دراسة حول
الدين وحقوق الإنسان
في المرحلة الانتقالية

المعهد العربي لحقوق الإنسان

2012

المعهد العربي لحقوق الإنسان

وحدة الطباعة والنشر بالمعهد العربي لحقوق الإنسان

54، شارع الخليج العربي، المنـــزه **8**، **2037**، أريانة، تونس

الهاتف: **71703905/ 71709234**– الفاكس: **71709321**

موقع الواب : **www.aihr-iadh.net**

التقديـــم

دور الإصلاح الديني في دعم الانتقال الديمقراطي وحقوق الإنسان

أ.صلاح الدين الجورشي

بدأت فكرة إنجاز هذه الدّراسة قبل أن تندلع الثورة في تونس وتنتقل شرارتها بسرعة البرق إلى كل من مصر وليبيا، لتلتحق بهما فيما بعد اليمن وسوريا وتتأزم الأوضاع في البحرين. انطلقت الفكرة من تساؤل مشروع حول العلاقة المفترضة بين الإصلاح السياسي والإصلاح الديني، فقد دار السؤال حول إمكانيّة إقامة أنظمة ديمقراطية في العالم العربي بمعزل عن تحرير الفكر الإسلامي من عوائق عهود الانحطاط التي جعلت الدين في خدمة الاستبداد واللامساواة.

وقد ازداد السؤال إلحاحا خصوصا بعد التداعيات التي ترتبت عن الثورات العربية. إذ لم تكن هذه الثورات أيديلوجية في دوافعها وشعاراتها، وإنّما كانت ديمقراطية في مطالبها، واجتماعية وتحررية في دوافعها ، وبمقتضاها دخلت عديد الدول مرحلة الانتقال الديمقراطي بما تعنيه من إصلاح مؤسسات الدولة، وحماية الحقوق والحريات، بعيدا عن كل غلو أو مساس بما تحقّق من مكاسب وما استقرّ من قيم.

حقوق الإنسان ليست بديلا عن الأديان

هذا هو الإطار العام الذي انطلقنا منه لبلورة ملامح المشروع برعاية من المعهد العربي لحقوق الإنسان. فقد كان المعهد مدركا منذ السنوات الأولى لتأسيسه بأن المنظومة الكونية لحقوق الإنسان بقدر ما يجب أن تشكل المرجعية الثقافية لمشاريع الإصلاح السياسي في المنطقة العربية، دون أن يكون ذلك على حساب الثقافة الإسلامية، أو في سياق تعميق التعارض مع الدين والعمل على تهميشه. فالسعي إلى تعميق التعارض بين منظومة حقوق الإنسان من جهة والإسلام باعتباره ديناً ومعتقدًا وقيما وثقافة من جهة أخرى من شأنه أن يشكل عائقا أمام انتشار هذه المنظومة، إلى جانب أن اختزال الإسلام في بعض المسائل والأحكام بعيدا عن سياقاتها التاريخية يشكل خطأ منهجيا يرتكبه الكثيرون عن وعي أو دون وعي. فالمنظومة الحقوقية لم تأت لتهميش الأديان، أو لاستبدالها والتقليل من دورها والدخول في صراع معها، وإنما هدفها الأساسي هو حماية الحقوق الأساسية للإنسان الفرد وكذلك الشعوب، فدون إعمال هذه الحقوق لن يتمكن الإنسان من التمتع بحريته وكرامته ضمن خصوصياته الثقافية والسياسية. ومن هذا المنطلق، فإن القيم الكبرى التي جاء الإسلام من أجلها، والتي نجح بفضلها في تأسيس أمة متعددة الشعوب والثقافات، لا تتعارض في جوهرها مع قيم الحرية والكرامة والمساواة والتمتع بالحقوق التي تضمنها المرجعية الكونية، وهو ما يفسر الإضافة النوعية والهامة التي قدمها المسلمون في دفع الحضارة الإنسانية خطوات كبرى نحو الأمام .

وهكذا تمّ الانطلاق من فرضيتين وُضعتا موضع الاختبار :

- ترى الفرضية الأولى بأن بناء أنظمة سياسية ديمقراطية في تونس وفي المنطقة العربية لا يمكن أن يتحقق بالعمق المطلوب إلا إذا ارتبط ذلك بتنشيط العامل الثقافي وتفعيله حتى يشكل مدخلا استراتيجيا إلى جانب المدخل السياسي والاقتصادي قصد إحداث النهوض والتغيير الاجتماعي بأبعاده العميقة، أي جعل التنوير الفكري في خدمة الإصلاح بمفهومه الشامل.

- أمّا الفرضية الثانية المرتبطة بالأولى فهي تقوم على أساس اعتبار الإصلاح الديني شرطًا أساسيّا لإنجاح الإصلاح السياسي والاجتماعي في ظل الثورات القائمة وضرورة من ضرورات حماية الانتقال الديمقراطي من الانتكاس، وذلك بعد أن انفصل المساران عن بعضهما طيلة المرحلة التي شهدت تأسيس الدولة الوطنية في تونس وفي معظم الدول العربية.

الإصلاح الديني ليس استنساخا أوروبيا

استعمل مصطلح الإصلاح الديني بكثافة في إطار السياق الأوروبي، إشارة إلى الجهود التي بذلت للتخفيف من حدة المواجهة التي قامت بين الكنيسة من جهة ومختلف قوى التحديث الفلسفي والعلمي والسياسي والاقتصادي من جهة أخرى، وذلك من خلال مراجعة المفاهيم الدينية للمسيحية. لكن مع أهمية الخصوصية الأوروبية، فإنّ معظم المجتمعات والدوائر الحضارية التي ارتكزت في بنائها التاريخي على مرجعيات دينية وجدت نفسها تمر بتجارب متشابهة عندما واجهتها مقتضيات الحداثة، دون أن يعني ذلك استنساخ التجربة الأوروبية.

أمّا بالنسبة إلى المسار العربي الإسلامي، فقد واجهته بدوره نفس التحديات، حيث خضعت الثقافة الإسلامية إلى سلسلة من المراجعات قبل غزو بونابرت لمصر وبعده، وذلك من أجل سد الفجوة بين المرجعية الدينية وبين التحولات المعرفية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها المنطقة أو تلك التي عرفها العالم. بناء عليه، أفلا يصحّ وصف هذه المراجعات السابقة أو المطلوبة حاليا بكونها نوعا من أنواع " الإصلاح الديني " ؟ . ثمّ أفليست منظومة الفكر الإسلامي كما هي عليه اليوم في حاجة إلى مراجعات عميقة لكي تصبح قادرة على إنجاح محاولات الانتقال الديمقراطي القائمة في أكثر من بلد عربي؟

لاشكَّ أنّنا لم نستعمل مصطلح الإصلاح الديني لكي نجعل من التجربة الأوروبية نموذجا يحتذى أو أصلا يتم استنساخه، فلكلّ سياق ثقافي خصوصياته، ولكل دين بنيته وآلياته الدلالية وحقله المعرفي، إلى جانب أن لكل مجتمع أو أمة

أولويات وتحديات. لكن ذلك لا يمنع القول إنّ كل مراجعة لا تُطلق من فراغ، ولا تحقّق أغراضها إذا بقيت مقطوعة عن السياق التاريخي، أو أنجزت بمعزل عن المحيط الكوني. فالعمل المقارن في الدراسات الحضارية يساعد كثيرا على فهم الإشكاليات والتقدم في معالجتها. ولأجل ذلك تناول فريق من فرق البحث التي تمّ تشكيلها ضمن آليات المشروع تجربةَ الإصلاح الديني في أوروبا، وهو وضع الكنيسة الكاثوليكية أمام منعرج حاسم، خاصة بعد الانشقاق التاريخي للمذهب البروتسنتي. ومن الملاحظات اللافتة للنظر التي تم التوصل إليها أن الإصلاح الديني في التجربة الأوروبية لم يكن سابقا للإصلاح السياسي أو مقدمة ضرورية له، وإنما كان لاحقا به ومتأثرا بالتغييرات التي ترتبت عنه.

دواعي الإصلاح الديني

لا يخفى أن الدين يلعب دورا أساسيا في حياة الجزء الأعظم من سكان العالم العربي وفي طرق تفكيرهم، وهو ما أكدته التطورات التي تلاحقت بعد انطلاق ما سمي بالربيع العربي. صحيح أن هذه الثورات لم تكن دينية أو مدفوعة بالعامل الديني بقدر ما كانت اجتماعية بالأساس، إلا أنه بعد رفع سقف الحريات، والانتقال إلى الشروع في بناء الأنظمة السياسية البديلة، استعادت الخطابات الدينية حيويتها، وعادت الهوية لتحتل مكانة محورية في الجدل السياسي والثقافي. وهو ما فتح المجال للتساؤل حول إشكاليات تجديد الثقافة الدينية، ومدى مشروعية ربطها بالثقافة الديمقراطية من جهة، وبمنظومة حقوق الإنسان من جهة أخرى. وذلك بهدف تجميع أوسع القطاعات، وبالأخص الشباب، لصالح مشروع حداثي ديمقراطي قائم على المواطنة، ويعمل على تجنب افتعال التعارض بين الإسلام باعتباره ديناً من جهة والديمقراطية والقيم الكونية الخاصة بالحرية والمساواة والكرامة الإنسانية من جهة أخرى.

أمّا على صعيد البلاد التونسيّة، فقد بدت العلاقة جدلية بين الإصلاحات الإدارية والعسكرية والتشريعية والتعليمية التي توالت منذ الثلث الأول من القرن التاسع

عشر، وبين المراجعات التي أخذت تتراكم داخل المدونة الفكرية والفقهية الإسلامية. وقد بينت النصوص والمعطيات التاريخية أنه بالرغم من الصراعات التي كانت تنشأ بين التيارين التقليدي والإصلاحي اللّذين كانا يشقان النخبة الدينية التونسية، فإنّ الإصلاح السياسي لم ينفصل عن التجديد الإسلامي، وأنهما ارتبطا إلى حدّ كبير، ممّا جعل المصلح خير الدين التونسي يضع كتابه الشهير (أقوم المسالك) لإثبات هذه العلاقة العضوية بين الإصلاح السياسي وبين الإصلاح الديني، رافضا أيّ شكل من أشكال التعارض بين التمسك بالانتماء إلى الإسلام وبين تحديث الدولة والمجتمع.

أمّا إذا انتقلنا إلى الفضاء العربي، وتمّ الرجوع إلى عصر النّهضة، لاحظنا وجود تيارين تنافسا في توجيه النخب وصياغة مقدمات النهوض العربي في تلك اللحظة التاريخية. تيار حاول أن يفصل الدين عن عملية التحديث، لكنه لم ينجح في تحقيق أهدافه، مقارنة بالتيار الآخر الذي دافع عن وحدة جبهات الإصلاح، مع تفاوت التركيز بين مصلح وآخر. وكان قول العديد من المصلحين واضحا فيما يتعلق بأهمية تجديد الخطاب الإسلامي باعتباره ضرورة من ضرورات الإصلاح السياسي وتحقيق المصالحة مع اللحظة التاريخية التي بلغتها الإنسانية. وعلى هذا الأساس شملت المراجعات جوانب أساسية في الفكر الإسلامي، مثل العقائد والفقه والقيم والسياسة والأخلاق. بل قد اضطرّت حتى القوى المحافظة إلى تعديل خطابها الدفاعي بعد أن أدركت بأن الخطاب الكلاسيكي لم يعد قادرا على معالجة المشكلات الجديدة.

إنّ ما حصل في العالم العربي، لم يكن معزولا عمّا جرى في بقية الدول الإسلامية. ولعلّ البحث الذي تناول الحالة الإيرانية كشف بدوره هذه العلاقة الجدلية بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي. وقد كان الفقهاء وقادة المرجعية الدينية الشيعية في حالة تجاذب وصراع، إلا أن التيار التجديدي كان فاعلا، واستطاع في أكثر من محطة أن يحول الحوزة العلمية إلى رافعة مهمة للمطالبة بالإصلاحات أو لدعمها وإضفاء الشرعية عليها.

وهكذا فإنّ مجموع الورقات التي يتمّ نشرها بين دفتي هذا الكتاب هي ثمرة عمل جماعي، كان الهدف منه إعادة الاعتبار لمهمّة الإصلاح الديني بعد انقطاع المحاولات السابقة في هذا المجال أو تعثرها، مع إبراز ضرورة إعطاء الأولوية لهذه المسألة باعتبارها شرطًا أساسيّا من شروط مواجهة التحديات الراهنة التي تواجهها تونس وبقية الدول العربية، خصوصا تلك التي هزتها ثورات شعبية. وهو ما يقتضي شحذ همم النخب الدينية والحقوقية والسياسية، حتى يدرك الجميع أن الإصلاح الشامل يقتضي عدم الفصل بين السياسي والاقتصادي والثقافي.

كما أن هذا الجهد الذي دام أكثر من سنة ونصف، يمكن إدراجه أيضا ضمن المساعي الهادفة إلى تكثيف النقاش على الصعيدين المحلي والعربي حول هذه القضايا التي أثبتت الوقائع اليومية بأنها ليست مجرد ترف فكري، وإنّما هي جزء لا يتجزأ من عملية التغيير الصعبة والضرورية لبناء مستقبل أفضل لشعوب هذه المنطقة.

الفهـــرس

التقديم : ..... **III**

دور الإصلاح الديني في دعم الانتقال الديمقراطي وحقوق الإنسان

أ.صلاح الدين الجورشي

الدراسة الأولى : **1**

حقوق النساء بين الكونيّة والخصوصيات الثقافية

أ. حفيظة شقير

الدراسة الثانية : **27**

جدلية الديني والسياسي ودورها الرّاهن في تطوير منظومة الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم العربي

د. مصدّق الجليدي

الدراسة الثالثة : **48**

الإصلاح الديني ومنظومة القيم بين الخصوصية والكونية

أ. كمال الزغباني

الدراسة الرابعة : **59**

الإصلاح الديني في أوروبا في القرن 16

أ. عبد الرزاق الصيادي

الدراسة الخامسة : **66**

مدى تمثل الإصلاح الديني في إيران لمفاهيم الإصلاح السياسي قراءة في التجربة الإيرانية

أ. علي بن مبارك

التقرير التأليفي لعمل اللجنة الخاصة بمسألة الإصلاح الديني والسياسي بتونس : 80

فريق من الباحثين

حقوق النساء بين الكونيّة والخصوصيات الثقافية

د. حفيظة شقير

تبرز ثنائية الكونيّة والخصوصيات الثقافية بقوة كلما ظهرت أزمة عالمية جديدة أو اندلعت حرب في منطقة من المناطق العربية والإسلامية وأثارت جدلا حول التناقض أو التكامل أو التداخل والتفاعلات بينهما. وفي هذا الزمن الذي يتسم بالعولمة وفي اعتماد سياسية المكيالين على المستوى الدولي يؤكد البعض من السياسيين والناشطين في مجال حقوق الإنسان على إعادة الاعتبار إلى الهوية الثقافية الدينية على حساب القيم الإنسانية الكونيّة التي أقرتها الصكوك الدولية الصادرة خاصة عن منظمة الأمم المتحدة والهياكل المتخصصة.

ويرى البعض أن صدور هذه الاتفاقيات الدولية مصدره القيم والثقافة الغربية وهي غير مجسّدة لقيم وثقافات الشعوب الأخرى ولا يمكن اعتبارها كونية لأنها كرست النظام الليبرالي والرأسمالية ولا تحترم الخصوصيات الثقافية لكل الدول، بينما يعتبر البعض الآخر أنّ هذه الاتفاقيات والنصوص الدولية مأخوذة من كلّ الحضارات الإنسانية وهي تراكم لهذه الحضارات خلال المراحل التاريخية لأنها تعتمد قيما إنسانية جوهرية ومشتركة بين جميع الناس وهي قيم العدالة والمساواة والحرية والكرامة الإنسانية التي ستظل قائمة مهما اختلفت المجتمعات ومهما كان وضعهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

ويبدو في البداية وقبل أن نتعرض إلى حقوق الإنسان للنساء في خضم هذا الجدل بين الكونيّة والخصوصيات الثقافية أنه من الواجب أن نحدّد بعض المفاهيم والمصطلحات. فالكونيّة تختلف عن العولمة التي تقوم على السيطرة وعلى هيمنة نظام عالمي معيّن.

وقد خضعت مسألة حقوق النساء دوما لتوجهين متضاربين، الأول ينظر إليها باعتبار بعدها الكوني، والثاني يتناولها من خلال الخصوصيات الثقافية المحلية. وقد خلق هذا التضارب صراعا حادا بين التيارين خاصة بعد أحداث سبتمبر/أيلول 2001 وظهور نظريات وسياسيات تحمل العرب والمسلمين مسؤوليات كل الأحداث. وهذا ما أدى طبعا إلى حملة رفض لكل النواميس والقواعد والاتفاقيات الدولية المعتمدة من قبل منظمة الأمم المتحدة بتعلة طابعها الغربي والليبرالي وتكريسها لهيمنة الغرب على بقية الدول.

ويبقى السؤال مطروحا حول طبيعة هذه الصكوك الدولية والغاية من إرسائها ودورها في النهوض بأوضاع الإنسان وخاصة أوضاع النساء. فهل يمكن اليوم مواصلة القول إنّ حقوق الإنسان هي حقوق غربية مستمدة من الفلسفة الغربية التي تطورت مع فلاسفة الأنوار وحظيت بالتتويج خاصة بعد الثورة الفرنسية لسنة 1789 وإصدار إعلان حقوق الإنسان والمواطن في نفس السنة؟[1]

ممّا لاشك فيه أن النصوص المتعلقة بالفرد والإنسان والتي ظهرت في القرن الثامن عشر جاءت استجابة لمطالب الفكر الليبرالي الذي يقوم على دور الفرد وعلى حقوقه السياسية والمدنية. ولكن بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ونهاية الاستعمار في العديد من الدول وظهور دول حديثة العهد بالاستقلال بدأت منظومة حقوق الإنسان تتطوّر وتمّ إقرارها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ثم أُقرّت منذ 1966 في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وتم التأكيد على حقوق النساء عبر إصدار النصوص الدولية الخاصة بحقوق النساء.

ومع ظهور المنظمات الدولية غير الحكومية التي تلعب دورا حقيقيا في النهوض بأوضاع الإنسان وفي الاعتراف بحقوقه وحمايتها، تطوّرت هذه الحقوق وتدعمت عبر الآليات التعاقدية وغير التعاقدية الحمائية ومن خلال تنظيم المؤتمرات الدولية

---

[1]) سليم اللغماني، مفهوم حقوق الإنسان: نشأته وتطوره في حقوق الإنسان، مفاهيمها وأسسها. المعهد العربي لحقوق الإنسان. دراسات عدد4. ص9. سنة 2003.

الخاصة بحقوق الإنسان بصفة عامة وبحقوق الإنسان للنساء بصفة خاصة ونشر الوعي بضرورة التمتع بهذه الحقوق لتحقيق المواطنة لكل الناس.

كلّ هذه المكاسب مكنت من إقرار كل الحقوق للنساء في كل الفضاءات العامة والخاصة على المستوى العالمي. لكن على المستوى المحلي تبقى هذه الحقوق مقيدة بالخصوصيات الثقافية التي تبرز إما عند اعتماد النصوص الإقليمية أو عند التصديق أو الانضمام إلى الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق النساء.

I – حقوق النساء هي حقوق مرتبطة بكرامة النساء

II – النصوص الإقليمية والتأرجح بين العالمية والخصوصية

III – المصادقة على الاتفاقيات الدولية وتغليب الخصوصيات الثقافية

I – حقوق النساء : حقوق كونية مرتبطة بكرامة النساء

عندما نقر بأنّ حقوق النساء مرتبطة بإنسانية الإنسان وبكرامته نعتمد النصوص الدولية التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية لحماية الإنسان وتمكينه من التمتع بكافة حقوقه على أساس المساواة بين الجنسين. تظهر مقومات هذه الحقوق عبر إقرار مبدأ المساواة بين الجنسين في الصكوك الدولية وتطويره في الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق النساء والنتائج المتصلة بهذا المبدأ.

1- الاعتراف بحقوق الإنسان للنساء في الصكوك الدولية

منذ 1945، اعترف **ميثاق الأمم المتحدة** بحقوق متساوية للنساء والرجال عبر تكريس مبدأ المساواة بين الجنسين كمبدأ أساسي للمنظمة وأحد أهدافه مؤكدا في توطئته... «الإيمان بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الإنسان وقيمته وبالحقوق المتساوية للنساء والرجال».

كما نصّ الفصل الأول من هذا الميثاق على أنّ :

«أحد مقاصد الأمم المتحدة هو تحقيق التعاون الدولي في تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا والتشجيع على ذلك بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين».

وفي نفس السياق، جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سن ة 1948 ليؤكد من جديد حقَّ الإنسان في التمتع بكل الحقوق الإنسانية دون تمييز معلنا أن :

«لكلّ إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسيا وغير سياسيّ أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أيّ وضع آخر» ومؤكدا أنّ حق التمتع بهذه الحقوق والحريات الأساسية «يكون على أساس المساواة في الكرامة والحقوق»[2].

ثم اعتمدت الجمعية العمومية لمنظمة الأمم المتحدة سنة 1966 عهدين يترجمان التوازن الدولي السائد في ذلك الوقت: العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية[3] والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[4].

تكمن أهمية هذين النصين في تكاملهما إذ يتعرض كلّ واحد إلى مجموعة من الحقوق المرتبطة بمواطنة الإنسان وبإنسانيته وبدوره في النهوض بالمجتمع. كما تكمن هذه الأهمية في الطابع الشموليّ لهذين العهدين وفي الاعتراف بكافة الحقوق والحريات الأساسية للنساء والرجال بدون تمييز. و يرتكز كل عهد على مبدأ المساواة بين الجنسين حسبما أقرّ الفصل الثالث المشترك لكليهما الذي ينص » أنّ الدول الأطراف تتعهّد بضمان مساواة الذكور بالإناث في حقّ التمتّع بجميع الحقوق المنصوص عليها في هذين العهدين...».

---

[2]) انظر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة 1.

[3]) اعتمدت الجمعية العمومية للأمم المتحدة هذا العهد بقرارها عدد 2200 (أ) المؤرخ في16 ديسمبر 1966.

[4]) اعتمدت الجمعية العمومية للأمم المتحدة هذا العهد بقرارها عدد 2200 (أ) المؤرخ في16 ديسمبر 1966.

وتمثّل هذه النصوص شوطا هاما وبادرة أساسية في نشر الوعي بحقوق الإنسان للنساء والرجال وفي الإحساس بضرورة الاعتراف بها وبحمايتها عبر تكريس مبدأ المساواة بين الجنسين. وتحت ضغط المنظمات غير الحكومية بدأ المجتمع الدولي يشعر ويعي بالتقييد الذي يشمل حقوق النساء نتيجة للتمييز السائد في كل المجتمعات على أساس الجنس والعلاقات الاجتماعية غير المتساوية. فتحول مفهوم المساواة بين الجنسين من حق طبيعي إلى غاية نطمح إلى تحقيقها عبر إلغاء التمييز القائم على أساس الجنس. وتبلور ذلك خاصة مع اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز المسلط على النساء[5].

وتهدف هذه الاتفاقية إلى ضرورة تحقيق المساواة بين الجنسين في الحقوق والكرامة بالعمل على إلغاء كل مظاهر التمييز المسلط على النساء. وهذا ما يظهر من خلال عنوان الاتفاقية أي إلغاء كلّ مظاهر التمييز المسلط على النساء[6].

ومفهوم التمييز لم يظهر بظهور هذه الاتفاقية بل برز في المنتظم الدولي منذ إصدار الاتفاقية الدولية الخاصة بإلغاء كلّ مظاهر التمييز العنصري للتأكيد على وجوده وللعمل على إلغائه لتحقيق المساواة بين الأجناس[7].

وفيما يتعلّق بهذه الاتفاقية فقد انطلقت من وجود تمييز واسع النطاق ضد المرأة كما حددّه الفصل الأول منها باعتباره «أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتمّ على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه توهين أو إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان وبالحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية

---

[5]) اعتمدت الجمعية العمومية لمنظمة الأمم المتحدة هذه الاتفاقية في 18 ديسمبر/كانون الأول 1979 بقرارها عدد 180/34.

[6]) الجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات، من أجل المساواة بين الجنسين وإلغاء كل مظاهر التمييز ضد النساء. تونس 1990.

[7]) اعتمدت الجمعيّة العمومية لمنظمة الأمم المتحدة هذه الاتفاقية في 21 ديسمبر/كانون الأول 1965 بقرارها عدد 210 (أ)

والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر...» [8]. ولهذا الغرض التجأ المنتظم الدولي إلى مفهوم التمييز بين الجنسين للتأكيد على ضرورة العمل من أجل القضاء عليه وتحقيق المساواة بين الجنسين.

2- النتائج المتصلة بالاعتراف بحقوق للنساء في الصكوك الدولية : حقوق النساء هي حقوق إنسان

يفترض الاعتراف بحقوق الإنسان للنساء في الصكوك الدولية التماثل بين حقوق الإنسان وحقوق النساء وكونية هذه الحقوق.

- **اعتبار حقوق المرأة من مكوّنات الإنسانية وارتباطها بالمرأة** كإنسان متمتع بمجموعة من الحقوق والمسؤوليات. ويعني هذا المفهوم أن حقوق المرأة هي جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان.

