

## مسارات الدّين بين أمريكا اللاتينيّة والبلاد العربيّة أوجه مقارنة

### ■ عزالدين عناية

حضر الدّين وما زال - سواء في البلاد العربيّة أو في أمريكا اللاتينيّة - في سائر مخاضات التحوّل الكبرى. ورغم التباعد الجغرافي بين المنطقتين ثمة تشابهٌ في دور العامل الديني من حيث الدفع نحو التحرر؛ ففي مختلف تجارب التحوّل في الفضاءين، ما كان الدين منعزلاً عن قضايا النهوض الاجتماعي، الأمر الذي جعله عرضة للتوظيف، وهو ما جرّ أحياناً إلى أشكال من التوتر. لكن الدّين بمؤسّساته ورموزه ورأسماله الخُلقي يأبى - سواء في أمريكا اللاتينيّة أو في البلاد العربيّة - أن ينعزل عن قضايا الناس المصيرية، فالدّين - بقدر ما هو سبيل للخلاص الأخرى - هو مسار للتحرر الدّنيوي. كيف يبقى الدين حافزاً للتحرر الاجتماعي ودافعاً لترسيخ النهج القويم دون أن يفقد رسالته الخُلقيّة الجوهرية؟ وكيف يتعايش مع الدولة الحديثة ومع المؤسّسات المدنيّة القائمة دون أن يشكّل عنصرَ تصادمٍ؟ ذلك ما يمثّل التحديّ الأكبر للمسيحيات المتنوعة في جنوب القارة الأمريكيّة وللإسلام الحضاري في المنطقة العربيّة.

■ أستاذ تونسي بجامعة روما - إيطاليا.



حول هذه القضايا سيدور موضوع مقالتنا بشأن إسهامات العامل الديني في التحولات التي شهدتها أمريكا اللاتينية والبلاد العربية إبان الحقبة المعاصرة، مع التطرق إلى آثار ذلك العامل - السلبية منها والإيجابية - وكذلك إلى أبرز التحديات.

## أولاً: بدايات الإشكال الديني

سوف نتناول بعجالة المخاض الحضاري الذي وُلد الإشكال الديني في البلاد العربية، ونتطرق إلى نظيره في أمريكا اللاتينية، لنبقى في مستوى معالجة قضايا الدين في الراهن. بدأ تشكّل الطروحات النهضوية ذات الملامح الدينية في البلاد العربية مع رواد الإصلاح؛ مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1703 - 1791م) في نجد، ومحمد بن علي السنوسي (1787 - 1859) في شمال إفريقيا، ومحمد أحمد المهدي (1843 - 1885) في السودان، ولتغدو المسألة أكثر إلحاحاً عقب اتصال المفكرين النهضويين بالغرب، كما هو الشأن مع رفاة رافع الطهطاوي (1801 - 1873)، وجمال الدين الأفغاني (1839 - 1897)، وخير الدين التونسي (1820 - 1890)، ولتصل المسألة إلى احتدام ثوري ونضالي مع الأمير عبد القادر الجزائري (1808 - 1883) وعبد الكريم الخطابي (1882 - 1963) وعبد العزيز الثعالبي (1876 - 1944)، إبان الحقبة الاستعمارية. دار الهمّ المركزي لمجمل الحركات الإصلاحية والنهضوية والتحريرية في البحث عن سُبل لخروج المسلمين من محنة التردّي الحضاري الذي انجرّفوا إليه. وقد لخصّ هذا الهمّ عنوان كتاب الأمير شكيب أرسلان المشهور: (لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟) (1939)<sup>1</sup>. مع أطروحات هؤلاء الرواد بدأ الإلحاح على حضور الإسلام في العملية النهضوية بارزاً، أعقبها منشأ توجهات إيديولوجية جلية في خيارات الساسة والأحزاب، بدأت تتعرّض إلى موقع

1 - لمزيد من التوسع راجع كتاب: الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات حركات كتابات لمنير شفيق، دار البراق للنشر - تونس 1986، ص 13 وما بعدها؛ وكتاب الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، لمجموعة من المؤلفين، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبي 2002، ص 18 وما بعدها.

الإسلام في بناء الدولة الحديثة. لم يكن موضوع الدين كبنية جوهرية داخل الدولة المنشودة - إبان الفترة الاستعمارية - مسكوتاً عنه، وإنما كان مؤجلاً في الغالب إلى مرحلة التحرر، وإن دبت لوثة تسييس الدين وبدأت تفعل فعلها منذ تشكل أولى الأحزاب العربية القومية والليبرالية والاشتراكية. فقد بدأت الأوساط الفكرية والسياسية مع مطلع القرن الفائت تمور بالأطروحات التي تتناول مكانة الإسلام التشريعية في عمليات ما بعد التحرير، وتفاوت النظر إليه من وطنٍ إلى آخر. ولم تحسم كثير من البلدان الأمر بوضوح، خصوصاً منها دول المشرق العربي ذات التنوع الديني الإسلامي / المسيحي، وإن

**كانت الكنيسة الكاثوليكية بمثابة تفرع للإدارة الاستعمارية، فالعديد من المهام الحكومية كان يتقلدها رجال دين، ناهيك عما تحظى به من امتيازات اقتصادية، مثل العشور التي تتلقاها، والأراضي الزراعية التي بحوزتها.**

استبان الأمر في غيرها من الأقطار مثل بلاد المغرب وكتلة دول الخليج، بوصف الدين مرجعية أساسية للدولة، وإن اتخذت تلك المرجعية تأويلات متباينة أحياناً<sup>2</sup>.

هذا السياق الحديث والبدئي لحضور الدين في بناء الدولة، لو تتبعنا تفاعلاته في أمريكا الجنوبية في الفترة ذاتها؛ نلاحظ - بموجب هشاشة الدول الناشئة في أعقاب الاستعمار الإسباني والاستعمار البرتغالي - بقاء تعامل الكنيسة الكاثوليكية مع الواقع الاجتماعي الجنوب أمريكي

على غرار تعاملها السالف في الحقبة الاستعمارية<sup>3</sup>. ويوجه عام كانت الكنيسة الكاثوليكية بمثابة تفرع للإدارة الاستعمارية، فالعديد من المهام الحكومية كان يتقلدها رجال دين، ناهيك عما تحظى به من امتيازات اقتصادية، مثل العشور التي تتلقاها، والأراضي الزراعية التي بحوزتها<sup>4</sup>. كان هذا المعطى

2 - Laura Guazzone, *Storia Contemporanea del mondo arabo*, Mondadori, Milano 2016, p. 36 e s.

