رؤية في مسألة الإصلاح الدينيّ

عبد الإله بلقزيز

١ ـ لماذا الإصلاح الدينيّ؟

نميل إلى الاعتقاد أنّ الإصلاح الدينيّ حلقة رئيسة في تاريخ النهضة والتقدُّم، كما في أيّ مشروعٍ فكريٍّ واجتماعيٍّ وسياسيٍّ يطلبهما. والميل يَنْهل أسبابَه من السابقة الأوروبيّة، حيث حلقةُ الإصلاح الدينيّ مهَّدتْ للثورة الصناعيّة وروح الرأسماليّة (التراكم، المنافسة، تعظيم الثروة...)،[١] ولحركة التنوير الثقافيّ وفلسفة الأنوار، ثم للثورة السياسيّة (الثورة الفرنسيّة). ومن المفهوم أن يقوم بيننا مَن يعترض على شرعيّةِ تنصيب هذه السابقة وصفةً عامّة تنطبق على سائر المجتمعات والتواريخ. وقد يحتجُّ المحتجّ بأمثلة مختلفة، من قبيل عدم احتياج اليابان أو الصين أو أميركا اللاتينيّة إلى حركات إصلاح داخل البوذيّة والكونفوشيوسيّة والكاثوليكيّة[٢] ليستقيم لها أمرُ التقدّم. لكنّ الاعتراض، وإن كان يَلْحَظُ خطأ إقامةِ المُماثلات بين المجتمعات والخبرات التاريخيّة، يُعْرِض عن رؤية **عوامِلِ الشَّبَه** بين وضع المؤسّسة الدينيّة في أوروبا ما قبل الإصلاح ووضعها اليوم، بل منذ زمنٍ بعيد، في مجتمعاتنا العربيّة ومحيطها الإسلاميّ.

قضت أوروبا زمنًا طويلاً من تاريخها الوسيط، تحت قبضة رجال الدين. لم يكن هؤلاء حينها مجرّد جسمٍ دينيّ يَنْطق باسم النصّ المقدّس ويحتكر منطقةَ الروح والإيمان في الإنسان فحسب، وإنما فاضَ سلطانُه على المجتمع أيضًا، مستوليًا على مملكة الدنيويّ، والسياسةُ في جملتها. وفي اللحظة التي كانت فيها الكنيسةُ الكاثوليكيّةُ تنتقل من حيّزها الروحيّ إلى الحيّز السياسيّ، فتقيم الدولةَ على مقتضى الحق الإلهيّ Le droit divin، وتؤمِّرُ الأمراءَ وتُنَصِّب الملوكَ أو تعزلهم، وتُصْدِرُ الصكوك على سبيل الغفران أو الحِرْمان، كان وجهٌ آخرُ للمسيحيّة يُطِلّ على التاريخ، وعلى المؤمنين بالرسالة، شديدُ الاختلاف عن التعاليم والمنطلقات. فالعقيدة التي حاذتْ تمييزًا بين الدينيِّ والسياسيِّ، بين ما للّه وما لقيصر، وسعى دعاتُها في الأرض لا يطلبون من الدنيا غيرَ تبليغ تعاليم يسوع في الناس، تاركين السلطانَ على الأبدان لأباطرة روما...، لن تفتأ تنقلبُ أحوالاً على يد طبقة الإكليروس، التي أعادت تأويلَ كلِّ شيءٍ فيها بما يُشَرْعِنُ مبدأَ الدولة الدينيّة. ولقد قادت إعادةُ إنتاج المسيحيّة على هذا المقتضى إلى تصفية كلّ تأويلٍ للنصوص يجافي القراءةَ الرسميّةَ البابويّة، وإلى تصفية الجماعات التي تقول به.

كانت فكرةُ الإصلاح الدينيّ، التي نمَت في أوساط مسيحيّة في شمال غرب أوروبا، تتبلور في مواجهة ذلك المنحدر الذي كانت تَهْوي إليه المجتمعاتُ المعتنقة للعقيدة هذه، في دينها ودنياها. وأكثرُ ما اشتبكتْ معه فكرةُ الإصلاح الدينيّ هو ذلك الإصرارُ الإكليريكيُّ على وضع الفواصل، باسم الدين، بين المؤمنين والنصّ، من أجل احتكار تأويله، وفرضِ قراءةٍ رسميّةٍ وحيدةٍ له، تنبثق سلطةُ الكنيسة منها، ثم إخضاع سلطة الدولة لذلك التأويل. ولا يعنينا هنا اتصالُ معركة الإصلاح الدينيّ هذه بمعركة سياسيّة واقتصاديّة أخرى، كانت تخوضُها طبقةٌ جديدة صاعدة في وجه ثالوث الإقطاع والملكيّة الاستبداديّة المطلقة والكنيسة، بمقدار ما يَعْنينا الوجهُ الثقافيُّ والدينيُّ منه. وهو ما سنبيِّنه في الفقرات التالية المتعلِّقة بما نَزْعم أنّه رديفٌ إسلاميّ للثيوقراطيّة المسيحيّة في أوروبا العهدِ الوسيط.

