوروبية لا غير، في حين أنّ الاتجاهات التفسيرية الجديدة أثبتت قدرة علماء العرب الأندلسيين على الاختراع والإبداع انطلاقاً من تراث كلاسيكيّ. مع ذلك، أدّت نوبة الهيام بالأندلس إلى السقوط في الغلطة نفسها التي وقع فيها موالو النظرية القائلة بأنّ الأندلس نقطة سوداء

(٢٠) تجاوزت منه المجلة التي يصدرها المؤتمر الأسقفي للعلاقات بين الجمعيّات الدينية المند المتين، ويشارك في إصدارها مؤثفون مسلمون ومسيحيون؟

في تاريخ إسبانيا عرقلت انضمامها الطبيعي إلى العمران الغربي، إذ حدث نوع من الغلو والمبالغة حداً بالغالية إلى تضخيم محاسن التراث العربي الإسلامي وتقليل عيوبه.

لا غرابة، بالتالي، في ركون دعاة الحوار الديني في إسبانيا إلى الاستلهام من قدوة الأندلس قصد تعييد درب الخطاب الديني في إسبانيا وتوثيق الروابط بالوطن العربي في ضوء روح التعايش السلمي.

يعود أول لقاء مسيحي - إسلامي في الأراضي الإسبانية إلى العام ١٩٧٤، إذ استضافت مدينة قرطبة الأندلسية وفوداً من الشخصيات الإسلامية والمسيحية ليبحث سبل تقريب المواقف بين العالمين. وأعقب هذا الاجتماع الذي نظّمته جمعية الصداقة الإسلامية المسيحية في إسبانيا لقاء ثان بعد ثلاثة أعوام حظي بمشاركة أكبر شخصية كنسية إسبانية حينذاك، عنيت رئيس المؤتمر الأسقفّي الراحل الكردينال أنريكي تارانكون. تركّز هذا المؤتمر على شخصيتي محمد وعيسى ورعى المشاركون فيه ضرورة دراسة الرسولين لفهم مضمون رسالتهما. أمّا اللقاء الثالث الذي أجري في قرطبة أيضاً العام ١٩٨٦ تحت رعاية المؤتمر الأسقفّي الإسباني والمركز الإسلامي في إسبانيا، احتفالاً بالذكرى المئوية الثالثة عشرة لتشييد مسجد بني أمية في قرطبة، فبحث هذه المرة في التطرّف الديني وسبل تطوير التعاون بين الإسلام والدين المسيحي، إضافة إلى معالجة سبل مكافحة انتشار الإلحاد والنفور من الدين، وهذا «تحدّ يواجهه الدين على حدّ سواء» حسب قول كورتباريا^(٢١).

على أثر مستين من هذه اللقاءات في قرطبة، تمّ في مدريد العاصمة إصدار ملفّ حول تطوّر المسيرة الحوارية، تضمّن ١٦ مقالاً من مؤلّفين مسلمين ومسيحيين، خلصوا إلى أنّ الحوار بين الدينين يمرّ حالياً بمرحلة من الإرهاق وتراجع الآمال، ما يستوجب جهداً مضاعفاً لإرشاده إلى

(٢١) فرانيسكو كورتباريا: الحوار الإسلامي المسيحي، سالمانكا، ١٩٩٣. *Nuevo*

/ *(impulso al dialogo islamo-cristiano)*

التوفيق. وأضاف هؤلاء المفكرون أنَّ الحوار لا يجابه عقبات كأداء في النقاط العقائدية النظرية فحسب، بل أيضًا في المسائل التاريخية ولا سيما تلك المتعلقة بآثار الحروب الصليبية والاستعمار.

مع مطلع التسعينات، انتقل مركز الحوار المسيحي - الإسلامي في إسبانيا من الجنوب الأندلسي إلى مدريد. وذلك لعدة أسباب قد يكون أهمها ضرورة رفع مستوى المتديات وتقريبها من كبار المسؤولين عن الجانبين في البلاد. فضلًا عن ذلك، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنَّ العاصمة الإسبانية شهدت قبل بضعة أعوام افتتاح أحد أكبر المراكز الإسلامية الموجودة حاليًا في أوروبا.

في هذا المركز بالضبط أُجري اللقاء الإسلامي - المسيحي الثاني تحت عنوان المسلمون والمسيحيون إزاء قضايا اليوم، بين ٢٦-٢٨ آذار (مارس) العام ١٩٩٣^(٢٢). وجرى عقده على كاهل المؤتمر الأسقفي الإسباني والمركز الإسلامي بمدريد (تمثيلًا عن جامعة العالم الإسلامي)، وتمخضت الجلسات عن تقرير ختامي مشترك دعا إلى ضرورة التصدي للخطر الذي يتهدد الدينين في الوقت الحاضر وهو المادية والإلحاد، إضافة إلى عقد لقاءات مماثلة بانتظام.

كما تجلَّى أثناء الجلسات التباين الذي لا يزال يفصل بين الجانبين في القضايا الحساسة كوضع الأقليات المسيحية في الدول الإسلامية. واشتكى الجانب المسلم - وطغت عليه وجهة نظر الإسلام السني على الطريقة السمودية - من إساءة القرب والدوائر المسيحية الغربية فهمها بشأن النزاع المستمر في السودان، إذ تصرَّ على اعتباره «حربًا دينيًا» تسعى من خلالها الحكومة الإسلامية إلى القضاء على الأقلية المسيحية، على الرغم من أنه ليس أكثر من نزاع سياسي. في هذا الصدد، نبه المشاركون المسلمون إلى الدور التضليلي الذي تؤديه وسائل الإعلام الغربية في كلِّ ما يتعلق بالعالم الإسلامي. إضافة إلى هذا، تطرَّق المحاضرون إلى مسألة

(٢٢) يمكن مراجعة نتائج هذا اللقاء في الحوار الإسلامي - المسيحي لكونر باربا.

