الإسلام والحرّيات وحقوق الإنسان

(نـــــدوة)

نظّم المعهد العربي لحقوق الإنسان حلقة نقاش بمدينة الحمامات يوم 9 جويلية / تموز 2000 حول «الإسلام والحريّات وحقوق الإنسان»، وذلك على هامش فعاليّات دورة «عنبتاوي» التدريبيّة العاشرة.

وقد جاء هذا الاختيار نتيجة استقراء واقع «الحركة العربيّة لحقوق الإنسان» والتحديات النظريّة والثقافيّة التي تواجهها، إذ تعتبر المسائل المتعلّقة بالدّين والحقوق والحريّات من بين أبرز اهتمامات وأولويات هذه الحركة نظرا لتشابكها العضوي مع قضايا الثقافة والهويّة والخصوصيّة والتسامح والمساواة والإبداع والسّلم الأهلي والتعايش بين الشعوب والثقافات.

لهذا رأت أسرة المجلّة إدراج هذه القضيّة ضمن ملفاتها الرئيسيّة التي ستصدر تباعا خلال السنتين القادمتين من خلال المحاور الأربعة التالية :

التمييز والمرأة والحريّة والحكم. وهي محاور فرضتها أيضا الأولويات المطروحة على الأجندة الدوليّة، سواء ضمن برامج الأمم المتّحدة أو أجزاء رئيسيّة في الشبكات الإقليميّة والدوليّة.

اختار المعهد أن يعالج الموضوع ضمن ورشة محدودة المشاركين، حرصا على توفير فرصة للتفكير الجماعي المعمّق. وقد تضمّنت الدّعوة التي وجّهت إلى الضيوف أسئلة محوريّة من شأنها أن تساعد على تأطير النقاش : هل هناك تعارض موضوعي وحتمي بين الإسلام والحريّات الفرديّة والجماعيّة وحقوق الإنسان كما تضمّنتها المواثيق الدوليّة ؟ هل هذا التعارض – إن وجد

– جزئي أم كلّي، عرضي أم جوهري ؟ هل توجد أرضيّة مشتركة بين الإسلام وحقوق الإنسان بمفهومها الحديث تساعد على المصالحة ؟ ماهي الشروط المعرفيّة والإجرائيّة لتحقيق هذه المصالحة ؟

وفي حالة وجود تعارض في بعض الجوانب هل ينحصر ذلك في الجانب التشريعي أم يمتدّ إلى الأبعاد العقائديّة والفلسفيّة ؟

وهل يمكن إدراج ذلك ضمن مبدأ احترام الخصوصيّة الدينيّة والثقافيّة للشعوب العربيّة الإسلاميّة ؟...

هل بالإمكان تجاوز مختلف جوانب التعارض وفي هذه الحالة هل يكون الاجتهاد ألية قادرة على إنجاز ذلك تاريخيّا ؟

هذه التساؤلات دعمها د. الطيب البكوش في تقديمه بمزيد إبراز أهميّة الإشكاليّة وما تستبطنه من قضايا فلسفيّة ودينيّة وتاريخيّة وعمليّة.

لماذا الإسلام والحرّيات وحقوق الإنسان

الطيّب البكوش (*)

إنّ قضية العلاقة بين الإسلام والحريات وحقوق الإنسان، من القضايا الشائكة التي ما انفكّت تعترضنا في جميع الأنشطة التي نقوم بها في البلاد العربيّة كافّة، في الندوات الفكريّة وفي الدورات التدريبيّة مهما كانت مجالاتها، ولا سيما منها ما يتعلّق بحقوق المرأة وما يتعلّق بمدى كونيّة حقوق الإنسان.

ولقد جعلنا ذلك نعتقد أنّ تعميق التفكير في هذه القضيّة مسألة محوريّة يتوقّف عليها مدى ترسيخ قيم حقوق الإنسان في المجتمعات العربيّة.

وإنّ ما نسمعه في كلّ مناسبة في خطاب المشاركين يمكن أن نرجعه إلى المواقف المتقابلة التالية :

– حقوق الإنسان كونية أم هي غربية تقابلها خصوصيات ثقافيّة من مقومات الشخصية والهوية ؟

---

* رئيس مجلس إدارة المعهد العربي لحقوق الإنسان.

– هل تَدْخُلُ حقوق الإنسان من باب كونيتها أم من باب التوفيق والمصالحة بينها وبين الشريعة الاسلاميّة ؟

وإن مثل هذه المواقف تثير إشكالات وتطرح تساؤلات عديدة :

– فهل يوجد فعلا تناقض بين منظومة الشريعة الاسلاميّة ومنظومة حقوق الإنسان ؟

– وهل هذا التناقض، إن كان، سنخيّ فيهما أم هو راجع إلى التأويل السائد ؟

– هل هو تناقض محدود وفي هذه الحالة ما هي حدوده ؟ وهل يمكن تجاوزها ؟

– وإلى أيّ حدّ يمكن إرجاعُ التأويل السائد اليوم إلى تعطل آليات الاجتهاد وتعثّرها؟

– وهل تُطرح العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان اليوم في المستوى المعرفي أم في المستوي الإرادي ؟ أي إرادة التأويل والاجتهاد والاختيار بين الممكنات بفكر حرّ لا يكبّله التقليد ولا الخوف من التكفير ؟

– لماذا لم تفلح محاولات المصالحة بين الإسلام وحقوق الإنسان ؟ أي لماذا لم تصبح موقفا سائدا ؟

– هل يرجع ذلك إلى الاصطدام بعقبة التكفير والاتّهام بالردة ؟

– وفي هذه الحالة، ألا يكون حسمُ قضية الردّة ـ المشينة للإسلام ـ ذا أولويّة في قضية العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان ؟

ومن جهة أخرى لماذا بقي الميثاقان العربي والإسلامي لحقوق الإنسان دون جميع المواثيق العالميّة والأوروبيّة والأمريكيّة والافريقيّة محتوًى مع غياب الآليات ممّا يجعلهما فاقدين كلّ قيمة ونجاعة ؟

– ألا يرجع ذلك أيضا إلى تواطؤ ضمني من أنظمة الحكم عامّة مع الموقف الديني التقليدي السائد لاعتبارات سياسوية قصيرة النظر ؟

– ولماذا يرفُضُ ما يسميه بعضهم اليوم «الإسلام السياسي» مبادئ حقوق الإنسان بمفهومها الحديث ويرى فيها اغترابا وتغريبا ونتاجا غريبا يكاد يكون كفرا ؟

– أوَ ليس في ربط قيم حقوق الإنسان بالغرب وحدهُ، نفي لكونيتها لتبرير خصوصية ثقافية كثيرا ما تكون وهميّة أو ضبابيّة فضلا عن أنّها تبرير لانتهاك حقوق الإنسان وقمع دعاتها ؟

– ولكن فضلا عن ذلك أفلا يكون في سياسات الغرب ونوازع الهيمنة من خلال الاستعمار أو الامبرياليّة أو العولمة اليوم وفي استعماله لحقوق الإنسان بمقاييس متناقضة ما يشجّع على هذا الرّفض ؟

– فكيف يمكن الفصل بين قيم حقوق الإنسان وكيفيات استعمالها أو استغلالها أو تأويلها محليّا أو دوليّا ؟

– وهل يكمُنُ الحلّ في مساعي التوفيق والمصالحة أم في ضرورة الفصل بين الديني والسياسي حتى لا تكون حقوق الإنسان رهانا في حلبة الصراعات السياسيّة وحتى تتجذر وتثمر في تربية مازالت بين أخذ وردّ ؟

هذه بعض التساؤلات التي كثيرا ما نسمعها والتي نسعى في المعهد العربي لحقوق الإنسان إلى مزيد بلورتها في مثل هذا اللّقاء وبنشر الأفكار المعبَّر عنها في ملفات المجلّة العربيّة لحقوق الإنسان حتى تبقى منبر حوار يساهم في تطوير الرؤية العربيّة لحقوق الإنسان وتجذير قيمها الحديثة في المجتمعات العربيّة.

وقد اغتنمنا فرصة عقد مجلس إدارة المعهد العربي لحقوق الإنسان بصفة موازية لالتئام الدورة التدريبيّة العربيّة «عنبتاوي العاشرة» لتوفير فرصة اللّقاء بين أعضاء مجلس الإدارة وثلّة من الجامعيين والباحثين المهتمين بهذه القضيّة من زوايا ومشارب مختلفة، في فضاء من حرية التفكير والتعبير دون قيد أو شرط أو ضغط مهما كان نوعه أو مصدره.

ونفتتح هذا الحوار بعرض أوّلي يقدّمه الأستاذ سليم اللّغماني الأستاذ بكليّة العلوم القانونيّة والسياسيّة والاجتماعيّة بتونس ويعقب عليه الأستاذان يحي الجمل ومحمد نور فرحات وهما من الجامعات المصريّة ومن أعضاء مجلس إدارة المعهد العربي لحقوق الإنسان.

(مداخلة)

الإسلام والحرّيات وحقوق الإنسان

سليم اللّغماني (*)

أودّ أن أنطلق في عرضي هذا من قضية تبدو لي محدّدة وهي قضية التأويل.