لا وسيطَ في الإسلام بين المؤمنين وكِتَابهم؛ إذ يَمْلك أيُّ مسلم أن يأخذ تعاليمَ الدين من النصّ القرآني مباشرةً، ومن دون وساطة. يكفيه بعضُ العلم باللّغة ودلالات ألفاظ النصّ. وهذا ما تُفيده مقولة: «لا كهانةَ في الإسلام ولا رهبانيّة.» مَنْ يضع نفسَه

---

١ ـ أنظر: Max Weber, **l'Hethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme** (Paris: Plon, 1964)

٢ ـ هذا اعتقادٌ دارج على نطاق واسع لدى المهتمين بالشأن الدينيّ من الباحثين العرب، التقليديين والحداثيين. وهو غير صحيح في حالة أميركا اللاتينيّة على نحوٍ خاصّ، حيث حركاتُ الإصلاح في الكاثوليكيّة اللاتينيّة عديدة منذ بداية القرن العشرين، ومنها ـ منذ عقود ـ حركةُ «لاهوت التحرير.» وهو غير صحيح جزئيًا في حالتَي اليابان والصين لأنّ ديانتيْهما بعيدتان عن الشأن السياسيّ ويغلب عليهما الطابع الروحيّ... ناهيكَ بتراجع تأثير رجال الدين في المجتمعين منذ عهد الميجي في اليابان ومنذ الثورة الصينيّة.

موضعَ وسيط بين المؤمنين والنصّ، بين الأرض والسماء، بين النسبيّ والمطلق، يَطلب لنفسه ما ليس يرخِّصُه له الإسلام، ويعتدي على حقٍّ عامّ للمسلمين جميعًا أجازهُ لهم دينُهم: هو أن يأخذوا أمورَ دينهم عن اللّه والرسول من دون توسيط أحد.

وماذا عن الفقهاء؟ ألم يكونوا في تاريخ الإسلام ذلك الوسيط؟

من الثابت أنّ كثيرًا منهم حاول أن يتنزّل منزلةَ الوسيط، بدعوى حاجة الدين إلى رجالٍ يقومون على أمره ويكونون حرّاسًا، وبزَعْم أنهم أهلُ معرفةٍ به، ليست في متناول عوامّ المسلمين. ومن الثابت أن السلطة، في بعض لحظات التاريخ، وسعيًا إلى كسب ولاء الفقهاء، ودفْعِهم إلى التِماس الشرعيّة لها، أوسَعَتْ لهم الهوامشَ كي ينهضوا بوظائف تفوق حجمَهم في حساب الشرع، وتَنْقلهم من علماء دين إلى طبقة تحتكر الدين. ولكنْ لا زعمُهم ما زعموه لأنفسهم، ولا ما منَحَتْهم إيّاه السلطةُ من ترخيصٍ، يَمْلِكُ أن يغيِّر من أمرهم في رأي الشرع شيئًا: فهُمْ ليسوا أكثرَ من علماء دين، رأسمالُهم الرمزيّ الوحيد، الذي به يتميّزون عن عامّة المسلمين، يكمن في علمهم الدينيّ الذي لا يَقْبَل الصَّرفَ سياسيّاً كأهلِ نفوذٍ على دنيا الناس، كما لا يُقْبل الصَّرْفَ دينيّاً كأهل نفوذٍ على دين المسلمين.[١]