تُطرح باستمرار في جميع اللقاءات الدينية الثنائية، وهي أوضاع الأقليات المسيحية في البلدان الإسلامية. وشدد ممثلو الجانب الإسلامي على أن الشريعة تضمن حقوق الأقليات، في حين أخذ الطرف الآخر يتحدث عن وجوب إنشاء دولة تقوم على أساس المواطنة والمساواة بين جميع المواطنين. واحتج المؤتمر المسلمون على عدم احترام الحكومات القرية حقوق الجاليات المسلمة، ضارين مثلاً على ذلك في امتناع السلطات الإسبانية عن إدراج أي إشارة إلى حق المهاجرين القادمين من بلدان إسلامية في الحفاظ على شرائعهم الخاصة بتعددية الأزواج والميراث.

شهد المؤتمر كذلك إثارة نقطة أخرى مهمة وهي سبل إعادة تأويل النصوص الدينية، إذ وُضع على بساط البحث موضوع إعادة تفسير القرآن في ظلّ مستجدات العصر، بيد أنّ الممثلين المسلمين تمسكوا بموقف الإسلام التقليدي فرفضوا القيام بتأويل الكتاب الكريم تأويلاً جديداً بدعوى أنه يحتوي على كلمة الله المطلقة، رغم أن أصواتاً إسلامية من أمثال الشيخ عبدالله العلايلي ومحمد العشماوي ومحمود محمد طه وغيرها ارتفعت في البلدان العربية مطالبة بالتعامل مع التراث المقدس الإسلامي بطريقة جديدة أكثر توافقاً مع تطورات العصر الحديث^(٢٣).

ولم يكد يمضي شهر واحد حتى نظمت جامعة «كومباس» الباباوية الواقعة شمال إسبانيا لقاء آخر بالتنسيق مع الوفد الأبرشي للمهاجرين وتمحور حول الإسلام والهجرة. عالجت الجلسات أوضاع المهاجرين

(٢٣) راجع مثلاً كتاب ابن الخطأ للشيخ عبدالله العلايلي ومعارضته التحريم الفقهي لزواج المسلمة من غير المسلمين، وأيضاً الإسلام السياسي لمحمد العشماوي، حيث يقترح إعادة النظر في نظام الحدود والعقوبات، ثم انتقادات محمد محمود طه لمفهوم الشريعة الإسلامية في السودان إبان رئاسة النيري (الرسالة الثانية)، أو كتاب قتل المرتد لمحمد إدربي الذي يؤكد أن الإسلام لم يُملر قط على المزمين تصفية المرتد، وهذه مقولة كان أطلقها آنفاً عبد السيد المطاع في الحرية الدينية في الإسلام، وجمال البنا في حرية الاعتقاد في الإسلام.

المسلمين ومعظمهم مغاربة في البلدان الأوروبية عامة وإسبانيا خاصة، فضلًا عن التوافق بين مفهوم الحداثة «الغربية» والإسلام ومدى تأقلم الأسر الإسلامية التقليدية مع البيئة الجديدة في أوروبا، وعقلية الرعيل الثاني للهجرة المكوّن من أفراد يتأرجحون بين الانتماء الثقافي إلى موطن آبائهم الأصلي واندماجهم في البيئة المتبنّة.

لا شكّ في أنّ مستجدّات أيماننا هذه تفرض ردودًا حاسمة من قِبَل العالمين المسيحيّ والإسلاميّ إزاء قضايا ومشاكل تمسّهما على حدّ سواء. ولا يكفي اللجوء إلى خطر «العدوّ المشترك» (الشيوعية كما لاحظنا في عرض أفكار أسين بالاثيوس، والإلحاد والمادّيّة في اللقاءات المعاصرة) لتزيين هذه الجهود بصيغة ضرورية لازمة، إذ إنّ مثل هذا التصرف قد يقود في آخر المشوار إلى نفق مظلم تنفجر فيه جميع المشاعر التي كانت مكبوتة فتسرّب رائحة الفشل والإخفاق. وقد يبدأ الطرفان عندئذٍ بتبادل الاتّهامات وتحميل الطرف الآخر مسؤولية الانهيار. فالجانب المسيحيّ ربّما يشير إلى أنّه بذل جميع الجهود في مجال تعزيز الحوار الملتئم وأنّه كان الأكثر التزامًا به وتحريضًا عليه، في حين أنّ المسلمين سيُظهرون مرّة ثانية تشكيكهم التقليديّ في النّيّات الحقيقيّة الكامنة وراء اهتمام الكنيسة بالمسيرة الحوارية وعدم قدرة روما على تفهّم طبيعة الدين الإسلاميّ على حقيقته.

لذا بالضبط، أيّ من أجل تجنّب سوء التفاهم وانهيار الثقة، يحتاج الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ إلى عناصر ملتزمة تجتهد في سبيل إقناع المجتمعين الغربيّ والشرقيّ بأنّ هذه المساعي لا تستهدف سوى توثيق الأواصر ووضع أساس التعاون. علمًا بأنّ هذا الغرض لا يمكن أن يسمع بوجه من الوجوه تجنّب الموضوعات الحسّاسة، حرصًا على إرضاء الجانب الآخر، وحفاظًا على صورة الصلّات الطوباويّة المثاليّة بينهما التي هي أقرب إلى خيال فاطر منها إلى واقع ملموس.

صلى حديثاً عن دار المشرق