فمنذ انعقاد مؤتمر «فيينّا» لحقوق الإنسان سنة 1993، أقرّ بيان وبرنامج عمل هذا المؤتمر أنّ حقوق النساء جزء من حقوق الإنسان التي تتكفّل الدول بالنهوض بها وبحمايتها» [9]. وأعلن بالخصوص أنّ هذه الحقوق حقوق عالمية وأساسية للإنسان وهي حقوق متكاملة ومرتبطة ببعضها البعض.

لم يكن من السهل الوصول إلى هذا المكسب لولا المجهودات الجبّارة التي قامت بها المنظمات غير الحكومية العالمية في تدعيم الترابط والتماثل بين حقوق الإنسان وحقوق الإنسان للنساء حتى تخضع هذه الحقوق إلى نفس الآليات الحمائية وتتمتّع بنفس القيمة القانونية والسياسية.

---

[8]) هذا هو محتوى الفصل الأوّل من الاتفاقية الدولية المتعلقة بإلغاء كل مظاهر التمييز المسلط على النساء التي اعتمدتها الجمعية العمومية لمنظمة الأمم المتحدة في 18 ديسمبر/كانون الأول 1979.

[9]) صدر هذا البرنامج سنة 1993 إثر انتهاء المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان المنعقد في فيينّا في جوان/حزيران 1993.ONU.A/Conf.157/23

وقد شرعت هذه المنظمات في بلورة هذا المفهوم بعد أن لاحظت كثرة الانتهاكات القائمة على أساس الجنس التي تتعرّض إليها حقوق النساء وقلة اهتمام نشطاء حقوق الإنسان بها رغم أهميتها وتكريسها في قتل البنات والنساء وتعنيفهن واغتصابهن وتجويعهن أو تعليفهن. وهذا ما أدى من جهة إلى الفصل بين حقوق الإنسان بصفة عامة وحقوق الإنسان للنساء بصفة خاصة وإخضاع هذه الحقوق إلى تعامل مختلف من قبل هؤلاء النشطاء وكذلك السلط الحاكمة. كما أدى هذا الوضع من جهة أخرى إلى إبقاء الخرق والتمييز في معالجة هذه الحقوق: تمييز بين حقوق الإنسان العامّة التي تمارس في الفضاءات العامة وتتمتّع بحماية هامّة وحقوق الإنسان للنساء التي تتمتع بها النساء عادة في الفضاء العائلي والتي لا يعتبرها البعض حقوقا إنسانية وتبقى غير محمية لأنها تمارس في إطار العادات والتقاليد الأبوية وتخرق من طرف أفراد العائلة لا من قبل ممثلي الدولة في غالب الأوقات رغم أنّها تشكّل تعدّيا على كرامتهن وحرمتهن بنفس عنوان ونفس ظروف التعدّيات الأخرى على حقوقهن الإنسانية.

إذن ولتفادي هذه النظرة التمييزية تجاه حقوق الإنسان للنساء ظهرت الحاجة إلى البحث عن الربط والتطابق بين حقوق الإنسان وحقوق الإنسان للنساء وتم اعتماد معيار واحد يكمن في اعتبار حقوق الإنسان كيانا موحّدا كلّ أجزائه مرتبطة ببعضها البعض وغير قابلة للانفصال والتجزئة والتصرف.

ويمثل هذا التماثل شرطا لاحترام كرامة الإنسان ونتيجة لوحدة كيانه إذ يفترض عمومية وعالمية الإنسان وعدم قبول الاعتراف ببعض الحقوق دون غيرها والارتقاء بالحقوق إلى مرتبة حقوق الإنسان. علما أن الحق لا يمكن أن يرتقي إلى مرتبة الحق الإنساني إلاّ إذا ارتبط بالإنسان المتمتع بكافة الحقوق العامّة والخاصة على أساس المساواة بين الجنسين. وهذا ما يقتضي تعدّد الحقوق واختلافها والتمتّع بها من قبل شخص واحد وهو الإنسان، أي كائن متمتع بحقوق إنسانية عالمية وبكرامة ترفض الحواجز التي تقف أمام التمتع بكلّ هذه الحقوق ولا تعترف بأي تدرج هرمي لها.

وقد أكّدت الصكوك الدولية الصادرة منذ أواخر الستينات على وحدة حقوق الإنسان معترفة «بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء المجموعة البشرية وبحقوقهم المتساوية التي لا يمكن التصرف فيها». وهذا ما نجده على سبيل المثال في التوطئة المشتركة للعهدين الدوليين الخاصين بالحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والثقافية والاجتماعية وكذلك في الفصل الرابع من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية الذي يرفض إخضاع هذه الحقوق إلى قيود باستثناء القيود التي تنص عليها القوانين المحلية.

– أما **الكونية** فهي كذلك من أهمّ المكاسب التي حققتها المجموعة البشرية وخاصة النساء و التي تندرج في إطار فلسفة إنسانية وظاهرة اجتماعية تطوّرت بتطور المجتمع وتغير مفهومها بتغيره. فقد تحدثنا عن الجيل الأول لحقوق الإنسان للتأكيد عن الحقوق المدنية والسياسية ثم انتقلنا إلى الجيل الثاني مع بلورة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والآن أصبحنا نتحدث عن الجيل الثالث لحقوق الإنسان مع تكريس الحقوق الجماعية والتضامنية وحقوق التنمية والديمقراطية والسلم وكذلك عن الجيل الرابع الذي يركز على احترام جسد الإنسان وعدم استعماله.

ورغم تعدد الحضارات ودورها في مختلف المجتمعات في تدعيم ركائز المجتمعات وهوية المجموعات البشرية و«أهمية التنوع الثقافي [10] للإعمال الكامل لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية» حسب ما جاء في توطئة الاتفاقية الدولية المتعلقة بحماية وتعزيز وتنوع أشكال التعبير الثقافي [11]، في غالب الأحيان، لم يقترن ظهور هذه الحقوق بظهور الحضارات والثقافات والديانات ولكن بفقدان الحقوق والآليات المعترف بها ولغرض تحقيق الديمقراطية والاعتراف بهذه الحقوق من قبل كافة الدول والهيئات الرسمية والمنظمات الدولية . وقد تزامن

---

[10]) تم اعتماد هذه الاتفاقية من قبل منظمة اليونسكو في المؤتمر العام للمنظمة المنعقد في باريس من 3 إلى 21 أكتوبر/تشرن الأول 2005 في باريس.

[11]) التنوع الثقافي والحقوق الثقافية، المعهد العربي لحقوق الإنسان والمنظمة الدولية للفرنكوفونية، تونس 2002.

ظهورها مع تطوّر ونضج القانون الدولي و المواثيق والصكوك الدولية واعتمادها من قبل الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة.

فالحقوق المعلن عنها من خلال هذه الأجيال هي عادة حقوق غير معترف بها ومفقودة أو مقيدة على الصعيد المحلي وما التأكيد عليها إلاّ لغرض ضمانها والتمتع بها من قبل النساء والرجال دون تقييد يستند غالبا على الخصوصيات الحضارية والثقافية والدينية ويترجم أزمة في الهوية وفي القيم السائدة [12]، إذ لاحظنا في بعض الأحيان الالتجاء إلى الخصوصية الثقافية أو الموروث الثقافي واستعما له من قبل منتهكي هذه الحقوق ومن قبل أولئك الذين يرفضون الاعتراف للنساء بكافة الحقوق ويضعونهنّ في مرتبة دونية وتمييزية، ممّا يؤدي إلى الحدّ من مجالات هذه الحقوق. فتظهر الخصوصية كحاجز أمام المساواة بين الجنسين بينما بالإمكان أن تكون مصدر إثراء وأساسا خصوصيا لتركيز الحقوق الإنسانية لكلّ النساء والرجال وذلك حتى تكون حقوق الإنسان للنساء ظاهرة معمّمة وممارسة اجتماعية حقيقية.

هكذا تفترض كونية حقوق الإنسان للنساء وحدة هذه الحقوق وعدم تجزئتها وعدم المسّ بها أو انتهاكها بالاعتماد على الخصوصيات الثقافية أو الحضارية والدينية التي يمكن أن تحدّ من مجالاتها مثل ما وقع عند إصدار بعض الاتفاقيات الإقليمية.

II - الاتفاقيات الإقليمية والتأرجح بين الكونية والخصوصيات الثقافية

من أهمّ الاتفاقيات الإقليمية في المنطقة العربية والإفريقية التي يمكن ذكرها :
الميثاق العربي لحقوق الإنسان والميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب والبروتوكول الملحق بهذا الميثاق.

[12]) محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة 1996 ص 19.

1 - الميثاق العربي لحقوق الإنسان:

ظهر الميثاق لأول مرة سنة 1994 ولكن مصيره كان أظلم إذ لم يدخل حيز التنفيذ ولم تصدّق عليه إلا دولة واحدة وهي العراق بينما تحفظت عليه كل من الإمارات العربية المتحدة والبحرين وسلطنة عمان والكويت والعربية السعودية والسودان واليمن [13]. لذا أتت عملية تحديث الميثاق العربي لحقوق الإنسان في السنوات الأولى من هذا القرن في ظروف تميزت بالدعوة إلى النهوض بحقوق الإنسان والديمقراطية في البلدان العربية وإلى إعادة هيكلة جامعة الدول العربية. وتعبر هذه الدعوات في عمقها عن أزمة حقيقية تمرّ بها هذه البلدان التي ظلت مستثناة من حركة التحولات الديمقراطية التي شهدتها العديد من الدول. كما أنّها تعبر عن مطالبة المجتمعات المدنية في هذه البلدان بضرورة النهوض بحقوق الإنسان وإعمالها[14]. وقد دخل هذا الميثاق حيز التنفيذ في مارس/آذار 2008 بعد أن صادقت عليه كل من الإمارات العربية والأردن والبحرين والجزائر وسوريا وفلسطين وليبيا.

وتحديث الميثاق العربي سنة 2004 أحدث ضجة في الأوساط الحقوقية لأنه يمثل، مما لاشك فيه، تطورا بالنسبة إلى ميثاق 1994 وخطوة إيجابية نحو تحسين أوضاع الإنسان في الدول العربية ويندرج في إطار المنهجية الجديدة والمقاربة لحقوق الإنسان التي تبلورت منذ انعقاد مؤتمر «فيينّا». فنص على عدد هام من الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي خلا منها الميثاق السابق.

لكن الميثاق ظل يحتوي على هنات تمس جانبين هما المرجعية وحقوق النساء.

---

[13]) المجلة العربية لحقوق الإنسان عدد 2، ص 21، 1996.

[14]) عبد الباسط بن حسن، ملاحظات حول الميثاق العربي لحقوق الإنسان، الجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات، وثائق حول الميثاق العربي لحقوق الإنسان، تونس 2005.

وتطرح المرجعية إشكالية واضحة فمن جهة، نجدها تستند إلى المرجعية الكونيّة لحقوق الإنسان ومن جهة أخرى نجدها تستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية. وبناء على هذا اقتضت **الديباجة:**

انطلاقاً من إيمان الأمة العربية بكرامة الإنسان الذي أعزّه الله منذ بدء الخليقة وبأن الوطن العربي مهد الديانات وموطن الحضارات ذات القيم الإنسانية السامية التي أكدت حقه في حياة كريمة على أسس من الحرية والعدل والمساواة. وتحقيقا للمبادئ الخالدة للدين الإسلامي الحنيف والديانات السماوية الأخرى في الأخوة والمساواة والتسامح بين البشر. واعتزازاً منها بما أرسته عبر تاريخها الطويل من قيم ومبادئ إنسانية كان لها الدور الكبير في نشر مراكز العمل بين الشرق والغرب ما جعلها مقصداً لأهل الأرض والباحثين عن المعرفة والحكمة.

وإيماناً منها بوحدة الوطن العربي مناضلاً دون حريته، مدافعاً عن حق الأمم في تقرير مصيرها والمحافظة على ثرواتها وتنميتها، وإيمانا بسيادة القانون ودوره في حماية حقوق الإنسان في مفهومها الشامل والمتكامل، وإيماناً بأن تمتع الإنسان بالحرية والعدالة وتكافؤ الفرص هو معيار أصالة أي مجتمع. ورفضاً لأشكال العنصرية والصهيونية كافة التي تشكل انتهاكاً لحقوق الإنسان وتهديداً للسلم والأمن العالميين، وإقراراً بالارتباط الوثيق بين حقوق الإنسان والسلم والأمن العالميين، وتأكيداً لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأحكام العهدين الدوليين للأمم المتحدة بشأن الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ومع الأخذ في الاعتبار إعلان القاهرة بشأن حقوق الإنسان في الإسلام.

وفيما يتعلق بأهداف الميثاق تنص المادة الاولى :

«يهدف هذا الميثاق في إطار الهوية الوطنية للدول العربية والشعور بالانتماء الحضاري المشترك إلى تحقيق الغايات الآتية:

1- وضع حقوق الإنسان في الدول العربية ضمن الاهتمامات الوطنية الأساسية التي تجعل من حقوق الإنسان مثلاً سامية وأساسية توجه إرادة الإنسان في الدول العربية وتمكنه من الارتقاء نحو الأفضل وفقاً لما ترتضيه القيم الإنسانية النبيلة.

2- تنشئة الإنسان في الدول العربية على الاعتزاز بهويته وعلى الوفاء لوطنه أرضا وتاريخا ومصالح مشتركة مع التشبع بثقافة التآخي البشري والتسامح والانفتاح على الآخر وفقا لما تقتضيه المبادئ والقيم الإنسانية وتلك المعلنة في المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

3- إعداد الأجيال في الدول العربية لحياة حرة مسؤولة في مجتمع مدني متضامن وقائم على التلازم بين الوعي بالحقوق والالتزام بالواجبات وتسوده قيم المساواة والتسامح والاعتدال.

4- ترسيخ المبدأ القاضي بأن جميع حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة ومتشابكة.

فالخلط بين المرجعيتين: الكونيّة والإسلامية، يترك المجال مفتوحا أمام كل تضييق لكونيّة حقوق الإنسان لفائدة الخصوصيات الثقافية. وأظهر ما يظهر فيه هذا التضييق ما يتعلق بحقوق النساء. ففي نفس الوقت الذي يقر فيه الميثاق عالمية حقوق الإنسان وارتباطها ببعضها البعض وتكاملها، فهو يتجاهل المبدأ الثاني المرتبط بالأول وهو التماثل بين حقوق الإنسان وحقوق النساء واعتبار حقوق النساء جزءا لا يتجزأ من حقوق الإنسان.

وفي هذا المجال، فالأرجح هو تغليب الخصوصيات الثقافية على الكونيّة [15]. فرغم أن الميثاق اعتمد مبدأ المساواة بين الجنسين وأكد على ضرورة اتخاذ كافة التدابير اللازمة لتأمين تكافؤ الفرص والمساواة الفعلية بين النساء والرجال في التمتع بجميع الحقوق الواردة فيه فإن عدة نقائص تشوب هذا الميثاق الذي يوفر جملة من الحواجز التي تعرقل تحقيق هذه المساواة.

---

[15]) حفيظة شقير، تحديث الميثاق العربي لحقوق الإنسان : تقدّم أم تراجع؟ وهل يجب المصادقة عليه ؟ الطريق الجديد، جويلية/تموز، ص7، 2005.

– فالمادة الثالثة (ج) تنص على أن يكون الاعتراف بالمساواة في ظل التمييز الإيجابي الذي أقرته الشريعة الإسلامية والشرائع السماوية الأخرى والتشريعات والمواثيق النافذة لصالح النساء. وهنا نتساءل كيف يمكن التوفيق بين نصوص قائمة على المساواة ونصوص مؤسسة على التمييز تجاه النساء؟ وهل يقتضي هذا التوفيق بالعكس التنازل عن بعض الحقوق الخارجة عن نطاق التمييز الإيجابي مثل الحق في المساواة في الإرث والحق في الزواج الأحادي.

– تفترض المساواة بين الجنسين المساواة في القانون وليس المساواة أمام القانون كما جاء في المادة 11 التي تقتضي أن « **جميع الأشخاص متساوون أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحمايته من دون تمييز**». فالمساواة أمام القانون لا تتعلق بتاتا بمحتوى القانون وبمضمونه بل تتطلب التمتع بما جاء في القانون حتى وإن كان تمييزيا على أن يتم تطبيقه على أساس المساواة. وكما هو الحال في كل الدول العربية التي اعتمدت دساتيرها المساواة أمام القانون يؤدي هذا المبدأ إلى وضع قوانين تمييزية مطابقة ودستورية لأنها متلائمة معه وتطبيقها على كل المواطنين والمواطنات بنفس الدرجة.

– لم يتول الميثاق تعريف التمييز المسلط على النساء رغم أنّ النصوص الدولية شرعت في تعريفه في أحدث أحكامها كما هو الشأن بالنسبة إلى اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز المسلط على النساء والتي حددت مفهوم التمييز في المادة الأولى منها[16]. كما لم يؤكد الميثاق على ضرورة اتخاذ تدابير استثنائية للتعجيل بالمساواة بين الجنسين في كل المجالات وخاصة في المجال السياسي نظرا لشبه غياب النساء في مراكز القرار ومحدودية مشاركتهن في العمل الحزبي والجمعياتي أو حداثة تمتع البعض منهن بحقوقهن الانتخابية.

---

[16]) "أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتمّ على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه توهين أو إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان وبالحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أيّ ميدان آخر.

– اعترف الميثاق ببعض الحقوق للنساء فيما يتعلق بالحق في إسناد الجنسية للأطفال[17]، حق التزوج دون إكراه وانعقاد الزواج برضاء الطرفين رضاء كاملا لا إكراه فيه[18]، الحق في الحماية من أي عنف وحظر مختلف أشكال العنف وإساءة المعاملة بين أعضاء الأسرة خاصة ضد المرأة والأطفال وكفالة الأمومة والطفولة والشيخوخة وذوي الاحتياجات الخاصة بالحماية والرعاية اللازمتين [19] والحق في المساواة في العمل والحق في الاستفادة الفعلية من التدريب والتكوين والتشغيل وحماية العمل والأجور عند تساوي قيمة ونوعية العمل والحق في التعليم والشراكة في تحقيق التنمية بين المرأة والرجل. لكن الميثاق يبقى مقصرا وغامضا مستعملا عبارات قابلة للتأويل وغير ضامنة لحقوق الإنسان للنساء.

في هذا السياق تعترف المادة 33 بحق التزوّج وتأسيس عائلة وفق شروط وأركان الزواج دون تحديد هذه الأركان وأسسها. وهي تنظم حقوق وواجبات الرجل والمرأة عند انعقاد الزواج وخلال قيامه وعند انحلاله حسب التشريع النافذ. وهذا ما يفسح المجال للرجوع إلى التشريعات الوطنية المتعلقة بالأسرة والتي تتميز

---

[17]) حسب أحكام المادة 29– **1 لكل شخص الحق في التمتع بجنسية ولا يجوز إسقاطها عن أي شخص بشكل تعسفي أو غير قانوني.**

2– للدول الأطراف أن تتخذ الإجراءات التي تراها مناسبة وبما يتفق مع تشريعاتها الداخلية الخاصة بالجنسية في تمكين الأطفال من اكتساب جنسية الأم مع مراعاة مصلحة الطفل في كل الأحوال.

3– لا ينكر حق الشخص في اكتساب جنسية أخرى مع مراعاة الإجراءات القانونية الداخلية لبلده.

[18]) المادة **33 :**

1 –الأسرة هي الوحدة الطبيعية والأساسية للمجتمع. والزواج بين الرجل والمرأة أساس تكوينها وللرجل والمرأة ابتداء من بلوغ سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة وفق شروط وأركان الزواج، ولا ينعقد الزواج إلا برضاء الطرفين رضاً كاملاً لا إكراه فيه وينظم التشريع النافذ حقوق وواجبات الرجل والمرأة عند انعقاد الزواج وخلال قيامه ولدى انحلاله.

2- تكفل الدولة والمجتمع حماية الأسرة وتقوية أواصرها وحماية الأفراد داخلها وحظر مختلف أشكال العنف وإساءة المعاملة بين أعضائها وخصوصاً ضد المرأة والطفل. كما تكفل للأمومة والطفولة والشيخوخة وذوي الاحتياجات الخاصة الحماية والرعاية اللازمتين وتكفل أيضا للناشئين والشباب أكبر فرص التنمية البدنية والعقلية.

3- تتخذ الدول الأطراف كل التدابير التشريعية والإدارية والقضائية لضمان حماية الطفل وبقائه ونمائه ورفاهيته في جو من الحرية والكرامة واعتبار مصلحته الفضلى المعيار الأساسي لكل التدابير المتخذة بشأنه في جميع الأحوال وسواء كان معرضاً للانحراف أو جانحاً.

4- تتخذ الدول الأطراف كل التدابير الضرورية لضمان الحق في ممارسة الرياضة البدنية وخصوصا للشباب.

[19]) المادة 33-2.

في معظمها بتقييد حقوق النساء باسم الموروث الثقافي والأحكام الدينية. كما يغلّب الميثاق القوانين المحلية التمييزية على الاتفاقيات الدولية من ذلك أنّه يتجاهل حقوقا متصلة بوضع النساء في الأسرة مثل الحق في الولاية على الأطفال والحق في الحضانة والحق في اختيار محل السكنى وفي التصرف في شؤون الأسرة والحق في الطلاق القضائي والحق للمرأة في طلب الطلاق والمساواة في الحقوق والواجبات والحق في المساواة في الإرث. وهذا ما يجرّنا إلى القول إنّ الميثاق العربي فضل الخصوصيات الثقافية على كونيّة حقوق الإنسان.

2 - الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب :

اعتُمد الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب سنة 1981[20]. وهو يبدو متوازنا أكثر من الميثاق العربي إذ يحاول التوفيق على مستوى المبادئ بين القيم الإنسانية الكونيّة والقيم الإفريقية.

فهو يؤكّد، من جهة، على القيم الإنسانية الكونيّة ويعتبر في التوطئة «أن الحرية والمساواة والعدالة والكرامة هي أهداف أسياسية لتحقيق التطلعات المشروعة للشعوب الإفريقية».

وفي نفس الوقت، يؤكد الميثاق على «فضائل التقاليد التاريخية وقيم الحضارة الإفريقية التي ينبغي أن تنبع منها وتتسم بها أفكارها حول مفهوم حقوق الإنسان والشعوب، ويقرّ بأنّ حقوق الإنسان الأساسية ترتكز على خصائص بني البشر من جانب ممّا يبرّر حمايتها الوطنية والدولية وبأنّ حقيقة واحترام حقوق الشعوب يجب أن يكفلا بالضرورة حقوق الإنسان من جانب آخر ويتمسك «بالحريات وحقوق الإنسان والشعوب المضمنة في الإعلانات والاتفاقيات وسائر الوثائق التي تمّ إقرارها في منظمة الوحدة الإفريقية وحركة بلدان عدم الانحياز ومنظمة الأمم المتحدة».

---

[20]) تمت إجازة الميثاق الإفريقي من قبل مجلس الرؤساء الأفارقة بدورته العادية رقم 18 في نيروبي (كينيا) في جوان/حزيران 1981.

وفي إطار الواجبات الموكولة لكل شخص، يطالب الميثاق بالمحافظة على القيم الإفريقية الإيجابية وتقويتها...» [21] وهي، حسب ما ورد في بعض النصوص الإفريقية الأخرى، القيم الإفريقية التي تشكل أساس حقوق الإنسان التي تستمد من الحضارة الإفريقية مثل قيم العدل والمساواة والحرية.[22]

وقد تناول الميثاق الإفريقي لحقوق الطفل ورفاهية الطفل لسنة 1990 في المادة 1-3 هذا الموضوع فيما يتعلق بالتزامات الدول الأطراف على أن «لا يتم تشجيع أيّ عرف أو تقليد أو عادة ثقافية أو دينية تتناقض مع الحقوق والواجبات والالتزامات الواردة في الميثاق حسب مدى التناقض». كما طالب نفس الميثاق الدول الأطراف في المادة 21 المتعلقة بالحماية ضدّ الممارسات الاجتماعية والثقافية الضارة بأن **تتخذ كافة الإجراءات المناسبة للتخلص من الممارسات الاجتماعية والثقافية الضارة التي تؤثر على رفاهية وكرامة ونمو الطفل السليم، وعلى وجه الخصوص العادات والممارسات الضارة بصحة أو حياة الطفل، والعادات والممارسات التي تنطوي على تمييز بالنسبة للطفل على أساس الجنس أو أي وضع آخر.** [23]

ومن جهة أخرى ينص ميثاق الشباب الإفريقي الذي اعتمدته الدورة السابعة لقمة الإتحاد الإفريقي المنعقدة في بانجول (غامبيا) في جوان/حزيران 2006 في

---

[21]) حسب ما جاء في المادة 29-7 فإن الفرد له من الواجبات " المحافظة في إطار علاقاته مع المجتمع على القيم الثقافية الإفريقية الإيجابية وتقويتها وبروح من التسامح والحوار والتشاور، والإسهام بصفة عامة في الارتقاء بسلامة أخلاقيات المجتمع"

[22]) عمران أبو صالح أبو قبلة، القيم الديمقراطية في الثقافة الإفريقية. www.greenbookstudies.com/ar/lectures

[23]) **المادة 21: الحماية ضد الممارسات الاجتماعية والثقافية الضارة 1- تتخذ الدول أطراف هذا الميثاق كافة الإجراءات المناسبة للتخلص من الممارسات الاجتماعية والثقافية الضارة التي تؤثر على رفاهية وكرامة ونمو الطفل السليم، وعلى وجه الخصوص:**

(أ) تلك العادات والممارسات الضارة بصحة أو حياة الطفل،

(ب) تلك العادات والممارسات التي تنطوي على تمييز بالنسبة للطفل على أساس الجنس أو أيّ وضع آخر.

