

مسألنا مسائل التقدّم العربيّ (1) إنتاج شرعيةً زمنيةً للسياسة بالتوازي مع الإصلاح الدينيّ

حازم صاغية

وسط الكلام الشائع والمتكرّر عن «أزمة» العرب و«محتهم» و«تخلفهم»، يترأى أن سببين اثنين، لا يحظيان بما يستحقّان من تركيز، يلعبان في هذا التردّي دوراً مفتاحياً :

أولهما أننا، تبعاً لمركزيّة الدين في حياتنا العامّة، لم ننتج مفهوماً زمنياً وحديثاً لفكرة الشرعيّة السياسيّة، والثاني أننا لم نتصالح، حتّى اللحظة، مع مفهوم الدولة - الأمة - Nation-State. فنحن، العرب، لا نزال في حاجة الى سند دينيّ يبرّر أخذنا بالقيم الحديثة، أكانت قوميّة واشتراكيّة أم ديموقراطيّة ورأسماليّة وليبراليّة. حتّى في ذروة الحقبة القوميّة، إبان الناصريّة وانتصاراتها، ظلّ اعتناق القوميّة أو الاشتراكيّة أو غيرهما من المفاهيم مشروطاً بالبرهنة على جواز هذه المفاهيم في القرآن والسيرة المحمّديّة. وهذا حتّى لا يُشار الى المرحلة الحالية التي كانت دشنتها الثورة الإيرانيّة في 1979 واجدهُ تنويجها الراهن في تنظيمات يبلغ اللبس فيها بين السياسيّ والدينيّ مبلغاً أقصى. وإذ لا تزال الحرب تُعتبر «جهاداً»، ولا يزال الحاكم الصالح «حبيب الله»، والحاكم السيئ «عدو الله»، يلوح تطوير مفهوم زمنيّ للشرعيّة وللسياسة شرطاً لعدم الارتداد الى الماضي أمام كلّ ما يواجهنا من مشكلات الحداثة وتحدياتها. فكأننا، والحال هذه، لا نملك في مواجهتنا مع المشكلات المذكورة إلا ما جربّه الأسلاف وأورثونا إياه، فورثناه طائعين نعود اليه المرّة بعد المرّة، نستنتقه ونذعن إليه، متبرّعين بسبب وجيه من الأسباب التي يفتات عليها النموّ الأصوليّ . وهي مهمّة تنقلنا فوراً الى موضوعة الإصلاح الدينيّ ذات الإلحاح القاهر، والتي ستكون البند الحاكم لعملية الإصلاح السياسيّ نفسه، ما دام الأخير لم ينتزع شرعيّته من الحقل الدينيّ بعد ولم يستقلّ عنه. وعلى النحو هذا يصحّ القول إن الإصلاحين الدينيّ والسياسيّ يكادان يكونان، في بلداننا، وجهين للعملة ذاتها

فالراهن أن القيم التي واجه بها المسلمون تغيّرات عالمهم، مع وفادة أوروبا، لم تمسها يد التغيير عميقاً. هكذا ترك المجال للخرافة تتكّدس في وعينا، الجمعيّ منه والفرديّ، ناسبة نفسها الى الدين، وراقية بذاتها الى المقدّس، مثلما حوفظ على تأويل النصّ الدينيّ بحرفيّة جامدة وقاتلة. فمع أواخر القرن التاسع عشر، حدث الانقلاب الكونيّ الذي زلزل العالم القديم، مُثيراً من المسائل، وموجداً من الحاجات، ما لم يكن مسبوqاً. آنذاك ابتدأ الاحتكاك مع نظريّات الشرعيّة السياسيّة، على ما تدلّنا كتابات أحمد لطفي السيّد، مثلاً لا حصراً، مطالع القرن التالي. والسيّد كان واحداً من تلامذة الشيخ محمّد عبده، صاحب النقد الأعنف والأعقل لثورة أحمد عرابي وضيق ألقها ونازعها الاستبداديّ . لكنّ الاستجابة للجديد بقيت، في معظمها، تغلب التمسك بالموروث، والانكفاء عن معانقة الجديد، لمجرّد أنه من محمولات الاستعمار البغيض. وقد انطلق عدّ عكسيّ بعد البدايات الإصلاحية المتواضعة لبعده، فلم يكن بلا دلالة أن أحد تلاميذه، الشيخ رشيد رضا، ارتدّ الى نهج متشدّد فيما تأسّست، عام 1928 حركة الإخوان المسلمين بزعامة حسن البنا. وفي الخمسينيات والستينيات انتهت الحركة هذه، وهي الأبرك والأكثر تأثيراً بين مثيلاتها، الى ذروة تطرّفها مع سيّد قطب الذي عدّ لاحقاً الأب الروحيّ للاتجاهات الأشدّ سلفيّة وراديكاليّة. ولما كان التطرّف دينياً وسياسياً معاً، أكد قطب، كما هو معروف، اننا نعيش في جاهليّة لا تعود حاكميتها الى الله، فيما لا ينبغي للمسلم أن يعيش في غير الحاكميّة الالهية، مجدّداً الربط بين الدينيّ والسياسيّ، وبعثاً على تجديد الإلحاح على الطابع التكامليّ لإصلاحهما معاً