تعتبر النظرية السائدة في ميدان القانون وفي غيره من الميادين أنّ التأويل عمل معرفي acte de connaissance يهدف إلى اكتشاف المعنى. وتفترض هذه النظرية أنّ كل خطاب بصفة عامّة وكل نص بصفة خاصّة يحتوي على معنى ولا يحتوي إلاّ على معنى واحد فإن كان ذلك المعنى واضحا فلا حاجة إلى التأويل وإن كان غامضا توجّب التأويل لاكتشاف المعنى الكامن في النص والذي تحجبه ضبابية الكلام الذي استعمل للتعبير عنه. تتلخص إذا عمليّة التأويل في رفع الحجاب الذي يحول دون رؤية المعنى.

ومن هذا المنطلق يمكن الإنتهاء الى وجود تأويل صحيح وتأويلات مخطئة أو مذنبة أي تلك التي بلورت معنى أو معاني مختلفة عن معنى الخطاب أو معنى النص.

لكن كيف يمكن أن نتأكد من أنّ معنى ما هو ذلك الذي يحتوي عليه الخطاب أو النص ؟ قد لا يطرح هذا السؤال في صورة وجود كاتب النص أو صاحب الخطاب رغم أنه حتى في هذه الحالة يمكن أن نتصوّر أنّ صاحب النص

---

* أستاذ القانون بالجامعة التونسيّة.

غيّر رأيه أو ندم عليه أو استحسن تأويلا قدم له لكنه لم يفكر فيه وأريد بهذا أن أقول إنّ وجود صاحب النص لا يؤكد بصفة مطلقة أن التأويل الذي أقرّه هو بالضرورة ذلك الذي أراده لخطابه أو لنصّه عند وضعهما.

أمّا عند تغيب صاحب النص أوالخطاب فلا يمكن بصفة قطعية التأكد (vérification) من صحة التأويل لذلك توجب تصوّر حلول اجرائية تتمثل في بلورة جملة من القواعد يجب اتباعها عند القيام بعمليّة التأويل ولعبت هذه القواعد دورا حاسما إذ أنها عوضت مصدر التأكد الوحيد ألا وهو صاحب النص أو الخطاب ومن ثمّة حُمل على الصحة التأويلُ الذي اعتمد القواعد التي وضعت للتأويل وليس هذا حكرا على علم القانون إذ يمكن ملاحظته كذلك في حقل الإبداع الأدبي بل يمكن أن نجزم بأن أوّل حقل تبلور فيه هذا الحل الاجرائي هو الدّين.

وقد يكون من المجدي أن نذكر هذا بأنّ التوراة لا تدرس مباشرة بل يتوجب على اليهود قراءتها عبر التلمود والتلمود تأويل للتوراة يعتمد بالأساس مبدأين منهجيّين «الحلقة» و«العقدة» Halaqah / Aggada ويمكن ملاحظة نفس التمشي عند المسيحيين إذ أنّ تأويل النص المقدّس يتم وفق قاعدتين مبدأ عدم التناقص ومبدإ المصلحة. لاغرابة إذن إن بلور الفكر الإسلامي بدوره قواعد لتأويل النص بل تجاوز ذلك إلى وضع علم مستقل بذاته يعنى بطرق استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها التفصيلية ألا وهو علم أصول الفقه ويكفي الإشارة هنا إلى الكتاب الأم في هذا المجال كتاب الرسالة للشافعي.

هذه بعجالة النظرية السائدة للتأويل وتقابلها نظرية وصفها مؤسسوها بأنها النظرية الواقعية للتأويل. ولقد ظهرت هذه النظرية في حقل الألسنية أولا وكان من روادها الإيطالي Umberto Eco وراجت في ميدان فلسفة القانون مع Kelsenو Troper.

وتعتبر هذه النظرية أنّ التأويل لا ينحصر في معالجة حالات مرضية متعلقة بغموض النص فالاقرار بأنّ نصا ما واضح هو في حدّ ذاته نتيجة

تأويل. وتنطلق هذه النظرية من أنّ كل نصّ يتحمل أكثر من معنى لأسباب ثلاثة أوّلا لأنّ الكلمات متعدّدة المعاني (Polysémie) ثانيا لأنّ سياق الكلام يضيف المعنى ويحمّل الكلمات معاني لا تتحملها مفردة وثالثا لأنّ الإطار غير اللغوي للخطاب (Contexte extra-linguistique) يحدّد بدوره المعنى. وتوافر المحدّدات الثلاث يؤدي إلى الإقرار بضرورة التأويل في كلّ الحالات لأنه في كل الحالات يجد القارئ نفسه أمام عدّة امكانيات وأمام عدّة معان.

وانطلاقا من ذلك لا بدّ من إعادة النظر في معنى التأويل، لابدّ من تأويل التأويل إذ أنه لا يتمثل في عملية معرفية تهدف إلى اكتشاف المعنى بل هو عملية إراديّة تهدف إلى اختيار معنى. ليس هنالك معنى موضوعي يمكن معرفته بل هنالك عدّة معان ممكنة يجب البت فيها. إنّ التأويل قرار وليس إقرارا. ولايمكن منطقا التأكد من القرار بينما يمكن التأكد من الإقرار.

أظن أنه أصبح من البيّن الآن أنّ مسألة علاقة الإسلام بالحريات وحقوق الإنسان رهينة الحسم في قضيّة التأويل.

إنّ علم أصول الفقه كما وضع وكما لا يزال يدرّس إلى يومنا هذا وكما يروّج عبر القنوات الفضائيّة مبني على النظرية المعرفية للتأويل. يقول عبد الوهاب خلاف وهو من المعاصرين : «لا مساغ للاجتهاد فيما فيه نص صريح قطعي» ويواصل كاتبا : «وعلى هذا فآيات الإحكام المفسّرة التي تدلّ على المراد منها دلالة واضحة ولا تتحمل تأويلا يجب تطبيقها ولا مجال للاجتهاد فيها. ففي قوله تعالى «الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة» لا مجال للاجتهاد في عدد الجلدات». لكن ما لا يقوله عبد الوهاب خلاّف هو أنّ هنالك بالضرورة مجالا للاجتهاد في معنى الزّاني والزّانية.

ويجب الإشارة إلى أنّ من أهمّ قواعد الاجتهاد تلك المتعلقة بأهليّة المجتهد فهي التي تغلق الباب أمام «المتطفلين» وهي التي تحدّد من لديهم سلطة الخطاب وهي التي تمكن من إعادة توليد Reproduction المجتهدين. ونجاعة هذه القواعد فائقة إلى حدّ أنّك لا تستطيع التمييز بين مجتهد القرن

الثالث للهجرة ومجتهد القرن الخامس عشر لا من حيث الخطاب ولا حتى من حيث المظهر الخارجي.

وإذا اعتمدنا النظرية الواقعية للتأويل لتقييم عمل المجتهدين لتمكنّا من معاينة مدى سلطتهم، فالمجتهد يقرّ تأويلا لكنّه يقدّمه على أنّه معنى النص، المعنى الوحيد للنص لا المعنى الذي اختاره هو للنص، تكمن سلطة المجتهد في انعدامها المفترض أي في الشفافية المعلنة لخطاب المجتهد.

ويذكرنا هذا بالتمييز القائم في الدين اليهودي بين التوراة المكتوبة أي النص والتوراة الشفاهية وتدعى «المدراش» إذ تصوّر اليهود أنّ التوراة الشفاهية وهي تأويل للنصّ نزّل على موسى عليه السلام مع النصّ المقدّس وما «التلمود» إلاّ تدوين «للمدراش» وبهذا يرتفع التأويل إلى مرتبة النص المكتوب.

كما يذكرنا بموقع الكنيسة عند الكاتوليك فهي الواسطة الوحيدة التي تتوسط الإنسان وخالقه وهي التي تقرّر المعنى بحكم موقعها الخاص وعصمتها المفترضة. طرق ثلاث لكن نتيجة واحدة : مناعة التأويل الصادر عن المؤسسة الدينيّة وأحاديته. تحصل هذه المناعة عند اليهود بالحاق التأويل بالإرادة الآلهيّة، وتتحقّق عند الكاتوليك بقدسية الكنيسة وتتمّ عند المسلمين بشفافية التأويل.

ولقد هدمت أحادية التأويل في المسيحية عندما رفض الإصلاح (Réforme) مصدرها أي قدسيّة الكنيسة واحتكارها لتأويل النص المقدّس. وأعيد النظر في أحادية التأويل عند اليهود عندما رفض مصدرها أي فرضية التوراة الشفاهية دعاة اليهوديّة الليبرالية في أواسط القرن التاسع عشر واعتبروا أنّ التوراة الشفاهية لا تعدو أن تكون نتاج تطوّر تاريخي.