2- يحظر زواج الأطفال وخطبة الفتيات والأولاد، وتتخذ الإجراءات الفعالة – بما في ذلك – التشريعات – لتحديد الحدّ الأدنى لسن الزواج ليكون 18 سنة، والقيام بتسجيل كافة الزيجات في سجل رسمي إجباري.

المادة 20 –أ– على ضرورة القضاء على الممارسات التقليدية التي تقوض كرامة وشرف المرأة جسديّا. أمّا في المادة 25 المتعلقة بالقضاء على الممارسات الاجتماعية والثقافية الضارة فإنّ الدول مطالبة باتخاذ كافة الخطوات المناسبة للقضاء على الممارسات الاجتماعية والثقافية الضارة برفاهية الشباب وكرامتهم وبصفة خاصة العادات والممارسات التي تضر بصحة أو حياة أو كرامة الشباب أو العادات والتقاليد التي تقوم على التمييز ضدّ الشباب على أساس نوع الجنس أو السن أو أيّ مركز آخر.

كما يؤكد هذا الميثاق على ضرورة أن يولى اهتمام خاص بالحق في التنمية وعلى ارتباط الحقوق المدنية والسياسية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية «سواء في مفهومها أو في عالميتها وبأنّ الوفاء بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يضمن التمتع بالحقوق المدنية والسياسية».

ويهدف الميثاق إلى إزالة كافة أشكال التفرقة ولا سيما تلك القائمة على أساس العنصر أو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي إذ يصرح في المادة الثانية: «يتمتع كل شخص بالحقوق والحريات المعترف بها والمكفولة في هذا الميثاق دون تمييز خاصة إذا كان قائما على العنصر أو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو المنشأ الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر»[24].

وبقدر ما يحاول الميثاق التوفيق بين المبادئ العالمية والخصوصيات الإفريقية فهو يبدو مغلبا الخصوصيات الإفريقية مبرزا أهمية القيم الإفريقية الإيجابية التي لم يحدّدها واكتفى بالتنصيص عليها. فيمكن أن نخلص إلى وجود قيم إفريقية إيجابية مقبولة ومحترمة وقيم إفريقية سلبية مرفوضة ويمكن عدم احترامها.. وهذا ما يترك المجال مفتوحا للتأويل ولتغليب الخصوصيات الثقافية على حساب العالمية خاصة بالرجوع إلى كيفية تنظيم وإقرار حقوق النساء صلب أحكام الميثاق.

[24]) هذا هو محتوى المادة الثانية من الميثاق.

فرغم أن الميثاق يؤكد على مبدأ عدم التمييز في المادة الثانية ويرفض التمييز من أي نوع كان متبنيا المبادئ الإنسانية العالمية وخاصة المبادئ التي أقرها العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ويرجع إلى الإعلانات والاتفاقيات الدولية للقضاء على التمييز المسلط على النساء[25]، فهو لا يتعرض إلى حقوق النساء إلا في المادة 18 الخاصة بالأسرة وبعلاقة بالعائلة باعتبارها «الوحدة الطبيعية وأساس المجتمع وعلى الدولة حمايتها والسهر على صحتها وسلامة أخلاقياتها [26]» والحامية «للأخلاقيات والقيم التقليدية التي يعترف بها المجتمع». وهذا ما يجرّنا إلى الاستنتاج أن العائلة القائمة على القيم التقليدية هي التي تتمتع فيها النساء بحقوقهنّ وتعمل الدولة على القضاء على التمييز صلبها.

وهنا يبرز التناقض في النصوص. فكيف يمكن القضاء على التمييز بالاعتماد على الإعلانات والاتفاقيات الدولية وفي نفس الوقت حماية الأخلاقيات والقيم التقليدية ؟ أليس هذا تغليبا للقيم الخصوصية التمييزية بما أن العادات والتقاليد الإفريقية هي بطبيعتها ناتجة عن النظام الأبوي السائد والقائم على التمييز ضد المرأة ؟

ويتعرض الميثاق لحقوق النساء دون تحديدها أو الاعتراف بحقوق معيّنة ومحددة في كل مجالات الحياة ولكن من بين واجبات الدولة التي يتعين عليها القضاء على التمييز ضد المرأة وكفالة حقوقها مثل بقية المواطنين ذوي الاحتياجات الخصوصية كالمسنين والمعوقين والأطفال.

كما لم يحدد الميثاق التمييز المسلط على النساء ولم يعرّفه مثل ما هو الشأن في الاتفاقية الدولية الخاصة بإلغاء كل مظاهر التمييز المسلط على النساء ولم يحدد الإجراءات التي يجب اتخاذها من أجل القضاء على التمييز. لكن البروتوكول

---

[25]) تنص المادة 18–3 على ما يلي: «يتعين على الدولة القضاء على كل تمييز ضد المرأة وكفالة حقوقها وحقوق الطفل على نحو ما هو منصوص عليه في الإعلانات والاتفاقيات الدولية».

[26]) هذا هو مضمون المادة 18–1 من الميثاق.

الخاص بحقوق النساء في إفريقيا الملحق بالميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب الذي صدر سنة 2003 اعتمد مرجعية حقوق الإنسان «كما تمّ الاعتراف بها في الاتفاقيات والإعلانات الدولية باعتبارها حقوقا إنسانية غير قابلة للتصرف، يعتمد بعضها على بعض وغير قابلة للتجزئة» [27]. وقد تبنى في المادة الأولى الخاصة بالتعريفات تعريف التمييز الذي جاء في الاتفاقية الدولية الخاصة بإلغاء كل مظاهر التمييز المسلط على النساء مستعملا نفس العبارات. فجاء فيه : يعني التمييز ضدّ المرأة : «أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد أو أية معاملة تمييزية، تتمّ على أساس الجنس، ويكون من أغراضها أو آثارها، توهين أو إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في جميع ميادين الحياة، أو توهين أو إحباط تمتعها بهذه الحقوق أو ممارستها لها، بصرف النظر عن حالتها الزوجية». [28] كما قدم البروتوكول في المادة الثانية جملة من التدابير التي يجب أن تتخذها الدول الأطراف للقضاء على التمييز المسلط على النساء.

كما بادر البروتوكول بتعريف العنف حسب ما جاء في الإعلان العالمي الخاص بالعنف المسلط على النساء الصادر في ديسمبر/كانون الأول 1993[29]. فالعنف ضد المرأة يعني «جميع الأفعال المرتكبة ضد المرأة التي تسبب لها، أو يمكن أن تسبب لها، الأذى، بدنيا كان أم جنسيا أم نفسيا أم اقتصاديا، بما في ذلك التهديد بالقيام بمثل هذه الأفعال، أو القيام بفرض قيود تعسفية على الحريات الأساسية للمرأة، أو

---

[27]) تنص الفقرة 5 من توطئة هذا البروتوكول «وإذ تعيد الدول إلى الأذهان أنه قد تمّ الاعتراف بحقوق المرأة وكفالتها في جميع الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، وعلى نحو خاص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة والبروتوكول الاختياري الملحق بها والميثاق الإفريقي لحقوق الطفل ورفاهه، وجميع الاتفاقيات والعهود الدولية والإقليمية الأخرى المتعلقة بحقوق المرأة، باعتبارها حقوقا إنسانية غير قابلة للتصرف، يعتمد بعضها على بعض، وغير قابلة للتجزؤ ».

[28]) هذا هو مضمون الفقرة (و) من المادة الأولى لهذا البروتوكول.

[29]) اعتمدت الجمعية العمومية لمنظمة الأمم المتحدة هذا الإعلان بقرارها عدد 104/48 المؤرخ في 20 ديسمبر/كانون الأول 1993.

حرمانها منها، في الحياة الخاصة أو العامة، وفي وقت السلم أو إبّان حالات النزاع المسلح أو في الحرب».

وتعرض البروتوكول إلى حق المرأة في الكرامة الشخصية والحق في الحياة وفي السلامة والأمان الشخصيين والحقوق المتصلة بالزواج والانفصال والطلاق وبطلان الزواج، والمساواة في طلب العدالة والحماية من قبل القانون وحق المشاركة في العملية السياسية وصنع القرار والحق في السلم وحماية المرأة في ظروف النزاعات المسلحة والحق في التعليم والتدريب والحقوق الاقتصادية وحقوق الرفاه الاجتماعي والحقوق والصحة الإنجابية والحق في الأمن الغذائي والحق في السكن المناسب والحق في سياق ثقافي إيجابي والحق في بيئة صحية يمكن الحفاظ عليها والحق في التنمية المستدامة وحقوق الأرامل والنساء المسنات والنساء المعوقات والمكروبات والحق في الميراث. لكنه بقدر ما تبنى الميثاق مبدأ المساواة فهو لم يكرسه في بعض المجالات وخاصة في المجال الأسري.

ففي الزواج وإن كان البروتوكول يضمن تمتع المرأة والرجل بحقوق متساوية في الزواج واعتبارهما شريكين متكافئين فيه، فهو يبقي على إمكانية تعدد الزوجات ولم يحسم الموضوع. بل ترك الباب مفتوحا لعقد الزواج بأكثر من واحدة. فطالب في المادة 6 فقرة (ج) الدول بتشجيع الزواج الأحادي لأنه الصيغة المحبذة للزواج وحماية حقوق المرأة في الزواج والعلاقات العائلية بما في ذلك في حال تعدد الزواج وتعزيز هذه الحقوق[30].

وفي الميراث يكرس البروتوكول مبدأ الإنصاف بين الجنسين بالنسبة إلى الأرامل وعند توزيع ممتلكات الوالدين[31].

وفيما يخص الحقوق الإنجابية وخاصة الحق في الإجهاض فلم يعترف البروتوكول بهذا الحق إلا في حالات محدّدة وفي إطار حماية الحقوق الإنجابية للمرأة وذلك بالسماح بالإجهاض الطبي في حالات الاعتداء الجنسي والاغتصاب

---

[30]) هذا هو مضمون الفقرة (ج) من المادة 6 من البروتوكول.

[31]) هذا هو مضمون المادة 21 من البروتوكول.

وسفاح القرابة وعندما يشكل استمرار الحمل خطرا على الصحة العقلية والبدنية للام أو يشكل تهديدا لحياتها وحياة جنينها[32].

وهكذا تبقى النصوص الإقليمية، العربية والإفريقية، مغلبة التقاليد والعادات التمييزية على وحدة حقوق الإنسان ومميزة بين حقوق الإنسان بصفة عامّة وحقوق الإنسان للنساء نفسها وذلك رغم كل المحاولات للتوفيق المبدئي بين العالمية والخصوصية. ويتجسد هذا الموقف أكثر فيما يتعلق بتصديق الدول العربية على الاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق النساء.

III- التصديق على الاتفاقيات الدولية وتغليب الخصوصيات الثقافية

من الواضح الآن في المنطقة العربية أن بعض الدول أو الجهات السياسية المحلية أو الإقليمية تنطلق من الخصوصيات الدينية والحضارية لتضييق مجال حقوق النساء سواء بعدم التصديق على الاتفاقيات أو بوضع تحفظات عند المصادقة. وأحسن مثال على هذا التصرف هو موقف الدول العربية من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز المسلط على النساء التي صدّقت عليها 18 دولة عربية معظمهم تقدموا بتحفظات باستثناء جيبوتي وجزر القمر.

يعني التحفظ[33] حسب ما جاء في أحكام اتفاقية «فيينّا» المتعلقة بالمعاهدات،عدم قبول مادة أو عدة مواد من الاتفاقية وعدم المصادقة عليها وعدم التقيد بمحتواها. كما ينجر على التحفظ عدم العمل بالمادة التي تم التحفظ فيها وبالتالي مواصلة

---

[32]) حسب ما جاء في الفقرة(ج) من المادة 14 الخاصة بالحقوق الصحية والإنجابية.

[33]) يعني التحفظ حسب ما جاء في المادة الثانية من اتفاقية «فيينّا» لقانون المعاهدات لسنة 1969 «إعلان من جانب واحد أيا كانت صبغته أو تسميته يصدر عن الدولة عند توقيعها أو تصديقها أو انضمامها إلى معاهدة وتهدف به استبعاد أو تعديل الأثر القانوني لأحكام معينة في المعاهدة من حيث سريانها على هذه المعاهدة».

تطبيق التشريع المحلي حتى وإن كان مخالفا أو غير ملائم لأحكام الاتفاقية باسم قدسية القاعدة المحلية المستلهمة من التشريع الإسلامي[34].

مناقشة التحفظات :

من الناحية القانونية وإن ظهرت هذه التحفظات في قالب إعلانات عامة أو خاصة أو تأويلية وتفسيرية فهي تكتسي نفس القيمة القانونية وتحدث نفس الأثر القانوني.

الإعلانات العامة :

تقدّمت 4 دول عربية بإعلانات عامّة غير متصلة بمادة معينة من الاتفاقية، وهي العربية السعودية وموريتانيا وتونس وعمان.

بالنسبة إلى العربية السعودية، ينص الإعلان على أنه في صورة وجود تناقض بين الاتفاقية والشريعة الإسلامية لا تلتزم الدولة بأحكام الاتفاقية الدولية.

في موريتانيا يقضي الإعلان بعدم الالتزام بأحكام الاتفاقية التي تخالف الشريعة الإسلامية.

في تونس يبدو الإعلان العام أكثر غموضا إذ لا يتعرض إلى الشريعة الإسلامية بل تتعهد الدولة بعدم إصدار أي قرارات إدارية أو قوانين تخالف الفصل الأول من الدستور التونسي الذي ينص أن تونس دولة حرة مستقلة لغتها العربية ودينها الإسلام.

ومن خلال قراءتنا للأعمال التحضيرية لقانون التصديق على الاتفاقية يبدو أن المشرع التونسي تعمّد اختيار هذه الصيغة حتى يؤكّد على ضرورة احترام دين الدولة وعدم اتخاذ نصوص قانونية مخالفة للشريعة الإسلامية[35].

---

[34]) فريدة بناني، مدى شرعية وقانونية تحفظات البلدان العربية على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، صدر في حقوق المرأة، أعمال الندوة الإقليمية حول سبل تفعيل اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، تحرير نيفين مسعد، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، بيروت2004 ص27.

ونلاحظ أن هذه الإعلانات تلتقي بصفة صريحة أو غير صريحة في الغرض وهي عدم قبول أحكام الاتفاقية التي لا تتماشى مع أحكام الشريعة الإسلامية. وهو ما يطرح تساؤلات حول مفهوم الشريعة الإسلامية هل هي مصدر القواعد القانونية أو القانون الوضعي ؟ على أي شريعة إسلامية نتحدث ؟ هل نتحدث عن القرآن والسنة ؟ هل نعتمد المذاهب السائدة والمختلفة في الدول العربية ؟

في كل الحالات تفسح هذه الإعلانات حرية مطلقة للجهات المختصة لعدم الاعتراف بأي مادة من المواد بتعلّة أنها مخالفة للشريعة الإسلامية وتأويلها في اتجاه متماشٍ مع الشريعة الإسلامية أو عدم تطبيقها.

التحفظات الخاصة أو الإعلانات الخاصة :

انحصرت تحفظات الدول العربية[36] :

في المادة الثانية التي تتعلق بضرورة اتخاذ سياسة تهدف إلى القضاء على التمييز ضد النساء وبإدماج مبدأ المساواة بين النساء والرجال وحظر التمييز في

---

[35]) انظر مداولات مجلس النواب، الرائد الرسمي، المداولات عدد 40 بتاريخ 9 جويلية/تموز 1985 ص 2062-2082.

[36]) معظم التحفظات الخاصة التي تقدّمت بها الدول العربية تخص المواد التالية :

- المادة 2 بالنسبة إلى الجزائر والعراق والمغرب وليبيا ومصر والبحرين وسوريا والإمارات العربية المتحدة.
- المادة 7 بالنسبة إلى الكويت.
- المادة 2/9 بالنسبة إلى الأردن والجزائر والعراق والكويت والمغرب وتونس ولبنان ومصر والعربية السعودية والبحرين وسوريا وسلطنة عمان والإمارات العربية المتحدة.
- المادة 15 بالنسبة إلى الأردن والجزائر والمغرب وتونس والبحرين وسوريا وسلطنة عمان والإمارات العربية المتحدة.
- المادة 16 بالنسبة إلى الأردن والجزائر والعراق والكويت والمغرب وتونس ولبنان وليبيا ومصر والبحرين وسوريا وسلطنة عمان والإمارات العربية المتحدة.
- المادة 29 بالنسبة إلى الجزائر والعراق والكويت والمغرب وتونس ومصر واليمن والعربية السعودية والبحرين وسوريا وسلطنة عمان والإمارات العربية المتحدة.

كل المجالات بما فيها المجالات الدستورية والقانونية وفرض حماية قانونية لحقوق النساء وضمان الحماية الفعالة للنساء.

-في المادة السابعة التي تتعلق بالحقوق السياسية.

-في المادة التاسعة التي تخص الجنسية.

-في المادة الخامسة عشرة وتتعلق بالمساواة في الأهلية القانونية والحقوق المدنية.

-في المادة السادسة عشرة وتهم المساواة في العائلة وفي العلاقات الأسرية.

-في المادة التاسعة والعشرين وتتعلق بالتحكيم بين الدول الأطراف.

وباستثناء المادة 29 التي لا تتصل بجوهر موضوع الاتفاقية، فإنّ كلّ التحفظات والإعلانات العامة والخاصة تتصل بجوهر الاتفاقية وغرضها.

ويبقى السؤال مطروح حول قبول هذه التحفظات ؟

إذا رجعنا إلى القانون الدولي المعمول به وخاصة إلى المادة 19 من «اتفاقية فيينّا» نستنتج أن «للدولة أن تبدي تحفظا على معاهدة لكن لا يمكن لها إبداء تحفظ:

(أ) إذا كان التحفظ محظورا في الاتفاقية،

(ب) إذا كانت المعاهدة تجيز تحفظات معينة ليس من بينها ذلك التحفظ،

(ج) في الحالات التي لا تشملها الفقرتان (أ) و(ب) إذا كان التحفظ مخالفا لموضوع الاتفاقية أو الغرض منها.

وتؤكد المادة 28–2 من الاتفاقية النقطة **(ج)** من المادة 19من اتفاقية «فيينّا» حين تنص أنه «لا يجوز إبداء أي تحفظ يكون منافيا لموضوع هذه الاتفاقية وغرضها».

من الناحية القانونية فإنّ هذه التحفظات تبدو منافية لموضوع الاتفاقية لأنها جاءت في مجالات اعترفت الاتفاقية في إطارها بحقوق النّساء على أساس المساواة

بين الجنسين سواء كان ذلك في المجال السياسي أو الأسري أو مجال الحياة المدنية.

كذلك تبدو هذه التحفظات منافية لغرض الاتفاقية لأنها تقيد حقوق النساء في المجالات المذكورة وتبقي التمييز القائم على الجنس في إطار نظام قانوني يهدف إلى إلغاء التمييز بين الجنسين وتحقيق المساواة.

وإذا تناولنا الموضوع من جانب وحدة حقوق الإنسان للنساء والترابط بينها وعدم تجزئتها فإن التحفظات تظهر مخالفة لفلسفة حقوق الإنسان واعتبار حقوق النساء جزءا من حقوق الإنسان وكيانا موحدا غير قابل للتجزئة والتقييد. فلا يمكن أن تعترف بجزء من الحقوق دون البقية كما لا يمكن أن تتدعم الحقوق وتتطوّر إلا إذا كانت مترابطة ببعضها البعض.

وأخيرا وإذا درسنا الموضوع انطلاقا من وضع النساء العربيات فإنّنا نكتشف أن الدول العربية فضلت التصديق مع التحفظ بتحفظات على عدم التصديق والإبقاء على التمييز السائد في المجتمعات العربية الإسلامية لتأكيد النظام الأبوي السائد القائم على التمييز وعلى الامتيازات الذكورية للرجال.

فبالمصادقة مع تحفظات بينت الدول العربية تقاربها ونيتها في عدم تغيير النظام الأبوي السائد الذي يعتمد على الموروث الثقافي والديني خاصة لإضفاء القداسة على مظاهر التمييز ورفض أيّ تطوير لأوضاع النساء القانونية باسم الدين والشريعة الإسلامية والقوانين المحلية التمييزية....

وهكذا تظهر في بعض الأحيان المصادقة صوريّة وتفرغ الموافقة على الاتفاقية من أي تطوير لحقوق النساء وتترك المجال لكل التأويلات التمييزية لأحكام الاتفاقية.

وهذا ما يفسر أن العربية السعودية ما زالت تمنع النساء من المشاركة في العملية الانتخابية وأنّ المرأة لا تتمتع بحقوقها السياسية إلى سنة 2005 في الكويت وأن العائلة تخضع إلى يومنا هذا إلى رئاسة الرجل في كل الدول العربية إلا في

المغرب والجزائر وأن تعدّد الزوجات هي القاعدة المعمول بها في كل الدول العربية إلا في تونس.

وإن رفعت بعض الدول شيئا من هذه التحفظات مثل الكويت بالنسبة إلى المادة 7 المتعلقة بالحقوق السياسية بعد أن اعترفت للنساء بالحقوق السياسية في تشريعها المحلي والجزائر بالنسبة إلى المادة 9 الخاصة بحق الأم في إسناد جنسيتها لأطفالها، ووعد العاهل المغربي سنة 2008 برفع كل التحفظات، فإنّ هذه التحفظات التي تعتمد الخصوصيات الثقافية والدينية لتأسيس التمييز ولتقييد عالمية حقوق النساء ووحدتها غير مقبولة ولا بد أن نعمل على رفعها لضمان التطبيق الفعلي للاتفاقية. وهذا ما يفسر كل الحملات التي تقوم بها منذ 2006 المنظمات غير الحكومية النسوية والإنسانية من أجل رفع هذه التحفظات.[37]

في الختام يمكن نلاحظ أن وضع النساء في الدول العربية هو أحسن دليل على صعوبة التوفيق بين كونيّة حقوق الإنسان للنساء والخصوصيات الثقافية والحال أن التوفيق بينها يؤدي بالضرورة إلى تدعيم هذه الحقوق والاعتراف بها بأكملها والاعتماد على كل المرجعيات الكونية والخصوصية للنهوض بأوضاع النساء وفي النهاية تحقيق الديمقراطية والمواطنة للنساء والرجال.

---

[37]) الحبيب الحمدوني، حفيظة شقير، حقوق الإنسان للنساء بين الاعتراف الدولي وتحفظات الدول العربية، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، القاهرة، 2008.

جدلية الديني والسياسي ودورها الرّاهن في تطوير منظومة الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم العربي

د. مصدق الجليدي

عنوان هذه الدراسة المختصرة مسكون بهاجس ضمني مزدوج، وهو: كيف نحول نظرتنا إلى الدين بطريقة تجعله يكف عن أن يكون، من خلال تأويلات معيّنة، عائقا أمام بناء الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم العربي، وكيف نعيد بناء منظومة الديمقراطية وحقوق الإنسان على نحو لا يُبخس فيه حق الدين ولا يحدّ من تأثيره الإيجابي الممكن في البناء المدني والروحي معا؟

إنها القضية التي عبر عنها ألفراد ستيفان بمفهوم **التسامح المزدوج** بين الدين والديمقراطية والحياة المدنية بشكل عام. وهي قضية تجد كل راهنيتها في سياق الانتقال الديمقراطي الحالي الذي تشارك فيه قوى إسلامية كانت مستبعدة من ساحة الفعل السياسي المشروع قانونيا.

سنتجاوز عمدا سؤال الإمكان المستهلّ بأداة الاستفهام «هل» لنمر مباشرة إلى سؤال «الكيف»، وذلك لأن المسألة ليست مسألة فلسفية نظرية خالصة، بل هي من مواضيع العقل العملي، وهو عقل كما هو معروف ينطلق من مصادرات يُسلِّم بها جدلا لأن هاجسه تنظيمي : تنظيم العلاقات على نحو توافقي، أي بناء عقد اجتماعي أخلاقي وسياسي.

فنطرح بالتالي السؤال التالي:

كيف نبني مفهومي الديمقراطية وحقوق الإنسان في سياق الانتقال الديمقراطي في البلدان العربية؟

يوجد قاسم مشترك في صلب دلالة هذين المفهومين وهو مدى حضور قيم الفرد والعقل والحرية في الثقافة الإسلامية. لأنّ هذه القيم الثلاث هي الشروط الدنيا لبناء كل ديمقراطية وكل منظومة حقوقية إنسانية مهما كان السياق الثقافي الذي سيتم فيه هذا البناء.