وعلى يد قطب حصل التلافح مع تعاليم ابو الأعلى المودودي وتلميذه أبو الحسن الندوي، لكنه تلاقح ضاعف التردّي القائم أصلاً. ذلك ان الإسلام الآسيويّ أقلّ تعرّضاً من الإسلام العربيّ للاتجاهات

الإصلاح والتحديث. وهو، أيضاً، أشدّ توتراً وعداءً للآخر (الهندي والغربي)، بنتيجة تجربته الأقلية الخاصة في شبه القارة الهندية، ومزاودته من موقع الغريب على الثقافة العربية ولغتها بالموقع الذي تحتله اللغة في كتابها المقدس .

والحال أن الاستعمار والرضّة العميقة التي أحدثها ليسا السبب الوحيد وراء ضعف الإصلاح وميوله. وهذا ما تكشفه مصائر مشروع محمد عبده الذي اعتبر أن تجديد المؤسسات الدينية مُحتمّ الوجوب، وهي مصائر تحكّم بها الاستبداد وكيفها بموجب حاجاته. فقد أعاد الشيخ المصريّ النظر في وظائف المؤسسات المذكورة، واضعاً خطته لإصلاح الأزهر، أقدمها وأهمّها في العالم الإسلاميّ. وكان من تأثيرات هذا المناخ، أن أقدم تلميذه سعد زغلول، كوزير للتربية بين 1906 و1910 على تأسيس مدرسة القضاء الشرعيّ الخاضعة لسيطرة الدولة. وغالباً ما قيل إن المدرسة تلك كانت أشدّ الإجراءات التي اتخذها زغلول دراماتيكيّة قبل تأسيسه «حزب الوفد» ثم قيادته الى الاستقلال. وبالفعل لم يكتف يومها الأزهريّون المحافظون اعتراضهم ومخاوفهم التي ذهبت بهم بعيداً .

وفي العهد الناصريّ قطعت الإصلاحات، وجذرها البعيد مقيم في تعاليم عبده، شوطاً. ففي 1956 ألغيت المحاكم الدينية، وأحيلت الأحوال الشخصية الى محاكم مدنيّة، على أن تُطبّق فيها الشريعة بعدما عدلتها القوانين. وإبان تولّي الشيخ محمود شلتوت (توفي في 1964) مشيخة الأزهر، استُبدل المنهج الدينيّ والتقليديّ بمنهج معاصر، وحُوّل الجامع جامعة تدرّس الموادّ العلميّة والطبيّة وغيرها. بيد أن الإصلاحات لم تؤدّ غرضها، لسبب بسيط مصدره الطبيعة العسكريّة للناصرية: فهي إنّما فرضت من منصّة السلطة من دون أن يتاح للمجتمع نفسه التفاعل معها، كي لا نقول إنتاجها. وكثراً رأينا، مع الاختلافات والفوارق، المصاعب التي واجهت مشروع أتاتورك ورضا شاه في تركيا وإيران، والإخفاق الذي انتهى إليه مشروع أمان الله خان في أفغانستان، في عشرينيات القرن العشرين. ورأينا، كذلك، النجاح المحدود لمشروع الحبيب بورقيبة في تونس، هو الذي أغلق الزيتونة لتعود، في 1990 بعد إزاحته، جامعة مدنيّة على غرار الأزهر. ومن هذا القبيل شاهدنا مؤخراً كيف أقدم الرئيس الباكستاني برويز مشرف، والرئيس اليمنيّ علي عبد الله صالح، على وضع المساجد والمدارس الدينية وخطب الجمعة تحت سيطرة الدولة، وهي حالة معروفة و«طبيعيّة» في معظم الدول العربيّة. إلا أن هذا لا يؤدّي الى إصلاح ديني، فيما قد يفرض الى تمكين قبضة السلطة على المجتمع، على ما هي الحال في أوضح صورها في سوريا، وتحويل الدين، تالياً، ذريعة للحاكم، وجعل رجاله موظّفين لديه .