والسبيل الوحيد للتحرّر من أحادية التأويل في الإسلام هو التحرّر من مصدره أي من النظرية المعرفية للتأويل التي تغذي علم أصول الفقه واعتماد النظرية الواقعية والاصداع بأنّ المجتهد لا يكتشف معنى النص أي أنّه لا يمتلك الحقيقة، حقيقة الإرادة الآلهية بل أنّه يختار ويقرّر معنى ويؤطّر ذلك الاختيار

بقواعد وضعها هو بنفسه لإعادة توليد نفس الاختيار الذي يصدر عن نفس الأشخاص أو بالأحرى عن أشخاص لهم نفس التركيبة الفكريّة.

يتحمّل النصّ الديني في قضيّة حقوق الإنسان كما هو الحال في قضايا أخرى أكثر من معنى ويكفي للتوصّل إليها اعتماد قواعد أخرى للتأويل كإعادة النظر في مدلول أسباب النزول مثلا. وسواء ركّزنا على الجانب الأخلاقي أو التشريعي، سواء ركزنا على القرآن المدني أو على القرآن المكي، سواء انطلقنا من منظومة أشعرية أو من منظومة معتزلية توصلنا إلى تأويلات متضاربة متناقضة وأمكن القول في نفس الوقت إنّ الإسلام يمهد أو لا يمهد لنظرية حقوق الإنسان، يحتوي أو لا يحتوي على حقوق الإنسان، يتجاوز أو لا يتجاوز مفهوم حقوق الإنسان. ولا يجوز من منظور النظرية الواقعية للتأويل نعت ذلك التأويل أو الآخر بأنّه صواب أو خطأ لأنّ النص لا يحتوي على معنى موضوعي واحد، لا بدّ من الاختيار والمحدّد الوحيد في الاختيار يجب أن يكون المصلحة. إنّ قضية علاقة الإسلام بحقوق الإنسان ليست قضية معرفية بل مسألة إراديّة.

لا أعتبر أنّ المعظلة الأساسيّة تتمثّل اليوم في إمكانيّة تصوّر منظومة نظريّة متماسكة تصالح بين الإسلام وحقوق الإنسان، لقد تعدّدت محاولات المصالحة وتوصّل إليها البعض انطلاقا من الأصول الأخلاقيّة للإسلام وبلورها آخرون انطلاقا من إعادة النظر في آيات الأحكام وحاولت شخصيا بناءها انطلاقا من مبادئ الإعتزال. لقد تعدّدت المحاولات لكن ما وزنها ؟ ما هو مدى تأثيرها ومساهمتها في ترسيخ وعي جماعي جديد ؟ هل غيرت فهم العامّة للنص ؟

إنّ المسألة عمليّة وليست علميّة وينبغي النظر إليها من هذه الزاوية وإمعان النظر في مسألتين اثنتين : من يؤول ؟ وفي أيّ ظرف يؤول ؟

لقد سبق أن بيّنت أنّ التأويل عملية إراديّة وهي بالتالي تفترض الحرية. التأويل اختيار بين معانٍ ممكنة والاختيار في حدّ ذاته نتيجة الحرية لكن إثر هذا التأويل في الواقع ونحته للذهنية العامّة ليس مسألة حرية بل يدخل في مجال الحتميّة والمحدّدات الاجتماعيّة.

من يدافع اليوم عن نظرية المصالحة بين الإسلام وحقوق الإنسان ؟ الإجابة : أفراد وإن كانوا رجال دين فلقد وجدوا أنفسهم أفرادا معزولين نتيجة لأفكارهم : لا فائدة هنا للتذكير بالتفصيل بعلي عبد الرازق والطاهر الحداد وغيرهم.

ما هو موقف المؤسسة الدينيّة من المسألة ؟ الإجابة : موقف تقليدي يغلّب تأويلا للإسلام يرفض نظرية حقوق الإنسان أو يعتبر أنّ الإسلام يقرّ كلّ الحقوق ولا حاجة له لنظرية حديثة مستقلّة، ويكفيني التذكير بموقف الأزهر من حرية التعبير.

ما هو موقف السلطة السياسيّة من المسألة ؟ الإجابة : عموما موقف تقليدي متناسق مع موقف المؤسسة الدينيّة لأسباب سياسيّة واضحة، أمثلة مؤسفة : الميثاق العربي لحقوق الإنسان، الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان.

ما هو موقف الإسلام السياسي المعارض من المسألة ؟ الإجابة : رفض مبدئي واستغلال تكتيكي.

هذا هو المعطى : ليس لخطاب المصالحة بين الإسلام وحقوق الإنسان أثر في الوعي الجماعي لأنه خطاب هامشي وأذكر أنّي لا أعني بخطاب المصالحة توفيقا اسميّا بل بلورة منظومة نظريّة متماسكة تعيد النظر في التراث الديني وتعيد قراءته وتأويله للتوفيق بينه وبين نظريّة حقوق الإنسان الحديثة المبنيّة على الحريّة للإنسان–الفرد.

هذا في ما يخصّ السؤال الأوّل أي «من يؤول ؟» وخلاصة القول أنّ من لديهم سلطة الخطاب لا يزالون متمسّكين بتأويل للإسلام يحول دون مصالحة مع نظريّة حقوق الإنسان.

أمّا السؤال الثاني فهو : في أيّ ظرف نؤول ؟ إنّ زماننا هذا هو زمن المفارقة. لقد كان خطاب القرن التاسع عشر منسجما مع الواقع. الواقع هو الاستعمار والخطاب الايديولوجي هو ضرورة الاستعمار لإلحاق المجتمعات المتخلفة بركب الحضارة « mission sacrée de civilisation » لقد كان الخطاب يقرّ الهيمنة ويحاول تبريرها.

أمّا اليوم فالواقع هو دائما واقع هيمنة لكن الخطاب ينكر وجودها مرتكزا على مفهوم العولمة وقيم الديمقراطيّة وحقوق الإنسان ومن النتائج الوخيمة لهذه المفارقة بالنسبة لمن يؤمن ويناضل حقّا من أجل حقوق الإنسان أن العبارة والمفهوم امتزجا في الوعي الجماعي بالواقع بواقع الهيمنة فالعولمة اسم جديد للإمبرياليّة والهيمنة الاقتصادية وحقوق الإنسان اسم جديد لهيمنة الغرب الثقافية ولانتصاره في حرب الثقافات.

وهذا ما يضيف تعقيدا لقضية نشر ثقافة حقوق الإنسان في المجتمعات الإسلاميّة إذ لا يكفي بلورة نظرية توفق بين الدين وحقوق الإنسان لكن يجب كذلك إقناع الناس باستقلاليّة قيمة حقوق الإنسان عن واقع الهيمنة وبحقيقة عالميتها رغم أنّ مصدرها الغرب.

وربّما حدّد هذا الظرف تشبث من لديهم سلطة الخطاب بالنظرية التقليدية للإسلام إذ هي الأصالة والتراث أي الصمود والمقاومة أمام تحديات الغرب وهيمنته. وقد يعرضهم إعادة النظر في الخطاب إلى فقدان المشروعية أي إلى فقدان السلطة.

ان خطابي هذا واقعي لأنّه يأخذ بعين الاعتبار المعطى الموضوعي الذي لا يمكن غضّ الطرف عنه إذا أردنا فعلا النضال من أجل حقوق الإنسان. ويمكن أن نعتبره كذلك متشائما لا لصعوبة التوفيق بين الإسلام وحقوق الإنسان بل لصعوبة الاقناع بخطاب يوفق بين الإسلام وحقوق الإنسان.

(تعقيب)

لا توجد في الإسلام سلطة دينيّة

يحي الجمل (*)

اعتبر الأستاذ «يحيى الجمل» في تعليقه أنّ الورقة التي قدّمها د. سليم اللغماني –على أهميّتها وعمقها وثرائها – لم تجب بصفة مباشرة على الإشكاليّة المطروحة للنقاش. وتساءل هل أنّ التأويل يتطابق بالضرورة مع التفسير ؟ وأكّد أنّ التأويل شيء والتفسير شيء آخر. قد يكون التأويل قرارا كما ذهب إلى ذلك صاحب الورقة لكن التفسير ليس قرارا. التأويل انحياز لتفسير ما. فلو التزم اللغماني بقواعد التفسير لما لجأ إلى استعمال مصطلح التأويل.

كما اعترض د. يحيى الجمل – ضمن ملاحظاته الشكليّة على استعمال بعض المصطلحات التي وصفها بالغريبة على أهل المشرق مثل كلمة «اللّسانيّات» أو استعمال صيغة «أنسية الفكر الديني».

أمّا من الناحية الموضوعيّة فقد أكّد د. الجمل انحيازه لما انحاز إليه د. اللغماني، ورأى في المنحى الذي انتهجه صاحب الورقة آثارا بينة للفكر الاعتزالي. واعتبر المعتزلة شعبة من الشعب المستنيرة القليلة في الفكر الإسلامي، إلى جانب ابن رشد الذي حمل لواء الاستنارة في الأندلس ومنطقة المغرب العربي. وأكّد أنّ للشيعة أيضا مواقف وآراء متقدّمة إلى جانب أخرى غير سليمة كإيمان بعضهم بولاية الفقيه. ثمّ لفت نظر الباحث إلى أنّ الإسلام يختلف اختلافا جذريّا عن الديانات الأخرى. فليس فيه كنيسة ولا يعترف

---

* عضو مجلس إدارة المعهد العربي لحقوق الإنسان.