3 - Àvaro Ramis, *La religiosità come campo di battaglia. L'incompiuta laicità dello stato cileno*, «Le Monde diplomatique», novembre 2017, p. 15.

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



المتعلق بالكنيسة ينطبق تقريباً على سائر دول المنطقة، التي كان دعم حاضرة الفاتيكان لها فاعلاً<sup>5</sup>، ما جعل موضوع الحرية الدينية رهين أصحاب النفوذ الكاثوليك، بموجب تمازج الدُول الوليدة مع الكنيسة، لتظهر انتقادات تلك الهيمنة لاحقاً بقصد السماح للكنائس الجديدة بالحضور والنشاط.

في ذلك الظرف - مطلع القرن العشرين - بدأ السعي حثيثاً - من جانب أطراف في الولايات المتحدة الأمريكية - لتحجيم الوصاية الكاثوليكية، وتقليص هيمنتها على المجال الديني جنوب القارة، وأبدت الكنائس البروتستانتية الأمريكية حماسةً لمنافسة نظيرتها الكاثوليكية في المنطقة. وهو توجهٌ عامٌ في أمريكا يرى في الجماعات البروتستانتية امتداداً لليبرالية على مستوى ديني واقتصادي. ضمن هذا السياق يندرج تصريح الرئيس الأمريكي تيودور روزفلت - خلال عام 1912 - بأن الكاثوليكية تشكل عبء أمام تمدد السياسة الأمريكية جنوب القارة<sup>6</sup>. وهي في الواقع رؤية مستوحاة من سردية رائجة أن البروتستانتية تمثل السند القيمي والإيديولوجي للرأسمالية والليبرالية، أساسها تلازم مفترض بين الأخلاق البروتستانتية وروح المذهب الرأسمالي، وفق القراءة الفيبرية. لتستمر أوضاع التدافع بين الأطراف البروتستانتية الأمريكية والكنيسة الكاثوليكية الأوروبية حاضرة إلى مشارف الحقبة الراهنة. فالكاتب الأمريكي صموئيل هانتغتون يعدُّ البروتستانتية عاملاً مهماً وأساسياً للتطور، وعنصراً من عناصر القوة الأمريكية؛ في مقابل ذلك صرَّح جوزيف راتسينغر (البابا لاحقاً) - إبان توليه رئاسة «مجلس مراقبة العقيدة»، في 13 مايو خلال عام 2004 - بأن «الولايات المتحدة تدعم بقوة تمدد البروتستانتية في أمريكا اللاتينية، وهو ما يعني أن تراجع الكاثوليكية حاصل جرّاء عمل الكنائس الحرة، بتعلّة أن الكنيسة الكاثوليكية غير قادرة على ضمان نظام سياسي اقتصادي مستقرّ ولا تفلح في تربية الأمم، في وقت يُعدُّ فيه نموذج الكنائس البروتستانتية الحرّة

5 - على سبيل المثال مع إقرار دستور 1925 في الشيلي بفصل الكنيسة عن الدولة، بقي الجهاز التعليمي خاضعاً لهيمنة الكنيسة الكاثوليكية.

6 - Stefanini M., *Geopolitica dell'avanzata protestante in America Latina*, «Limes», n° 3, 1993, p. 176.

الأقدر على الإسهام في عملية البناء الديمقراطي، بما يضاهاه ما هو جارٍ في الولايات المتحدة». لقد قاد تطور النحل البروتستانتية في أمريكا اللاتينية رجالات الكنيسة الكاثوليكية إلى إدانة البروتستانتية بشكلٍ لا نجد له نظيراً منذ فترة الإصلاح، إلى حدّ مهاجمة البابا يوحنا بولس الثاني «النحل الإنجيلية» ووصفها بـ «الذئب الضارية»<sup>7</sup>.

صحيح شهدت أمريكا اللاتينية حضور طلائع المقيمين البروتستانت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وقد كان أغلبهم من التجار الإنجليز والأمريكان، وكان محظوراً عليهم إقامة كنائس خاصة. ولكن موجة التبشير البنتكوستالية<sup>8</sup> العارمة انطلقت مع نزوح جحافل المزارعين الفقراء إلى أحزمة المدن الكبرى، واحتضانهم من قبل المبشرين البروتستانت. وقد ترافق ذلك التمدد البنتكوستالي بشكلٍ عامٍ مع تطوّر الليبرالية الجديدة في أواخر سبعينيات القرن الماضي، وما صاحبها من تحرر السوق التجارية المرافق بتحرر السوق الدينية<sup>9</sup>.

**لقد قاد تطور النحل البروتستانتية في أمريكا اللاتينية رجالات الكنيسة الكاثوليكية إلى إدانة البروتستانتية بشكلٍ لا نجد له نظيراً منذ فترة الإصلاح، إلى حدّ مهاجمة البابا يوحنا بولس الثاني «النحل الإنجيلية» ووصفها بـ «الذئب الضارية».**

والأمر اللافت في حمى التنافس على المخيال الديني في أمريكا اللاتينية أن يغدو مشروع الدين مشروعاً أجنبياً، بعيداً عن القضايا الجوهرية لأمريكا اللاتينية، وهو ما ينجلي في الصراع الخفي والجلي بين الكاثوليك والإنجيليين، ونقص الكاثوليكية ذات

7 - «Miami Herald», 16 ottobre 1992.

8 - تُترجم الكلمة في اللسان العربي بـ «الخمسينية»، وهي تفرغٌ مذهبي بروتستانتى بلامع إفريقية، ظهر في منتصف القرن الفائت في الولايات المتحدة. بيد أن الخلاف بين البروتستانتية التاريخية والبنتكوستالية يتركز في أن العلاقة بين الربِّ والمؤمن؛ مع الأولى يتلخّص في التأويل المباشر للنصّ المقدس. في حين مع الثانية يطفئ هاجس ربط صلة مباشرة للمرء مع الألوهية، بناء على تجربة عاطفية قوامها الإيمان بتنزّل الروح القدس.

9 - Loris Zanata, «L'America latina, Cattolica ma non troppo», Limes «Quaderni Speciali» 2/2005, p. 155.