I- المواقف الرئيسية من علاقة الإسلام بالديمقراطية وبحقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر

يمكن القول في ضوء رصدنا للواقع الفكري-السياسي المنشغل بقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان في البلاد العربية وبالاستئناس ببعض الأدبيات الحقوقية العربية والإسلامية [1] بوجود خمسة اتجاهات رئيسية للربط أو الفصل بين الإسلام ومنظومة الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهي تتوزع على مجموعتين، مجموعة المواقف الفاصلة ومجموعة المواقف الواصلة.

أوّلا: المواقف الفاصلة بين الإسلام والحداثة السياسية

وهي مواقف متناقضة في مرجعياتها وجميعها مغالية، إذ أن بعضها في الشق الأقصى من العلمانية وبعضها الآخر إسلامي سلفي، وأبرز ممثليها:

1. التقدمية المنحازة تماما للقيم الحداثية الأوروبية: وهو تيار يرى أن الديمقراطية وحقوق الإنسان لا يمكن تمثلهما إلا وفق الصيغة الغربية لاقتناع أصحابه بأنها وحدها القيم ذات الصبغة الكونية. وينتج عن هذه الرؤية استبعاد الإسلام بالكامل

[1]) كتابات حسن حنفي ورضوان السيد ومحمد موقيت ويوسف سلامة مثلا، في الأعمال المنشورة لندوة مركز دراسات الوحدة العربية حول « **حقوق الإنسان في الفكر العربي** »، بيروت، 2002 وكتاب الجابري عن الديمقراطية وحقوق الإنسان(عن مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 3، 2004).

من هذا المجال. وهو موقف نخبة من العلمانيين الذين درسوا في الغرب أو تأثروا بأطروحاته دون أن تكون لهم دراية كافية بالثقافة المحلية أو الوطنية وما تنطوي عليه من قيم غير مجافية للديمقراطية ولحقوق الإنسان. وهو موقف نراه متجنّيا على الثقافة العربية الإسلامية فضلا عن كونه لا يساعد على حل الإشكال المطروح، نظرا لاستحالة القفز فوق المعطى الثقافي في أي معالجة مدنية وسياسية في العالم العربي.

2. السلفية المتشددة: وهو موقف على الطرف النقيض من الموقف السابق، إذ يرى في الديمقراطية وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بدعا غربية وتجاوزا وتعدّيا على حدود الله. وهذا الاتجاه نعدّه غير موضوعي وغير علمي وفيه قدر واضح من المغالاة كذلك.

ثانيـــا: المواقف الواصلة بين الإسلام والحداثة السياسية

وهي تضم كذلك مواقف متعارضة في مرجعياتها، فبعضها علماني وبعضها الآخر إسلامي ولكن كلاهما على قدر من الحرص على إبراز نصيب يزيد أو ينقص من الاعتدال، وأبرز من يمثّلها :

1. التوفيقية ونكتفي هُنا بذكر صنفين منها، هما التوفيقية الوعظية والمثالية النصية:

أ –التوفيقية الوعظية: التي تزعم وجود كل محاسن الديمقراطية وحقوق الإنسان في «الإسلام». وهذا موقف ينطوي على نوع من التبسيط والاختزال المخلّ، لكونه يخلط بين مقاصد النص والتجربة التاريخية بكل معوقاتها وتعثراتها ونكباتها.

ب –المثالية النصية: وهي تعبر كذلك عن نوع من التوفيقية ولكن بالانطلاق من النصوص القرآنية والنبوية التي ترى أنها الأكثر تعبيرا عن حاجات العصر في الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية. وفي هذا الموقف تجاهل لدور التأويل ولحدود هذا التأويل تبعا لابستيمية العصر الذي تندرج فيه وثقافة المؤوّل ومذهبه وقناعاته الشخصية.

2. العلمانية التوافقية: وهي التي تقول بإمكان «توريط» الإسلاميين في اللعبة الديمقراطية وتدربهم عليها، ويستشهدون لذلك بالمثالين التركي والمغربي، وهنالك الآن من يقول بنفس هذا الرأي في تونس.

والإسلاميون الذين يعبّرون عن استعدادهم لرفع هذا التحدي هم أيضا يعلنون تمشيا سياسيا توافقيا وهم في غالبهم توفيقيون.

3. الحداثة الأصيلة أو المتأصلة ثقافيا : وهي التي تروم بناء الحداثة السياسية من داخل ممكنات الثقافة الإسلامية وبالانفتاح في نفس الوقت على القيم الإنسانية الكونية ولعلّ هذه الورقة تجسد هذا الخط الثالث الواصل بين الثقافة والحداثة.

II- العوائق الثقافية القائمة أمام بناء منظومة ديمقراطية وحقوقية إنسانية في العالم العربي

وقد أحصينا منها ستة أنواع :

1- عائق حضاري ابستمولوجي : غياب مفهوم الإنسان في تراثنا القديم (حسن حنفي، 1982) وتمحور كل العلوم حول مفهوم الإله (علم الكلام : الله وصفاتـــه.../ الفقه : التكاليف الشرعية المحققة لرضا الله/ التصوف: التوحد مع الله/ الفلسفة : التوافق مع حكمة الله... الخ). وهذا العائق هو الذي يمنع ارتقاء بعض الخطابات السياسية المنخرطة في التيار الإسلامي الواسع من التعبير عن أفكارها بلغة مدنية صريحة وواضحة، وهو ما ينطبق بقدر كبير على خطاب حزب التحرير مثلا في كل البلدان العربية، وعلى كل الخطابات السلفية، وأحيانا على خطاب الجناح الأكثر محافظة في الإخوان المسلمين، سواء في مصر أو في تونس. وهو ما يجعل بعض هذه الخطابات مترددا بين السعي نحو بناء مشروعية سياسية مدنية وبين استجداء عواطف الجماهير الدينية، عوضا عن العمل على الارتقاء بالوعي المدني لهذه الجماهير.

ومداولات المجلس التأسيسي التونسي، بالرغم من أهمية تجربة دخول الإسلاميين لمعترك العمل السياسي القانوني من أبوابه الواسعة، تكشف أحيانا، وفي لحظات فارقة ذات دلالة، عن ازدواجية المرجعية الدينية–المدنية في تعامل بعض شيوخ الحركة الإسلامية مع بعض إجراءات نقل السلطة. فيحضر خطاب الوعظ والتناصح الديني، بما يذكر بعلاقة بعض العلماء بالخلفاء في التاريخ الإسلامي، عوضا عن التأكيد على ضرورة التزام قواعد العمل الديمقراطي المؤسسي المعقلن.

وهو أمر غير مفهوم في إطار هيكل قانوني يجمع بين شركاء سياسيين مختلفين وينفتح مباشرة عبر الإعلام على الفضاء العمومي المدني الذي يشتمل على تعددية سياسية وإيديولوجية ظاهرة للعيان.

ولكن ما يجري في مصر في الوقت الراهن يتجاوز بكثير هذه الهنات التي يمكن تداركها في تصرفات بعض أعضاء حركة النهضة بتونس، حيث يعلن المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين الدكتور محمد بديع بكل وضوح عن أن «تكوين الخلافة الراشدة من الأهداف المرحلية التي حددها الإمام حسن البنا لتحقيق الغاية العظمى للجماعة، وهي أن تُحيي من جديد الدولة المسلمة وشريعة القرآن، مشيرًا إلى أن تحقيق الغاية العظمى بات قريبًا بعد ثورات الربيع العربي ». وهو ما يطرح أكثر من سؤال عن علاقة الإخوان بالعمق المدني والتنموي والاجتماعي والديمقراطي الحقيقي لثورة الشعب المصري وبقية الثورات العربية في تونس وفي اليمن على سبيل المثال.

2– عائق تشريعي: الفقه الإسلامي المؤسس على ثلاث مسلمات انتفت منها المساواة واستحال معها بناء مفهومي الفرد والحرية: «الأولى هي تفضيل الرجل على المرأة، والثانية هي تفضيل المسلم على غير المسلم، والثالثة هي تفضيل الحر على العبد»[2]. ولهذا جعل الفقه ذو المنزع الذكري الأبوي «أقصى الحقوق للرجل المسلم إذا كان حرّا وغنيا، وأدناها للمرأة إذا كانت أَمة وغير مسلمة»[3].

---

[2]) محمد الشرفي، **الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي**، رابطة العلمانيين العرب، 2008، ص.105.

[3]) المصدر السابق، ص. 106.

نقدّم مثالا على تأثير العقلية الفقهية في مواقف الدول الإسلامية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وهو موقف العربية السعودية التي اعترضت على ثلاثة أمور واردة في هذا الإعلان وهي: زواج المسلمة من غير المسلم، وحق المسلم في تغيير دينه، وحق العمال بالمملكة في إنشاء نقابات مهنية. كما نذكّر بسكوت «إعلان القاهرة» المتعلق بحقوق الإنسان في الإسلام والذي تبنته منظمة المؤتمر الإسلامي، سكوتا تامّا عن حقوق الإنسان الأساسية في حرمة جسده وعن المساواة في الحقوق بين الرّجل والمرأة وعن المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، حتى وإن كانوا مواطني دولة واحدة. وهذا السكوت مبرّر بما جاء في الفصل 24 من أنّ «كل الحقوق والحرّيات المقرّرة في هذا الإعلان مقيّدة بأحكام الشّريعة» ولهذا، عوض أن تكون الشريعة ضامنة لحقوق الإنسان وكرامة الإنسان من دون أيّ تحفّظ، تحوّلت في هذا الإعلان إلى قيد لها.

3–عائق نفسي–ثقافي ماهوي: يتدعم العائق التشريعي أكثر بتوهّم لا تاريخية الفقه (غلق باب الاجتهاد). فلا يقال مثلا القانون الأموي، القانون العباسي أو الملوكي...إلخ. وإنما الفقه الإسلامي بإطلاق، بينما هو طبقات متراكمة من الفكر الاجتهادي، كما نوّه بذلك محمد الشرفي في كتابه «**الإسلام والحرية : سوء التفاهم التاريخي**».

4– عائق نفسي– ثقافي– اجتماعي: الاحتماء بدعوى الخصوصية الثقافية حتى في حال تعارضها مع القيم الإنسانية الكونية، كما يتمسك بذلك بعض مسلمي المهجر ممّن تعترضهم صعوبات في التكيف مع المجتمعات الغربية، مثلما هو الحال لدى عدد من أفراد الجالية المسلمة ببريطانيا، الذين يصرون على ممارسة سلوكات تمس من قيمة المرأة بدعوى الاستجابة للنظرة القرآنية لها كما يفهمها بعض أطراف هذه الجالية. والأخطر من هذا هو دعوة بعض البرلمانيين الغربيين إلى السماح للمسلمين بإقامة نظام تشريعي خاص بهم في مجال الأحوال الشخصية، بدعوى احترام خصوصيتهم الثقافية. وهذا موقف يعبر في الواقع عن نظرة لا مبالية للثقافة الإسلامية، لأنّ أصحابه يتجاهلون ما هو كوني في الدين الإسلامي

وما هو رافع من كرامة الإنسان فيه، منظورا إليه كمبادئ عامة وضعها القرآن الكريم[4] وكتمشّ يتضح ويتحقق تدريجيا في التاريخ مع تقدّم العقل والتجربة التاريخية، وليس كمعطى نهائي تثبّت في المدونة الرسمية المغلقة، بتعبير أركون.

5– عائق نفسي– تاريخي : صورة الآخر المشوبة باستحضار واقع استعمار البلاد العربية والاعتداء على مقدساتها وحرماتها. هذه الصورة تبخس من قيمة القيم التي يتباهى بها المستعمر الأوروبي والأمريكي لدى عامة المسلمين والسلفيين منهم بخاصة. وهذا ما حدث كذلك من قبلُ إزاء قيم ونماذج الحداثة الأوروبية في مجال التنظيمات السياسية والمدنية الأوروبية بصفة عامة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إذ بعد الحماس الذي أبداه عدد من رواد النهضة العربية من أمثال محمد رشيد رضا والطهطاوي وخير الدين التونسي لهذه القيم والنماذج، تمّ التراجع عن ذلك على إثر الهجمة الاستعمارية على أجزاء واسعة من العالم الإسلامي، وذلك باللجوء إلى حصون الدفاع عن الهوية الاجتماعية والثقافية التي بدت مهددة بالتفسخ أمام الغزو الثقافي المصاحب للغزو العسكري.

«وفي الأربعينات بدأ الربط الواضح بين التبشير والاستعمار والاستشراق، وبدأ النعي على الغرب ماديته ووحشيته وحربه الضروس على نفسه وعلى العالم» [5]. هذه الصورة تكرّرت اليوم وتكرست أكثر مع الصور القادمة من سجن أبو غريب ومعتقل غوانتنامو ومع الاحتلال الأمريكي للعراق والاعتداءات الإسرائيلية على لبنان والحصار الوحشي المضروب على الشعب الفلسطيني والمحارق في غزة وجدار الفصل المكرس للظلم والنهب ومشاعر الكراهية. وبذلك يقع الخلط بين قيم حقوق الإنسان والسياسات الغربية.

---

[4]) قوله تعالى مثلا «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا» **(الإسراء/70)**.

[5]) انظر دراسة رضوان السيدمسألة *حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر*في ندوة**حقوق الإنسان في الفكر العربي** مصدر سبق ذكره، ص563.

كل هذه الأمور تلقي بظلال كثيفة على مسألة حقوق الإنسان كما يتحدث عنها الغرب وتحجب أنوارها عن التسلل إلى جزء كبير ممّن يحملون الوعي العربي المعاصر.

وقد انتبه الباحث القانوني التونسي سليم اللغماني إلى هذه المسألة ونبه إلى كونه «لا يكفي بلورة نظرية توفّق بين الدين وحقوق الإنسان، لكن يجب كذلك إقناع الناس باستقلالية قيمة حقوق الإنسان عن واقع الهيمنة وبحقيقة عالميتها رغم أنّ مصدرها الغرب»[6].

6– عائق ثقافي– تربوي: تنشئة الأطفال والشباب على قيم الخضوع والخنوع والقهر وكبت الطاقات والرأي الحر، سواء في العائلة ذات المنزع الأبوي المتغطرس أوفي المدرسة السالكة للمناهج التقليدية في التربية. كالعمل بالتلقين والتقييم الذي يكتفي بمجرّد مهارة الحفظ.

III- بناء مفهومي الديمقراطية وحقوق الإنسان في السياق الثقافي العربي الإسلامي

كيف نتجاوز هذه العوائق الثقافية الحائلة دون استيعاب وقبول مفهومي الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوعي العربي المعاصر؟

يتم ذلك ببناء مفهوم الإنسان بناء مبتكرا في الفكر الإسلامي، ولا بمجرد الكشف عن الإنسان المستور وراء الأغلفة الدينية في العلوم الإسلامية القديمة (كما يتراءى ذلك لحسن حنفي، مثلا).

والرؤية التي نقترحها في هذه الورقة **رؤية ختمية–افتتاحية** . ختمية للنبوة وللفكر الماورائي عامة وافتتاحية لإنسية إسلامية كونية مفتوحة باعتبارها سيرورة معرفية متواصلة تتفاعل مع كل إبداعات الفكر الإنساني العقلاني المستنير.

---

[6]) سليم اللّغماني، *الإسلام والحريات وحقوق الإنسان* ، في **المجلة العربية لحقوق الإنسان** عـد 7ـدد، إصدار المعهد العربي لحقوق الإنسان، ص.21.

* **الفرص الفكرية المتاحة :**

1- الوحي أوْلى الإنسان مكانة متميزة من بين سائر المخلوقات، من ذلك مثلا ذِكره للإنسان 65 مرة وتسميته لسورة باسمه المفرد (سورة **الإنسان**) وأخرى باسمه الجمع (سورة **الناس**) وتنبيهه إلى وظيفته الاستخلافية في الأرض: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة» (البقرة/ 30). ومناط هذا الاستخلاف هو العقل وكذلك حرية الإرادة وبهما يخرج الإنسان من الضرورة الطبيعية المفروضة من الخارج إلى الضرورة الأخلاقية النابعة من داخل الوعي الإنساني.

ومن الواضح أن التجربة التاريخية الإسلامية لم تكشف عن تمثل جذري لمسألة الحرية كما صاغها القرآن الكريم أنطولوجيا، أي لم تتحول إلى ممارسة سياسية وحقوق مدنية، لأنها ظلت متعالية في أفق ميتافيزيقي مثالي، أي خارج المتعين الزمني.

ولكن المكانة الاستخلافية التي بوّأها القرآن الكريم للإنسان تفترض أن يكون هذا الإنسان واحدا بالقيمة مع أنه متعدّد بالتعيّن وبالصفات العارضة أو المكتسبة، وهذا ما جعل الرؤية القرآنية للإنسان تقطع مع الرؤية الأفلاطونية التراتبية للأفراد، وكذلك فعلت السنة. فمكان أمثولة المعادن التي قال بها أفلاطون في «**الجمهورية**» والتي يتراتب الناس بمقتضاها ذهبا وفضة ونحاسا وقصديرا تراتبا أبديا لا فكاك منه، ذكّر القرآن الكريم بالأصل الطبيعي الواحد لكل البشر: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها» (سورة النساء/الآية1) وبدأ خلق الإنسان من طين. ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين» (سورة السجدة / الآيتان 7 و8).

2- مفهوم ختم النبوة: هذا المفهوم جاء لينهي تاريخ الوصاية على العقل ويعلن بداية عصر الإنسان الناضج والمستقل: بنائية ثقافية على مستوى كل الجنس البشري. وعن هذه الظاهرة المعرفية الكونية يقول الفيلسوف الهندي محمد إقبال «إن النبوّة لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن

الإنسان، لكي يحصّل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو. وإن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدّوام، وإصراره على أن النظر في الكون [7] والوقوف على أخبار الأوّلين[8] من مصادر المعرفة الإنسانية، كلّ ذلك صور مختلفة لفكرة ختم النبوّة[9].

ولكن ما لم يشر إليه إقبال هو أن هذا الختم لا يقع دفعة واحدة، بل على التدريج، وهو سيرورة وعي مطّرد، إذ أن هذا الختم ظاهرة معرفية كونية وليس مجرّد حدث تاريخي، وبما أنه كذلك فإنه لا يتم إلا بمقدار وعي الإنسان به. ويتبع ذلك أيضا أنه لا يخص المسلمين وحدهم وإنّما كل ورثة التيار التوحيدي من يهود ومسيحيين ومسلمين، بل أتباع كل الرؤى الماورائية للعالم.

3- الفهم المقاصدي للنص وهو مرحلة هامة من مراحل ختم النبوة على الصعيد التشريعي، ولكن يجب أن تتلوها مرحلة أخرى أكثر حسما (بعد مرور ستة قرون على تكون هذا المفهوم بصفة نسقية، على يد الشاطبي): ضرورة انقلاب مقاصد المكلِّف إلى مقاصد المكلَّف، باعتبار أن الشريعة في حد ذاتها وضعية أي وضعت لرعاية مصالح الإنسان. فالمكلَّف، في المجتمعات الحديثة، إذا ما خرجنا من دائرة العبادات ودخلنا دائرة المعاملات، أي منطقة رعاية المصلحة- بتعبير الفقيه نجم الدين الطوفي- هو المواطن. والمواطنة مكانة مستمدة من مرجعية فلسفية سياسية حديثة وبالتالي من مرجعية إنسانية، ومن مرجعية قانونية عليا هي الدستور. وهذا ضرب من تحييث المتعالي يجب أن يتم بكل وضوح لدى كتابة دستور الدولة الجديد في مرحلة ما بعد الثورة وبمشاركة الإسلاميين أنفسهم بما أن الانتخابات قد رشحتهم للعب هذا الدور السياسي المدني البارز مع غيرهم من القوى السياسية المنتخبة ديمقراطيا. وهنا- وبعد رفع الحرج التشريعي الديني بفعل هذا الانقلاب

---

[7]) مثال ذلك قوله تعالى: «قل انظروا ماذا في السّماوات والأرض» (سورة **يونس**/الآية101).

[8]) مثال ذلك قوله تعالى: «قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الّذين من قبل » (سورة الروم/ الآية 42).

[9]) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، ترجمة محمود عبّاس، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955، ص.144.

الابستيمي المطلوب– لا بد أن يقبل الجميع وفي مقدمتهم الإسلاميون–بما أنهم هم الذين شرعوا في الحكم الآن، في تونس، وجزئيا في المغرب، وربما قريبا في مصر، على سبيل المثال– يجب أن يقبلوا بمبدأ التداول على السلطة، حتى لا تكون الديمقراطية مجرد مطية لبلوغ مراكز القرار. وهذا ما هو منتظر منهم على كل حال بحكم عدة اعتبارات وضمانات من أهمها ضمانة الثورة ويقظة الشعب وروح التوافق العام التي يجب أن تسود في هذه المرحلة الانتقالية على وجه الخصوص.

وعند التحول إلى هذا المنطق المدني الحديث، منطق المواطنة، يصبح من المسلّم به أن الفرد يغدو حرا كامل الحرية في معتقداته وعلاقته بقضية الإيمان والعبادة، لأنها من المسائل التي، وإن يجب ضمان الانخراط فيها بكل حرية لمن يختار ذلك، تترك للفرد حرية التعاطي معها بأي شكل يريده شرط عدم التعدي على من يخالفه الرأي في ذلك لا معنويا ولا ماديا.

إنّ الناظر في مسار نشاط العقل الفقهي السني يجده قد قطع إلى حدّ الآن أربع مراحل أساسيّة، وهي التالية:

1/ المرحلة ما قبل النظريّة : الممارسة المباشرة لأحكام النّص.

2/ بداية المرحلة النظريّة : الفقه المدون بالتوازي مع تدوين الحديث وبدونه.

3/ التنظير الواعي: علم أصول الفقه.

4/ نضج الوعي النظري : علم مقاصد الشريعة الإسلامية.

في أواخر القرن الثامن للهجرة، كتب الشاطبي (790هـ) مؤلفه المشهور «**الموافقات في أصول الشريعة**» ليجدّد فيه علم أصول الفقه ولينقله إلى طور جديد أرقى من خلال فكرة «المقاصد الشرعية»[10] «ويجعل الوحي منطقا قصديا»[11].

وقد أوضح الشيخ الطاهر بن عاشور أن «المقصد العام من التشريع فيها [أي الشريعة] هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع

---

[10]) الشاطبي، أبو إسحق، **الموافقات**، دار المعرفة للنشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

[11]) حسن حنفي، **دراسات إسلامية**، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1982، ص 57.

الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»[12].

والمقاصد الشرعية التي تم التوصل إليها باستقراء مختلف موارد الشريعة الإسلامية كما هو معلوم خمسة، وهي : حفظ النّفس والدّين والعقل والمال والنسل (أو العرض). وقد اعتبرها الشيخ الطاهر بن عاشور الكليات الضرورية في الشريعة وعدّ معظم أصول الفقه غيرها مظنون ة –بينما تعتبر هذه المقاصد قطعية– وقد لخصت هذه المقاصد الخمسة في قاعدة تنصّ على أن مقصد الشريعة هو «جلب مصلحة أو درء مفسدة» مع التنبيه إلى أن درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح

وإذا نظرنا بعين العقل الحديث في مقاصد الشريعة المجملة في «صلاح نوع الإنسان» كما يؤكّد ابن عاشور، لوجدناها لا تبتعد عما نعرفه الآن بمصطلح «حقوق الإنسان».

- فحفظ الدّين يقترب من مفهوم حرية الاعتقاد والتفكير «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر». (قرآن كريم).
- وحفظ النفس يعني الحق في الصحة وصيانة حرمة الجسد.
- وحفظ العقل يعني الحق في التعليم والمعرفة والغذاء المتوازن.
- وحفظ النسل يعني الحق في المناعة وفي إقامة علاقات جنسية وفائية، كما يعني حقوق الطفولة.
- وحفظ المال يعني الحق في الشغل والكسب المشروع أو الملكية الخاصة.

---

[12]) في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية** ، الشركة التونسية للتوزيع، 1978، ص. 63. والتسطير من الباحث، حيث يظهر هنا مفهوم الإنسان صراحة وليس مغلفا بأغلفة لاهوتية كما يذكر حنفي عن بقية العلوم الإسلامية القديمة. ويعترف حنفي بهذه الحقيقة المعرفية، فهو يقول: «فإذا ما أتينا إلى علم الفقه وأصول الفقه، وجدنا الإنسان أكثر ظهورا وأقلّ تغليفا من العلوم النظرية كالكلام والفلسفة. ذلك أن مهمة الفقه عملية خالصة» (**دراسات إسلامية**، ص. 309).

وبطبيعة الحال، لم يفكّر الفقهاء المسلمون على وجه الدقة في مفهوم حقوق الإنسان الذي يعتبر من مجلوبات الفكر الفلسفي والتشريعي الحديث [13]، ولكن المسافة التي بقيت تفصلهم عن ذلك ليست شاسعة ، بما أنهم أدركوا أن الشريعة وضعية، أي وضعت لرعاية مصالح البشر– ومبدأ رعاية المصلحة لنجم الدين الطوفي شاهد صريح على ذلك [14]– وإنّما يقع هذا المفهوم المعاصر في منعطف جديد تنقلب فيه مقاصد الشّارع (المكلِّف) إلى مقاصد المكلَّف الذي هو المواطن في المجتمعات المدنية الحديثة.