وكما لا يوجد في الإسلام رهبانٌ وُسطاء بين النصّ والمؤمنين، لا توجَدُ سلطةٌ دينيّة في نظر الإسلام وفي نصوصه الشرعيّة، ولا هي وُجدتْ في تاريخه الوسيط والحديث على مثال ما كان في أوروبا المسيحيّة. وقد حاولتُ في كتابي، **تكوين المجال السياسيّ الإسلاميّ ـ النبوّة والسياسة**،[٢] أن أذهب إلى أبعد من ذلك: إلى بيان الطبيعة **المدنيّة** لدولة المدينة نفسِها. وكان جوهر أطروحتي في الكتاب أنّ الدولة النبويّة لم تكن دولةً دينيّة، وأنّه قام تمايُزٌ فيها بين الدينيّ والسياسيّ، وأنّ الأخير امتلك استقلاليّةً نسبيّة (autonomie relative) عن الدينيّ، وأنّه لا يُمْكن هَدْرُ المسافة بين الدينيّ والسياسيّ أو الجَمْعُ بينهما بدعوى أنّ قائد دولة المسلمين هو نفسه نبيُّ المسلمين. فالدولة تلك ـ ومنذ ميلادها ـ قامت على عقدٍ بين المسلمين واليهود (هو الصحيفة)،[٣] فكانت دولةً ثنائيّةَ الدين، قامت على الاجتهاد والشورى، وحَكَم إدارةَ شؤونها مبدأُ المصلحة: مصلحة **الجماعة السياسيّة** الإسلاميّة في المقام الأول.[٤]

حين نحتكم إلى نصوص الدين ـ قرآنًا وحديثًا ـ وإلى تجربة التأسيس النبويّة (دولة المدينة)، لن نجدَ دليلاً على أنّ شأن الدولة والسلطان في الإسلام شأنٌ عَقَديّ،[٥] أو على أنّ الحكم الإلهيّ من مقتضيات السلطة. كما لن نجد ما يقرِّر وجوبَ الوساطة الرهبانيّة بين المؤمنين والنصّ. وبهذا المعنى، يَصحّ أن يقال بعدم جواز المماثلة بين تجربة الدولة في تاريخ الإسلام، وتجربةِ الدولة الدينيّة في أوروبا: فهُما، حقّاً، مختلفتان. غير أنّ الاختلاف بينهما لا يُفْهَم إلا حين نقارن منطلقاتِ الإسلام بما حصل في أوروبا من مصادرة الدينيّ للسياسيّ؛ أو حين تكون المضاهاةُ بين تاريخٍ وتاريخ، لا بين نصٍّ وتاريخ.

نعم، لم يكن في تعاليم الإسلام ما يدعو إلى الرهبانيّة أو الدولة الدينيّة. لكنّ التاريخ الإسلاميّ يُنْبِئُنا بأنّ ثمّة مَنْ دعا إلى حكم اللّه (وهم مَنْ سمّاهم خصومُهم خوارجَ وسمّوا أنفسَهم محكّمة)، ومَنْ دعا إلى الدولة التي يقوم على أمرها الإمامُ المعصوم (وهم الشيعة). وقد يقول قائل إنّ الأوّلين لم يستطيعوا أن يقيموا سلطةً إلاّ في الأطراف البعيدة، وإنّ سلطتهم سرعان ما دبَّت فيها تقاليدُ السياسة (الاختيار و«الانتخاب»)، وإنّ الأخيرين ما قامت لهم دولةٌ قبل ثورة إيران المعاصرة، ولا يمكن أن تُحْسَب دولةُ الفاطميين على مذهبهم في السياسة للاشتباه في صحّة نسبة الفاطميين إلى المذهب، ولأنها لم تُقِمْ دولةَ الإمام الدينيّة على مثال ما تصوَّرها فقهاءُ الإماميّة. وهذا كلُّه صحيح، ولكنْ: ألم يَحْكُم الخلفاءُ والسلاطين متذرِّعين ـ ومتدرِّعين ـ بالشرعيّة الدينيّة؟ ألم يستغلّوا الدينَ في السياسة؟ ألم يُصَفُّوا خصومَهم باسم الكتاب والسنّة؟[٦] ثم ألم يُقْطِع الخلفاءُ والسلاطين سلطانًا خرافيّاً لفقهاء ليس لهم من الدين شيء؟ أَلَم يؤجِّر الكثيرُ منهم لسانَه و«علمَه» و«دينَه» للحاكِم بأمره وصحابته وآل بيته؟ ألم يُفْتوا في دماء الخصوم من العامّة

---

١ ـ لا شكّ في أنّهم يملكون سلطةً علميّة، وخصوصًا في مجتمع أميّ، هي سلطةُ التفسير: تفسير ما غمض في النصّ. غير أنّ هذه السلطة لا تَمْلك ادّعاءَ المطابقة التامّة مع فحوى النصّ ومرماه، ولذلك فهي تظلّ في نطاق الاجتهاد؛ والمجتهدُ في الإسلام مخطئ أو مصيب.