السند الرومي الأوروبي والإنجيلية ذات السند الأمريكي، لتغدو المطالبة بالحريات الدينية والتعددية الدينية وتحرير السوق الدينية مطالب غير بريئة. وبصرف النظر عن هذا التدافع الخفي والجلي بين الكاثوليكية والبروتستانتية، ليست أمريكا اللاتينية محصورة في المكونات الكاثوليكية أو في الانشقاقات البنتكوستالية والإنجيلية فحسب؛ بل ثمة مكوّن ديني شعبي عميق، وإن تراجع طفوه على الساحة، ناجم عن غياب البنية التنظيمية في تلك الاعتقادات، التي طالما تعرّضت إلى الطمس منذ اكتساح الكاثوليكية، وهيمنة التأويل الأوغسطيني المستوحى من النصّ الإنجيلي: «أخرج إلى الطرق والسيارات، وأجبر الناس على الدخول حتى يمتلئ بيتي»<sup>10</sup>. فقد تعرّض السكان الأصليون إلى ما يشبه «الكروتشاتا الجديدة» (الحرب الصليبية)، هدفت إلى «تعميم الحضارة»، ونشر «الدين الحقّ» إبان المرحلة الاستعمارية<sup>11</sup>.

## ثانياً: وطأة حقبة الستينيات والأطروحات الدينية المتفجّرة

### أ - السياق العربي

شهدت ستينيات القرن الماضي في أمريكا اللاتينية والبلاد العربية احتدام الأطروحات الدينية السياسية، التي لا تزال مؤثرة في المسار الحضاري لشعوب المنطقتين. فلو تأملنا أوضاع البلاد العربية، نلاحظ في تلك الأجواء التي احتضنت مخاضات الدولة الوطنية التنافس الحادّ، بين الأطروحات المحافظة من جهة والأطروحات الاشتراكية والليبرالية من جهة أخرى. وما إن انقضى عقد الستينيات وحلّ عقد السبعينيات حتى تعمّقت هوة الانشقاقات، ليتشكّل تحالف المؤسسة الدينية التقليدية (الأزهر والزيتونة والقرويين على سبيل المثال) مع السلطات الحاكمة، وينفرز إسلام احتجاجي

10 - تمّ تأويل الآيات الواردة في إنجيل لوقا (14: 16 - 24) من قِبَل القديس أوغسطين على أنها تفيدهم إكراه غير المؤمنين على الدخول في الدين الحق، أي الكاثوليكية.

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

سوف تزيده الابتلاءات والسجون عتوّاً وصلابة. انضوى تحت سقف الأنظمة العربية الناشئة العديد من أفراد النخبة الدينية التقليدية، صوتاً للدين وحفظاً للدولة، وانبنى شبه تحالف مصيري مع أنظمة الحكم. في تلك الفترة التقت معظم الأنظمة القومية والوطنية حول الحزب الواحد والزعيم الأوحد، وفي جانبٍ آخر استمدت الأنظمة الملكية مشروعيتها من رأسمال رمزي ديني ذي منزعٍ محافظٍ. والملاحظ أن النُخب الدينية التي رافقت ميلاد الدولة الوطنية كانت في مجملها تقليدية، عازها الطرح الحداثي للدين، الأمر الذي جعل الشرائح الشبابية تنفر من خطابها.

لو تأملنا أوضاع البلاد العربية، نلاحظ في تلك الأجواء التي احتضنت مخاضات الدولة الوطنية التنافس الحاد، بين الأطروحات المحافظة من جهة والأطروحات الاشتراكية والليبرالية من جهة أخرى.

من جانب الإسلام الاحتجاجي الناشئ ما كانت أطروحته المتوترة تملك - من الحجة والرؤية والتجذر - ما يكفي لإقناع شعوب خارجة لتوّها من الاستعمار، بل كانت أطروحات الإسلام الاحتجاجي في مجملها قلقة على مصائر الهوية، ومتخوفة من زحف القيم الغربية الجارف. تلك السمة الغالبة جعلت جملة من المتابعين الغربيين لظاهرة الإسلام السياسي يتقاسمون توصيف «القلق البنيوي» (*Stress strutturali*) في حديثهم عن الظاهرة. بوصف ذلك القلق يستند إلى

نظرية وظيفية ترتأي أن منشأ الحركات السياسية الدينية حاصلٌ جرّاء تعكرات اجتماعية اقتصادية، وهو ما تنبّه إليه مبكراً الفرنسي فرانسوا بورغا (1988) في نعت الإسلام السياسي بـ «صوت الجنوب»<sup>12</sup>.

لكن مفهوم التحرير الذي يعيننا هنا، بمدلوله الاجتماعي والإنساني، والذي نروم متابعته خلال الحقبة المعاصرة في الخطابات الدينية، سوف نلقى له صدًى في أدبيات المفكرين الإسلاميين منذ أواسط القرن الفائت

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



في كتاب (العدالة الاجتماعية في الإسلام) لسيد قطب الصادر عام 1949، والذي أتبعه بكتاب (معركة الإسلام والرأسمالية)»، وكذلك في كتاب مصطفى السباعي (اشتراكية الإسلام) عام 1947. ولكن الملاحظ أن ذلك المطلب الذي رام إشارة موضوع العدالة لن يغدو مطلباً ملحاً في الفكر الديني، بل سيبقى ثانوياً وعَرَضاً أمام الهاجس السياسي الطاغوي المطالب بتطبيق الشريعة وأسلمة الدولة. ومن ثمّ لن نجد إلى مشارف الحقبة المعاصرة لمفهوم التحرير - بمدلوله المشار إليه - حضوراً بارزاً لطغيان النظر السياسي. نشير ضمن هذا السياق إلى انتقاد راشد الغنوشي - زعيم حركة النهضة التونسية - موقف الإسلام السياسي الباهت في السبعينيات والثمانينيات بخصوص المسألة الاقتصادية، التي بقيت متناؤلة في إطار أخلاقي، وهو ما جعل هذا التيار يخفق في أوساط العمال؛ بسبب الحديث السطحي عن العدالة الإسلامية والابتعاد عن قضايا العمال الفعلية<sup>13</sup>. لكن في هذا السياق ينبغي ألا نغفل عن تظنن ما عُرف بـ «اليسار الإسلامي» أو بـ «الإسلاميين التقدميين»، وأخر سبعينيات القرن الماضي إلى ما يعتور الخطاب الديني من وهن بشأن مسألة التحرر. نشط هذا التيار في تونس بقيادة ثلّة منهم حميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي ومحمد القوماني، التقوا حول «مجلة 21/15» حينها. وحاول هذا التيار أن يتصالح مع الطروحات اليسارية، ودعا إلى «لاهوت أفقي»<sup>14</sup> بقصد تحويل قضايا المحرومين والمستضعفين إلى قضايا جوهرية. ليجد هذا الخط الفكري تنظيراً أعمق مع المصري حسن حنفي في مؤلّفين بارزين له (التراث والتجديد.. موقفنا من التراث القديم) و(اليمين واليسار في الفكر الديني)<sup>15</sup>.