ولمّا كان أغلب السلطات مكروهاً، ضعيفاً شرعيّة، انتهت الأمر تعزيزاً للتأثيرات الدينية الأشدّ راديكاليّة وسلفيّة، التي بدا أنها وحدها من يصون التقاليد ويديمها. هكذا توصّل علي عبد الله صالح الى تسوية مع صاحب «جامعة الإيمان»، الشيخ عبد المجيد الزنداني، تقاسماً بموجبها مصادر التأثير في عقل المجتمع، وهو شبيه بالتنازلات المتواصلة التي تقدّمها السلطة البعثيّة في دمشق للمرجعيّات الدينية في ميادين الثقافة والتعليم. وعلى العموم، أفرغت الإصلاحات من مضمونها، خصوصاً أن القطيعة السياسيّة مع الغرب وتراجع المعرفة باللغات الأجنبية في معظم البلدان التي حكمتها النظم القوميّة - العسكريّة، أثرا سلباً على تعليم المجتمع بأكمله، وكان من تحصيل الحاصل أن يتضاعف تأثيرهما على المؤسسات ذات الأصول الإسلاميّة، كالأزهر، التي يقصدها أبناء طبقات اجتماعيّة مأزومة اقتصادياً تتمكّن منها التقاليد الشعبيّة .

في المقابل، ظلّ النسج على منوال الإصلاح الأوروبيّ أمّنية تداعب مخيلات قبضة من المثقفين العرب والمسلمين. والإصلاح المقصود هو ما هزّ الحياة الدينية لأوروبا ابتداء بالقرن السادس عشر، مؤدياً الى ولادة الكنائس البروتستانتيّة، بعدما تشكلت في القواعد المجتمعيّة التي مثلها أفراد من داخل المؤسسات الدينية شأوا وإصلاحها قبل أن يخرجوا عليها .

فالكنييسة الكاثوليكيّة الدائرة حول الفاتيكان، مارست تأثيرها السلبيّ المديد على القوانين وأفكار السيادة السياسيّة والبنى المؤسسيّة والذهنيّة للمجتمعات المعنيّة. أمّا دورها المهيمن فاستند الى رفض كل نسبيّة أو انشقاق «هرطوقي» أو فكر حرّ ومستقلّ. وهذا، بالأحرى، نابع من الكاثوليكية نفسها بوصفها تعني، لغة، الإصلاح الكونيّ والمطلق الذي لا يقبل التجزئة .

فلما استحال الاصلاح من الداخل خرج المصلحون عن الكنيسة، مستفيدين من تطورات موضوعية جعلت انشقاقيهم قابلاً للحياة. فالكنيسة المصابة بالجمود، ما عاد يسعها التعايش مع توسع التعليم الذي حمل الناس على التفكير بطرق جديدة. وبدوره، قرب اختراع الطباعة المسافة بين المعارف، مثلما باتت ممكنة دراسة كتابات آباء الكنيسة المبكرين ومقارنتها بكنيسة ذاك العصر. ولئن كشفت المقارنة أن التحوير قد لازم عمل الكهنوت، سمح انتشار الانجيل بالمعرفة الشعبية للدين، فضلاً عن التعدد في تأويله.

وفي الاتجاه نفسه دفعت بواكير الوعي الوطني، وانشقاقي اللاتينية الى عدد من اللهجات الأوروبية التي تحولت لاحقاً لغات قومية. وبالنتيجة، أثرت شعوب أوروبا وضع الكنائس في عهدة كهنة محلين بدلاً من هيمنة الفاتيكان «الغريب». «وبطبيعة الحال، تعاضمت تحفظات المتعلمين على عجز الكنيسة عن مواكبة العصر ومسائله. وترتب على التحول هذا تحول آخر طاول تصور السياسة والسلطة بوصفهما يقعان ضمن نطاق الخيار وفي حيز ما هو مرئي ومباشر ومقروء، بقدر ما نُزع عنهما التسخير بوصفه مصدراً للشرعية المستقاة من المقدس.