٢ ـ عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسيّ الإسلاميّ ـ النبوّة والسياسة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٥).

٣ ـ تُمْكن العودةُ إلى نصّ صحيفة المدينة في كُتب السير والتاريخ، في **السيرة النبويّة** لابن هشام (بيروت؛ دمشق: دار الخير، ١٩٩٦، ص ١١٠ ـ ١١٢)، أو في **تاريخ الأمم والملوك** للطبري (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧)، وغيرهما من المصادر.

٤ ـ ماذا يعني تحالُف النبيّ (ص) مع قبائلَ لم تُسْلِمْ في صراعه مع قريش؟ ماذا يعني تنازلُ المسلمين لقريش في صلح الحديبية؟ ماذا يعني شراءُ ولاء مَنْ لم يقتنعوا بالرسالة، مثل أبي سفيان وغيره من «المؤلّفة قلوبُهم»؟ إنه يعني أنّ الدولة كانت تتصرّف بعقلٍ سياسيّ تَحْكُمُه المصلحةُ والممكن، لا بعقلٍ دينيّ يَحْكُمُه الواجب.

٥ ـ فقهاء السنّة أنفسُهم أجمعوا على أنّ الدولة من الفقهيّات لا من ومسائل العقيدة، ولم يقُل بذلك غيرُ فقهاء الإماميّة.

٦ ـ ماذا فعل الخليفة عثمان بخصومه، وماذا فعل خصومُه به؟ وماذا فعل معاوية باستعماله مفهومَ «الجماعة» في مواجهة خصومه من آل البيت؟ وماذا فعل المأمون بأهل السنة وبرمزهم أحمد بن حنبل في قضيّة «خلق القرآن» الكلاميّة؟ وماذا فعل المتوكّل بخصومه المعتزلة منتصرًا لأهل السنّة وعقائدهم؟ لم يفعل هؤلاء جميعًا وغيرُهم سوى استغلال الدين لأغراض السياسة والسلطة!

لقد نجح الفقهاء ـ مستعينين بالسلطان ـ في أن يتحوّلوا في لحظاتٍ من تاريخنا إلى ما يُشْبه الإكليروس الدينيّ الكنسيّ: يستحلّون ويحرّمون ويضعون المقدّس في خدمة السلطان.

والخاصّة؟ ألم يَخْنقوا الفكرَ والإبداعَ باسم الدين[1]؟ ألم يمنحوا أنفسَهم سلطةَ «حراسة الدين،» التي لم تكن إلاّ سدانة مصالح السلطان الذي منه ينتفعون؟ لقد نجح الفقهاء ـ مستعينين بالسلطان ـ في أن يتحوّلوا في لحظاتٍ من تاريخنا إلى ما يُشْبه الإكليروس الدينيّ الكنسيّ: يستحلّون ويحرّمون ويضعون المقدّس في خدمة السلطان.

هنا، إذن، نَصِل إلى التشابُه بين المسيحيّة والإسلام، نصّاً وتاريخًا. كلاهُما رَسَمَ الحدود بين الدين والسياسة، بين المطلق والنسبيّ، بين المقدّس والدنيوي؛ وكلاهُما كان ضحيّةَ تاريخٍ انحرف عن تعاليم النصّ. ما حصل في التاريخ المسيحيّ الوسيط هو أنّ الكنيسة تجاوزتِ النصّ وتعاليمَه، وأعطت ما للّه ولقيصر لها. وفي الإسلام حَصَل شيءٌ من ذلك: تحوّل الفقهاء إلى طبقة رجال دين، سخّروا العقيدةَ لمصلحة السلطان، وأحكمتِ الدولةُ قبضتَها على الدين، واستخدمتْه لأغراض فرض الشرعيّة لسلالاتها الحاكمة ولتصفية خصومها المعارضين. وهكذا، بمقدار ما تتشابه المنطلقاتُ بين العقيدتين وتعاليمهما في مسألة السياسة والسلطة، فإنّ تجربة الخروج والانحراف عن تلك التعاليم، في المسيحيّة الكاثوليكيّة وفي الإسلام التاريخيّ، تتشابه أيضًا في تجربة التطبيق كما عاشتها مجتمعاتُ النصرانيّة والإسلام. وقد اتخذتِ العودةُ عن هذا الانحراف في المسيحيّة شكلَ دعوةٍ إلى الإصلاح الدينيّ، نجحتْ في أن تحقّق هدفَها في فجر العصر الحديث. أما في الإسلام، فتأخّر الحديثُ فيه إلى القرن التاسع عشر، أيْ إلى أن خاض فيه الشيخ محمد عبده.[2]