- 13 - انظر راشد الغنوشي: من تجربة الحركة الإسلامية في تونس، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن 2001، ص 56 وما بعدها.
- 14 - العبارة وردت في مقال بعنوان: «نحو لاهوت أفقي مستنير» لمحمد القوماني منشور في «مجلة 21/15» العدد: 14، 1987، ص 34.
- 15 - نُشر الأول في المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1992، والثاني في دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1996.



لكن مسألة التحرير - بوجه عام - لم نجد لها حضوراً طاعياً في السياق العربي، سوى بمدلولها السياسي المرتبط بالحقبة الاستعمارية، وفيما عدا ذلك خفت مدلولها في أبعاده الاجتماعية والاقتصادية من فكر النُخبَة التقليدية ومن أدبيات الحركات الإسلامية على حدّ سواء. لعله من باب المزاح أن نستدعي مؤلف (التحرير والتنوير) للشيخ الطاهر بن عاشور، الذي لن نظفر فيه بحديث عن مبحثنا الذي نروم معالجته رغم ما قد يوحي به العنوان، فقد بيّن الرجل منذ التمهيد لكتابه (ص 8 - 9) أن المراد من التحرير هو «تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد»،

وليس التحرير بمعنى الفكاك من ربة الحيف الاجتماعي، إذ بقي التحرير منصرفاً إلى قضايا لاهوتية صرف.

**لكن مسألة التحرير - بوجه عام - لم نجد لها حضوراً طاعياً في السياق العربي، سوى بمدلولها السياسي المرتبط بالحقبة الاستعمارية، وفيما عدا ذلك خفت مدلولها في أبعاده الاجتماعية والاقتصادية من فكر النُخبَة التقليدية.**

وأما ما تعلق بموضوع الديمقراطية فلا يمكن القول: إن الحركات الإسلامية كان موقفها صريحاً أو مبدئياً من العملية السياسية برمتها رغم اشتغالها المكثف بالسياسة، فلا شك أن الإسلام السياسي قد تعامل مع البيت العربي بمثابة المطرود من أحضانه، بعد أن هزّت التحولات الحداثيّة أطرافه. لذلك تنوعت الأطروحات داخل الإسلام السياسي من الرفض التام للمغايير، إلى القبول به على مضض، وإلى الاعتراف به نظيراً وشريكاً كما نعيشه في مرحلتنا الراهنة.

ولو عدنا إلى تاريخية الإسلام السياسي في البلاد العربية، لنحظ إسهام العديد من العوامل في تذبذب تلك الحركات فترة الستينيات والسبعينيات، منها مناخ العنف الطاعني على الممارسة السياسية عامة، وعدم نضج الفعل السياسي لتلك الحركات. ليبقى المبرر: كيف لحركات أن تتبلور لديها رؤية تعددية، أو يتشكّل لها موقف من الديمقراطية في واقع يفتقد أصلاً إلى تلك العناصر؟! الأمر الذي خلّف ضبابية في رؤية الحركات الإسلامية لذاتها ولغيرها، امتدّت حتى مطلع التسعينيات، وهي الفترة التي



بدأت تشهد مساعي جادة نحو التعددية الحزبية والتطلع لترسيخ مبدأ الديمقراطية. من هذا الباب تذهب الإيطالية لورا غواتزوني إلى أن تألف الإسلام السياسي مع الديمقراطية يقتضي النظر إليه داخل السياق العام للبلدان الإسلامية، بوصف معضلة الديمقراطية ليست محصورة بالإسلام السياسي وحده؛ بل هي مسألة على صلة بمجمل القوى الناشطة والنظم الحاكمة. ومن ثمَّ يبقى السؤال المطروح وفق غواتزوني ليس في مدى تعايش الإسلاميين مع الديمقراطية، ولكن ضمن أي سياق داخلي أو خارجي يتيسر تحقيق ذلك؟<sup>16</sup>.

### ب - سياق أمريكا اللاتينية

سوف تشهد أوضاع الدين في أمريكا اللاتينية تحولات كبرى مع فترة الستينيات، بدخول عنصر لاهوت التحرر وبتطور موجة الاكتساح البنتكوستالي. في ذلك الظرف لا بدَّ أن نشير إلى أحداث مؤثرة ألمَّت بأمريكا اللاتينية، ففي الوقت الذي شهد فيه الحزب الديمقراطي المسيحي الشيلي فوزاً في الانتخابات مع إدواردو فراي مونتالفا، خلال عام 1964، وعُدَّ «ثورة ديمقراطية» وبديلاً للخيار الكوبي، شهدت البرازيل انقلاباً عسكرياً أطاح بالحكومة الشعبية لجوار غولار (João Goulart)، واجتاحت الولايات المتحدة الأمريكية (جونسون) - في أبريل من العام اللاحق - جمهورية الدومينيكان، ليتدشَّن موسم انقلابات، وتُسود حقبة عنيفة في المنطقة. في هذا الجو السياسي المشحون لاح توجُّه التحرر، وبدأت الخيارات الثورية تلقى صدىً في أوساط رجال الدين. وقد مثَّل انخراط رجل الدين وعالم الاجتماع الكولومبي كاميلو توريس ريستريبو (Camilo Torres Restrepo) - سنة 1965 - في صفوف «جيش التحرير الوطني» (ELN) ذي التوجهات الماوية - وإلى حين استشهاده في فبراير من العام اللاحق - عنواناً لما يعترى كنيسة أمريكا اللاتينية من تحولات<sup>17</sup>. في تلك

Laura Guazzone (a cura) *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo. I Fratelli musulmani e gli altri*, Mondadori, Milano 2015, p. 15. - 16

Padre Camillo Torres, *Liberazione o morte. Antologia degli scritti*, Feltrinelli, Italia 1969. - 17

الأجواء انعقد «مؤتمر أساقفة أمريكا اللاتينية» في مادلين في كولومبيا (من 26 أغسطس إلى 6 سبتمبر 1968) وهو ما شكّل إعلاناً رسمياً لولادة لاهوت أمريكا اللاتينية، حتى وإن لم تنته نتائج المؤتمر إلى ذكر عبارة «لاهوت التحرر». فقد كان الجو العام في مادلين متحمساً للخيار المنهجي الذي يصل اللاهوت بالواقع الاجتماعي السياسي. بظهور خطاب تحريري، بالمعنى الاجتماعي، لصيقٌ بقضايا المهمشين، ومفعمٌ بالدلالات اللاهوتية، بدت كنيسة أمريكا الجنوبية للمرة الأولى تجنح صوب الاستقلال عن روما، ولا يجد رهبانها

وأساقفتها في «تعليم الكنيسة الاجتماعي» (*La dottrina sociale della chiesa*)<sup>18</sup> سوى شكل من أشكال البحث عن التوازن في الموقف بين الرأسمالية والاشتراكية. لذلك ما كان عسيراً على «لاهوت التحرر» تحويل مفهومي الخلاص والخطيئة وإعطاؤهما دلالات واقعية اجتماعية بجانب تلك الدلالات الغيبية ليغدو التحرر من الخطيئة - بمفهومه الديني - يوازي التحرر من الظلم والتخلف، ويرتقي بالرأسمالية إلى مصاف الخطيئة البنيوية. من هذا الباب مهّد مؤتمر مادلين الطريق للخطوات الأولى للاهوت التحرر.