بوجود رجال دين. وأكّد أنّ اليهوديّة ليست دينا إنسانيّا، وإنّما هي دين موجّه لقبيلة ومجموعة محدودة ومحدّدة من الناس ترفض دخول الآخرين في ديانتها.

في الإسلام يستوي الناس في الشرعية. فلا وجود لسلطة دينيّة أو مرجع واحد في التفسير ملزم للجميع. شيخ الأزهر موظّف ولا يحقّ له أو لغيره أن يكفر أحدا، أو يجعل من نفسه وسيطا بين العبد وربّه. يقال فلان أخطأ في التفسير ولكن لا يوصف بكونه مذنب، لأنّ المذنب هو الذي ارتكب جرما.

أثار د. يحيى الجمل أيضا غياب الإشارة لكتاب الموافقات للشاطبي الذي اعتبره أكثر تقدّميّة من كتاب الرسالة للشافعي. واعتبر د. عبد الوهاب خلاف من أكثر الناس استنارة، كما اتّخذ مواقف جريئة منذ الأربعينات كقوله بأنّ الفائدة البنكيّة ليست ربا.

صحيح أنّ الحضارات القديمة لم تبلور نظريّة لحقوق الإنسان. لكن الحضارات حلقات مترابطة وقد أسهمت بإضافاتها وتراكماتها في بناء منظومة حقوق الإنسان.

بقدر ما كانت إسهامات روسو ولوك ثريّة وإيجابيّة، كان هوبز سيّئا ومؤسّسا للفكر الديكتاتوري.

إنّ التطوّر البطيء في انجلترا، ثمّ حصول الثورة الفرنسيّة وتزامنها مع إعلان الحقوق الأمريكي، هذه الأحداث الثلاثة أدّت إلى نتيجتين هامّتين :

الأولى أنّ السلطة أصبحت بيد الدّولة، وأنّ الحكّام تحوّلوا إلى ممثّلي الدولة. أصبح الحاكم يمارس اختصاصات يضبطها القانون. فالقاعدة القانونيّة تحدّد السلطة وتكون هي المرجعيّة.

أمّا النتيجة الثانية فتتمثّل في تبلور مبدأ المواطنة.

وانتهى المعقب إلى القول بأنّ الإسلام في جوهره يتضمّن إيماءات تسمح بتحقيق المصالحة بينه وبين نظريّة حقوق الإنسان. وضرب مثالا على ذلك بجنازة اليهودي التي وقف لها الرسول ؛ وهو يردّ على أحدهم أشعره بكون الميّت يهوديّا، قائلا «أليس صاحب كبد رطبة ؟ ». كما رأى في زواج النبيء بقبطية مصريّة وفي سلوكه والكثير من آرائه ومواقفه بعدا إنسانيّا بارزا.

(تعقيب)

لا بدّ من تحديد ضوابط منهجيّة

محمد نور فرحات (*)

اقترح الأستاذ نـور فرحات وضع ضوابط منهجيّة في مقدّمتها تحديد ما يبدو من الناحية العلميّة مناطق التعارض بين الفكر الإسلامي (وبين الدين الإسلامي) وبين المبادئ الأوّليّة لحقوق الإنسان. وحصرها في أربع مجالات :

1) حريّة الرأي والتعبير والحريّة الدينيّة : فموضوع الردّة قائم على أساس الحديث النبوي الشهير «من بدل دينه فاقتلوه». وبناء عليه أقيم صرح كامل من آراء الفقهاء تحدّد شروط الردّة وأحكامها وتعريفها وآثارها. وهي الأحكام التي يعاني منها العديد من المثقّفين في العالم العربي اليوم، فشهدنا مفكّرا مصريّا يطلّق من زوجته ثمّ ينفى نفيا اختياريّا إلى الخارج، وتابعنا مظاهرات في العالم العربي يطالب أصحابها بتطبيق هذه الأحكام.

2) العقوبات البدنيّة : فأحد مبادئ حقوق الإنسان التي نصّت عليها المواثيق الدوليّة ينصّ على رفض العقوبات الجسديّة والحاطة بالكرامة. هل تدخل عقوبات الجلد والقطع والرجم في إطار هذه الممارسات المحرّمة وفق المبادئ الدوليّة أم لا ؟

3) العلاقة بين الرجل والمرأة، والوضع القانوني للنساء في النظام الاجتماعي. هل هناك مساواة مطلقة أم يسمح بتفاوت مؤسّس على المبدأ الإسلامي القائل بأنّ «الرّجال قوّامون على النساء».

---

* عضو مجلس إدارة المعهد العربي لحقوق الإنسان.

4) المساواة أمام القانون بصرف النظر عن الدين. فرغم أنّنا لا نعلم وجود تمييز بين المسلمين وغيرهم في المصادر الأولى للإسلام، فإنّ الكتابات الفقهيّة اللاحقة تضمّنت مظاهر متعدّدة للتمييز تبدأ من الولاية العامّة وصولا إلى الشهادة وإقامة الحدود، مرورا بالزواج حيث لا يجوز زواج المسلمة بغير المسلم.

بعد تحديده لمناطق التعارض دعا نور فرحات إلى البحث العقلاني، بعيدا عن إدانة منظومة حقوق الإنسان أو قراءات الفكر الإسلامي. ولاحظ أنّ الحكومات العربيّة عادة ما تُذيل مصادقتها على المواثيق والاتفاقيات الدوليّة بتحفّظ مؤداه «ما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلاميّة».

إن كنّا أوفياء لمبادئ حقوق الإنسان باعتبارها لغة العصر علينا البحث عن أسلوب منهجيّ لإزالة التعارض بين تلك المبادئ والتراث الديني المقدّس لمجتمعاتها. وفي هذا الإطار تأتي محاولة د. سليم اللغماني. وهي محاولة ليست بجديدة، إذ تشبه مثلا ما قام به د. نصر حامد أبو زيد من استخدام الأدوات اللغويّة للخروج من سياط اللغة.

المشكلة أنّنا من أكثر الشعوب التي تحتلّ اللغة عندها، سواء تمثّلت في نصّ قانونيّ أو في كلمات حكامنا «المقدّسة» أو في تراثنا الديني – مكانا هامّا في عمليّة الضبط الاجتماعي. في حين أنّ اللغة عند غيرنا من الشعوب – الأوروبيّة مثلا – تتجدّد من حيث الشكل والمضمون، وتواكب التطوّر الاجتماعي والمصالح المتجدّدة. بينما اللّغة العربيّة تبقى ثابتة على قيم القهر والتسلّط وتأكيد التمييز وتثبيت الانصياع والاتّباع.

إنّ تجاوز مأزق التعارض عن طريق لغوي بحت هي محاولة لن تكلّل بالنّجاح، لأنّ اللّغة في النهاية – حسبما يقول علماء القانون – هي اصطلاح واتّفاق. وهناك حدود دنيا لا يمكن تجاوزها لضبط المدلولات اللغويّة. فالمائة وحدة لا يقصد بها تسع وتسعون وحدة كما قال الشيخ عبد الوهاب خلاف. من هنا يبقى التأويل قاصرا على تجاوز المضامين التي لم يقصدها صاحب النصّ. وهي مسألة شغلت أيضا العديد من فلاسفة القانون في عديد الجامعات الغربيّة.

بعد ذلك انتقل نور فرحات إلى ما أسماه بالمحاولات العبقريّة التي تمّت في التاريخ الإسلامي ومهّدت إلى ما انتهى إليه سليم اللّغماني من التوفيق بين النصّ اللّغوي والواقع المتجدّد.

حصلت المحاولة الأولى على يد عائشة. هناك حديث نبوي نصّه «لا تمنعوا إماء اللّه المساجد». وبعد وفاة الرسول ؛ بسنوات نظرت السيدة عائشة في أحوال النساء وقالت «لو علم الرسول ما أحدثت النساء لمنعَهنّ المساجد مثلما منع نساء بني اسرائيل». يعني أنّها ربطت بين النصّ وبين الظروف الاجتماعيّة التي حفت بظهور النصّ، فتمنت لو بقي الرسول حيّا ليغيّر الحكم الشرعي حتى يواكب تغيّر الظروف الاجتماعيّة.

حتى في حياة الرسول كان يأمر المسلمين بفعل أمر فيراجعونه فيه لاعتبارات تتعلّق بالواقع فيتراجع عمّا قاله لهم.

إنّ الذي أحدث ثورة حقيقيّة في علاقة النصّ بالواقع هو عمر بن الخطاب الذي يحاول الفقه التقليدي حتى الآن أن يعتم على ممارساته واجتهاداته أو يعمل على إكسابها دلالة مخالفة لدلالتها الحقيقيّة المتمثّلة في إقدامه على تغليب المصلحة في حالة تعارضها مع النصّ اللّغوي مثلما حصل مع إيقافه حدّ القطع في عام المجاعة وتوزيع أرض السواد بعد غزو العراق ومنعه الزواج بالكتابيات.