لم يتغيّر حالُنا اليوم عمّا كان في الماضي، مع قليلٍ من الفروق غير الجوهريّة. فما زال الخلط شديدًا بين الدينيّ والسياسيّ، على الرغم من قيام الدولة الوطنيّة الحديثة، واستمدادِها الشرعيّةَ من الأفكار المدنيّة، ونصّ دساتيرها على أنّ صاحبَ السلطة والسيادة هو الشعب. وما زال استغلالُ الدين لأغراضٍ سياسيّة، والزجُّ به في صراعات القوى، يتجدّد باستمرار، بل يزيد أوارًا. ونَمْلك أن نُحْصي اليوم مظهريْن من مظاهر الاستغلال السياسيّ للدين يبرّران الدعوةَ إلى ذلك الإصلاح:

أوّلهُما: محاولاتُ النُّخَب الحاكمة العربيّة السيطرةَ على المجال الدينيّ (الأوقاف، والمساجد، والتعليم الدينيّ...)، واحتكارَ النطق باسم الإسلام (من خلال مؤسّسات الإفتاء الرسميّة، ومجالس العلماء التقليديّين التابعين للسلطة، وبرامج التعليم الدينيّ في المدارس، ووسائل الإعلام...)، وفرض رؤيةٍ رسميّة للدين وتعميمها بالوسائط التي تَكْفل حسبانَها الرؤيةَ «الصحيحةَ» و«الشرعيّةَ.» والهدف من هذا السعي المحموم للسيطرة على المجال الدينيّ هو السيطرةُ على **رأسمالٍ رمزيّ** كبير، ومنعُ غيرها من الاستثمار فيه مخافةَ تحصيل مكاسبَ سياسيّة. وتزيد خطورةُ هذا الاحتكار كلّما كان المجتمع متعدّدَ المشارب المذهبيّة، إذ يقود ذلك إلى استثارةِ معارضاتٍ حادّة، سريعًا ما تنتهي بها الأوضاعُ المتوتّرةُ إلى الصدام والعنف. والمأساةُ هي أنّ النخب التي تخوض معركةَ الاستيلاء على الشأن الدينيّ تَحْكم بلدانَها باسم أفكار **مدنيّة**، ولا تدّعي أنّ شرعيّتها دينيّة بل سياسيّة (وطنيّة، ديمقراطيّة، قوميّة، دستوريّة...)!

ثانيها: التعاظُم المطّرد لحركات «الإسلاميّة السياسيّة» واندفاعاتُها نحو منازعة السلطة سيطرتَها على الشأن الدينيّ، وتنزُّلُ فقهائها ومرشديها وأمراء جماعاتها المسلّحة منزلةَ المُفْتين في الحلال والحرام، ومنزلةَ القضاة الذين يُنْزلون الأحكامَ على مَنْ يقومون هم أنفسهم بدور الادّعاء عليهم! ولقد اتّسع نطاق «السلطة الدينيّة» التي مَنَحَتْها «الإسلاميّةُ السياسيّة» لنفسها ـ وخصوصًا تيّاراتها السلفيّة التكفيريّة ـ

١ ـ بفتاوى القتل (بشّار بن بُرْد، الحلاّج، ابن المقفّع...) وفتاوى التكفير (تكفير الغزالي ـ مثلاً ـ للفلاسفة في القضايا الثلاث: قِدَم العالم، عِلم اللّه بالجزئيّات، المعاد؛ راجع كتابه: **تهافت الفلاسفة**)...

٢ ـ راجع رأينا بالتفصيل في كتابنا: **الإسلام والسياسة** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ط ٢، ٢٠٠٨).

إلى الحدّ الذي فاق ما كان لدى كبار الفقهاء في تاريخ الإسلام، إذ باتت تتصرّف بحسبانها «الفرقةَ الناجيةَ» الناطقةَ باسم الدين، وما عداها على ضلالٍ مبين. ولقد أخذتْ هذه «الإسلاميةُ السياسيّة» الدينَ إلى تفاصيل الشأن العامّ، وباتت السياسةُ من أملاكها، تمامًا مثلما أصبح الحديث في السياسة بغير مفرداتها اعتداءً على «الحقّ الإلهيّ»!