وكان مما علمه رائد الاصلاح الألماني مارتن لوتر أن السلطات العليا يمكن أن تخطف، وأن كل مسيحي كاهن أمام الله، فيما البابوية، عنده، خالفت تعاليم المسيح في الجوانب المعنوية نفسها. ورأى لوتر أن ضمير الانسان وعقله والكتاب المقدس هي مجتمعة المرجع الذي يحتكم اليه المؤمن. والأهم، ربّما، أنه طور نظرية «المملكتين»: أبرز مداخلات البروتستانتية في السياسة. والمملكتان المقصودتان هما الكنيسة والدولة حيث تتبع ضرورة الأخيرة من عدم وجود الإيمان أو عدم شموله. والحق أن النظرية هذه تغاير مثلتها الكاثوليكية التي أقرت بالحاجة الى السلطة السياسية (Potestas Coactiva) بوصفها نتيجة من نتائج الخطيئة الأصلية، بينما قبلت بوجود الدولة الإدارية وحدها (Potestas Directiva) في معزل عن الخطيئة. وكانت حجة لوتر أنه، كائنة ما كانت طبيعة الحكم الزمني ونوعيته، ينبغي عدم الخلط بين المملكتين. فلا يجوز، بالتالي، تسييس المقدس كما لا ينبغي تقديس

وما لبثت أن ظهرت حركة مماثلة في سويسرا قادها أولريش زوينغلي، فيما وقعت مدينة جنيف تحت تأثيرات الكاهن الاصلاحى الفرنسي، الهارب من بلده، جون كالفن. وعمل الأخير، وهو الأكثر تشدداً، على تحويل اللاهوت مادة للدراسة الأكاديمية، ما جعل من الممكن إنتاج رجال دين مثقفين. وما لبثت الكالفينية أن عبرت الى اسكتلندا عبر جون نوكس، ثم انتشرت في معظم أوروبا. وحدها الاصلاحات الانكليزية خلال 1529-1536 بدأت سياسية وسلطوية أكثر منها دينية وقاعدية، إذ وجدت ذريعتها في زواج هنري الثامن الذي رفضه البابا، فيما توافقت تاريخياً مع صعود الاستبداد السلافي المطلق في بلد أوروبي مركزي. ووراء تلك الاصلاحات كان الهدف الفعلي توحيد المصدرين الديني والزمني للسلطة في حاكم سيد أوجد. وللغرض هذا، صير الى حل الأديرة، فاستولت السلطة والملك على أملاكها التي أنفق بعض عوائدها على التعليم. ولاحقاً قامت الكنيسة الانكليكانية بالاصلاحات الجزرية التي حولت قرار هنري الى واقع مجتمعي. ففي عهد ادوارد السادس أصدر الانكليكان إنجيلاً خاصاً تفرّع عنه ما عُرف بـ«كتاب الصلاة»، وهو تلخيص عملي للكتاب المقدس ممزوج بمصادر وطنية وفولكلورية وبلدياتية من خارج المسيحية التقليدية. باختصار، كان الاصلاح التحدي الذي واجه الكنيسة الكاثوليكية في سلطتها ومعتقداتها وطقوسها، من موقع حرية التفكير والتجاوب مع الحاجات المستجدة. إلا ان التحدي هذا سريعا ما تلقفته الكاثوليكية وحاولت أن تتكيف على ضوءه. وقد بدا من علامات الاستجابة الأولى ظهور اليسوعيين الذين أسسهم الراهب الاسباني اغناطيوس لويولا في القرن السادس عشر. فهؤلاء، على اختلاف التقويمات اللاحقة لدورهم الذي يبقى رجعيًا في عمومهم، جمعوا بين النشاطين التبشيري والتعليمي اللاهث للحاق بالجديد. وقد استمرت محاولات كهذه الى أن ظهر في نيويورك، أواخر القرن التاسع عشر، كاهن كاثوليكي إصلاحي هو جيمس أوكوتور، فدمج بعض تعاليم البروتستانتية في الجسم الذي بات يُعرف بـ«الاصلاحية الكاثوليكية».

لكن النقلة النوعية حصلت مع المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965) في عهد البابا يوحنا الثالث

والعشرين. فقد فُتح الباب لعلمنة بعض الوظائف الاداريّة للكنيسة، ولمراجعة طقوسها. وهذا فضلاً عن تنازلات ما زالت تتتالي في مسائل اجتماعيّة وجنسيّة، وفي بعض القراءات التاريخيّة التي تتصل بالكنيسة وأدوارها. وقد انطوت هذه العملية التسويّة مع العصر، ومع غير الكاثوليك، على اعتذارات متفاوتة لشعوب وأديان ومثقفين وعلماء ذهبوا ضحايا محاكم التفتيش الكاثوليكيّة، أو ضحايا مواقف مشينة أخرى وقفها الكنيسة في تاريخها الطويل .
هذه الخضة في صلب الجسد الداخلي ما نحتاجه، بحيث تغدو المؤسسة الدينيّة هي المطالبة بالبرهنة على شرعيّتها واللهات وراء ما تأتي به الحياة، بدلاً من أن تلهث السياسة، في تبرير شرعيّتها، وراء الدين فيما يُسحل، باسمه وباسم تأويله، كلّ فكر نقديّ وحرّ .