شهدت أوضاع الدين في أمريكا اللاتينية تحولات كبرى مع فترة الستينيات، بدخول عنصر لاهوت التحرر وبتطور موجة الاكتساح البنتكوستالي. في ذلك الظرف كانت هناك أحداث مؤثرة أملت بأمريكا اللاتينية.

في تلك الأجواء صاغ اللاهوتي البيروفي غوستافو غوتيراز أول رؤية نظرية للتحرر في «نحو لاهوت للتحرر» (*Hacia una teología de la liberación*) سنة 1969، أي عقب المؤتمر بسنة تحديداً. رسم فيها الملامح الرئيسة لهذا اللاهوت، كانت بمثابة الإعلان عن المولد النظري للاهوت التحرر. وعلى غرار الانشقاقات الدينية التي غالباً ما تنطلق باحتجاجات محدودة ونيات إصلاحية، ما كان يدور بخلد رواد التحرر إحداث شرح في الكنيسة، بل مجرد

18 - تلخّص سياسة الكنيسة الاجتماعية فيما يُعرف بـ «تعليم الكنيسة الاجتماعي»، المستند إلى فحوى «الرسائل البابوية العامة» و«الإرشاد الرسولي»، وهي عبارة عن توجيهات صادرة عن أحبار الكنيسة لحثّ المؤمنين للسير على هداها.



- استحداث ممارسة لاهوتية وفيّة للنهج الإنجيلي وعلى صلة بمشاغل الفقراء. وفي هذا الانشقاق يمكن تحديد خمسة عناصر أساسية:
- خيار الفقراء بوصفه الشغل الشاغل الذي تدور حوله الكنيسة واللاهوت.
  - أسبقية فعل التحرير على التأمل اللاهوتي.
  - توظيف أدوات العلوم الاجتماعية بقصد صياغة رؤية واقعية.
  - تأكيد البعد السياسي للإيمان، والتوجه نحو التغيير الجذري للواقع السائد.
  - قراءة النصّ المقدس وتأويله في ضوء قضايا الواقع<sup>19</sup>.

وبوجه عام وجد لاهوت التحرير في أخلاقيات الدين سنداً للتوجهات المناهضة للاستغلال، وحافزاً لإرساء نظام عادل يمقت الحيف والظلم. ويوصف تلك الأخلاقيات مكرّسة لتوجهات وخيارات في صفّ المحرومين، شكّلت في العديد من المناسبات حافزاً للاحتجاج على أوضاع اجتماعية، ومثّلت عوامل «الأنجلى» وإعلان «البشارة» للفقراء «نُدراً» للأغنياء<sup>20</sup>. فالإقرار بالدور الخلاصي والتحريري للمسيح - كما تطور في لاهوت أمريكا اللاتينية - ليس محصوراً بحدود فردية بين العبد وبارئه في عالم الآخرة؛ بل يمتد ليشمل خلاص الفرد وتحريره من أيّ بنية من بنى الحيف. من هنا اختلف الدور المنوط بعهدة الكنيسة في أمريكا اللاتينية عمّا هو منوط بشقيقتها في أوروبا. لم يعوّل لاهوت التحرير حينها على الانطلاق من قمة الكنيسة ليسيير صوب القاعدة، ولا من القاعدة الشعبية صعوداً نحو القمة، ولكن بالانطلاق من الهامش صوب المركز<sup>21</sup>. وقد يسيّر الصلة الاجتماعية المتينة بين مؤسسة الكنيسة وعموم الشعب - إبان حكم الأنظمة العسكرية - جعلَ الكنيسة المجال الحرّ والوحيد غير الخاضع للرقابة الرسمية، ما أهلها لتكون الحاضنة

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

20 - François Houtart, «Alcune Proposizioni introduttive», in AAVV, *Chiese e rivoluzione nell'America Latina*, Newton Compton Editori, Roma 1980, p. 35.

21 - ميكائيل لوفي، «لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وعلاقته بالإيمان والعمران»، ترجمة: عزالدين عناية، «مجلة التفاهم»، العدد: 43، سلطنة عُمان 2014، ص 176.

لتطلعات التغيير الديمقراطي المبكرة، وتتبرعم داخلها أولى المسارات، لقد كانت الخورنيات والأديرة الملجأ والمنطلق<sup>22</sup>.

فقد وجد «اللاهوت السياقي» موضع قدم حيث عجز اللاهوت التقليدي عن تقديم إجابات لمشاكل راهنة وتحديات جديدة. وضمن هذا الإطار العام جاء انشغال لاهوت التحرر بقضايا المحرومين، لتشهد الفترة تطوّر لواهيت العالم الثالث: في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية<sup>23</sup>. فقد بدأ حينها يسود مطلب الأجورنامنتو (التجديد)، فضلاً عن الدعوة إلى إنشاء «لواهيت أهلية» قريبة من أوضاع الناس. وبدأ مطروحاً في الجدل الديني سُبُل تخطي التخلف وتفادي

**الإقرار بالدور الخلاصي  
والتحريري للمسيح - كما  
تطور في لاهوت أمريكا  
اللاتينية - ليس محصوراً  
بحدود فردية بين العبد  
وبارئه في عالم الآخرة؛  
بل يمتد ليشمل خلاص  
الفرد وتحريره من أي  
بنية من بني الحيف.**

العنف وإرساء صلح بين النضال الثوري والرسالة المسيحية، وهو سؤال سوسيولوجي بالأساس<sup>24</sup>، لقي تجاوباً في كتاب (لاهوت التحرير.. السياقات) «*Teologia de la liberación. Perspectivas*» الصادر في ليمّا سنة 1971، الذي عرف رواجاً في أمريكا اللاتينية وخارجها، ومثّل حجر زاوية في بناء معالم مشروع التحرير. بدأ اللاهوت من خلاله بمثابة رؤية نقدية لتاريخ البشرية ولم يقتصر على التفكير في العالم، بل أسهم في صياغة المسار الذي يتغيّر عبره العالم. صحيح شهدت الحقبة في

أوروبا موجة «اللاهوت التقدّمي»، بوصفه نتاجاً على صلة بأسئلة الحداثة وبالواقع الغربي تحديداً، غير أن لاهوت أمريكا اللاتينية هو لاهوت متطور وحاضر ضمن سياق ثقافي اجتماعي مغاير، يجد نفسه أمام واقع تاريخي، مرتتهن للفاقة والاستضعاف والحرمان، ليغدو السؤال الحاسم حول كيفية الانعتاق من تلك الآثام.