في المحصّلة، نحن أمام محنة حقيقيّة أنتجَها فريقان في المجتمع شديدا الشغف بالسلطة. **أولُهما** يريد الاحتفاظ بالسلطة، بميكياڤيليّة بائسة وبأيّ ثمنٍ اجتماعيّ، فطَفِقَ يستغلّ الدين ويسخّرُه لأهدافه، متملّقًا مشاعرَ المؤمنين، ومصادِرًا الدينَ من الجماعات الأخرى. **وثانيهما** يريد الوصول إلى تلك السلطة على صهوة المقدّس، مستفيدًا من غباء الفريق الأول وتسلّطيّته وفشله في برامج التنمية وفي حماية الوطن؛ لكنّه لا يَحْمل في جعبته إلا رديفَ مشروع الأول، بل ما هو أسوأ منه: الدولة الثيوقراطيّة! والفريقان معًا يخوضان المعركة من دون مبالاةٍ بالثمن الذي يدفعه المجتمعُ واستقرارُه وأمنُهُ، جرّاء أفعالهما الطائشة. فالغاية عندهما تبرّر الوسيلة، والقاعدة التي بها يعملان واحدة: **الاستيلاء على الدين أقصرُ سبيلٍ إلى الاستيلاء على السلطة!**

هل هناك، إذنْ، من مبرِّر للإصلاح الدينيّ أكثر من هذا الذي يجري أمامنا اليوم، ووصْفنا بعضَ ظواهره؟ لماذا وصل العقلُ الإسلاميّ المعاصر إلى هذا الدَّرك الذي انتقلنا فيه من عصر الأفغانيّ إلى عصر «الأفغان العرب،» ومن فتاوى محمد عبده الاجتهاديّة حول العلم والدستور والحريّة إلى فتاوى أنصاف فقهاء بتحريم إرسال الأطفال إلى المدارس بدعوى أنّ نبيَّنا كان أمِّيّاً؟! ولماذا انتقلنا من بناء الجماعة الوطنيّة إلى الفتنة الشيعيّة ـ السُّنّيّة، ومن فكرة الأمّة والجماعة إلى الأقفاص المذهبيّة؟ ولماذا ابتذلنا المعنى العظيمَ للدين، والصورةَ المشرقةَ للإسلام، إلى الحدّ الذي وطَنَ في أذهان غالبيّة البشر أن الإسلام يتلازمُ مع الإرهاب؟! ولماذا يقتلُ بعضُنا بعضًا باسم الإسلام؟ ولماذا حوّلنا «دارَ الإسلام» إلى «دار حربٍ،» والجهادَ إلى فتنة؟

لأننا، باختصار، لم نُنجزْ حلقةَ الإصلاح الدينيّ. ولو قُيِّض لفكرة الإصلاح الدينيّ في القرن التاسع عشر أن تجد لها بعضَ التطبيق، لما وصلنا إلى ما نحن فيه. ونحن على يقين بأنّ العودة عن هذه الأوضاع الكارثيّة، وعن ذلك الانحراف التاريخيّ عن تعاليم نصوص الإسلام، لن يكون بغير الإصلاح الدينيّ.

ولكنْ، ما معنى الإصلاح الدينيّ؟

٢ ـ معنى الإصلاح الدينيّ

تبلور معنى الإصلاح الدينيّ في أوروبا في سياق الصراع المرير الذي خيضَ ضدّ الكنيسة لكفّ سلطانها المطلق. غير أنّ هذا المضمون السياسيّ المضمَر للإصلاح كان يحتاج إلى معركة فكريّة من **داخل** المسيحيّة كعقيدة، وبمفردات اللاهوت؛ وكانت تنبغي زحزحةُ الرواية الإكليريكيّة الرسميّة للكتاب المقدّس حتى تمْكن زحزحةُ نفوذُ الكنيسة الدينيّ والسياسيّ، لأنّ هذا النفوذ إنّما يتغذّى من شرعيّة تلك الرواية في وعي المؤمنين. وبعبارة أخرى، كان ينبغي كسرُ احتكار النصّ من أجل كسر احتكار الحياة العامّة.