ولذا يجدر بالفقهاء المعاصرين المسلمين اليوم أن يخرجوا من دائرة البراديغم الفقهي القديم الذي توعز فيه المقاصد إلى الشارع، مع أنّها استنتجت بالنظر العقلي، لتسند صراحة إلى الإنسان [15] الذي تصبح استقلاليته الفكرية، بعد أن تدرب عليها طويلا، المقصد الأسمى لتلك المقاصد، أو مقصد المقاصد، حتّى يلجوا إلى رحاب البراديغم الحقوقي المعاصر : براديغم حقوق الإنسان من خلال براديغم ختم النبوة الذي سبق الحديث عنه.

4– تعيين نقاط ارتكاز إنسية في الثقافة العربية :

أ– نقطة ارتكاز أولى متميزة للإنسية الإسلامية تتمثل في النموذج النبوي الإنساني المحمّدي الذي أكّد القرآن الكريم على خلقه العظيم وعلى بشريته في نفس الوقت: «قل إنّما أنا بشر مثلكم » (الكهف/110). وهذا أمر سلّم به باحثون كبار، ومن بينهم رئيس بيت الحكمة في تونس الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة الذي قال بهذا الصدد: «لقد تجسّمت هذه الإنسية الكاملة والمتعدّدة السّمات أفضل ما تجسّمت

---

[13]) انظر مثلا، المحجوبي، علي بن حسن، « *حقوق الإنسان بين النظرية والواقع* »، **عالم الفكر**، المجلد 31، عدد 4، 2003.

[14]) يقول الطوفي عن ضرورة تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع في مجال المعاملات: «**لأن رعايتها هي قطب مقصود الشّرع منها** » (ذكره مصطفى زيد في كتابه **المصلحة في التشريع الإسلامي** ، دار الفكر العربي، القاهرة، 1954، ص.181).

[15]) انظر مثلا، علي حرب، « *نحو فهم تكاملي للإنسان* »، **دراسات عربية**، العدد 11–12، 1983، ص 51–55.

في شخص محمد (ص)... **ولقد جسّم محمّد فعلا هذا الحسّ العميق بالإنسان في مجالات عديدة**[16]، سواء في بداياته الصعبة بمكّة أو أثناء بناء الدّولة في المدينة المنوّرة أو من خلال الوعظ وواقع الإيمان المعيش أو الحياة الشخصية أو الجماعية». **(الإنسان في الإسلام، ص.** 43).

وليس مفروضا على الشعوب العربية التي هي الآن بصدد استلام مصيرها بيدها بفضل الثورات التي قامت بها أو هي بصدد القيام بها أن تستنسخ نفس التجربة الأوروبية في بناء إنسيتها في قطيعة كاملة مع الدين، لأن التاريخ والسياق الثقافي لكلا التجربتين يختلفان اختلافا بيّنا، وهذا لا ينفي وحدة الغاية التي هي في النهاية بناء الإنسانية وتجديد هذا البناء وتطويره باستمرار.

ب– إذا ما أردنا أن نبحث عن مرتكزات عامة للإنسية الإسلامية خارج النموذج النبوي المحمّدي ذاته، فإننا سنبدأ ذلك بطرح السّؤال: ما هي الخاصية اللازمة للإنسان؟ إنها العقل فهو فضيلة الإنسان كما يقول أفلاطون (**الجمهورية**، ترجمة حنا خباز)، أي ما يكون به الإنسان إنسانا. كما أن فضيلة العين هي الإبصار ومن دونه تصبح مجرد كتلة مادية.

فأين نعثر على العقل في التراث الإسلامي ؟ نجده أوّلا في القرآن الكريم، الذي هو النقل بامتياز وقد أعلى من شأن العقل بامتياز كذلك، ثم نجده ثانيا عند المعتزلة من خلال مبدأ الحسن والقبح العقليين. وهذا أوّل ردّ اعتبار كلامي منهجي للإنسان في مقابل نقلية الفقهاء شبه الكاملة[17].

كما نلحظ ثالثا أنّ للعقل في الفلسفة الإسلامية – كما في كل فلسفة– حضورا متميّزا خصوصا مع ابن رشد الذي رسم مسطحا للمحايثة جد مفيد في التأكيد على إرادة الإنسان غير المقيدة إلا بالضرورات الطبيعية، عندما ساوى بين إرادة الله

---

[16]) التشديد باللّون الداكن من الباحث.

[17]) بطبيعة الحال ثمة استعمال للعقل في مجال الفقه وأصوله، ولكنه استعمال قياسي ظاهر أو خفي (الاستحسان) على نص صريح (القرآن والسنة) أو ضمني (شرع من قبلنا) أو استنساخ للواقع (العرف أو المصلحة المرسلة).

وقوانين الطبيعة الموضوعية (في **مناهج الأدلة**): «لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدُنّا إن كنا فاعلين» (الأنبياء/ 17)، فما إرادة الله بلهو أو بمزاج عابر، وإنما سنن كونية ثابتة. فالطبيعة طبع الله كما قيل. ومن هنا يمكن معرفة مراد الله بدراسة الطبيعة وأيها صالح بالإنسان وأيها ضار به. وهذا هو المسوغ الفلسفي لمبدإ الحسن والقبح العقليين اللّذين قال بهما المعتزلة من قبلُ.

أمّا التخلص المنهجي الكامل من الفكر الماورائي الدغمائي –وهذه نقطة الارتكاز الإنسية الرابعة في الثقافة الإسلامية– فقد تم على يد ابن خلدون، فهو أوّل من أغلق بصفة منهجية باب الإلهيات (التي اعتبر البحث فيها «طمعــ[ــا] في محال» حيث لا «يحلو[لا يظفر] الفكر منه بطائل »)، وافتتح باب الإنسانيات، من خلال تأسيسه لعلم التاريخ وعلم العمران البشري على قواعد عقلانية استقرائية أولا ثم استنباطية تاليا. وهذه أول ثورة ابستمولوجية عميقة وجذرية باتجاه بناء علوم الإنسان حدثت في تاريخ المعرفة الإنسانية.

وبهذه المناسبة، نودّ أن نكشف عن وجود صياغة جنينية لحقوق الإنسان في سياق تحليلات ابن خلدون العمرانية. فقد تعرّض هذا العالم المسلم لموضوع حقوق الإنسان بطريقة سالبة عند تحليله لعواقب الظلم على العمران في فصل « **في أن الظلم مؤذن بخراب العمران** » ثمّ عيّنها إيجابا من خلال تعداده للمقاصد الشرعية الخمسة التي سبق أن ذكرناها. والمعلوم أن ابن خلدون معاصر للشاطبي وقد يكون أخذها عنه أو وجدها في **مستصفى** الغزالي. ومن المظالم المنافية لتلك المقاصد– الحقوق الإنسانية عدّد ابن خلدون «العدوان على الناس في أموالهم وحرمهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم» (**المقدمة**، ص. 352).

ج– وأخيرا نصل مع الفكر الإصلاحي العربي إلى نقطة ارتكاز أخرى للإنسية الإسلامية المبتغاة، ونمثّل لها بما جاء في كتاب «**روح التحرّر في القرآن**» للشيخ المصلح عبد العزيز الثعالبي. فممّا جاء في هذا الكتاب قوله: «إنّه لا سبيل إلى تحقيق ذلك [أي فرض احترام الآخر لنا]... إلاّ بتخليص العقلية الإسلامية من شوائب الجهل والأوهام والتعصّب، ونشر التعليم وتأويل القرآن تأويلا صحيحا

وحقيقيا **وإنسانيا** واجتماعيا، أي باختصار تأويلا مطابقا لمبادئ الثورة الفرنسية[فلسفة الأنوار] التي هي نفس المبادئ التي جاء بها القرآن، فبفضل ذلك يتسنّى للمسلم أن يستمدّ العناصر القادرة على تغيير عقليته وتحويله إلى **إنسان جدير حقيقة بهذا الاسم** ، أي **إنسانا حرّا** ومتعلّما ومتأثّرا بكلّ ما له علاقة بالإنسانية والرقيّ والحضارة» (ص. 118).

خلاصـــة

على سبيل التلخيص نذكر بأنّ النهز (الفرص) الفكرية المتاحة لبناء مفهومي الديمقراطية وحقوق الإنسان من داخل ممكنات الثقافة العربية الإسلامية هي :

بعد العمل على التخلص من العوائق الثقافية المانعة من القيام بمثل ذلك البناء يمكن اعتماد المنطلقات التالية :

- ✓ **أولا**: الانطلاق من مكانة الإنسان المتميّزة في الوحي.
- ✓ **ثانيا**: تفعيل مفهوم ختم النبوة : هذا المفهوم الذي جاء لينهي تاريخا طويلا من الوصاية على العقل.
- ✓ **رابعا**: العمل بالفهم المقاصدي للنص.
- ✓ **ثالثا**: تعيين نقاط ارتكاز إنسية في الثقافة العربية: مثل النموذج النبوي الإنساني المحمّدي ومثل مكانة العقل في التراث الإسلامي المستنير كما نجدها لدى المعتزلة وابن رشد وابن خلدون.
- ✓ **خامسا**: الانفتاح على القيم الإنسانية الكونية، حيث أن «الحكمة ضالة المؤمن وأين وجدها فهو أولى بها».

خاتمـــة

في عبارة واحدة نقول إنّ الرؤية التي نقترحها في هذه الورقة **رؤية ختمية-افتتاحية**. ختمية للنبوة وللفكر الماورائي عامة وافتتاحية لإنسية إسلامية كونية مفتوحة باعتبارها سيرورة معرفية متواصلة تتفاعل مع كل إبداعات الفكر الإنساني العقلاني المستنير. إنّها الرؤية التي نلخصها في مفهوم «**الحداثة الأصيلة**» التي تأبى الانغلاق ولكنها تأبى في نفس الوقت توريد الحلول الجاهزة والمعلبة من الآخر، لأنها تدرك أهمية السياق الثقافي وأهمية العامل الديني في إنجاح أي بناء للحداثة السياسية وللمنظومة الديمقراطية والحقوقية الإنسانية في عالمنا العربي الإسلامي.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**

- ابن خلدون، **المقدّمة**، الدار التونسية للنشر، 1984.

- أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة حنّا خباز.

-إقبال، محمّد، **تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، ترجمة محمود عبّاس، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955.

- الجابري، محمد عابد، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (26)، ط.3، بيروت، 2004.

- بوحديبة، عبد الوهّاب،**الإنسان في الإسلام** دار الجنوب للنشر، تونس،2007.

- الثعالبي، عبد العزيز، **روح التحرّر في القرآن**، ترجمة حمّادي الساحلي، دار المغرب الإسلامي1985.

- الجليدي، مصدق**في إصلاح العقل الديني**الرفيع للنشر والتوزيع، تونس2006.

- الجليدي، مصدق، **الإسلام والحداثة السياسية** ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2010.

- زيد، مصطفى،**المصلحة في التشريع الإسلامي**دار الفكر العربي، القاهرة1954.

-السيّد، رضوان، ***«مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر»*** ، في الأعمال المنشورة لندوة **حقوق الإنسان في الفكر العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002.

-الشّاطبي، أبو إسحاق**الموافقات** دار المعرفة للنشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

-الشّرفي، محمد، **الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي**، رابطة العلمانيين العرب، 2008.

-المحجوبي، علي بن حسن، ***«حقوق الإنسان بين النظرية والواقع»*** ، عالم الفكر، المجلد 31، عدد 4، 2003.

- اللّغماني، سليم، ***الإسلام والحريات وحقوق الإنسان***، **المجلّة العربيّة لحقوق الإنسان** عـ7ـدد، إصدار المعهد العربي لحقوق الإنسان، ص. 21.

-بن عاشور، الطّاهر **مقاصد الشريعة الإسلامية** الشركة التونسية للتوزيع 1978

-بن عاشور، محمّد الفاضل **محاضرات** مركز النشر الجامعي، تونس 1999.

-حرب، علي، ***«نحو فهم تكاملي للإنسان»*** ، **دراسات عربية**، العدد 11-12، 1983، ص 51-55.

-حسن حنفي **دراسات إسلامية** دار التنوير للطباعة والنشر ط1، 1982، ص 57.

-*الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان* في الأعمال المنشورة لندوة **«حقوق الإنسان في الفكر العربي»** مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2002.

- لنسج، **تربية الجنس البشري**، ترجمة وتقديم وتعليق د.حسن حنفي، التنوير، بيروت، 1981.

-كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة د.عبد الغفار المكاوي، س.نصوص فلسفية، الهيئة المصرية للكتاب، 1980.

- غوشيه، مارسيل، **الدين في الديمقراطية** ، ترجمة. شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.

- موقيت، محمد، *حقوق الإنسان في الفكر المغاربي الحديث* في الأعمال المنشورة لندوة **حقوق الإنسان في الفكر العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002.

-هابرمس، يورغن، حواره مع الكاردينال جوزيف رتزنغار (بنديكت 16)، **Revue Esprit**، 2002.

-سلامة، يوسف، *إشكالية الحرية وحقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي الحديث*، في الأعمال المنشورة لندوة **حقوق الإنسان في الفكر العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002.

-صعب، حسن، **تحديث العقل العربي**، دار العلم للملايين.

- Habermas, Y., *Entretien avec le cardinal Joseph Ratzinger (Benoît XVI actuellement)*, in **Revue Esprit** en 2002.

- Seddik, Y., **L'Arrivant du soir: Cet Islam de lumière qui peine à devenir**, l'aube/ éditions de l'aube, 2007, p.92.

- Stephan, A., *La religion, la démocratie et la « Double tolérance »*, In L. Diamon ; F. M. Plattneer, & J.P. Costpoulos (Dir). **Les religions du monde et la démocratie**, traduit de l'anglais par Berry, M., Nouveauw Horizons, Paris, 2008, Pp. 25-51.

الإصلاح الديني ومنظومة القيم بين الخصوصية والكونية

كمال الزغباني

ما الذي يجعل من معاودة النظر في المنظومة الدينية برمّتها، عقيدة وتشريعا، في ضوء مقتضيات الحالة الحضارية الجديدة عربيّا-إسلاميا وعالميّا، ضرورة قصوى ينبغي أن ينكبّ عليها المفكّرون بمختلف توجّهاتهم استلهاما للمنجزات الكبرى في حقول الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية والتاريخيّة ؟

بمعنى آخر فيم تكمن راهنية الحديث عن إصلاح الخطاب الديني في اللحظة العربية والكونية التي نعيش؟

ولكن ماذا أوّلا عن هذا «الراهن»؟ إن أوّل ما يلفت الانتباه في هذه اللحظة أمران :

1- النزعة العولميّة التي تجتاح شتى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتي تعمل على قتل كافة ممكنات الفرادة والخصوصية لدى الأفراد والجماعات على حدّ سواء.

2- الانكفاء الهووي الذي يسِمُ ردود فعل المجتمعات «الضعيفة» أي تلك التي تجد نفسها محمولة على أن تتحرّك في هذا الواقع العولميّ ضمن دائرة الانفعال لا ضمن حقول الفعل. وإذا ما نزّلنا هذين البعدين ضمن الحراك الثوري الذي تشهده المنطقة فإنّ مناطق الحيرة والسؤال ستزداد اتّساعا خصوصا في ظلّ المخافة المشروعة من أن تنقلب مطالب الحراك الثوري من تعبير عن عطش الجموع إلى الحرية والعدالة الاجتماعية وإلى الانعتاق من ر بقة النظام الرأسمالي المهيمن في

شكله المعولم، إلى ترجمة سياسية وإيديولوجية عن «حقد حضاري» عميق يترجم عن ذاته بشعارات من قبيل «العودة إلى السلف الصالح» أو «الانتصار للأمّة ضدّ التغريب وسائر مشتقّاته».

من ثمّة جاءت ضرورة المساءلة المفهومية والتاريخية للإصلاح الديني في علاقته بإصلاح العقل على الصعيدين الإنساني والعربي الراهن على حدّ سواء. وهي المساءلة ا للاضرورية في نظرنا لإدراك العوائق التي حالت وتحول دون تحقيق حركة إصلاح جذريّ ضمن الثقافة العربية الإسلامية ولاقتراح بعض إمكانيات تجاوز تلك العوائق والانحباسات.

1 -الإصلاح الديني: المفهوم والمرجعيات

لئن كانت عبارة «الإصلاح الديني» تشير عموما إلى كلّ خطاب أو ممارسة تعيد النظر في الدين عقيدة أو شريعة أو كليهما معا انطلاقا من مقتضيات اللحظة التاريخية التي تتمّ ضمنها إعادة النظر تلك، فإنّها تشير من جهة المصطلح إلى حركية مخصوصة عرفتها أوروبّا المسيحية بداية من القرن السادس عشر لتمتدّ وتتطوّر وتتعمّق خلال القرنين التّاليين وليتفاعل ضمنها البعد الديني الصرف مع الأبعاد الفلسفية والعلمية والسياسية. أمّا في الثقافة العربية فتشير العبارة إلى بعض المحاولات المتعثّرة رغم جرأتها لنبذ التقليد و«إعادة فتح باب الاجتهاد» فقهيا ولنقد المنظومة الدينية السائدة فكريا وسياسيا.

أ -الإصلاح الديني وبشائر الحداثة

رغم أنها عبّرت عن نفسها من خلال انشقاق داخل الكنيسة الكاثوليكية، فإنّ حركة الإصلاح في أوروبّا كانت في عمقها ترجمة لحاجة جماعية صُلب المجتمعات الأوروبية في القرن السادس عشر وما تلاه : إنّها الحاجة إلى التحرّر اقتصاديا واجتماعيا من هيمنة رجال الدين الذين كانوا رديفا للسلطان في استغلاله

لمشاعرهم الدينية من أجل الهيمنة عليهم ومزيد تفقيرهم عبر شتّى أشكال الجباية وأقصاها ما كان يعرف بصكوك الغفران. فقد كان تعليق القس الأوغسطيني مارتن لوثر لمعلّقته ذات البنود الخمسة والتسعين على باب كنيسة فيتّنبرغ هو في واقع الأمر إجابة دينية عن ضجر جماعي داخل الكنيسة كما في المجتمعات الأوروبية عموما من المتاجرة بمشاعرهم الدينية النبيلة لحسابات مصلحية ضيّقة تخدم المتنفّذين من القساوسة في تحالفهم الاقتصادي والسياسي مع الأنظمة المهيمنة آنذاك. ولأنها ترجمة عن تطلّع تحرّريّ صميم ، رغم أنه ظلّ حتى لحظتها ثاويا ، فإن حركة لوثر تلك لم تبق معزولة بل أخذت شكل حركية عامّة في كلّ من سويسرا (ظهور الكالفينية) وفي بريطانيا (الأنقليكانية).

إنّ الخروج عن الكنيسة الكاثوليكية التي تداخلت على نحو كلّي مع السلطة السياسية منذ تبنّي الإمبراطورية الرومانية للمسيحية بعد أن كانت تضطهد المؤمنين بتعاليمها قد شكّل لحظة فارقة في التاريخ الأوروبي من جهة إعادة تنزيل الديني على نحو جديد سواء في علاقاته بحياة الناس النفسية والاجتماعية والاقتصادية أو من جهة علاقة الدين والدولة. فالبروتستانتية من الجهة الدينية الخالصة هي تحرير للشعور الديني من شتّى أشكال التقليد والاتّباع عبر التأكيد على أن الإيمان وحده هو الذي من شأنه أن يُسطّر سبيل الخلاص للإنسان المؤمن. كما أن التأكيد على ضرورة العودة إلى النص المقدّس مطهّرا من كلّ الشوائب والتراكمات التاريخية ومن مختلف الوساطات وتراتبيات رجال الدين، مثّل لحظة فارقة ضمن المسار الضروري حتى يُجدّد الناس أشكال تعاملهم مع المقدّس نظرا وعملا بالتلاؤم مع مقتضيات وضعهم التاريخي. أمّا من الجهة التاريخيّة فقد مثّلت تلك الحركيّة مظهرا من مظاهر ما بتنا نسمّيه الحداثة باعتبارها تأكيدا على التعدّد والمغايرة في شتّى الأصعدة ونبذا وتجاوزا للرؤية الواحدية للدين وللإنسان على حدّ سواء. ولا غرابة من ثمّة أن يقيم ماكس فيبر تلك الصلة الداخلية العميقة بين نشأة البروتستانتية عقيدة وممارسة وبين بدايات ظهور الرأسمالية.

ب –بين الإصلاح الديني وإصلاح العقل

لا يستقيم الإصلاح الديني إلاّ إذا ما تساوق مع فعل نقديّ جذريّ تتوجّه به ملكات المعرفة الإنسانية إلى ذاتها وإلى كافّة منتجاتها. ذاك ما أدركه بعمق فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر الذين وضعوا، بدءا من ديكارت، مصنّفات عدّة في إصلاح العقل أو الذهن أو الفكر بحسب التسميات المختلفة التي وضعها كلّ منهم. ولعلّ مؤلّف سبينوزا «رسالة في إصلاح الذهن» الذي نشر (غير مكتمل) سنة موت صاحبه (1677) يشكّل مثالا دالاّ على مثل هذا النوع من إعادة النظر الجذريّ في المعرفة الإنسانية انطلاقا من نقد الملكة الأساسية المنتجة لها. فالمعرفة الأسمى في نظر سبينوزا هي بمفهوم معيّن تلك المعرفة المباشرة التي تدرك الشيء عبر الإمساك بماهيته. وللوصول إلى هذا النوع الأسمى والأكثر يقينية من المعرفة، لا بدّ لنا من منهج صارم من شأنه أن يمكّننا من معرفة تفكّرية نتمحّص عبرها ما نعرفه بعدُ (أو نعتقد أننا نعرفه) لتمييز الصحيح من الخاطئ ضمنه. من ثمّة جاءت ضرورة الوصول إلى «فكرة الفكرة» التي بفضلها وحدها نبلغ الفكرة الأسمى التي هي فكرة اللّه أو الجوهر المطلق باعتباره الكائن الأكثر اكتمالا. وهي ذات الأطروحة التي تقوم عليها الأنطولوجيا السبينوزية في كتاب «الإيتيقا»، أطروحة التماهي بين الله والطبيعة وعدم وجود تفريق أصلي بين الفكر والامتداد وبالتالي بين الجسم والنفس. ذات الأطروحة التي ستكلّفه أن «يُكفَّر» يهوديّا مثلما كُفِّر من قبله مارتن لوثر مسيحيّا إذ قال بأنّ الإيمان علاقة مباشرة بين الإنسان والله لا تحتاج مطلقا إلى وساطة الكنيسة.

هذا التفكير في المراجعة الجذرية لملكات المعرفة وقواها وحدودها سيبلغ ذروته ضمن مؤلّف كانط الضخم والحاسم «نقد العقل المحض» . لكنّه سيتحقق لدى سبينوزا وهوبز وجون لوك وغيرهم من فلاسفة التعاقد ، وذلك بالتوازي مع نظرية في الشأن السياسي تعيد ترتيب العلاقة بين الدين والدولة على نحو مغاير جذريا لذلك الذي سارت عليه سواء لدى الإغريق أو في اللاهوت العمودي القروسطي القائم على فكرة الحق الإلهي. ولعلّ القيمة القصوى لهذا الضرب الجديد من التفكير

السياسي تكمن في الصلة العميقة بين بعده الأنثروبولوجي (نظرية الانفعالات والقوى الطبيعية) وبعده السياسي الصرف (نظرية المجتمع المدني والدولة).

ج- من الحق الإلهي إلى الحق المدني

يطرح فلاسفة العقد الاجتماعي سؤالين حاسمين ومتكاملين بخصوص الدين: سؤال الأصل وسؤال المنزلة. يحيل السؤال الأوّل على حالة الطبيعة بما هو سؤال أنثروبولوجي ويحيل الثاني على الحالة المدنية بما هو السؤال السياسي بامتياز. وللإجابة عن كلّ من السؤالين فإنّ هؤلاء الفلاسفة (هوبس، سبينوزا، لوك غروسيوس... وصولا إلى جون جاك روسو الذي اتخذت معه النظرية التعاقدية شكلها النهائي) يستندون من جهة إلى مكتسبات العلوم الفيزيائية ويجدّدون من جهة ثانية القول في السياسي مقارنة بالفلسفتين القديمة والوسيطة لاسيما فيما يخص علاقة العملي بالنظري.

وتقوم الأطروحة التعاقدية على القول بأن أصل المجتمع والدولة معا هو ضرب من الاتّفاق أو التعاهد الضمني الذي من خلاله يغادر الأفراد حال التبعثر والصراع التي تميّز وجودهم الطبيعي متنازلين عن الحريات اللامحدودة التي كانوا يتمتّعون بها في سبيل ضمان حريات وحقوق نسبية، ولكنّها أكثر ثباتا لأنها قائمة على العقل والاقتناع المشترك. فالعقد هو تحديدا الفعل الذي من خلاله ينتقل الإنسان من حالة الطبيعة المحكومة بقانون «الرغبة في التوفير الدائم للرغبة المقبلة» (هوبز، *التنين*) إلى الحالة المدنية التي تقوم على التنسيق بين الحريات الخاصة والقوى الخاصة من أجل كفّ كل النزعات التسلّطية في الداخل ومن أجل التحصّن ضد كل الاعتداءات الخارجية المحتملة. يقطع هذا التصوّر جذريا إذن مع الرؤية القروسطية للإنسان وللسياسة معا. فهو يضرب في العمق فكرة الدولة الدينية ومقولة الحق الإلهي التي تستند إليها. إنه استبعاد للديني من الحقل الاجتماعي

والسياسي لا يقل خطورة عن استبعاده من المجال الطبيعي كان قد أنجزه العلم الفيزيائي الحديث.