وممّا يثير الدهشة أنّه بالرّغم من أنّ المذهب الحنفي هو المذهب الحاكم في كثير من البلاد العربيّة، فإنّ الإمام أبو حنيفة لم يترك لنا نصّا مكتوبا واحدا، وإنّما روايات نقلها إلينا تلامذته. وكانت له وسيلتان للتوفيق بين النصّ والواقع، الأولى ابتداع مذهب الاستحسان الذي يسمح بالانتقال من دليل معلوم إلى دليل خفي، أي إمكانيّة التخلّي عن نصّ صريح لاتّباع المصلحة. أمّا الوسيلة الثانية فهي الحيلة الشرعيّة، أي الخضوع الشكلي للنصّ مع مخالفة مضمونه من الناحية الواقعيّة.

هناك ثلاث محطّات أساسيّة يجب التوقّف عندها في التاريخ الإسلامي :

أوّلا : محطّة الشاطبي الذي يعتبر أنّ الأحكام تؤخذ بدليلين : دليل كلّي وهو الحكمة من التشريع الإسلامي. ودليل جزئي يؤخذ من النصّ. ويعتقد أنّه

لا تطبّق الأدلّة الجزئيّة إذا تعارضت مع الحكمة والمقصد. والغريب أنّ هذه النظريّة العبقريّة في التوفيق بين النصّ والواقع قد عتم عليها طيلة قرون ولم يكشف عنها إلاّ عن طريق الأمام محمد عبده في مطلع القرن العشرين عندما أوصى بطبع كتاب الشاطبي وتدريسه في الأزهر، وقال قولته الشهيرة «من لم يدرس الشاطبي لم يدرس أصول الفقه». ورغم ذلك فإنّ معاهد التعليم الديني في العالم العربي ما تزال تعطي للشاطبي مكانة ثانويّة في برامجها.

ثانيا : شخص اتّهم بالزندقة من قبل عديد الإسلاميين الحاليين وهي تهمة توجّه أيضا لكلّ من تشيع له مثلما حصل لي شخصيّا هو نجم الدين الطوفي الحنبلي الذي ألّف رسالة عن المصلحة انتهى فيها إلى القول بأنّه إذا حصل تعارض بين النصّ ومصالح المسلمين تغلب المصالح عن طريق التخصيص، وأسّس هذه النظريّة في أصول الفقه تأسيسا دينيّا وفقهيّا. ورغم ذلك فقد تعرّض للملاحقة ممّا اضطرّه إلى الفرار إلى مدينة «قوس» في صعيد مصر ثمّ اختفى وقيل إنّه مات أو هلك في الصّحراء.

ثالثا : المحطّة الثالثة مع الشيخ محمد مصطفى شلبي أستاذ بجامعة القاهرة ألّف كتابا في الأربعينات هو رسالة دكتوراه نشرت بجامعة الأزهر عام 1943 تحت عنوان «رسالة في تعليم الأحكام». ملخّصُها أنّ أحكام العقائد والعبادات الواردة في القرآن والسنّة هي وحدها الملزمة، وأنّ أحكام المعاملات تدور مع مصالح المسلمين. لكن عندما تقدّم به العمر تخلّى عن هذه النظريّة. وعندما قمت بترديد نفس الآراء التي طرحها هو في الأربعينات، ردّ عليّ في كتاب ألّفه في الثمانينات اتّهمني فيه بالزندقة. وعندما رددت عليه في كتاب ثالث توفّي عليه رحمة اللّه.

يتبيّن من خلال الأمثلة السّابقة أنّه منذ عائشة حتى اليوم، والفكر الإسلامي مشغول بالبحث عن العلاقة بين النصوص والمصالح الاجتماعيّة. والحلّ عندي لتجاوز التعارض ليس فيما طرحه سليم اللّغماني من اعتماد التأويل اللّغوي، وإنّما الأخذ بنسبيّة وتاريخيّة الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بأعمال المسلمين التي ليس لها طابع الإطلاق الديني، وبالتالي لا يكفر من يقول بضرورة استبدالها.

(نقاش)

المشكلة تكمن في غياب الحرّيات

محمّد الطالبي (*)

القضيّة من وجهة نظر الأستاذ محمد الطالبي ليست قائمة بين الإسلام من جهة والحريّات وحقوق الإنسان من جهة أخرى، وإنّما هي في الأصل قائمة بين المسلمين عامّة والعرب خاصّة من جهة والحريات وحقوق الإنسان من جهة أخرى. الإسلام عند كلّ مسلم مؤمن بالعقائد وممارس للشعائر – وأنا منهم – هو كلام اللّه فقط أمّا ما كتبه المسلمون من آراء تبقى مفيدة ولكنّها غير ملزمة.

فاللّه في هذا السياق تحدّث عن بني اسرائيل والتلمود وحذّرنا من خطر الخلط بين كلامه من ناحية وكلام العباد من ناحية أخرى. يقول : «فويل للذين يكتبون الكتابة بأيديهم ثمّ يقولون هذا من عند اللّه» فكلّ إنسان حتى ولو كان الإمام مالك أو الشافعي أو ابن حنبل أو غيرهم كلامهم مفيد ولكنّه لا يرتقي إلى مستوى التقديس، حيث لا أسجد إلاّ للّه سبحانه وتعالى. فاللّه يتكلّم بنفسه بكلام حيّ يخاطبني فيه وعليّ أن أفهمه في مقاصده حسب مصالحي وعقلي وروحي ومجتمعي ومعطيات عصري. كما أنّ كلّ من خالف كتاب اللّه فهو مردود لقوله تعالى «فلولا تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين» فحاشى الرسول أن يخالف الوحي الإلاهي. إذا سلمنا بهذا لن توجد مشكلة تمسّ الحريّات وحقوق الإنسان. فالملزم للمسلم هو الدّخول إلى خيمة اللّه،

---

* مفكّر تونسي، عضو الهيأة العلميّة للمعهد العربي لحقوق الإنسان.

وخيمة اللّه قمّتها الشهادة وأوتادها الأربعة هي الصلاة والزكاة والصوم والحجّ. فالزكاة لكلّ عباد اللّه بدون تمييز في الدّين أو في غير ذلك حيث المقياس الوحيد هو الحاجة، لأنّ كلّ عباد اللّه يدخلون ضمن المؤلفة قلوبهم. ونحن في كلّ مكان وزمان نحتاج إلى تأليف القلوب واللّه في الكتاب الكريم يخاطب الإنسان بقطع النظر عن انتمائه. فالقرآن يصف نفسه بأنّه بلاغ للناس. إذا خيمة اللّه بهذا المعنى مفتوحة لكلّ الخلق فكلّ ما ورد في المعاملات والحدود يخضع للتفكير الإنساني. وإذا ما تحرّر المسلمون من القيود التي كبّلتهم عن طريق فقهاء نحترمهم ولا نقدّسهم يمكنهم ربط الأحكام بمقاصدها. فمثلا لا أقول شخصيّا بجلد الزاني والزانية لأنّي أتساءل عن المقصد من الحكم. ماذا يريد اللّه من ذلك ؟ ما يريد تحقيقه هو حفظ المجتمع وإذا ما استطعت بلوغ ذلك المقصد اعتمادا على وسائل تتماشى مع وضعه التاريخي أفعل دون التقيّد بحرفية النصّ. ولا يخرج أحد من الإسلام إلاّ إذا خرج من خيمة اللّه وهي شهادة وأوتاد أربعة. فالشريعة في حاجة اليوم إلى نزع الغبار عنها وتحيينها. الشريعة عمل إنساني يتأثّر بالتطوّر التاريخي خلافا للعقائد الثابتة التي لا تتناقض مع حقوق الإنسان. فالعقائد مسألة شخصيّة تتعلّق بالضّمير.

القضيّة تتلخّص في أنّ مجتمعاتنا العربيّة الإسلاميّة تعيش في ظلّ استبداد شامل حيث لا تحترم الأنظمة إرادة الشعوب ولا عقول مواطنيها فتقوم بتزييف الانتخابات ومصادرة الحريّات والحقوق.

أزمة حقوق الإنسان ناشئة أساسا عن أوضاعنا السياسيّة وليست ناتجة عن أوضاعنا الدينيّة والإيمانيّة. فلو أطلقت الحريّات التي يجب أن تؤخذ لانتهت كلّ هذه المهازل. حكم الردّة مثلا لا أصل له في القرآن وإنّما هو أقيم أساسا على حديث مكذوب «من بدّل دينه فاقتلوه» وهو ما يتناقض تماما مع النصّ القرآني. لو غيّرنا كلّ هذه الأوضاع السياسيّة التي كبّلت الفكر الإسلامي لتمكّنا من التفكير الجماعي في أوضاعنا وفي ديننا لمارسنا حقوقنا السياسيّة والإنسانيّة كاملة. فاللّه أمرنا بمحاربة الطاغوت وأكّد لنا أنّ الإنسان خلق حرّا وكريما.