قادت المعركةُ من أجل تحرير السياسة من السلطان الدينيّ إلى تجييش قوى عديدة، وإلى صبّ جهودها في خدمة مشروع مدنيّة السياسة. وقد تفاعلتْ معطياتُ ذلك النضال، حتى فَتَحَ الإصلاحُ الدينيّ البابَ أمام الفصل التامّ بين الدينيّ والزمنيّ (أي العلمنة).[1] وفي هذه المعركة، التي كسبتْها حركةُ الإصلاح الدينيّ، كان على رجال الدين أن يغادروا الحيّزَ العامّ للسياسة المدنيّة، التي انتقلتْ من أملاك الكنيسة إلى أملاك الأمير ثم إلى أملاك الشعب. أما المعركة من أجل تحرير النصّ والإيمان من سلطان الكنيسة، فقد أفضت إلى كسر الوساطة الإكليروسيّة بين المؤمنين والنصّ، وإعادة هذا الأخير إلى الناس، وإعادة الحقّ إليهم في أن يقرأوه بمعزل عن الوصاية الكنسيّة. إنّ انتزاع سلطان الكنيسة على النصّ ما كان سوى هدم مبرِّر وجودها... وهدمٍ وجودها.

من النافل القول إنّ هدمَ الكنيسة لا يعني إلغاءَ وجودها كمؤسّسة؛ فهي استمرّت في التقليد الكاثوليكيّ والأرثوذكسيّ، وقامت لها أشباهٌ مؤسّسيّة. وإنما يعني **إلغاءَ سلطانها** الدينيّ والسياسيّ المطلق، وإعادتَه إلى حدوده الروحيّة العاديّة. على أنّ الإصلاح الدينيّ لم تكن نتيجتُه انفصالَ قسم كبير من غرب أوروبا (وشمال أميركا بعد ذلك) عن سلطة الكنيسة فقط، وإنّما أيضًا **تغييرَ معنى الكنيسة** في الكاثوليكيّة نفسها، وحَصْرَ نفوذها إلى أضيق حدّ. واليوم ما عادت الكنيسة تعني ما كانت تعنيه قبل أربعمائة عام. وفي المقابل، لم يَقُد إصلاحُها إلى تقليص عدد المؤمنين، بمقدار ما حرّر الإيمانَ من سطوة رجال الدين.

هذا هو المعنى العميقُ للإصلاح الدينيّ في أوروبا، فهل يكون معناهُ هو نفسه في المجتمعات الإسلاميّة؟

ليس ضروريّاً أن يَحْذُوَ الإصلاحُ الدينيُّ في مجتمعات الإسلام، اليوم، حذْوَ الإصلاح الدينيّ في مجتمعات المسيحيّة. لكنّ عليه أن يواجه معضلتين شبيهتين: **إدخال الدين في حيّز الاستغلال**

---

١ ـ ينبغي التمييزُ بين الإصلاح الدينيّ والعلمانيّة. لا يقود الإصلاحُ الدينيُّ إلى العلمانيّة دائمًا، ولا تنشأ العلمانيّةُ على حلقة الإصلاح الدينيّ بالضرورة. لاحظ فرنان بروديل بحقّ أنّ إيطاليا وإسبانيا وفرنسا وقفتْ موقفَ رفضٍ من الإصلاح (راجع: F. Braudel, **Ecrits Sur l'Histoire**. Paris: Flammarion, 1969, p. 295 - 296). ومع ذلك، فقد كانت هذه الدول علمانيّة.

من قال إنّ الإصلاح الدينيّ مطلوب فقط حين تكون سلطةٌ دينيّةٌ من النوع البابويّ؟ ومن قال إنّه لا يجوز في حالة استغلال السياسة للدين، أو إقحام الدين في الصراعات السياسيّة؟

السياسيّ وفي المضاربات المصلحيّة الدنيويّة، **واحتكار تأويله وادّعاء تمثيله** من هذا الفريق أو ذاك.