22 - Loris Zanata, «L'America latina, Cattolica ma non troppo», Limes «Quaderni Speciali» 2/2005, p. 155.

23 - Silvia Scatena, *La teologia della liberazione in America latina*, Carocci, Roma 2008, p. 7.

24 - *Ibidem*, p. 17.



سوف تحضر القضايا الاجتماعية بإلحاح في المؤتمرات الأسقفية اللاحقة المعقودة بجنوب القارة، فبعد أن تلخّص التّديد في مادلين (1968) في «أن البؤس لا إنساني» («inumana miseria»)، وفي بويلا (1979) «أن الفقر مناف للإنجيل» («povertà antievangelica»)، وفي سانتو دومينغو «أن البؤس غير مسموح به» («intollerabili estremi di miseria»); يبقى السؤال الحاضر وفق غوستافو غوتيراز: «بأي شكل يُقال للفقير المدحور خارج المجتمع: إن الرب أكرمك، وهو غارق في بؤسه؟»<sup>25</sup>.

### السياسي والدين

حرّي أن نرفد حيزاً ضمن مقالتنا للتجربة الكوبية والدين، حتى ندرك طبيعة الإشكال القائم بين الكنيسة والنظم الثورية؛ فقد كان تصلّب فيديل كاسترو مع الكنيسة ناشئاً عن تخوف على الثورة من دوائر النفوذ الكنسية في جنوب القارة، وهو في الأصل تخوفٌ نابغٌ من اختلاف بنيوي في النظر، ففي الوقت الذي تسعى فيه الكنيسة لاحتضان سائر فئات المجتمع؛ استناداً إلى منظور أخلاقي شامل للجميع، يضع الشرائح المهيمنة والخاضعة على قدم المساواة؛ يتبنى المنظور الاشتراكي الكاستروي رؤية طبقية اشتراكية صارمة، تقف في صف البروليتاريا علناً، وهو ما ولد تضارباً مع الكنيسة. من هنا عدّ الزعيم الكوبي الكنيسة حليفاً غير مأمون في عملية النهوض بأمريكا اللاتينية، لا سيما وأنها ترفض مقولة الصراع الطبقي رفضاً باتاً، وتروّج للصّح الطبقي بدل الصراع.

من جانب آخر يعي كاسترو عمق تجذّر الدين في جنوب القارة، ما جعله يعوّل على بناء تحالف استراتيجي مع المسيحيين الثوريين، بناءً على ما يبشّر به ذلك التحالف من نسج علاقات جديدة؛ غير أن تلك العملية تبقى في حاجة إلى جهد لمحو الإرث التاريخي الذي يربط الإيمان الديني ببنى الاستغلال ويسم الاشتراكية بالإلحاد<sup>26</sup>. فعادة ما يجمع عامة الناس التوجه الاشتراكي بخشية

Gustavo Gutiérrez -Gerhard Ludwig Müller, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione*, - 25 *teologia della chiesa*, Messaggero di Sant'Antonio Editrice, Padova 2013, p. 9.

*Ibidem*, p. 36.

- 26

على إيمانهم، الأمر الذي يؤثّر على خياراتهم السياسية، التي تترجم غالباً في نفورٍ من هذا الخيار. وبمعزلٍ عن تلك الهواجس يلوح الخيار الاشتراكي الأقرب إلى روح الدين «لأنّ يلجّ جَمَلٌ في سَمِّ الخياط أهون من دخول غنيٍّ ملكوتَ الربِّ» (إنجيل متى 19: 24)، غير أنّ الخشية من الإلحاد ومن معاداة الدين يبقى كلاهما حاسماً في الخيارات السياسية النهائية؛ إذ ثمة إرثٌ اشتراكي ثقيل يرهق المخيال الجمعي في أمريكا اللاتينية. من جانبه سعى كاسترو جاهداً إلى تفكيك ذلك العائق بنسج علاقات مع «المسيحيين المناصرين للاشتراكية»، جاء في أعقاب لقاء بمجموعة من رجال الدين في ديسمبر 1971 على هامش

**حريٌّ أن نفرد حيزاً ضمن  
مقالتنا للتجربة الكوبية  
والدين، حتى ندرك  
طبيعة الإشكال القائم بين  
الكنيسة والنُظم الثورية؛  
فقد كان تصلّب فيديل  
كاسترو مع الكنيسة ناشئاً  
عن تخوف على الثورة من  
دوائر النفوذ الكنسية في  
جنوب القارة.**

زيارة للشيلي. تمّ ذلك على أمل تجسير الهوة بين الاشتراكيين والمسيحيين، وذلك بناءً على معطين أساسيين: يكون فيهما المسيحيون «حلفاء استراتيجيين» للماركسيين في دعم مسار التحرر في أمريكا اللاتينية، ويقبل المسيحيون بأريحية منهج التحليل الماركسي دون أن يطالهم تشكيك في معتقداتهم<sup>27</sup>. لم تنقض سنة على زيارة كاسترو للشيلي، حتى دعا اثني عشر رجل ديني إلى كوبا، شاركوا في أنشطة العمل الطوعي. صدر على إثر ذلك بيان مشترك بين المسيحيين الثوريين والماركسيين ألحّ على أنّ جوهر مساوئ أمريكا اللاتينية تكمن في الاستغلال الرأسمالي، وأنّ الاشتراكية هي ضرورة تاريخية، وأنّ المسيحيين معنيون أخلاقياً بالنضال رفقة الماركسيين ضد العنف الممنهج المتصاعد من جنوب القارة جراء الرأسمالية<sup>28</sup>.