الإسلام والحرّية وحقوق الإنسان

محمد الشرفي (*)

موضوع نقاشنا هو المصالحة بين الإسلام ومبادئ الحرية وحقوق الإنسان. والحديث عن المصالحة يفترض وجود خصام أو خلاف بين طرفين فهل هذا الخلاف موجود حقّا ؟ للإجابة عن هذا السؤال، من الواجب تدقيق المصطلحات حتى نوضح المبادئ التي نريد التوفيق بينها. فمفهوم الحرية وحقوق الإنسان أصبح واضحا جليا منذ أن بيّنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وشرحته باطناب المواثيق الدوليّة العديدة.

هذا المفهوم لم يعد إذن بحاجة إلى أيّ تفسير أو تدقيق.

أمّا مفهوم الإسلام فهو يحتاج إلى توضيح لذلك يجب في نظري التفريق بين الإسلام الإلاهي والإسلام البشري.

فالإسلام الإلاهي هو الدين الذي شرحه لنا المولى سبحانه وتعالى في القرآن الكريم. وفيه، إلى جانب ذكر عدد من الشعائر والعبادات، إجابة ممتازة عن حيرة الوجود وسرّ الكون ولغز الحياة والموت وما بعد الموت ووعد بالجنة لمن عمل صالحا.

أمّا في ما يخصّ موضوعنا -الحرية- فلا يصحّ الحديث عن مصالحة لأنّه لا وجود لأيّ خلاف، ذلك أنّ الإسلام دين الحرية. قال تعالى : «لا إكراه في الدين» (1). كما قال : «وقل الحقّ من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (2).

والآيات في هذا المعنى عديدة ولا يمكن شرح هذه الآيات الواضحة بالتضييق في معانيها. إن كان الإكراه ممنوعا في الدين فهذا يعني حرية الإنسان في أن يكون مسلما أو غير مسلم، وحرية المسلم في أن يقوم بكلّ

---

* أستاذ بالجامعة التونسيّة، عضو مجلس إدارة المعهد العربي لحقوق الإنسان.

1) سورة البقرة – 256،

2) سورة الكهف – 29

الفرائض أو ببعضها وأن يجتنب كلّ المحرّمات أو بعضها فقط، لأنّ الحرية في الآيات الكريمة مطلقة وهي لا تعني عدم وجود فرائض ومحرّمات في الإسلام وإنّما تعني أن يقوم المسلم بالفرائض ويتجنّب المحرّمات عن إرادة وطواعية بدون أيّ ضغط لأنّ في الضغط إكراها.

ولا يخفى هنا الخلاف الواضح بين طبيعة القاعدة القانونيّة وطبيعة القاعدة الدينيّة، فكلاهما اجباري. إلاّ أنّ القاعدة القانونيّة ملزمة لكلّ المواطنين وإن وقعت مخالفتها فإنّ المحاكم والشرطة تقوم بردع المخالف. أمّا القاعدة الدينيّة فإنّ الزامها يتّجه إلى ضمير المسلم ليلتزم بها عن طواعية أي بدون «إكراه» وحكم مخالفها بين يدي الله في الآخرة، وبالتالي لا يصحّ أن يكون الدين قانونا.

كذلك لا يصحّ أن يكون الدين دولة، لأنّ من طبيعة الدولة، ولو كانت ديمقراطية، أن تسيطر على الناس بقوانينها ومحاكمها وشرطتها بينما قال اللّه تعالى في كتابه العزيز مخاطبا نبيّه عليه الصلاة والسلام : «فذكر إنّما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر» (1). لذلك لم يكن النبي ملكا ولا رئيسا ولا أميرا وإنّما كان رسولا للبشريّة مرشدا لمن اتّبع هداه، ولو أراد الله أن يكون الإسلام دولة لجاءتنا في القرآن الكريم آيات عن الدولة والخلافة وكيفيّة اختيار الحكام وكيفية عزلهم وعن قواعد ممارسة السلطة ومراقبة الحاكم وتنظيم السلط المضادة.

فكلام الله لم يتعرض إذن البتة إلى هذه المسائل الخطيرة كلّ الخطورة، بينما جاء في القرآن : «ما فرطنا في الكتاب من شيء» (2). فلئن سكت القرآن عن كلّ ما يهمّ الدولة فذلك لأنّ المسألة خارجة عن الموضوع إذ أنّ الدولة ليست من الدين في شيء.

ذلك هو الإسلام الإلاهي. وقد اكتمل بانتهاء الوحي وبوفاة الرسول.

إلاّ أنّه بعد وفاة الرسول أنشئت الخلافة وتكوّنت الدولة ووقعت الفتوحات وأرسيت أركان الامبراطورية الإسلاميّة ووضع الفقهاء قواعد

---

1) سورة الغاشية – 21 و22

2) سورة الانعام – 38

الشريعة التي فصلت في مذاهب عديدة ترتكز أساسا على الأحاديث النبوية التي لم يشرع في جمعها وتدوينها إلاّ بعد قرن من وفاة الرسول مع ما يعني ذلك من جدل حول صحّتها.

ولقد جاء في الآية الثالثة من سورة المائدة : «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي». لذلك فإنّ كلّ ما حصل بعد وفاة النبيّ من وضع قواعد وبناء مؤسسات لم يكن إلاّ إضافات بشريّة واجتهادات كانت مفيدة في عصرها. لكنّنا لسنا مجبرين على العمل بها على الدّوام لأنّها لم تكن إلاّ «الإسلام البشري» الذي يطابق القرآن في جزء منه ويضيف إليه أو يخالفه في جزء آخر.

فمن خصائص الدولة الإسلاميّة أنّها أعطت السلطات السياسيّة والماليّة والعسكريّة إلى الخليفة والسلطة التشريعيّة إلى الفقهاء الذين وضعوا قانونا سمّوه الشريعة. وهذا الفقه الذي وضعوه يناقض مبادئ حقوق الإنسان في العديد من قواعده. إذ أهمّ القواعد الفقهيّة المخالفة لحقوق الإنسان لا ترتكز على سند قرآني واضح بل هي في بعض الأحيان تناقض كلام الله. من ذلك أن رجم الزاني والزانية – وهي أبشع عقوبة ابتكرها الإنسان – لا وجود لها في القرآن. ومن ذلك أيضا القاعدة الفقهيّة القائلة بقتل المرتدّ وفيها تناقض واضح مع مبدإ حرية المعتقد وهي قاعدة تناقض الآيات الصريحة التي تعرّضنا لها والتي تؤسس حرية المعتقد في الإسلام. وقد استعملت هذه القاعدة الفقهيّة المناقضة لصريح عبارات كتاب الله العزيز لزجر كلّ معارض سياسي وذلك عبر التاريخ وحتى اليوم حيث نظم زعيم أممية الأصوليين الإسلاميين حسن الترابي لما كان وزيرا للعدل في حكومة النميري محاكمة أدّت إلى الإعدام على أساس تهمة الردّة.

إذ ما نسمّيه الإسلام البشري، أي فقه العلماء، يرتكز على ثلاثة امتيازات كلّها مخالفة لحقوق الإنسان وهي امتياز الحرّ على الرقيق وامتياز الرجل على المرأة وامتياز المسلم على غير المسلم.

إنّ المعارضين لحقوق الإنسان يتشبثون بمبدإ الخصوصيّة وهي كلمة حقّ أريد بها باطل لأنّهم يمثلون مجتمعا رجاليا يريد في الحقيقة الإبقاء على الامتيازات. فلو سألنا المسلمات عن رأيهن في القواعد القائلة بتعدد الزوجات

وبأنّ المرأة تطلَّق ولا تطلِّق إلى غير ذلك من القواعد التي تكرس الوضعية الدونية للمرأة لأجبن في أغلبيتهن الساحقة أنهنّ يفضّلن المساواة.

ويدعي المحافظون أنّ نظريات الحرية وحقوق الإنسان نظريات مستوردة من الغرب وهكذا يضعون المشكلة في إطار التباين بل العداء بين الشرق والغرب.

وفي هذا الطرح مواصلة للتضليل. صحيح أنّ مجتمعنا لم ينتج فولتير وروسو ومنتسكيو المنظرين للديمقراطية ولكن ذلك يرجع إلى نفس الأسباب التي جعلت مجتمعنا لم ينتج كوبرنيك وماكسوال واينشتاين. والكل راجع إلى عصور الانحطاط التي جعلتنا نتخلف عن ركب الحضارة العالميّة لأسباب تاريخيّة معينة وذلك لا يمنعنا اليوم من اللحاق بهذا الركب الذي اكتشف قواعد الفيزياء والكيمياء... والديمقراطية وكلّها اكتشافات أو اختراعات انسانيّة كونيّة لا هي شرقيّة ولا غربيّة.