تَفرض المعضلةُ **الأولى** فعلاً اجتماعيّاً وفكريّاً دؤوبًا يرمي إلى تحرير الدين من المضاربة والاستغلال السياسيَّيْن، ومن كل أنواع تسخيره لخدمةِ مصلحةٍ فئويّة ضيّقة على حساب مصلحة مجموع الشعب والأمّة، وعلى حساب الدين نفسِه. إنّ الإسلام عقيدةُ الأمة جمعاء، والخطأ الأعظم أن يُحَوِّلَه البعضُ إلى إيديولوجيا سياسيّة لفريقٍ واحد في الأمة، أكان في السلطة أم في المعارضة. إنّ ذلك يمثّل سَطْوًا سافرًا على ملْكيّة روحيّة وثقافيّة **جماعيّة**، وإساءةً بالغة لمعنى الإسلام. لم يكن الإسلام دعوةَ فُرْقَةٍ في تاريخه، إلا عند مَنْ أساؤوا فهمَ مضمونه، فزجّوا باسمه في صراعٍ دمويّ بغيض من أجل السلطة، بل كان الإسلام دعوةَ توحيدٍ وبناءٍ للجماعة الموحَّدة. وما دَفَع المسلمون الثمنَ في تاريخهم إلاّ بعد أن حادوا عن هذا المعنى العميق لرسالة الإسلام. ومن النافل القول إنّه بقدْر ما تتقدّم مجتمعاتُنا على طريق تحرير الدين من الاستغلال السياسيّ، فإنّها تعيد للإسلام معناه العميقَ كدينٍ للوحدة والتوحيد، وكرسالةِ سلام بين أبناء العقيدة الواحدة والمجتمع الواحد، في الوقت الذي تعيد فيه بناءَ معنى السياسة ـ بما هي فعّاليّة مدنيّة وسلميّة تقوم على مبدإ التنافس الشريف لتحصيل الحقوق والمصالح، وعلى مبدإ الاجتهاد البشريّ. وإنّ دور أهل الاجتهاد من علماء الدين حاسمٌ اليوم، مثلما كان حاسمًا في زمن الشيخ محمد عبده، وفي زمن الشيخين علي عبد الرازق وعبد الحميد ابن باديس، والعلاّمة المجتهد علال الفاسي، لأنه دورٌ يقدّم الدليلَ، من داخل الدين، على وجوب العودة عن الاستغلال الانتهازيّ للإسلام في صراعات المصالح الفئويّة، والعودة إلى المعنى الأصيل والعميق للإسلام ورسالته.

أما المعضلة **الثانية**، فتفرض جهدًا فكريّاً وسياسيّاً شاقّاً من أجل إنهاء حال احتكار تأويل النصّ الديني، ورفع الوصاية عن فهم الناس لتعاليم دينهم مباشرةً من دون وصيٍّ زَعُوم. لقد سَدَّد محمد عبده ضربةً لفكرة الوساطة،[1] تمامًا كما هاجم أزعومةَ السلطة الدينيّة في الإسلام.[2] وليس من شكّ في أنّه ينبغي اليوم البناءُ على جهده الفكريّ لاستئناف مشروع الإصلاح الدينيّ، من مدخل إطلاق حريّة التفكير في الشأن الدينيّ، بعيدًا عن القيود التي يريد بعضُ «الإكليروس الإسلاميّ» فرضَها اليوم بدعوى امتلاكه «الفهمَ الصحيحَ» لنصوص الدين. إن ادّعاء «الفهم الصحيح» للدين ليس أكثر من حيلة لاحتكار الإسلام، مقدّمةً لاحتكار سلطةٍ يُزْعَمُ أنها لا تقوم بغير «حُكم اللّه» في الأرض!

ليس ضروريّاً أن تكون الدولة الدينيّة، على المثال الأوروبيّ المسيحيّ، موجودة على أرض الإسلام حتى يجوز إصلاحٌ دينيّ. من قال إنّ الإصلاح الدينيّ مطلوب فقط حين تكون سلطةٌ دينيةٌ من النوع البابويّ؟ ومن قال إنّه لا يجوز في حالة استغلال السياسة للدين، أو إقحام الدين في الصراعات السياسيّة؟ إنّ التذرّع بغياب الدول الدينيّة محضُ طريقة للحرب على فكرة إصلاح يخيف المتاجرين بالدين في سوق المضاربات السياسيّة... وما أكثرهم في هذا الزمان!

بيروت

عبد الإله بلقزيز

أستاذ الفلسفة ـ جامعة الحسن الثاني المغرب.

١ ـ «لكلّ مسلم أن يفهمَ عن اللّه من كتاب اللّه، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحدٍ مِنْ سلفٍ أو خلف...». محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، الجزء ٣، **الإصلاح الفكريّ والتربويّ والإلهيّات**)، ص ٢٨٨.

٢ ـ «ليس في الإسلام سلطة دينيّة سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشرّ. وهي سلطة خوّلها اللّه لأدنى المسلمين يَقْرع بها أنفَ أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم.» بل إنّ الإسلام «هدم بناءَ تلك السلطة، ومحا أثرَها، حتى لم يبقَ لها عند الجمهور من أهله اسمٌ ولا رسم، ولم يدعْ... لأحدٍ، بعد اللّه ورسوله، سلطانًا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه.» (المصدر نفسه).