27 - تبدو تلك الاستراتيجية تتناهى مع ما نصّ عليه الفصل 54 من دستور 1976 من طابع إلحادي للدولة الكوبية، حتى وإن أفرّ حرية الضمير والمعتقد بشرط ألا يتضاربا مع الشرعية الثورية. جرى تنقيح ذلك الفصل في الإصلاح الدستوري لسنة 1992، الذي تبنت فيه الدولة موقفاً لاكياً وأقرّت مراعاة الحرية الدينية، بإضافة أنّ لكل مواطن الحقّ في الاعتقاد أو في عدم الاعتقاد.

28 - Marcelo González Martín, *El Movimiento de los «cristianos por el socialismo»*, Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, n° 53, 1976: 50.



### ثالثاً: اهتداء الأديان إلى الحرية والتعددية

شكّلت الأوضاع السياسية والاجتماعية الضاغطة في البلاد العربية وفي أمريكا اللاتينية دافعاً لبروز تأويلات جديدة في الدين دارت بالأساس حول الاستفادة من عامل الديمقراطية والقبول بالتعددية، سواء في شكلها الديني أو السياسي. لم تكن الديمقراطية مغرية للأديان يوماً كما هو الحال في الراهن. حيث تُشكّل الديمقراطية بالفعل الإغراء الأكبر للتوجهات الدينية بعد تخوّفٍ ران في أوساط المتدينين، بسبب مؤدى الديمقراطية إلى النسبية، وإذا بالتعددية وما تفرزه من مناخ تنافسي تسهم في تجدد الأديان. فقد ساد طويلاً أن الحداثة تجرّ حتماً إلى تراجع الدين، وتقود صوب العلمنة؛ غير أن ذلك لم يُفض إلى ما كان منتظراً، بل شهدنا نوعاً من المصالحة، وما حصل هو تنافس الأديان وتطورها، وعودة الدين إلى الفضاء العمومي. كانت حقبة السبعينيات حاسمة في أمريكا الجنوبية، لما مسّ الخارطة الجيودينية من تحولات أتت آثارها متداخلة ومتناقضة أحياناً. ففي الوقت الذي كانت فيه الكنيسة الكاثوليكية تتبني خيار الفقراء، كان الفقراء يميلون إلى خيار البروتستانتية، ويسرون صوب الكنائس البنتكوستالية، وهو ما لم يكن خياراً سياسياً صرفاً؛ بل خياراً دينياً إيمانياً بوجه عام<sup>29</sup>.

سيحتدّ التنافس الديني جلياً مع الثمانينيات والتسعينيات، بعد أن أمست البنتكوستالية الرؤية الدينية الأكثر تناغماً مع الليبرالية الجديدة. ليتعرّز نفوذ البروتستانتية الجديدة ببروز ظاهرة الكنائس الإنجيلية العملاقة (*megachurch*) التي لا تكتفي بالوعظ الديني، بل تمارس أنشطة اجتماعية شتّى تربوية وتعليمية ورياضية وصحية. وضمن هذا التطور الحاصل غالباً ما دعمت البنتكوستاليون مرشّحين معيّنين للرئاسة أو مرشّحين موالين لهم، كما حصل في فنزويلا والبرازيل والبيرو وغواتيمالا وكولومبيا. كانت الحالة الأكثر بروزاً مع انتخاب ألبارتو فوجيموري (Alberto Fujimori) في البيرو سنة

Loris Zanata, «L'America latina, Cattolica ma non troppo», *Limes* «Quaderni Speciali» 2/2005, - 29 p. 156.



1991 وتعيينه نائباً بنتكوستالياً، وكذلك حالة الجنرال إفران ريبوس مونت (Efraín Ríos Montt) المشايخ للبتكوستالية، الذي اعتلى كرسي السلطة في غواتيمالا في أعقاب انقلاب عسكري سنة 1982. الأمر ذاته حدث في البرازيل مع ديلما روساف (Dilma Rousseff)، في وقت شهدت فيه الأحزاب الكاثوليكية تراجعاً<sup>30</sup>. الحالة التي أوردناها بشأن البنتكوستاليين تسحب على الكاثوليك أيضاً من حيث توظيف عامل الدين ورمزيته؛ ذلك أن الإضرابات الكبرى في قطاع السيارات التي شهدتها البرازيل في منطقتي سانتو أندري وساو برناردو - خلال عامي (1980/1979) - كانت تجمعاتها تُعقد في الكنائس، بعد أن وجدت دعماً من الأسقف كلاوديو هومس<sup>31</sup>.

**شكّلت الأوضاع السياسية والاجتماعية الضاغطة في البلاد العربية وفي أمريكا اللاتينية دافعاً لبروز تأويلات جديدة في الدين دارت بالأساس حول الاستفادة من عامل الديمقراطية والقبول بالتعددية، سواء في شكلها الديني أو السياسي.**

لم يكن حرص البنتكوستاليين على تشكيل أحزاب دينية في كولومبيا يهدف إلى «مسحنة السياسة»، بقدر ما كان يهدف إلى انتزاع امتيازات تضاهي امتيازات الكاثوليك، من خلال التأكيد على مبدأ الحرية الدينية، وهو ما حصل بالفعل مع دستور كولومبيا 1991. نتج عن ذلك اعتراف (سنة 1997) بتراتب الزواج الديني الذي يعقده بنتكوستاليون، فضلاً عن السماح لرجال الدين المنتمين لكنيستهم بالتردد على السجون والمستشفيات. في هذا الجو التنافسي شعرت

الكاثوليكية بالغبن من تراجع نفوذها، ولكن بقدر ما شكّلت الديمقراطية والتعددية مشكلة بالنسبة إليها غدت حافزاً للتجدد والتطور. يورد عالم الاجتماع الأمريكي رودناي ستارك في كتابه (انتصار الإيمان): في أغلب بلدان أمريكا اللاتينية بات الكاثوليك أكثر تردداً على كنيستهم، حيث بلغت نسبة

30 - Loris Zanata, «L'America latina, Cattolica ma non troppo», *Limes* «Quaderni Speciali» 2/2005, p. 157.

31 - Beppe Carioca, «In Brasile è cominciato l'inverno della chiesa», *Limes* «Quaderni Speciali» 2/2005, p. 165.