ويجب ألاّ ننسى أنّ انتصار حقوق الإنسان في الغرب كان نتيجة لصراع مرير بين التقدميين وهم أصحاب الاجتهادات الجديدة والمحافظين وهم رجال الدين. فقد عارضت الكنيسة نظرية حقوق الإنسان طيلة قرنين واعتبرتها حيلة شيطانيّة للمروق والزندقة وندّدت الكنيسة بنابليون إثر إصداره لأوّل مجلّة مدنيّة سنة 1804 متهمة إيّاه بأنّه «تجاوز سلطته واشتغل بما لا يعنيه» لتنظيمه للأحوال الشخصيّة والمعاملات التي كان يجب في نظرها ابقاؤها حبسا على الكنيسة وأن لا تتعرّض لها القوانين الوضعية. لكن بعد قرنين من الجهد في مقاومة مبادئ حقوق الإنسان، تسرّبت الأفكار التحررية إلى رجال الكنيسة أنفسهم. وهكذا انتظم المجمع الكاتوليكي، فاتيكان الثاني، بين 1962 و1965 وأقرّ التصالح لا مع مبادئ حقوق الإنسان فقط بل مع الديانات الأخرى أيضا، فأحدث ثورة فكريّة داخل الثقافة المسيحيّة.

إنّ النظريات الدينيّة قابلة للمراجعة والتطوّر إذن. وقد سبق لمجمع الاحبار المنعقد في وورمس في القرن الحادي عشر أن قرّر منع تعدّد الزوجات بالنسبة ليهود أوروبا بينما تسمح الشريعة الموساوية بأربع زوجات مثل الفقه الإسلامي.

إنّ التطـوّر هو سنـة الحياة وينطبق هذا المبـدأ على كلّ شيء بما في ذلك فهم المتدينين لمعتقداتهم ويصحّ ذلك في النظـريات الفقهيّـة كما يصحّ في غيـرها.

فالمسألة إذن ليست مسألة خلاف بين الشرق والغرب بل مسألة خلاف بين الفكر التقدّمي والتحرّري والفكر المحافظ المتحجر. وقد وجد في ديارنا الإسلاميّة والحمد لله عدد لا يستهان به من المفكّرين المسلمين المستنيرين نادوا منذ قرن ونصف باصلاح أوضاعنا وتطوير قواعدنا الفقهيّة، منهم على سبيل الذكر لا الحصر رفعة رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وقاسم أمين وعلي عبد الرّازق وأحمد خلف الله وطه حسين في مصر وخير الدين وعبد العزيز الثعالبي والطاهر الحداد ومحمد الطالبي في تونس.

وإن بقي راوح أفكارهم ضعيفا نسبيّا فذلك يرجع أساسا إلى أن الجامعات الدينيّـة، من القرويين إلى الزيتونة إلى الأزهـر، قاومتهم وشهـرت بهم بينما لم تقم مؤسسات التعليم العصري في غالب أنحـاء العالم الإســـلامي بترويج تلك الأفكـار وشرحها لأبنائنا في المـدارس. إنّ في مراجعـة البرامج التربويّـة أحـد مفاتيح الحـلّ للخـروج من الأزمـة التي يتخبط فيها العالم الإســلامي.

إنّي أشاطر الأستاذ محمد الطالبي في وضعه لأسس الخيمة التي يدعو الناس للتعايش معه داخلها وهي «الخيمة» التي قوامها الشهادة وأوتادها الأركان الأربعة الأخرى للإسلام كما أشاطره في التنديد بالممارسات السياسيّة المتخلفة والدعوة إلى ترشيد الحياة السياسيّة إلاّ على أساس الحريّة وليست الحرية أن يطالب الإنسان بحقّه فيها بل أيضا أن يعترف بحقّ كلّ الآخرين فيها وبالمساواة بين كلّ المواطنين رجالا ونساء بدون أيّ تمييز مهما كان نوعه.

إنّ الحريّة كلّ لا يتجزّأ وتركيزها على أساس متين في مجتمعنا يقتضي منّا مراجعة جريئة للتراث وتطويرا هامّا لثقافتنا، مراجعة وتطويرا سيكونان بمثابة الثورة الفكريّة.

غياب البعد التاريخي

الحبيب الجنحاني (*)

تساءل الأستاذ الحبيب الجنحاني : هل المسألة تهدف إلى إحداث المصالحة بين الإسلام ومبادئ حقوق الإنسان الدوليّة أم هي محاولة للتلفيق ؟

لخّص موقفه في الملاحظات التالية : أوّلا عبّر عن انزعاجه من غياب البعد التاريخي في معالجة القضيّة أو غياب ما وصفه بالتجربة التاريخيّة للمجتمع العربي الإسلامي، بما تضمّنته من إيجابيات وسلبيات.

يقال عادة بأنّه لا رهبانية في الإسلام، أي لا كنيسة أو سلطة دينيّة. لكن مع ذلك وجدت تاريخيّا مؤسّسات قامت بوظائف شبيهة بوظيفة الكنيسة، ابتداء من فئة القراء أيّام صفين.

والقرّاء هم الذين راهن عليهم عمر بن الخطّاب ليكونوا نخبة المجتمع الإسلامي في تلك الأيّام. ثمّ جدّت تطوّرات مع كتاب الأحكام السلطانيّة والفقهاء الذين أصبحوا في بعض الأنظمة ليسوا فقط المرجع في المسائل الدينيّة ولكن أيضا في القضايا السياسيّة. هذا ما أفرزته التجربة التاريخيّة، ولو أنّ الإسلام لا يقول بذلك.

ثانيا : المعتزلة منارة مضيئة في تاريخ الفكر الإسلامي، لكن عندما استعانوا بالسياسة المستبدّة ضدّ خصومهم تحوّلوا إلى منارة مظلمة، وهي قضيّة هامّة جدّا.

فهناك تجارب أخرى كثيرة تبيّن أنّ العديد من المثقّفين الذين ينتسبون إلى التيّار العقلاني والديمقراطي ما إن يلتحقوا بالسلطة حتى يتغيّر سلوكهم الفكري والسياسي، ثمّ عندما يطردون منها يتصرّفون تصرّفا مختلفا.

---

* أستاذ بالجامعة التونسيّة.

ثالثا : كان عمر مجتهدا، يؤول النصّ لفائدة المصلحة العامّة. أمّا الإمام الطوفي فقد وصل إلى مرحلة جديدة دون اللّجوء إلى تأويل النصّ الذي يحتفظ به للتعبّد إذا تعارض مع مصلحة عامّة.

رابعا : التمييز بين الإسلام والفكر الإسلامي مقولة غير صحيحة. فالفكر كان دائما ممتزجا بالدين إلى عهد حركات الإصلاح وصولا إلى فرح أنطون الذي اضطرّ أن يناقش مسائل الدين مع الشيخ محمد عبده. فقط بداية من مطلع القرن العشرين وتحديدا مع سلامة موسى أخذ الفكر العربي يستقلّ عن الدين.

خامسا : بدلا عن محاولات التوفيق والتلفيق، يكمن الحلّ في فصل السياسة عن الدين وليس فصل الدولة عن الدين. نحن في مرحلة تاريخيّة لا يمكن المطالبة فيها بفصل الدولة عن الدين. وخصوصيتنا الثقافيّة لا تتعارض مع قيم الديمقراطيّة وحقوق الإنسان. فالخصوصيّة تتحوّل أحيانا إلى كلمة حقّ يراد بها باطل.

نشطاء حقوق الإنسان أمام أكثر من واجهة

أمين مكّي مدني (*)

اعتبر الأستاذ أمين مكّي مدني أنّ نشطاء حقوق الإنسان يشعرون بكونهم يواجهون أكثر من عدوّ. هناك من يحاول تغييب حقوق الإنسان من البرنامج الإسلامي وفرض الثقافة الغربيّة. ثانيا المتطرّفون الذين يزعمون أنّهم الوحيدون الذين يملكون الحقيقة والفهم الصّحيح للإسلام، ويتّهمون مخالفيهم بالكفر والضلال. ثالثا الأنظمة التي تتحفّظ على المواثيق الدوليّة بحجّة الدّفاع عن الشريعة الإسلاميّة.

---

* محامي، رئيس المنظمّة السودانيّة لحقوق الإنسان ومدير مكتب المفوّض السامي للأمم المتحدة لحقوق الإنسان في القدس ـ فلسطين.

هذا الحوار هامّ جدّا حتى نصل إلى بلورة موقف عقلاني. في هذا السياق علينا أن ننظر في الشرعة الدوليّة ونستعرض الحقوق الأساسيّة فلن نجد تعارضا بينها وبين الإسلام. ما هو الدين الذي يمكن أن يقف ضدّ الحقّ في الحياة والحقّ في الأسرة والحقّ في الصحّة وبقيّة الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة.. إلخ. كما يجب التأكيد على إيجابيّة النصوص الواردة في القرآن والسيرة مثل قوله تعالى «الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف» (سورة قريش). ففي هذه الآية تأكيد على الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة المشار إليها بمصطلح «الجوع» والحقوق المدنيّة والسياسيّة المعبّر عنها بـ«آمنهم من خوف». ومن النصوص أيضا «لا فرق بين عربيّ وأعجميّ إلاّ بالتقوى» أطيعوني ما أطعت اللّه فيكم». نحن في حاجة أكيدة إلى إبراز هذه المعاني لترسيخ مبدأ حقوق الإنسان في الإسلام.