أن لا يكون للدين دور في حالة الطبيعة، فهذا واضح من خلال مختلف نصوص التعاقديين. فالقانون الأوحد في هذه الحالة هو الحرية الكاملة التي لا تحدّها سوى القوّة. فهل للدين إذن دور في الحالة المدنية؟ يؤكّد روسو في الفصل الأخير من الجزء الرابع من *العقد الاجتماعي* أنه لا دور للدين في الحالة المدنية. فالأفراد ينضمّون بعضهم إلى بعض لا تلبية لأوامر إلهية وإنما انطلاقا من حاجتهم المشتركة إلى الحماية والأمن اللّذين لا يمكن توفيرهما إلا ضمن المجتمع.

ومن أجل حماية الأفراد بعضهم من بعض لابدّ من عقد ثان بين المجتمع وبين جهاز سياسي (الدولة) يتكفل بتلك الوظيفة ويرعى بالتالي حقوق الأفراد ومصالحهم المشتركة. بقطع النظر إذن عن التمايز بين أنواع الحكم (الملكية والأرستقراطية والديمقراطية) فإن الاتّفاق بين فلاسفة العقد الاجتماعي على ضرورة الدولة في حد ذاتها أمر مؤكّد.

يستقرئ سبينوزا منزلة الدين الاجتماعية والسياسية من خلال قراءة لائكية تاريخية للنصوص المقدسة نفسها عبر فهمها من خلال تاريخ دولة بني إسرائيل ثم من خلال تاريخ الكنيسة ليُبيّن في النهاية أن الطغيان الذي يمارسه رجال الدين ليست له في الحقيقة أية مشروعية دينية. فالدين مسألة تتوجّه إلى القلب أو العاطفة في حين أن الحكم والسياسة مرتبطان بالعقل وبموازين القوى لا غير. فالفصل بين الدين والفلسفة يتبعه فصل آخر بين التديّن والمواطنة. فالنظم التيوقراطية مرفوضة جوهريا لأنها تخلط بين التدين والمواطنة أو بين المتديّن والمواطن. لذلك يؤكّد سبينوزا قائلا : «من اليقين بالنسبة إلينا أن اللاهوت لا ينبغي أن يطوّع لخدمة العقل ولا العقل لخدمة اللاهوت». وفي نفس السياق يقول هوبس : «الإيمان شأن داخلي صرف أي أنه لامرئي وممتنع بالتالي عن كل تشريع أو مراقبة».

أمّا على مستوى المؤسسات فيرفض التعاقديون أن تكون هناك سلطتان واحدة للدين والأخرى للدنيا إذ أنهم يدركون أن الأولى ستهيمن على الثانية وتضمّها إليها لتركيز حكم تيوقراطي مستبد. فالدين كما ذكرنا يتأتى من انفعال الخوف وهو بالتالي ذو سطوة أكبر على نفوس الأفراد. لذلك فإن الوحيد الذي يملك حق تقنين بعض أوامر الدين (التي لها تأثير على الوجود الاجتماعي للأفراد) هو الحاكم. وهذا الأخير لا يملك هذا الحق بفعل تفويض إلهي أو مباركة من رجال الدين بل على قاعدة العقد الذي يربطه بأفراد المجتمع الذين فوّضوه لرعاية مصالحهم.

ويجرّد كل من هوبس وسبينوزا وروسو الدين من كافة المضامين التي لا تتلاءم مع تصوّراتهم للدولة لإحالته إلى مجرّد قواعد أو فضائل سلوكية عامّة فـ«الدين المدني» حسب تعبير روسو مختزل في الإحسان والعدل. أما سبينوزا فيؤكّد أنّ حكم الله يطبّق حين يكون للعدل والإحسان إلزامية قانونية. والحكومة هي الوحيدة المؤهّلة للتصرّف في ميدان المقدسات «فالطاعة الحقيقية لهة تتمثل في ملاءمة العبادة لسلامة وأمن المجموعة السياسية». فذلك هو السبيل الأوحد لتكريس التسامح باعتباره القاعدة الأساسية للتواجد المشترك بقطع النظر عن العقيدة التي يعتنقها كل فرد أو فئة اجتماعية. وهذا ما يؤكّده بشدّة جون لوك في *رسالة في التسامح*. فالتعصّب الديني يؤدّي ضرورة إلى التعصّب الاجتماعي، إذ لا يمكن أن نتعايش في أمن وسلام مع من نعتقد أنّهم هالكون ملاعين. وبالتالي فإنّ من يتّبع العقائد الإيجابية وينبذ السلبية يجب السماح له بممارسة شعائره الدينية بكلّ حرية أما المتعصبون فلا تسامح معهم. فالتعصب يقود إلى الحروب الأهلية والخارجية (الحروب الصليبية مثلا) أي يشرّع الغزو واغتصاب كلّ من الأوطان والحقوق باسم الدعوة والهداية. إنها حروب ذات أغراض دنيوية بحتة يقع تبريرها عبر إعطائها ضربا من القداسة.

2- الإصلاح الديني وسؤال الهوية : العقل العربي الحائر

لئن تضافرت في السياق الأوروبي مختلف هذه الأبعاد الدينية الصرفة والمعرفية والسوسيوتاريخية والسياسية لتفضي إلى إصلاح ديني عميق وإلى إعادة ترتيب حاسمة للعلاقة بين الديني والسياسي، فإنّ الوضع في السياق التاريخي والاجتماعي والفكري العربي قد عرف كيفية مختلفة تماما عن التعاطي مع سؤال الإصلاح الديني بسائر استتباعاته. لا فقط بفعل الإكراهات الداخلية وإنما أيضا بسبب الطابع المعقّد للعلاقة مع الحداثة وبطبيعة الآخر الذي وفدت معه.

أ -من قرون الركود إلى الاستعمار وصدمة الحداثة

ربّما كان أحد أهمّ العوائق النفسية-الجمعية أمام قيام حركة إصلاح ديني جذري في العالم العربي هو أن هذا الإصلاح في تلبّسه بمفهوم الحداثة قد ورد عليه ضمن حركة غزو عسكري وثقافي كان ردّ فعله الطبيعي إزاءها هو الانكفاء الهووي (repli identitaire) بما هو آلية دفاعية يتداوى بها الضمير الجمعي من الجراح النرجسية العميقة التي لم تحتمل وجيعتها «خير أمّة أخرجت للناس».

لقد عرف العالم العربي الإسلامي أوج لحظات توهّجه وازدهاره الاقتصادي والحضاري وبالتالي الفكري خلال الدولتين الأموية والعباسية وصولا إلى الأندلس وإلى أبواب أوروبّا التي كانت تعيش عصور الظلام الفكري والتعصّب الديني الذي عبّر عن نفسه من خلال محاكم التفتيش و«صكوك الغفران». وكما يبيّن ذلك ابن خلدون فإنّ الرخاء والازدهار يتلازمان لدى سائر الأمم برقيّ فكري وتسامح ديني كبيرين. من ثمّة تكاثرت «الملل والنحل» من مدارس فقهية وكلامية وتعايشت فيما بينها (رغم بعض فترات العنف والتعصّب والتقاتل) على نحو موجب ومثرٍ في غالب الأوقات. أمّا عندما تضعف «العصبية» ودولتها وتغزوهما قوّة خارجية (عصبيّة في أوج «توحّشها» الظافر) فإنها ترتدّ إلى مختلف أشكال التعصّب

والتزمّت دفاعا عن كيانها المهدّد بالزوال وفي انتظار «دورة» حضارية أخرى قد تستعيد خلالها كلّ عنفوانها أو بعضه.

لقد شكّلت هيمنة العنصر التركي صدمة كبرى لهذا الضمير الجمعي العربي الذي كان في أعمق أعماقه يقيم ضربا من التماهي بين العروبة والإسلام. من ثمّة تراجع الفكر النقديّ المجدّد في كلّ المستويات (من فقه وكلام وفلسفة) ليهيمن بدلا عنه فكر متشدّد و«مدرساني» قائم على الشرح وشرح الشرح... وتراجعت سائر التعبيرات الأدبية المبدعة من شعر ونثر لتترك المجال فسيحا لضروب من النظم القائم على التقليد الأعمى. كما لو أن الثقافة العربية أمست تلوك وتجترّ أمجادها التليدة على نحو شكليّ محض. ورغم أن الخلافة العثمانية قد حققت على المستويات العسكرية والاقتصادية إنجازات كبرى فإنّ الفكر العربي ظلّ خاملا في حنينه المستحيل إلى «الإمبراطورية العربية» المنهارة.

وازداد الأمر تعقيدا (بالمعنى الإكلينيكي) مع انهيار الإمبراطورية العثمانية تحت ضربات القوى الاستعمارية المعبّرة عن حركة التوسّع الطبيعية للرأسمالية الوليدة الظافرة. فقيم الحداثة الكبرى (الحرية والفردانية والتقدّم وحقوق الإنسان– المواطن...) جاءت إلى هذا العالم العربي الجريح والمفكّك متلبّسة بالألوية العسكرية للمستعمر الأوروبي، البريطاني والفرنسي على وجه التحديد. ولاذ الفكر العربي في مواجهة هذه الشعارات بمقولات مضادّة لها جذريا مثل الجماعة والعودة إلى السلف الصالح وطاعة أولي الأمر...وحتّى التقدّم العلمي والتكنولوجي الذي بفضله انتصر الغزاة على «الأمّة» فقد وقع البحث له عن أصول إسلامية مزعومة عبر مقولة «الإعجاز العلمي في القرآن» التي سيلوذ بها الخطاب الإسلاموي للتعويض نفسيا عن شعور التخلّف والعجز إزاء تفوّق «الآخر» المحتلّ.

ب –«النهضة» العربية ومحاولات الإصلاح

وسط هذا الوضع الحضاري والفكري المتردّي ظهر مفكّرون إصلاحيون تبيّن لهم باكرا التلازم الأساسي بين التحرّر (من المستعمر) والنهوض (من التخلّف) والإصلاح (الديني والسياسي على حدّ سواء). وصبّت محاولاتهم جميعها ضمن محاولة الإجابة عن سؤال شكيب أرسلان الحارق : «لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟» وانبثق بذلك ما يسمّي بالفكر الإصلاحي العربي أو «النهضة» العربية التي حمل لواءها كتّاب مثل الكواكبي ومحمّد عبده وابن باديس وخير الدين وابن أبي الضياف وعلاّلة الفاسي....

لكنّ مسألة التواشج بين الإصلاح الديني والإصلاحين السياسي والاجتماعي لم تتمّ ملامستها على نحو حاسم وجريء إلاّ لدى علي عبد الرازق من جهة (الديني والسياسي) والطاهر الحداد من جهة ثانية (الديني والاجتماعي). وذلك ما يفسّر ربّما المصير الدرامي الذي آل إليه كلّ منهما.

تزامن صدور كتاب الشيخ الأزهري علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» مع إعلان نهاية الخلافة الإسلامية. كانت الأمّة التركيّة قد أدركت، بعد سائر الهزائم العسكرية التي تكبّدتها، أنّ حملها لواء هذا العالم العربي الإسلامي المتخلّف على سائر الأصعدة كان عبئا ثقيلا يعطّل نزوعها نحو التحرّر وتحقيق ذاتها الحضارية. بل يمكن الجزم أنّ هذا المؤلّف شكّل لحظتها ردّة الفعل الإيجابية الوحيدة (من داخل المؤسسة الأزهرية على الأقلّ) على ما رأى فيه غيره من الشيوخ وغيرهم كارثة حضارية عظمى.

يطرح علي عبد الرازق على نحو جريء غير مسبوق بالمرّة السؤال الحاسم التالي: هل للخلافة بما هي نظام حكم وجود في الإسلام، عقيدة كان أم شريعة؟

ويجيب أيضا بكلّ وضوح وجرأة بالنفي القاطع مبرهنا على ذلك بالرجوع إلى الأصلين الوحيدين اللذّين يمكن أن يعتمده ما أيّ عالم دين يحترم أصول علمه وقواعده : القرآن والسنّة (نصّا وسيرة بالنسبة إلى هذه الأخيرة). أمّا في الفصول

اللاحقة فيبيّن عبد الرازق عبر تقصّ تاريخي دقيق أن مؤسسة الخلافة كانت منذ نشأتها الأولى حتّى لحظة انهيارها مؤسسة حكم دنيوية لها من إيجابيات ومن سلبيات ما يمكن أن يكون لأيّ نظام سياسي مغاير لها.

لا شكّ إذن أن الناظر اليوم في سؤال الإصلاح الديني في علاقته بالنهضة الفكرية وبالإصلاح السياسي المأمول لا يمكنه ألاّ يرى في لحظة علي عبد الرازق أكبر فرصة مهدورة لإعادة تنظيم جذري للعلاقة بين الديني والسياسي من داخل مقتضيات الخطاب الديني ذاته. ولا شكّ طبعا أن التنكيل الذي ناله من قبل مشائخ الأزهر كان راجعا لسببين اثنين : تخلّف هؤلاء الطبيعي عن كلّ فكر نقديّ يمسّ بالمساءلة ما يعتبر من قبيل التابوهات الكبرى بفعل الانغلاق شبه الكلّي للمؤسسة الأزهرية عن كلّ رياح تجديدية.

وكون مثل هذه الأطروحة الجريئة والمبرهن عليها من داخل الخطاب الديني نفسه تنسف في العمق كلّ سلطات المشائخ ورجال الدين الذين يشكّلون –ويا للمفارقة– نوعا من الإكليريكوس الإسلامي. ومن ثمّة قد يصحّ القول بأن علي عبد الرازق هو نوع المارتن لوثر الممتنع في مسار الإصلاح الديني الإسلامي.

نفس المصير الذي آل إليه علي عبد الرازق وكتابه الإسلام وأصول الحكم على يد المؤسسة الأزهرية في مصر عرفه الطاهر الحدّاد ومؤلّفه الحاسم امرأتنا في الشريعة والمجتمع على يد المؤسسة الزيتونية في تونس. فقد طرح الحداد سؤال الإصلاح الديني في علاقة بالإصلاح الاجتماعي المتعلّق بمنزلة جزء من المجتمع في المسار التنموي. فتعطيل دور المرأة في المجتمع عبر حصرها في عملية الإنجاب لا يستجيب في نظر الحداد لأية قاعدة دينية. وذاك ما يفرض في نظره مراجعة جذرية لما درج عليه الفقهاء فيما يخص تشريعات الأسرة. مراجعة جذرية أودت بالحداد إلى ذات مصير علي عبد الرازق أو أشنع.

الإصلاح الديني في أوروبا في القرن 16

عبد الرزاق الصيادي

تعريف :

الإصلاح الديني في تاريخ المسيحية هو حركة دينية عميقة امتدت من 1517 إلى 1564 تهدف إلى إصلاح الكنيسة والرجوع بها إلى المنبع الصافي الذي نبعت منه عبر القرون. وكانت نتيجة هذه الحركة الإصلاحية انقسام أوروبا المسيحية ونشأة الديانة البروتستنتية.

السياق التاريخي لعملية الإصلاح الديني المسيحي:

في ألمانيا :

انطلقت الحركة الإصلاحية في ألمانيا سنة 1517 حين حرّر مارتن لوثر نصاً يتركب من 95 أطروحة تناقض العقيدة الكنسية وتفند «صكوك الغفران». كان البابا في روما يحتاج إلى المزيد من الأموال لبناء كنسية القديس بطرس في روما، فابتكر فكرة بيع صكوك للغفران تخول لمن يشتريها بأن تغفر له خطاياه فيفوز بمكان له في الجنة وكذلك أيضا لأفراد عائلته بدون أن يمر بالصراط في اليوم الآخر.

وفي سنة 1520 اعتبرت الكنيسة مارتن لوثر زنديقا خرج عن الكنسيّة وكانت هذه العملية تساوي حكما بالموت وقد نزل هذا الحكم على لوثر في خاتمة أشغال ملتقى انعقد في مدينة فورم Worms ولكن خمسة من الأ مراء الألمان ثاروا على هذا الحكم وأعلنوا انضمامهم إلى عقيدة لوثر، وكان هذا لأسباب اقتصادية فالأمراء

الألمان وجدوا في هذه العقيدة الجديدة طريقة رائعة للاحتفاظ بأموال رعاي اهم الألمان وعدم بعثها إلى روما.

وهي أيضا وسيلة سياسية للتحرر من هيمنة روما على الأقاليم الألمانية، وفي شهر أكتوبر/تشرين الأوّل 1529 تحالف لوثر وأتباعه الألمان مع مصلح سويسرى اسمه أولريخ زوينقلي Ulric Zwingli 1531 وهذا التحالف بين الألمان والسويسريين أعطى البروتستانت إمكانية الوقوف في وجه كنيسة روما.

وإثر لقاء جرى في مدينة "قورم" اختفى لوثر في قصر فارتبور تحت حماية أمير إقليم الساكس. ولكن حركة الإصلاح تطورت بسرعة وكادت تخرج عن سيطرة لوثر وذلك لأن أحد أتباعه أون دريا كارلتشان Andreas Carlsbad قرر مواصلة عملية الإصلاح لتشمل إصلاحا اجتماعيا وسياسيا فقد رأى أنه يجب الثورة ليس فقط على سلطة الكنيسة كما فعل لوثر، بل أيضا على سلطة الأمراء وتوزيع الأراضي على الفقراء. فاستاء لوثر من هذا المنعرج الخطير الذي أخذه الإصلاح الديني، فهو صار يهدد سلطة الأمير الذي كان يؤجره و يحميه، فخرج عن عزلته وأعلن الحرب على أتباعه من المصلحين المتطرفين وتزعم من جديد حركة الإصلاح الذي كاد يحيد عن مساره وذلك من 9 إلى 16 مارس 1522، ووقع قمع حركة الإصلاح الجذرية بموافقة لوثر وبدعم منه وانتهت هذه الحركة بهزيمة الفلاحين الثائرين في 15 ماي/أيار 1525 في فرنكنهاوزن Frankanhansen وقتل قائدهم توماس مونت زار (1489–1525) Muntzer Thimas.

وفي سنتي 1534–1535 اندلعت حركة إصلاحية متطرفة أخرى تعرف بـــanabaptisme واستولت على الحكم في مدينة مونستر Munster ووضعت في المدينة حكما تيوقراطيا ويعتمد هذا الإصلاح الديني الجديد على ضرورة إعادة تعميد الكبار. وهو لا يعترف بتعميد الأطفال ويضع أملاك جميع السكان على ذمة المجموعة بصفة اشتراكية ويقر كذلك بتعدّد الزوجات، كما وقع حرق كل الكتب ما عدا الكتاب المقدّس. وفي الأخير تمكن الأمراء الألمان من القضاء على هذه الحركة ودخلوا المدينة وقتلوا أتباع هذه الحركة.

وتشكلت تحالفات عسكرية بين الأمراء الألمان من أجل الدّفاع ع ن الحركة اللوثرية، خاصة وأن جيوش الإمبراطور كارلس الخامس Charles Quint كانت تهدّدها.

أمّا على المستوى الديني فقد قام لوثر بترجمة الكتاب المقدّس إلى الألمانية واضعا بذلك حدّا لتحريم ترج مة الكتاب الذي وضعته الكنيسة الكاثوليكية وكانت هذه الترجمة بمثابة ولادة جديدة للغة الألمانية.

كما كتب لوثر العديد من الكتب التي ترجع العقيدة المسيحية إلى منابعها الأصلية والتي تردّ أيضا على العلمانيين والعقلانيين من الحركة الإنسيّة L'humanisme، الذين كانوا غير مؤمنين بأفكار لوثر غير راضين عن تشدده.

وفي سنة 1955 وقع التوقيع على صلح أوقسبورع Augsbourg الذي قبل الإمبراطور شارل الخامس Charles Quint مبدأ تعايش الديانتين الكاثوليكية والبروتستنتية حسب مبدأ "كل شعب على دين ملكه".

في سويسرا :

قام مصلح آخر في سويسرا، متأثّر ا هو أيضا بأفكار لوثر وهو أولريخ زوينقلي Ulric Zwuingli لقد كان هو أيضا قسا كاثوليكيا ولكنه انشق عن الكنيسة سنة 1523. ووضع عقيدة جديدة عوّض من خلالها طريقة الصلاة والتعبد وطور مفهوما جديدا للديانة المسيحية يقوم على مبدأ البساطة في كل شيء وقد ساهم هو الآخر في ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة الألمانية السويسرية مثلما فعل لوثر في ألمانيا لكي يقرّب الكتاب المقدس من المصلين والمؤمنين.

وفي سنة 1525 أسس أتباع زوينقلي أوّل كنيسة مستقلة تماما عن الدولة وكانت هذه بداية القمع والحرب الدينية.

وفي أكتوبر 1531، لقي زوينقلي حتفه في معركة بين أتباعه والجيوش الكاتوليكية.

ولكن مونفلم يضع حدا للإصلاح الديني في سويسرا فقد تمكن أحد أتباعه قيوم فارل Guillaume Farel من السيطرة على مدينة جنيف (1489–1565) التي حولها إلى عاصمة جديدة للديانة البروتستن ية في العالم وقد أعانه على ذلك المصلح الفرنسي الذي التحق بجنيف كالفن Calvin.

ورغم الصعوبات التي واجهها الرجلان فارل وكلفن فقد استطاعا في النهاية السيطرة على المدينة وتحويلها إلى معقل للبروتستنتيّة. وقد تميز كلفن بنشاط أدبي وديني كبير جدا فقد كتب المئات من المقالات والكتب التي شرح فيها العقيدة الجديدة ومن أهمّ ه ذه الكتب وأشهرها «قيام الديانة المسيحية » Institution de la religion chrétienne الذي يتناول فيه الكاتب جميع الجوانب العقائدية والتطبيقية للديانة الجديدة.

وقد أقام كلفن حكما تيوقراطيا بجنيف وحين استقر له الحكم قام بمطاردة خصومه وحكم على البعض منهم بالحرق مثلما فعل مع ميشال سرفي Michel Servet الذي تم حرقُه بجنيف لسبب خلافه العقائدي مع كلفن.

وقد بيّن هذا الحدث أن كل رجل دين يستولي على الحكم المطلق فإنه سيتحول إلى مستبد يضطهد خصومه حتى ولو كان مصلحا ومفكرا دينيا.

ولكن رغم هذا التطرّف والتشدد الذي أبداه كلفن فإنّه أظهر أيضا رغبة في توحيد شتات الكنائس البروتستن ية التي كانت مختلفة حول معنى القدّاس الأفخارستي «L'eucharistie».

فالكنيسة الكاثوليكية كانت تؤمن بأن الخبز الذي يتناوله المؤمن يوم القداس، يتحول إلى جسم المسيح، وذلك اعتمادا على قول المسيح يوم العشاء الأخير للحواريين «كلوا فهذا جسمي واشربوا فهذا دمي »، في حين يرى لوثر أن الخبز يبقى خبزا مع أنه أيضا يصبح جسم المسيح ويضرب على ذلك مثل الحديد المسخن في النار فهو حديد ولكن أيضا فيه حرارة النار ولونها، أمّا زوينقلي فكان لا يؤمن أبدا بتحول الخبز إلى جسم المسيح فالخبز يبقى خبزا، وقد رأى كلفن أن الخبز لا

يتحول إلى طبيعة أخرى ولكن المسيح حاضر بالروح وليس بالجسد في الخبز، وبذلك حاول كلفن توحيد المعتقد المس يحي حول هذه القضية الهامة التي فرقت الكنائس المسيحية.

في فرنسا :

بدأت رسائل لوثر تنتشر في فرنسا منذ 1518 وبدأ قمع هذه الأفكار من طرف سلطة الم لك. وقد تطورت في فرنسا حركة إصلاح ديني تسمى بالإنجيلية Evangélisme تدعو إلى إصلاح الكن يسة ولكنها لا ترى فائدة في الانشقاق عنها مثلما فعل أتباع لوثر . كما تطوّرت حركة أخرى عقلانية تؤمن بدور الإنسان في الكون وأهميته وهي حركة الإنسية Humanisme وقد لعبت ه اتان الحركتان دورا هاما في الحد من تطور الأفكار اللوثرية وربما تسببت في فشلها في فرنسا.

ولم يتبع م لك فرنسا حركة الإصلاح الديني لأنه كان يتمتع بقسط و افر من الاستقلالية عن كنيسة روما فلم يكن يرى من فائدة للانشقاق عليها كما فعل غيره من الملوك الألمان والانقليز واندلعت عام 1534 قضية المعلقات وهي نصوص لوثرية علقت على باب بيت الملك في قصر اللوفر. وكانت هذه بداية فترة دموية من القمع قام بها ملوك فرنسا ضدّ البروتس تانت وأدّت إلى اشتعال نار الحروب الدينية بفرنسا التي امتدّت إلى نهاية القرن 16 ولم تنته إلا حين أقر هنري الرابع Henri IV ملك فرنسا مبدأ التسامح والتعايش مع الديانة البروتستان تيّة في قانون نانت Edit de Nantes عام 1598.

في انقلترا :

وصلت رياح الإصلاح الديني التي هبت على أوروبا إلى انقلترا فقد اندلع خلاف بين هنري السابع ملك انقلترا وبابا روما.

فقد أراد هنري السابع تطليق زوجته كاثرين داراقون Catherine D'Aragon ولكن البابا اعترض لأن الزواج المسيحي قداس لا يتحمل الطلاق.