التوافد أسبوعياً في سبعة بلدان (غواتيمالا، كولومبيا، السلفادور، الهندوراس، الإكوادور، كوستاريكا، المكسيك) 60 بالمائة أو أكثر (كما الشأن في غواتيمالا 71 بالمائة). وبلغت في ستة بلدان أخرى (الباراغواي، بوليفيا، نيكارغوا، بنما، جمهورية الدومينيكان، البيرو) 52 بالمائة<sup>32</sup>. وتراوحت نسبة من أقرّوا بأهمية الكاثوليكية في حياتهم اليومية في كلّ من الإيكوادور والبيرو ونيكاراغوا وغواتيمالا وجمهورية الدومينيكان وكوستاريكا وكولومبيا وبوليفيا والبرازيل والسلفادور وبنما والهندوراس والباراغواي بين 83 و 92 بالمائة<sup>33</sup>. فالجليّ أن التحولات اللاهوتية التي شهدتها أمريكا اللاتينية ما كانت تحولات معزولة عن القضايا الاجتماعية والسياسية، بوجهيها الإقليمي والدولي؛ فقد شهدت الأطراف الدينية انغماساً في قضايا اجتماعية، منها ما تعلّق بمجال الأخلاق والأسرة (موانع الحمل، الطلاق، الإجهاض) أو بمجالات معيشية على صلة بالإصلاح الزراعي، أو بضبط الأجر الأدنى، أو بانتقاد اتفاقيات التبادل الحرّ أو بتسديد الدّين الخارجي، وكذلك ما عاد اللاهوت بمنأى عما يشغل عالمنا من قضايا كونية، وهو ما برز جليّاً من مشاركات رجال الدين في لقاءات المنتدى الاجتماعي العالمي، لا سيما لما استضاف البرازيل فعاليات ذلك المنتدى خلال عام (2000)<sup>34</sup>. ليبقى التساؤل المطروح في أمريكا اللاتينية عن مدى ضمان تلك التحولات الدينية تغيرات إيجابية، حتى لا يبقى الأمر مجرد ترخّل ديني غير فاعل.

في الجانب العربي منذ أن تقلّص احتكار الدين - بوجهيه السلطوي والإسلاموي - بدا واضحاً أن الرأسمال الرمزي أوسع من اختزاله في ثنائية رسمية وغير رسمية أو موالية وأخرى معارضة، وظهرت تأويلات وتمظهرات ورؤى متنوعة؛ فقد عانى الدين في البلاد العربية من الاستقطاب بوجهيه

32 - Rodney Stark, *Il trionfo della fede. Perché il mondo non è stato così religioso*, Edizione Lindau, Milano 2017, pp. 112-113.

33 - *Ibidem*, p. 114.

34 - ميكائيل لوفي، «لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية وعلاقته بالإيمان والعمران»، ص 186 - 187.

الرسمي والمسيّس. وولّد ذلك الاستقطاب سياسات مجحفة غالباً ما تضرر منها الدين والنسيج الاجتماعي بما دبّ فيه من ترهّل؛ ولكن الحرية الدينية في الراهن أبانت أن أشكال التدين الجديدة التي تطورت في البلاد العربية - فضلاً عن تعبيرات النشاط الثقافي الديني - لم تكن غرقاً في التسيّس أو دعماً للتوجهات المتشددة؛ بل أتت في معظم الأحيان بحثاً عن إرساء هوية متصالحة مع تاريخها ومع مخزونها الحضاري. وباتت الحرية الدينية المتوفرة في بلدان المغرب - على سبيل المثال - عاملاً من عوامل معاضدة المجتمع، وهو ما تجلّى في العمل المدني الناشئ بدوافع دينية وأخلاقية. صحيح أن التعددية في بلاد المغرب هي تعددية داخل التقليد الديني الواحد، السُّني بالأساس، ولكن ذلك أسهم إسهامات فعالة في إبراز قيمة التعددية على مستوى أوسع.

**في الجانب العربي منذ أن تقلص احتكار الدين - بوجهيه السلطوي والإسلامي - بدا واضحاً أن الرأسمال الرمزي أوسع من اختزاله في ثنائية رسمية وغير رسمية أو موالية وأخرى معارضة، وظهرت تأويلات وتمظهرات ورؤى متنوعة.**

ونحن نعاين مختلف مظاهر الدين في البلاد العربية وفي أمريكا اللاتينية حريّاً ألا يهيمن المنظور الغربي للدين على واقع المنطقتين؛ فمن المجدي - لتجنّب التوترات في بلداننا - تبني مفهوم «الحدثة المتعددة»، فليس هناك طريق أوحده للحدثة، بل هناك طرقٌ متعددة. فإن كان الدين في الغرب قد شكّل عائقاً - في فترة من

الفترات - للحدثة، فذلك لا يمكن تعميمه؛ لأن الدين في فضاءات أخرى كان ولا يزال عاملاً تحرر وسنداً قوياً للنهج القويم. وهو ما نشهده بالفعل في أمريكا اللاتينية وفي البلاد العربية. فليست اللائكية الغربية النهج الوحيد للحدثة، هناك أشكال أخرى من الحدثة يلعب فيها الدين دوراً إيجابياً، كما يقول عالم الاجتماع بيتر بيرجر<sup>35</sup>. ينبغي الخروج من المعيارية الغربية للدين والحدثة، بالاحتكام دوماً إلى مدى موافقة الفعل الحضاري في الفضاءين

Peter L. Berger, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, Memi, - 35 Bologna 2017, p. 14.



(البلاد العربية وأمريكا اللاتينية) لما هو مقبول غربياً، على غرار ما تساءل عنه الإيطالي رنزو غولو: هل الإسلام متلائم مع الديمقراطية؟<sup>36</sup> فحين أشرنا في مقدّمة هذه المداخلة إلى مفهوم الإسلام الحضاري، كنا نقصد العمق التأسيلي للدين، الذي يأبى الانحصار في إسلام محدد، سياسي أو نضالي أو سلطوي أو صوفي أو ما شابه ذلك. ومن ثمّ حرّياً التعامل مع الدين كقوة حضارية مخترنة داخل الشعوب تصرّف من خلالها أفعالها المتنوعة.

حسبنا أن هذا الوضع في البلاد العربية ينطبق على أمريكا اللاتينية أيضاً؛ فالتوترات التي تحدث في النسيج الاجتماعي وتكون لها تبعات سياسية لا يمكن التعاطي معها بأسلوب الهيمنة والاحتكار، ولكن بتنزيل مفهوم التعددية الدينية المنزلة الصائبة حتى نجنب السّلم الاجتماعية الأزمات. وكي لا نضيع في وعثاء السياسة ينبغي أن يبقى مطلب التحرر من الحيف والظلم والفقر مطلباً نبيلاً بمنأى عمّن يتبنّاه من أطراف اجتماعية أو دينية، كما أن على سائر التوجهات الدينية أن تعي أن المحافظة على نهج السلم والعدل هما ضمانات لتطورها وليس لانتكاستها.

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