بالنسبة إلى مسألة الخصوصيّة لا بدّ من كشف التعلّة التي يتذرّع بها الحكام العرب للتحفّظ على عديد الحقوق التي تتضمّنها الشرعة الدوليّة. علينا أن نتساءل أيّ شريعة تسمح بما يجري داخل هذه الدّول من انتهاكات وإصدار للقوانين الاستثنائيّة والقمع والاعتقال والتعذيب والإعدام ومعاملة الأجانب ؟ هكذا إن أبرزنا الجوانب المضيئة في الإسلام، نكشف الأفكار التي ينطلق منها الحكّام لإخفاء التجاوزات والانتهاكات.

بالنسبة إلى موضوع المرأة يعتقد مكّي مدني أنّ الأمر لا علاقة له بالإسلام وإنّما نتاج عادات وتقاليد تتدثّر بالنصّ الديني. فيما يتعلّق بحكم الردّة، ثابت أنّه من اختصاص السلطة ولا يحقّ لأيّ كان أن يطبّقه على من يشاء من مخالفيه كما حصل مع فرج فودة. إضافة إلى أنّ الحكم نفسه المبني على حديث أحاد يتعارض كليّا مع الحقّ في الاعتقاد الذي ضمنته الآية الكريمة «من شاء منكم أن يؤمن ومن شاء فليكفر».

عوائق أمام المصالحة

لطفي الحجي (*)

طرح الأستاذ اللّغماني إشكالا لخّصه في قوله بوجود صعوبة أمام خطاب يوفق أو يصالح بين الإسلام وحقوق الإنسان. اعتبر لطفي الحجي ذلك «حقيقة واقعيّة نصطدم بها يوميّا»، وأعادها إلى ثلاثة عوامل هي :

1- يتمثّل العائق الأوّل في الجهاز الديني الرّسمي الذي بقي وعيه مرتبطا بمرحلة تجاوزها الزمن، كانت محكومة بالثقافة الأشعريّة التي قامت على الإقصاء وتهميش الآخرين.

فالدولة القطريّة الحديثة مطالبة بالارتقاء بوعيها الديني. فالخطاب الديني الرّسمي أكثر تخلّفا من خطاب الحركات الإسلاميّة التي تدعي هذه الدّولة بكونها في صدد محاربتها. بل إنّ عديد الحركات الإسلاميّة عدلت في مواقفها وتبنّت قضايا ما تزال تعارضها المؤسسات الدينيّة الرسميّة.

2- يتمثّل العائق الثاني فيما يمكن وصفه بـ«الإسلام المخيف»، وهو ما تقدّمه بعض الحركات الإسلاميّة للناس. لقد ازداد هذا النمط من «الإسلام» انتشارا مع تعدّد الفضائيّات العربيّة التي مكّنت هذا الخطاب من الوصول إلى البيوت. اختارت هذه الحركات تأويل بعض النصوص للتحريض على القتل والتعذيب والدّعوة إلى إسلام تطبيق الحدود. مثل هذه التصوّرات تتناقض مع مبدأ المصالحة وتدفعنا إلى تنظيم مثل هذه اللقاءات بحثا عن الحلقة المفقودة.

3- الوعي اليسراوي للدين (وليس اليساري) الذي بقي محصورا في ثورة 1917. هو تصوّر لا يريد أصحابه تحسين رؤيتهم للإسلام نظريّا لتشبّثهم بمواقف قبلية، ومعضلتهم الأساسيّة أنّهم لا يقرؤون. فبداية تغيير

---

* صحافي تونسي.

الوعي تنطلق من فهم الآخر. فهم النصّ التأسيسي والاطّلاع على التراث الديني فقها وسياسة.

لتجاوز المعوقات السابقة يقترح الحجي إعادة قراءة النصّ التأسيسي باعتباره نصّا مفتوحا على تعدّد المعاني. كلّ يقرأه كما يشاء في ضوء ثقافته ورؤيته. فالذي يدّعي وحدانية الفهم كاذب. أمّا تعدّد القراءات فإنّه يمثّل المحطّة الكفيلة بتحقيق المصالحة بين حقوق الإنسان والإسلام إذ في النصّ المفتوح يمكن تأسيس قيم التحرّر والمساواة.

الإسلام وحقوق الإنسان قضيّة استراتيجيّة

صلاح الدين الجورشي (*)

يتّضح من خلال التدخّلات أنّ أصحابها يشكّلون تيّارا واحدا. هذا يعني أنّ الصوت الآخر غائب، وهو ما حاول المعهد العربي تداركه من خلال توجيه الدّعوات لمن لهم وجهة نظر مختلفة لكنّهم لم يحضروا.

اكتفى الجورشي بتسجيل الملاحظات التالية :

– مسألة العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان ليست قضيّة مفتعلة أو شكليّة. إنّها مسألة استراتيجيّة لها مشروعيّتها على أكثر من صعيد، وليست مجرّد عمل تكتيكي وظرفي، ولا يمكن إسقاطها من كلّ مسعى يعمل أصحابه على إحداث تغيير عميق في عالمنا العربي والإسلامي.

هناك من يعتقد أنّ هذه الإشكاليّة لا معنى لها، ومن شأنها التشويش على حركة حقوق الإنسان التي عليها التقيّد فقط بالمواثيق الدوليّة. هذا الاعتقاد خاطئ ولا مستقبل لحركة حقوق الإنسان العربيّة إلاّ بتعميق الحوار حول هذا الموضوع.

---

* صحافي وباحث تونسي، عضو مجلس أمناء المنظمة العربية لحقوق الإنسان والنائب الأوّل لرئيس الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان.

– لا خلاف في وجود تعارض، ليس فقط بين الفكر الإسلامي وبعض الحقوق كما وردت في الشرعة الدوليّة، ولكن أيضا بين نصوص موجودة في القرآن والسنّة وبين هذه المواثيق. فلو تعلّق الأمر فقط بآراء فقهيّة وكتب تراثيّة لأمكن حسم الأمر بشكل أيسر، لكن هناك نصوص قطعيّة الورود تتعلّق بأحكام وتحتاج إلى موقف ومنهج في التفسير.

من هنا تأتي مشروعيّة المدخل الذي اختاره اللّغماني ويتعلّق بتأويل النصّ. لا مفرّ من مواجهة إشكاليّة النصّ، ولا مفرّ من أن نخوض انطلاقا من مواقعنا المختلفة قضيّة النصوص. هناك من يعتقد أنّ خوض هذه المعركة ستكون لصالح السلفيين، ويدعو إلى نقلهم إلى معركة أخرى يكون فيها دعاة حقوق الإنسان أقدر على التحكّم فيها مثل معركة الواقع أو السياسة أو الديمقراطيّة.

لكن مع مشروعيّة هذه الساحات، إلاّ أنّنا ما دمنا سلّمنا بأنّ حقوق الإنسان قضيّة استراتيجيّة فلا مفرّ من التصدي لقضيّة النصوص. إنّ المطالبة بالفصل بين الدين والسياسة أو بين الدين والدّولة أو بين الإسلام والتشريع، دعوة لها منطقها ومشروعيتها، لكنّها – رغم مرور قرن على طرحها والإصداع بها – فقد بقيت دعوة نخبويّة ومحدودة التأثير. لماذا ؟ لأنّ أصحابها لم يخوضوا المعركة من داخل حصونها.

لا يمكن تجاوز الاعتراف بأنّ الرّسول ؛ لعب دورا سياسيّا، كما تشكّلت ملامح سلطة سياسيّة في المدينة أفرزت فيما بعد ثقافة سياسيّة تعمق التداخل فيها بين السياسي والديني. لهذا نعود فنؤكّد على ضرورة الانطلاق من الأرضيّة الإسلاميّة للارتقاء بالإشكال إلى مستوى أكثر نفاذا وتأثيرا.

– أكّد اللّغماني في ورقته أنّ مبدأ الإنسان كقيمة لم يظهر ويتبلور إلاّ في العصر الحديث ومن داخل حكم الفكر الغربي. هذا القول ليس صحيحا في مطلقه. فالقرآن الكريم تضمّن تصوّرا مستقلاً للإنسان وفصل بين وجوده وعلويّته كقيمة وبين سلوكيّاته وعقائده.

ما نحتاجه في هذه المرحلة هو تعميق هذا التصوّر القرآني للإنسان وللفرد وللحريّة. هذه مرتكزات نظريّة على غاية من الأهميّة. فما ذكره اللّغماني

من أنّ العائق الذي حال دون ظهور فكرة الإنسان كقيمة عليا ومستقلّة في الإسلام هو المعتقد، أي تقسيم البشر إلى مؤمن وكافر وما يترتّب عن ذلك من تفاوت في الحقوق، قول يحتاج إلى إعادة نظر، لأنّ القرآن ارتقى بالإنسان فجعله جزءا من الرّوح الإلاهي، وحمّله مسؤوليّة الخلافة بمعناها الكوني والوجودي وليس بمعناها السياسي السلطوي.

هذا يجعلني أؤكّد بأنّ الإصلاحات التشريعيّة التي يجب إنجازها لا تكتسب أهميّتها إلاّ عندما تكون مصحوبة بإعادة بناء علم العقائد حتى ينسجم الحكم مع التصوّر، وحتى تكتسب نظرة المسلم للإلاه نظرة جديدة قائمة مغايرة للتصوّرات السائدة.