فأعلن الملك انشقاقه عن الكنيسة وتأسيسه لكنيسة جديدة يتزعمها وقد عرفت انقلترا فترة طويلة ودموية من القمع والحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت، ففي عهد إدوارد السادس Edouard VI (1547-1553) أصبحت انقلترا بروتستانتية.

ولكن مع وصول ماري تودور Marie Tudor للحكم، فرضت على شعبها الرجوع إلى الكاثوليكية بالحديد والنار، وأخيرا في عهد إليزابت Elizabeth I وقع الاتفاق على نموذج جديد للديانة المسيحية يؤلف بين العقيدة البروتستانتية والممارسة الكاثوليكية وهذه هي خاصية الكنسية الانقليكانية التي هي مؤلفة من الاثنين.

فالعقيدة بروتستانتيّة أمّا المؤسسة فكاثوليكية وأما البابفهو ملك انقلترا.

الخلاصة

يمكن أن نستخلص من هذا العرض للتجربة المسيحية الإصلاحية النقاط التالية:

1- بالرغم من تدخل العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية في عملية الإصلاح الديني، فهي تبقى عملية دينية، عقائدية بحتة. فيجب التمييز بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي حين نتأمل التجربة الأوروبية وخصوصياتها.

2- إن تدخل السياسة في الدين، أو تدخل الدين في السياسة أمر يشكّل خطرا ويقود عملية الإصلاح إلى منزلقات خطيرة أدت في تاريخ أوروبا إلى حروب دينية دموية دامت قرونا.

3- إن الإصلاح الديني عملية ضرورية، حيوية، مستمرة، وقائمة . وهي ضرورة حتمية لكي يواكب الدين تطور المجتمع، وهذا الإصلاح يمر حتما بإحكام العقل بطريقة مستقلة وموضوعية وحرة.

4- إنّ العقلانية لا تتنافى مع الدين، بل هي أداة تمكن المصلح من التمييز بين ماهو نتاج التطور التاريخي الذي يشمل العديد من العادات والتقاليد الدينية وبين ما هو قار وثابت وهو كل ما يشمل الإيمان، والتمييز بين الإيمان والدين هو الذي يجعل الإصلاح الديني ممكنا.

مدى تمثّل الإصلاح الدّينيّ في إيران لمفاهيم الإصلاح السياسي
قراءة في التجربة الإيرانية

أ. علي بن مبارك

تثير قضايا الإصلاح الدّينيّ في علاقتها بالإصلاح السياسي عدّة إشكاليات، ومن المفيد التعرّف على هذه الإشكاليات والتدرّب على تحليلها وتفكيكها والبحث عن حلول لها، فما هي مميّزات المشروع الإصلاحي الدينيّ بإيران؟ وكيف أثّر في الإصلاح السياسيّ؟ وإلى أيّ مدى استجاب هذا المشروع الإصلاحي لحاجيات الشعب الإيرانيّ؟

أفرز المشروع الإصلاحي طوال قرن ونصف من الزمن مجموعة من الأعلام لعلّ أهمّهم محمد حسين النائيني، وعلي شريعتي، ومرتضى مطهري، ومهدي بازرجان، وحسين نصر، وعبد الكريم سروش[1]، فهل من علاقة بين هذه الرموز وهل يمكن الحديث عن مشروع إصلاحي منشود يجمع بين المصلحين الإيرانيين وإن تباينت خلفياتهم وسياقاتهم التاريخية والثقافية؟

ويعتبر ميرزا محمد حسين النائيني منظّر الحركة الدستوريّة و رائد مكافحة الاستبداد والتوريث السياسي ، وأكّد النائيني أنّ مرحلة الغيبة الكبرى (الانتظار) لا تمنع من الإصلاح وبلورة مشاريع إصلاحيّة وبناء على قاعدة « كل ما حكم به العقل حكم به الشرع » أفتى النائيني بشرعية وجود البرلمان، وشرعية الفصل بين

[1]) ذهب مجيد محمدي في أطروحته (كتابه) «اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران» الذي صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت) سنة 2010 إلى القول بأنّ هؤلاء الإصلاحيين الستّة هم عماد تيار الإصلاح الدّيني في إيران.

السلطات، منطلقاً من هذه المقولة. ولا نبالغ إذا اعتبرنا النائيني أب الإصلاح الديني – السياسي بإيران. ولم يكن النائيني وحده في هذا الحراك الإصلاحيّ إذ شاركه الحلم ثلّة من رجال الدّين من قبيل الشيخ الآخوند الخراساني والمازندراني والطباطبائي والبهبهاني وعمل كلّ واحد على دفع الاصلاح الدينيّ وتقييد سلطة الملك بدستور يتفق حوله الجميع، وفي المقابل عارض بعض رجال الدّين كلّ إصلاح ولنا أن نذكر السيد اليزدي والشيخ فضل اللّه النوري، ولعلّ السؤال الذي يطرح في هذا السياق: لماذا يتحمّس نخبة من علماء الدّين للإصلاح السياسيّ ويتحفّظ آخرون فينتقدون ويرفضون؟

ولكنّ تاريخ الإصلاح الديّني ليس تاريخ أفراد ولا يمكن حصره في نخب دون أخرى فهو تاريخ معقّد تخترقه الذّاكرات، وتسهم عدّة عوامل في بلورته ورسم مسالكه الكبرى، ويمكن التمييز بين ثلاث مراحل كبرى عرفها الفكر الإصلاحي الإيراني في العصر الحديث:

* أوّل هذه المراحل بدأت مع الثورة الدستوريّة بإيران (1906)

وما سبقها من أحداث جمعت بين رجال الدّين والمثقّفين العلمانيين في إطار ما عرف عندها بأزمة التنباك أو التبغ سنة 1980، إذ قام شاه إيران في ذلك العصر «ناصر الدين» بتقديم حقوق احتكار لشركة بريطانية هي شركة «Imperial Tobacco Company» على سوق التّبغ الإيراني لمدّة 50 سنة الأمر الذي أدى إلى تذمّر كبير بين صفوف الشعب الإيراني وخصوصاً تجار السوق الشعبي الإيراني «البازار» وكذلك حلفاءهم رجال الدين الأمر الذي حدا بآية الله العظمة الشيرازي والذي كان يُقيم في ذلك الوقت بالعراق إلى إصدار فتوى بتحريم استعمال التبغ وتمّ ت مقاطعة كاملة للتّبغ من قبل الشعب الإيراني بكل أطيافه الأمر الذي أدّى إلى تراجع الشا ه وإلغاء الاحتكار البريطاني على التبغ (Keddie, 1981:65-67).

وانقسم رجال الدّين في هذه الثورة الدستورية إلى صنفين: صنف رافض لكلّ تغيير وصنف مؤيّد للثورة متحمّس لها، وكان على رأس الرّافضين فضل الله نوري الذي حرّم وضع دستور جديد للبلاد بلادّعاء أنّ مثل هذا الدستور سيحلّ محلّ الدستور الرباني المتمثل في القرآن الكريم ، واعتبر ثورة الدستور أو «ثورة المشروطة» كما يسمّيها الإيرانيون (1906–1908) منعرجا إصلاحيا خطيرا في تاريخ إيران، واضطلعت عدّة صحف فارسية بدور ريادي في التنظير للإصلاح الدينيّ وضرورة التغيير السياسيّ والاجتماعيّ بعد أن ألغت الحكومة رقابتها على الصّحف، وبلغت الحريات أعلى مستوى، ومن أهمّ هذه الصحف التي أخذت مأخذا إصلاحياً نذكر: **قانون، أختر، حبل المتين، ثريا، برورش، عروة الوثقى.**

وجدير بالذكر أنّ الثورة الدستوريّة وما صحبها من تحرّر على المستوى الإعلاميّ أسهمت في تطوير لغة الصحافة فأصبحت لغة سهلة يفهمها عامّة الشعب بعد أن كانت لغة نخبويّة، وانتهت هذه الثورة بثورة مضادة تزعّمها الشّاه محمد علي القاجاري انتهت باغتيال أهمّ الشخصيات الإصلاحية من قبيل **ميرزا نصر الله خان الأصفهاني المعروف بملك المتكلّمين، ومدير صحيفة صور إسرافيل ، وتواصل الحكم الدكتاتوري مع الشاه رضا البهلوي سنة 1925 ونجله من بعده الشاه محمد رضا البهلوي** بعد انقلابه على رئيس وزرائه محمد مصدق (تــ1967) سنة 1953.

وتميّزت هذه الفترة بهيمنة المشاريع الإصلاحية المدنيّة ذات المنزع العلماني المتأثرة بالغرب، ويمكن التمييز في هذه المرحلة بين مجموعة من التيارات الإصلاحية[2] :

---

[2]) تعمّق محمد شفيعي فر في دراسة هذا التيارات، انظر:

* محمد شفيعي فر، الأسس الفكرية للثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2007، ص ص103– 172، سلسلة: الفكر الإيراني المعاصر، ترجمة: محمد حسن زراقط

1/ التيار الإصلاحي الحداثي: ويعرف هذا التيار أيضا بالتيار التنويري[3].

صرح هذا التيار بانبهاره بالغرب ومنهجه العلماني في إدارة الدنيا والدّين، وهذا ما نلحظه من كلام حسن تقيّ زاده أحد أعلام الثورة الدستوريّة : «إنّ تقدّم إيران والمجتمع الإيراني مرهون بتقليد الغرب واتّباعه في كلّ صغيرة وكبيرة... إنّي وبناء على تجاربي ومعرفتي السياسيّة والاجتماعية أعلن أنّ الحلّ لمشاكل إيران هو في التوجه إلى الغرب واتخاذ مسلكه مسلكا بعيدا» [4]، ويؤكّد هذا التيار على البعد الشخصي للدين، ويفصل بين الدين والواقع الاجتماعي والسياسي، فالدّين عندهم عبادة فحسب [5]، ووجّه هذا التيّار نقدا لاذعا للاستبداد السياسيّ المتمثّل في النّظام الملكي المطلق غير المشروط، ودعا روّاده إلى إصلاح دينيّ جذري في إطار ما عرف بالبروتستنتية الإسلاميّة، كما يرى هذا التيّار أسبقية الإصلاح الاجتماعي على الإصلاح السياسيّ، إذ لا بدّ من إصلاح المجتمع الإيراني من حيث عاداته وتقاليده ومؤسّساته [6]، ومن رموز هذا التيار **ميرزا فتح علي أخوند زاده** الذي كان يعتقد أنّ الإصلاح لا يكون بالدّين وفي إطاره، وآية ذلك أنّ «كلّ فلاسفة الدنيا يؤمنون بأنّ التمسك بالمعتقدات الدينية من أسباب الذلّ والهوان لكلّ من الملك والأمّة»[7]، ويرى هذا التيار أنّ الإصلاح يكمن في العودة إلى الأصول الفارسية التي كانت سائدة قبل دخول الإسلام إيران، وفي هذا السياق ذاته انتقد **عبد الرحيم طالبوف** رجال الدّين لأنّهم لا يحسنون الحديث إلاّ «بألسنة الموتى وكلّ

---

[3]) المتنورون ترجمة للمصطلح الفارسي "روشنفكران"، ولا يوحي هذا المصطلح بمعنى إيجابي كما هو حاله في اللغة العربيّة بل يستعمل بغرض التهكّم والسّخرية.

[4]) محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 117

[5]) رسول جعفريان، مرفرى بر زمينه هايّ التقاط جديد در إيران (نظرة خاطفة إلى الخلفيات الفكرية للرؤية الالتقاطية الجديدة في إيران)، سازمان تبليغات اسلامى، طهران، 1990، ص 15–16

[6]) علي أكبر ولايتي، مقدمه فكرى نهضت مشروطيت (مقدمة فكرية في الحركة الدستوريّة)، دفتر نشر فرهن إسلامى، تهران، 1994، ص ص 37–74

[7]) فريدون آدميت، انديشه هاي ميرزا فتحعلي خان آخوند زاده (أفكار الميرزا فتح علي خان آخوند زاده)، دار خوارزمي، طهران، 1977، ص 210

ما لديهم من علوم عفا عليه الزمن ولم يعد له جدوى» [8]، كما طالب ميرزا آغا خان الكرماني بمشروطية دستوريّة متحرّرة من المرجعيات الفقهية والخلفيات الدّينيّة.

وعلى مستوى الإصلاح السياسي اقتصرت طلبات أعلام هذا التيار على الديمقراطيّة واعتماد البرلمان وسيادة القانون، ولا يمكن الحديث عن قانون خارج المرجعية الغربيّة التي نشأ بها، و«وصلت كلّ جهود مفكّري ذلك العصر إلى مأزق سببه عدم الإدراك الصحيح لمشكلة المجتمع الإيرانيّ، وذلك أنّهم اعتقدوا أنّ مشكلة المجتمع سياسيّة وهي في الواقع لم تكن كذلك، بل كانت في أهمّ وجوهها ثقافيّة» [9]. وتواصل هذا الفكر بعد فشل تجربة الثورة المشروطة.

2/ التيار القومي الفارسي

يرى هذا التيار أنّ الإصلاح السياسيّ يتعلّق باللغة والآداب والعادات والتقاليد المشتركة[10]، وتبنّت هذه النخبة الدعوة إلى الحداثة والعلمانية السياسيّة، وطالب هذا التيار بفصل السلطة السياسيّة عن السلطة الدينيّة، وانتقد السلطة الحاكمة ومؤسّساتها، ونادى زعماؤه بإحياء أمجاد فارس قبل الإسلام، ولكن هذه الحركة لم تقدّم تصوّرات إصلاحية سياسية واضحة وعملية واكتفت في أغلب الأحيان بالتغني بأمجاد الأسلاف[11]، ولقد تعاطف رضا خان بعد انقلابه على الثورة الدستورية مع القوميين وأصبح يروّج على لسانهم أنّ الإصلاح السياسي يكمن في بناء دولة مركزية قوية تماثل النموذج الغربي، واختزل الإصلاح في عملية التحديث: تحديث الإدارة وتحديث التعليم وتحديث التشريع، كما حارب الحوزة ورجالها وأمر بنزع

---

[8]) محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 114

[9]) محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 121

[10]) رضا داوري، ناسيوناليسم وانقلاب (القومية والثورة)، دفتر بزوهشها وبرنامه ريزي فرهني، وزارت إرشاد، تهران، 1986 ، ص 33

[11]) انظر:

* Afsaneh Najmabadi , Iran’s turn to Islam ; from modernism to moral order, Cambridge journal of economics, 1980, p 211

حجاب النّساء[12]، وكان رضا خان يعتقد أنّ رجال الدّين المعمّمين يعوقون الإصلاح والتقدّم[13]، ولتحقيق هذه الأهداف استعمل العنف السياسي والاستبداد، وفي هذا السياق المتأزم ظهر مصدق وجبهته الديمقراطية للمطالبة بالديمقراطية والحقوق العامّة ومقاومة الظلم وحرية الصحافة، من خلال تجديد العمل بالدستور والحفاظ على الملك مع إعطاء صلاحيات كبيرة لرئيس الوزراء، وبعد انقلاب 1953 تراجع فكر الجبهة الوطنية وانشق ثلة من أعضائها وأسسوا سنة 1961 تشكيلا إسلاميّا يميل إلى التديّن تحت عنوان «حركة تحرير إيران»، واشتدّ انتقاد حزب «توده» لفكر الجبهة الوطنية.

3/ التيار الماركسي

استقطب هذا التيار الشباب في طهران ومدن إيرانية أخرى، وأصدر الحزب الشيوعي صحيفة «خلق» (الشعب)، فكانت لسان حاله، وبعد فشل الثورة المشروطة الديمقراطية التحق عدد كبير من الحداثيين بالاشتراكية، وتزامن ذلك مع انتصار الثورة البلشفية، واستفاد هذا الفكر من فشل الأطروحات الليبرالية والقومية[14]، واستطاع مجموعة من المفكرين اليساريّين تأسيس حزب «توده» (الشعب) سنة 1941، واختار الحزب بناء على نصيحة الاتحاد السوفياتي سابقا برنامجا إصلاحيّا في إطار الدستور، وكان رواده يتجنبون الخوض في المسائل النظرية ويركزون في المقابل على القضايا السياسيّة ممّا جنّبهم الصراع الإيديولوجي مع المجتمع.

---

[12]) محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 128

[13]) ملك الشعراء بهار، تاريخ مختصر أحزاب سياسى، انقراض قاجاريه (تاريخ الأحزاب السياسية المختصر: رحيل القاجار)، أمير كبير' طهران، 1992، ص 96–97 .

[14]) محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 147

4/ التيار الإسلامي

بقدر ما نجد أصواتا تنادي باتّباع الغرب في بناء دستور الثورة المشروطة نجد أصواتا أخرى ترفض ذلك، ولعلّ أهمّ هذه الأصوات الشيخ فضل الله النوري الذي شكك في خلفية الثورة الدستورية وصحة أسسها الفكريّة، ونبه إلى مخاطرها قائلا: «أحسب أنّ عصر رئاسة الحوزة والعلماء في طريقه إلى الانقراض، ونهاية شريعة الإسلام على يد هؤلاء قد أوشكت... إنّكم خير من يعلم أنّ هذه الشريعة من أكمل الشرائع والأديان، وأنها تقود الناس إلى العدل وبالعدل، فماذا حصل حتّى نستورد قانون عدلنا من باريس، ووصفة شورانا من الانكليز» [15]، ولم يكن لكلامه صدى في عصره وأعدم دون أن يترك أثرا ملحوظا، ولكن الحوزة العلمية احتوت أفكاره وطورتها في صمت في انتظار فرصة ظهورها من جديد، ونشر الإمام الخميني كتابه «كشف الأسرار» وانتقد الشاه رضا و«إصلاحاته» وطرح تصوّرا إمّا للسلطة يستند على خلفيات دينيّة، وأكد الخميني أنّ الدين ليس سبب تخلف المجتمع الإيراني كما أن ترك الدين لا يحقّق بالضرورة التقدم واللحاق بركب الحضارة [16]، وأكّد في هذا الكتاب أنّ «فصل الدولة عن علماء الدّين والمؤسسات الدينية، هو أشبه ما يكون بفصل الجسد عن الرأس» [17]، ولا يعني هذا الكلام أنّه يطرح فكرة «ولاية الفقيه» كما ستتجلّى لاحقا. وصدر في هذا السياق «نحن لا نطالب بدولة الفقيه وإنّما نطالب بأن تدار الدولة وأمور النّاس وفق شريعة الله وقوانينه لما فيه مصلحة الناس والوطن، وهذا الأمر لا يتحقق دون رقابة الفقهاء وقد أقرّ دستور المشروطة هذا الحقّ للفقهاء، ولا يتعارض هذا مع مصلحة الوطن ولا السلطة بأي شكل من الأشكال»[18]، ولئن أظهر الكاشاني رفضه لتعديل الدستور سنة 1948 فإنّ المرجع الشيعي الأعلى في ذلك الزمن السيد البروجردي لم يعارض التعديل بشرط

---

[15]) محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 156–157

[16]) الخميني، كشف الأسرار، منشورات آزادي، 1943، ص 2

[17]) الخميني، المصدر نفسه، ص 208

[18]) الخميني، المصدر نفسه، ص 263

أن لا يمسّ بالبنود المتعلّقة بالدّين [19]، ولم تعارض مرجعية البروجردي سياسة الشاه، ولكنّه قام بعدّة إصلاحا ت داخل الحوزة وأعاد تنظيمها وقام بإرساء شبكة علاقات قوية بين الحوزة والمجتمع الإيراني بمختلف فئاته، وسيكون لذلك العمل انعكاس على مستقبل إيران السياسيّ.

ومختلف هذه التيارات كانت محدودة في طرحها الإصلاحيّ ولم تفلح في تقديم بدائل سياسيّة يقبلها المجتمع، وكادت أدبيات هذه الاتجاهات تنحصر في الإجابة عن سؤال: لماذا تأخّر مسلمو إيران عن ركب الحضارة؟ وكان التيار الإسلامي أضعف هذه التيارات وأكثرها تردّدا واضطرابا، وكان في أغلب الأحيان في موضع الدفاع وتبرئة الذمّة. ولكن الأمر سينعكس بعد الانقلاب على مصدق وتراجع التيارات الليبيرالية والقومية واليساريّة، ووجد التيار الإسلامي نفسه في الواجهة السياسيّة يبحث عن حلول إصلاحية لقضايا متراكمة، وتحوّل روّاد هذا الفكر من موقع الدّفاع والتبرير إلى موقع الهجوم والتنظير.

* تبدأ المرحلة الثانية سنة 1953، بعد الانقلاب على حكومة مصدق

يمكن اعتبار الفترة بين 1953 و1978 فترة تجديد الفكر الإسلامي والإصلاح الدينيّ، وظهرت في هذه الفترة سجلات كثيرة ومحاولات توفيق بين مختلف التيارات والمزج بين الإسلام من جهة والماركسية والليبيرالية والقومية من جهة ثانية، وظهرت نخبة من المثقفين تدرس الدّين وفق منهج علميّ، وفي هذا الإطار تندرج أدبيّات مهدي بازركان، إذ نظر إلى المعارف الدّينيّة بمنظار العلوم التجريبيّة، ولم يستطع التلفيق إنتاج فكر إصلاحي قادر على التغيير.

تميّز الإصلاح في العقد الأوّل من هذه الفترة بالهدوء، إذ اعتمد الشاه بعد انقلاب 1953 نظاما دكتاتوريّا تسانده الولايات المتحدة الأمريكيّة، واقتصر نضال المعارضين على العمل الفكري والتربوي وإعادة بناء الذّات، وبداية من سنة

[19]) محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 167

1963 ظهرت مجموعة من التيارات كانت بمثابة التواصل لما كان سائدا قبل الانقلاب من تيارات.

1/ التيار الإصلاحي الوطني: واصل مسيرة الجبهة الوطنية، وذهب هذا التيار إلى إمكانية الجمع بين الإسلام والديمقراطيّة وغيرها من المفاهيم السياسيّة التي طرحها العصر، وعمد هذا التيار إلى تأويل القرآن للحديث عن هذه المفاهيم المستحدثة.

كما اعتمد هذا التيار منهجا إصلاحيا داخليا حافظ فيه على مكاسب الدستور، وتبلور هذا المسار سياسيا في «حركة تحرير إيران»، وشكّل الباقون من قيادات الجبهة الوطنية الجبهة الوطنية الثانية التي تضمّ مهدي بازركان ويد الله سحابي وآية الله الطالقاني، ثمّ أسس بازركان وآية الله الطالقاني سنة 1961 تشكيلا جديدا تحت عنوان «نهضة حرية إيران».

أكد بازركان أنّ لا تناقض بين الدين والقومية، ورأى أنّ الإسلام لا يتناقض مع المفاهيم المدنية الحديثة من قبيل الحرية والعدالة والمساواة، ويعتبر مفهوم الحرية ركنا ركينا في فكر بازركان، فدلالات هذا المفهوم تكاد تتواجد في مختلف النصوص الدينيّة [20]، وما الديمقراطية والحرية عنده إلاّ التزام القوانين من قبل الحاكم والمحكوم [21]، وشكّل بازركان في أواخر حكم الشاه وقُبيل الثورة الإسلاميّة لجنة «الحرية وحقوق الإنسان» التي طالبت الملك باحترام الحريات العامة.

وجدير بالذكر أنّه بعد انتصار الثورة أكد أنّ الإسلام لم يقترح أيّ نظام سياسيّ أو شكل مخصوص من أشكال السلطة، ودعا إلى إقامة حكومة شورى وطنية تجمع بين الإسلام والقومية وتقوم على رأي الأغلبية، كما أكّد أن القرآن يعطي حق الانتخاب واقترح نظام حكم جديدا أسماه «الجمهورية الديمقراطية» لم يلق الاستحسان.

---

[20]) مهدي بازركان، بازيابي أرزشها (العثور على القيم من جديد)، الكاتب، طهران، 1985

[21]) مهدي بازركان، المصدر نفسه، ص 411

2/ تيار الإسلام الثوري : تعامل مع الإسلام باعتباره دافعا للثورة، ومثّل هذا الفكر «مجاهدو خلق» إذ تأثروا بأفكار آية الله الطالقاني وبازركان ومحد بهزاد وغيرهم، ويعتقد مجاهدو خلق أنّ الحوزة العلمية مؤسسة عاجزة لا يمكن الرّهان عليها، ولا بدّ من إيجاد بروتستنتية إسلامية، وتطلّب ذلك منهم قراءة جديدة في القرآن وتأويل النصوص الدينيّة. وركّزت المنظمة على الإصلاح الاقتصادي باعتباره أسّا لحلّ المشاكل. واعتقدت أنّ الإصلاح السياسي التدريجي لا يؤتي أكله فنادت بمقاومة أمريكا ومن يمثلهم في إيران ثم اختارت المواجهة المسلحة.

ولا يمكن أن ننسى دور علي شريعتي في نشر ثقافة الإسلام الثوري، واستفادته من الفكر الحداثي والأدبيات الماركسية.

3/ التيار الفقهي

ظهر هذا الطرح في دروس الخميني الحوزوية وإقبال الطلبة على طرحه الجديد المتمثّل في ضرورة إحداث تغيير جذري في الفرد حتى يتسنى الإصلاح، ومن بين تلاميذه مرتضى مطّهري والشهيد بهشتي وغيرهم ممن شكلوا جماعة للتبليغ والدعوة في القرى والأحياء، ثمّ الحق الطبطبائي للتدريس بقم، وانتهز الخميني ومن معه فرصة انشغال النظام بتثبيت الأمن لنشر فكرهم الدينيّ، وأعطى هذا التيار الأولوية في إصلاحه للتربية والتعليم والاهتمام بالإصلاح الثقافي، وكان الخميني يعتقد في هذه المرحلة (الأربعينات من القرن العشرين)، أنّ بداية الإصلاح تكمن في بناء الإنسان ذاته، و«بينما كانت التيارات السياسية المنافسة تبحث عن حلّ سياسي أو ثوري لمشكلة الاجتماع الإيراني نجد أنّ التيار الفقهي الولائي يرى في إصلاح ثقافة المجتمع وسيلة وحيدة للإصلاح» [22]، وبعد وفاة البروجردي وتحوّل المرجعيّة إلى الخميني صرح التيار الفقهي برفضه النظام القائم، وأعلن الخمينى صراحة عن موقفه السلبي من الملكية ودستور الثورة المشروطة في محاضرة له سنة 1969 حول ولاية الفقيه والدولة الإسلامية.

---

[22]) محمد شفيعي فر، المصدر نفسه، ص 259

*** المرحلة الثالثة بدأت مع الثورة الإيرانية سنة 1979**

- تمثّل أدبيات الثورة لمفهوم الديمقراطية وغيرها من مفاهيم الحداثة
- قراءة في الدستور الإيراني
- الفكر الإصلاحي الجديد في إيران

1/ عبد الكريم سروش

2/ محمد مجتهد شبستري

3/ يوسف الصانعي

ببليوغرافيا

*عبد الرحيم أباذري، الإمام البروجردي، 2007، تعريب خليل زامل العصامي، (سلسلة رواد التقريب عدد 1)

* الأسدي (مختار)، الديمقراطية والدين وولاية الفقيه دراسة في إشكالية الحكم الديني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009

* الكاتب (أحمد)، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2008

* آل سيف (محمود)، الإمام الرضا عليه السلام أضواء من سيرته، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر، بيروت، 2004

* آل عصفور (حسن)، المحاسن النفسانية في أجوبة المسائل الخراسانية، منشورات، دار المشرق العربي الكبير، بيروت، دت

* آل كاشف الغطاء (محمّد الحسين)، أصل الشّيعة وأصوله، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1982

* الآملي (جواد) : ولاية الفقيه ولاية الفقاهة والعدالة، 115 سؤالا حول ولاية الفقيه، دار الرّسول الأكرم، بيروت 2002

* الأمين (علي)، ولاية الدولة ودولة الفقيه ؛ الشيعة وتحديات المواطنة، دار الجديد، بيروت، 2007

* الأميني (عبد الحسين)، الغدير في الكتاب والسنّة، دار الكتاب العربيّ، بيروت، دت

* إيبش (يوسف)، الإمام والإمامة عند الشّيعة (الإثني عشرية – الإسماعيلية – الزيدية)، دار الحمراء للطباعة والنشر، بيروت، 2002

* ابن بابويه (محمّد بن علي بن الحسين بن موسى القمّي الشيخ الصدوق):

– الإمامة والتبصرة، منشورات مدرسة الإمام المهدي، قم، د ت

– من لا يحضره الفقيه، منشورات، جامعة المدرسين، قم، د ت

* البجنوردي (محمّد)، تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً، مجلة «المنطلق الجديد»، بيروت، العدد السّابع، خريف وشتاء 2004

* بركات (أكرم)، ولاية الفقيه بين البداهة والاختلاف، دار الصفوة، بيروت، 2010

* الحكيم (محمّد باقر) :

– الإمامة وأهل البيت، المركز الإسلاميّ المعاصر، بيروت، 2003

– الحوزة العلميّة العراقيّة، المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، طهران، 2003

* الصراف (باقر)، الرؤية السياسية الإيرانية على ضوء التراث والتجربة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2011

* محمدي (مجيد)، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010

* مجموعة مؤلّفين، حاكمية الفقيه بين السلطة والولاية (موسوعة الفكر السياسي عند الإمام الخميني)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2014

* النعيمي (محمد)، الفكر السياسي الإيراني (جذوره، روافده، أثره) دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث، دبي، 2014

* اليزدي (محمّد تقي مصباح)،

– حوارات حول ولاية الفقيه، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003

– الحكومة الإسلاميّة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2004

* فر (محمد شفيعي)، الأسس الفكرية للثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2007، ص ص 103– 172، سلسلة: الفكر الإيراني المعاصر، ترجمة: محمد حسن زراقط.

* بهار (ملك الشعراء)، تاريخ مختصر أحزاب سياسى، انقراض قاجاريه (تاريخ الأحزاب السياسية المختصر: رحيل القاجار)، أمير كبير ، طهران، 1992.

* Bosworth (Clifford Edmund) ; Carole Hillenbrand, Qajar Iran: political, social, and cultural change, 1800-1925, Mazda Publishers, California, USA, 1992

* Boroujerdi (Mehrzad), Iranian Intellectuals And The West, Syracuse University Press, 1996

* Borghei (Mohammad), Iran`s Religious Establishment: The Dialectics of Politicization, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashayekhi (ed), Iran; Political Culture in the Islamic Republic, Routledge, London, 1992

* Najmabadi (Afsaneh), Iran’s turn to Islam ; from modernism to moral order, Cambridge journal of economics, 1980

تقرير تأليفيّ لعمل اللجنة الخاصة بمسألة الإصلاح الديني والسياسي بتونس

فريق من الباحثين

شارك في أعمال اللجنة كل من الدكتور احميده النيفر (منسقا) والسيد منصف دريرة (مقررا) وعضوية كلّ من الأستاذ الهادي البشيني والسيدة حياة بوكراع والأستاذ صلاح العلاني والأستاذ عبد الحق الزموري والدكتور مراد اليعقوبي والدكتور عدنان منصر والسيدة روضة العلاني.

قامت اللجنة في البداية بدراسة ومناقشة بحث للمفكر المغربي الدكتور عبد الإله بلقزيز «رؤية في مسألة الإصلاح الديني» وقد اعتبر هذا النص مدخلا مهما لتحديد مفهوم الإصلاح الديني ووضعه في سياقه التاريخي. واختيار هذا النص أملاه سببان اثنان:

-تناول هذا النص موضوع الإصلاح الديني في العالم العربي والإسلامي من خلال مقارنته بما حصل في نفس الموضوع في السياق الأوروبي. وبالتالي فهناك سابقة أوروبية في هذا الشأن تعين على اكتشاف نقاط التشابه ونقاط الاختلاف بين السياقين والمعالجتين.

-قدرة الدكتور بلقزيز على الانطلاق من الحدث التاريخي والتعمّق في النظر للأفكار من خلال تطوّرها وتفاعلها مع واقعها.

هذا وقد سجّلت اللجنة في مناقشتها لهذا النص مجموعة من الملاحظات يمكن ذكر أبرزها فيما يلي:

– هذه المقارنة بين السياقين هامّة لأنّها تجنب مقارنة تاريخ (أوروبي) بنصوص (إسلامية) وهو أمر غير مُجدٍ أي أن المعوّل عليه في هذا المستوى هو تحليل مقارن بين نموذجين تاريخيين نكتشف من خلاله مجالات الالتقاء ونقاط الاختلاف. وفي هذا الصدد يمكن أن نذكر أن التداخل بين الديني والسياسي لم يتجسّد في التاريخ المسيحي إلا بعد أن اعتنق الإمبراطور الروماني قسطنطين الأول الديانة المسيحيّة في الثلث الأول من القرن الرابع الميلادي. فلقد كانت المسيحيّة قبل هذا التاريخ تدعو إلى أنّ ما لقيصر لقيصر وما لله لله. بيد أن الديانة الإسلاميّة لم يكن لها نفس المسار التاريخي حيث شكّل الرسول صلّى الله عليه وسلّم نواة أوّل دولة إسلامية منذ أن هاجر إلى يثرب أي ثلاث عشرة سنة فقط بعد البعثة.

– هذا المستوى لا يلغي مستوى ثانيا من الاعتبار يتمثّل في أهميّة النصوص الدينيّة المؤسّسة في الحالتين لكون هذه النصوص بما فيها من تعاليم وما تحتوي عليه من ثورة قيميّة ومعنويّة تظلّ ذات أهميّة بالغة عند القيام بالمراجعات الإصلاحيّة التي يقتضيها كل ظرف.

– كان الإصلاح الديني في أوروبا نتيجة الهيمنة التي كان يمارسها رجال الدين على المجتمع والسلطة السياسيّة. فأصبح للكنيسة الكاثوليكية إضافة إلى حيزها الروحي حيّز سياسي ممّا جعل الدولة تقوم على مقتضى الحق الإلهي الذي يتمّ بموجبه تنصيب الملوك مثلا بمباركة الكنيسة.

– في التجربة العربيّة الإسلاميّة نجد أن المنطلق قام على تمايز بين الديني والسياسي ظهر في العقد بين المسلمين واليهود بالمدينة فيما عرف بنظام «الصحيفة» كما أنّه من جهة النصوص المؤسسة لا توجد إشارة إلى أنّ الحق الإلهي من مقتضيات السلطة في التجربة السياسية العربية الإسلامية.

– رغم أن التعاليم الإسلامية في منطلقها وكذلك التجربة لا تُقِرّان بوجود رهبانيّة تحتكر الشأن الديني أو تشرّع لسلطة دينيّة فإنّ هذا لم يمنع من ظهور دعوات لحكم الله (الخوارج) أو للإمام المعصوم (الشيعة) أو فقهاء سلطان (بعض فتاوى التكفير أو قتل الخصوم السياسيين عند السنّة).

– وجه التشابه بين الإسلام والمسيحيّة، نصّا وتاريخا، هو أنّ كليهما رسما حدودا بين المجال الديني المجال السياسي غير أنّ المنجز التاريخي لم يكن متمثّلا لهذا التمايز ممّا جعل التعاليم هنا وهناك تقع ضحيّة مسارات تاريخيّة انحرفت وانساقت بدرجات متفاوتة في مسارات بعيدة عن دلالات النصوص المؤسّسة ومقاصدها.

– ما يتميّز به الإصلاح الديني في العالم العربي الإسلامي أنّه لم يعمل وفق خصوصيّة المجتمعات المسيحيّة في سعيها للإصلاح الديني. لقد تأكدت خصوصيّة الإصلاح في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة في تحرير رسالة الإسلام من الاستغلال السياسي وذلك بتمكين أبناء العقيدة الواحدة والمجتمع الواحد من معاني الوحدة والتوحيد والسلام. وبذلك يتحقق بناء معنى مختلف للسياسة بحيث تصبح لها فعاليّة مدنيّة وسلميّة تقوم على مبدأ التنافس الموصول بقيمة خُلقيّة من أجل تحصيل الحقوق والمصالح وعلى مبدأ الاجتهاد البشري الذي يساهم فيه علماء الدين.

– من الضروري التنسيب والتدقيق في الحديث عن دور الفقهاء في التاريخ العربي الإسلامي وفي مقارنتهم بالإكليروس المسيحي في أوروبا وفي هذا الصدد يبدو لنا وجود شيء من الإطلاق في مقاربة د. بلقزيز للمسألة وتشبيهه للفقهاء بالإكليروس الديني الكنسي. فمع الإقرار بوجود فقهاء بلاط ساهموا أحيانا في تكريس شرعيّة السلطة القائمة فقد شكّل الفقهاء في تاريخنا سلطة المجتمع الممانعة للسلطة القائمة حيث كانت لهم على الدوام سلطة رمزيّة في مقاومة هذا المجتمع للسلطة. ولعلّ خير مثال على ذلك الدور الذي اضطلع به الفقهاء وحتّى الدراويش في المشرق العربي والأولياء في المغرب العربي في حماية المجتمع من جور السلطة المحلية والغازية.

وفي هذا الصدد يجدر بنا أن نورد الحادثة التاريخيّة التالية وهي مأخوذة من كتاب تاريخ قضاة القيروان للشيخ محمد الجودي القيرواني: عرض الأمير محمد بن الأغلب على الإمام سحنون خطّة القضاء بعد أن حلف عليه بأشدّ الأيمان فاشترط عليه سحنون أن يبدأ بأهل بيت الأمير وقرابته وأعوانه فإن قِبَلهم ظلمات

الناس وأموال لها بال منذ زمان طويل إذ لم يحكم عليهم من كان قبله. فوافقه الأمير وحلف على ذلك ثلاثا[1].

وكان الإمام سحنون لا يأخذ لنفسه رزقا ولا صلة من سلطان في قضائه كله ويأخذ لأعوانه وقضاته وكتابه من جزية أهل الكتاب.

ومن هذه الزاوية يمكن لنا في إطار تحديد إشكالية الديني والسياسي في العالم العربي الحديث تنزيل ما قامت به الدولة الحديثة من مساع ممنهجة ومدروسة لنزع السلطة الرمزيّة التي كان يتمتّع بها العلماء والفقهاء ضمن مجتمعاتهم.

من جهة أخرى وعلى عكس مختلف مكوّنات المجتمع العربي الإسلامي لم يكن للفقهاء والعلماء «هيكل corporation» يمثّلهم ويقرّب مواقفهم المختلفة قصد توحيدها. هذه الخاصية تكشف جانبا هاما من التاريخ الإسلامي فيما يتعلق بالموقع الذي مارسه الفقهاء والعلماء قبل الفترة الحديثة وإلى أيّ حدّ يشكّل هؤلاء العلماء شخصيّات بحاجة إلى إعادة الاعتبار.

ثم شرعت اللجنة في تناول مسألة الإصلاح السياسي وعلاقته بالإصلاح الديني من خلال مسح تاريخي خاص بالسياق التونسي امتدّ من القرن الثامن عشر إلى فترة بناء دولة الاستقلال وذلك بتقديم ورقات تناولت المسألة من خلال أعمال مكتوبة ودراسات قدمها عدد من الباحثين وأعضاء اللجنة[2].

وفي ما يلي أهم الأفكار والقضايا التي طرحت خلال مناقشة الورقات المقدمة في الغرض مشفوعة بمجموعة من الملاحظات والتوصيات:

---

[1]) كان سحنون يوما جالسا على باب داره إذ مر به حاتم قائد الجند ومعه سبي من سبي تونس فقال سحنون لأصحابه قوموا فأتوا بهم فذهبوا حتى خلصوهم من حاتم. وهرب حاتم وخرق ثيابه ودخل على الأمير فشكا أمره فأرسل إلى سحنون أن أردد على حاتم السبي. فقال سحنون إنهم أحرار ولا شيء عليهم وقد أطلقتهم. فرد الأمير إلى سحنون لا بل ردهم فأبى سحنون وقال قل للأمير جعل الله حاتما شفيعك يوم القيامة وأقسم عليه ليبلغنّه ذلك... ثم كتب إليه كتابا فأخذه ابن الأغلب وضرب به الأرض ثم قال **لا أدري هو علينا أم نحن عليه؟** واسودّ وجهه ولم يدخل عليه أحد إلى بعد العصر فأذن أصحابه بالدخول وقال لهم: ما أظنّ الرجل يريد بنا إلا خيرا ونحن لا نعلم... وكانت الغلبة في الأخير للإمام سحنون.

[2]) انظر الجدول الزمني المفصل المصاحب لهذا التقرير.

1- القراءة التاريخية لحركة الإصلاح التي عرفتها تونس خلال القرن التاسع عشر :

* تمّ إصدار قانون إلغاء الرقّ سنة 1846 رغم عدم اقتناع الباي بهذا القانون. ولنا أن نتساءل عن ذلك: هل يعود ذلك إلى تأثير جهة مقربة من الباي تريد الإصلاح على المنوال الأوروبي وتكون هي التي ضغطت لإصدار هذ ا القانون ؟ وهل بالإمكان التدقيق في وجود من أصّل لإصدار هذا القانون من الناحية الشرعيّة في تلك الفترة واعتبار أن «هذا الخيار تدعّمه الشريعة».

*لا يمكننا أن نتفهّم حركة الإصلاح في تونس في تلك الفترة دون ربطها بآثار حركة الإصلاح التي قامت في الشرق من خلال إصلاحات محمد علي باشا في مصر والأثر الذي تركته أفكار الطهطاوي الذي أسس للفكرة المركزية القائلة بأن القانون الأوروبي والإسلامي لا يتعارضان، وهل كانت زيارة محمد عبده لتونس في بداية القرن العشرين دافعة لتركيز نواة إصلاحيّة أم أنها كانت فقط لترويج مجلة العروة الوثقى التي كان يصدرها من فرنسا جمال الدين الأفغاني؟

*إلى أي مدى يمكن اعتبار الإصلاح الديني الذي حصل بتونس في القرن التاسع عشر نتيجة للضغط الخارجي على عكس شكل الإصلاح الديني في أوروبا الذي كان مقدّمة للإصلاح السياسي؟

* إنّ الإصلاح الديني الذي نتحدث عنه في تلك الفترة هو تعبير عن رغبة في تطوير الفكر الاجتهادي ومحاولات لملء فراغات شاغرة داخل الحقل الفقهي.

* ليس الإصلاح الديني في العالم الإسلامي قائما فقط على إعادة القراءة للنص المؤسس بل إنه يحتوي كذلك على إعادة ترتيب العلاقة بين سلطة السياسي والمجتمع كما يتضمن إعادة ترتيب العلاقة بين الشرق والغرب وعلى إعادة اعتبار الإنسان للشريعة. ولا نعني بالشريعة هنا النصوص في إطلاقيّتها إنما المقصود هي قراءة مقاصدية لهذه النصوص في ضوء حاجيات المجتمع وأفقه وثقافته وسياقاته وعلاقة كل ذلك بواقعه.

* في المستوى العقدي تظهر أهمية ختم النبوة مع الرسالة المحمدية في إعادة الاعتبار لمحوريّة الإنسان في الكون وإمكانيّة تواصله اللاّمتناهي مع المقدّس «**إنّ السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا** ». في هذا الإطار يمكن الإحالة على العالم ابن عقيل المتوفّى سنة 514 هجريّا وصاحب المقولة « **حيثما تكون المصلحة فثمّة شرع الله** » وهو الذي نعى على بعض أهل الفقه في زمنه اتّباعهم للسلطة السياسيّة وإضاعتهم لموقعهم الموجّه لحاجيات الجماعة وفق قيم الشرع وموجّهاته،

* في السياق التونسي ذكر ابن أبي الضياف أسماء عدّة شخصيّات علميّة ودينيّة اضطهدت من قبل البايات بالنفي أو بالتعذيب أو بالإعدام وهذا ما يؤكد أن السلطة السياسيّة في تونس مع البايات كانت ترفض أيّ توجّه نقديّ مناظر لسلطتهم ومستأنف للمكانة التي ينزع إليها الفقهاء في غالبهم للتميّز عن الحاكم السياسي.

* نفس هذا التوجّه نجده عند أحد أعلام الإصلاح التونسيين في تونس وهو الشيخ النخلي (المتوفّى 1924) أستاذ الشيخ الطاهر بن عاشور وعبد الحميد بن باديس وهو يؤكّد « **أنك عندما تنفتح على غيرك تفهم جوهر قيمتك**» داعيا بذلك إلى التعامل المنفتح على الآخر المختلف.

2- المؤسّسة الدينيّة في تونس القرن الثامن عشر :

* يحتلّ العنصر الديني في المجتمعات المسلمة موقعا رئيسيا يسمح له بتشكيل الوعي الجمعي وإعادة صوغ الأنظمة وترتيبها. من ثم يتبيّن أنّ هذه الأنظمة تخضع في تشكّلها إلى أبنية ذهنيّة ونفسية واجتماعية.

* إنّ اختيار القرن الثامن عشر للبحث في التطوّر الذي شهدته المؤسسة الدينيّة في تونس، مردّه أن تلك المرحلة عرفت تشكّلا فارقا ومتوازيا **لصورة الدولة والمجتمع** اللّذين نعيشهما اليوم، وأن القرنين التاليين لم يكونا إلا تأكيدا وبلورة للتحوّلات العميقة التي طالت مفاهيم الجماعة والنخبة والسلطة في تلك الحقبة.

بالتالي يمكن القول إنّ الاختيارات الجماعيّة الدفينة للتونسيّين في تلك الفترة (وعلى رأسهم أهل القلم) هي التي حكمت التطوّر السياسي والاجتماعي والثقافي اللاحق. لقد أصبحت المؤسسة الدينية، منذ ذلك الحين، صورة من صور التشكّل السياسي التي لا تنفصل عنه فلم يعد في الإمكان الحديث عن استتباع واحدة لأخرى (بالمعنى الحرفي المباشر). كما لم يعد عسيرا، والحال تلك، فهم مواقف المؤسسة الدينيّة اللاحقة من عدد من القضايا التي عاشها المجتمع في سبيل تكريس هويته وتعديل جملة مطالبه (كعهد الأمان وإعلان الدستور 1861؛ أو ثورة علي بن غذاهم 1864؛ أو حركة الإصلاح؛ أو دخول الاستعمار الفرنسي إلى تونس؛ أو ما قام به بورقيبة من خطوات في سبيل استكمال بناء الدولة الوطنية الحديثة...).

* مع قيام الدولة الحسينية (1705–1956)، شهدت إفريقيّة «انتصارا» نهائيّا لمصلحة «أبناء تونس» (كما يسمّيهم ابن أبي الضياف)، أو العناصر المحليّة في التدخل المباشر في إدارة الشأن العام. وكان لا بدّ لهذا التوجّه الجديد في إدارة الدولة من القيام «بانزياحات» جديدة لعناصر الشرعيّة التي يقوم عليها المُلك،

* هذا ما جعل الحسين بن علي مؤسس الدولة الحسينية «يسوّق» نفسه لدى سكان إفريقيّة باعتباره حاميا للدّين والعلم، وهي أول محاولة في تنويع أسس الشرعيّة التي يقوم عليها الحكم منذ دخول الأتراك إلى تونس.

* قبل قيام الدولة الحسينيّة، كانت خطط الإمامة والإفتاء والقضاء والتدريس (وهي عماد المؤسّسة الدينيّة) تتمتّع باستقلاليّة كبيرة من حيث انتخاب القائمين عليها أو من حيث مرجعيّة هؤلاء في التصرّف أو في القاعدة المادية التي تقوم عليها المباشرة. وكانت هذه «الاستقلاليّة» تعطي للعالم شعورا بالـــ«ثقة» وبالـــ«حرية»، فمرجعيتهم، في الغالب، ليست إرادة الحاكم ولا رغبات المتنفّذين، بل إحساسهم بالمسؤولية وبالـــ «تكليف» الشرعي. وقد فهم البايات الحسينيّون إستراتيجيّة هذا المعطى في تشكيل مشروعيّة جديدة للسلطة الوليدة، وجعلوا من مسألة «تدخّل» المؤسّسة السياسية في التعليم أحد أهمّ الملفّات التي يجب العمل عليها. كما عمد الباي حسين بن علي إلى «استجلاب المشايخ الكرام، وتكثير

العلماء الأعلام» والحرص على إدخال رموز المؤسّسة الدينيّة (الرسمية والأهلية) في نظام/شبكة هرميّة واحدة أولويّةً سياسية.

* لم يقتصر الأمر على المدارس بل تعدّاه إلى إجراءين حاسمين في تشكيل هذه الشبكة :

-ربط المؤسّسات التربويّة (مدارس، زوايا، جوامع) بوقف أسواق أو غابات أو أرياع تتكفّل بمرتّبات تلك المؤسّسات ومصاريفها (وكان ذلك مقدمة للهيمنة لاحقا على هذا القطاع الحيوي ألا وهو الأوقاف). وكذلك ربط المدرّسين برواتب مخصوصة تقرّرها وتدفعها المؤسّسة الحاكمة.

-دفع مرتّبات للطلبة في كثير من هذه المؤسّسات لضمان إدامة نشاطها، أو بالأحرى «تثبيت» العلماء بتلك المهام، ما يقلّص الاهتمام بغيرها.

نحن إذن **أمام عمل منظم واع** لإعادة هيكلة «طبقة العلماء» بشكل يصبح فيه المصير مشتركا لدى المؤسّستين: السياسيّة والدينيّة.

* كانت إذن السيطرة على الخطة الدينيّة والتعليميّة تهدف إلى توسيع مجال «مراقبة» المؤسّسة السياسيّة لمختلف مناحي الحياة في إفريقيّة، ما دقّ منها وما عظُم خاصة خطّة القضاء التي تعتبر من أخطر الوظائف التي تحمي سياسات هذه المؤسّسة وتحقق «العدالة» من وجهة نظرها، أي التي تنفّذ «النظام المعياري» الذي يتبنّاه المجتمع (أو تضعه السلطة الحاكمة)، عبر أدوات رادعة وقمعية.

* يمكن القول إن المؤسسة الدينيّة فقدت بشكل نهائي ابتداء من القرن التاسع عشر صبغتها المستقلّة التي كانت وراء تأثيرها الواسع في المجتمع بمختلف مؤسّساته. وقد أصبح الجسم الذي تشكله تلك المؤسسة فاقدا لأبسط قواعد التضامن بين أعضائه.

3- خير الدين التونسي :

*إنّ أهمّ فكرة تحوم حولها مقدمة كتاب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» لخير الدين تتمثل في الدعوة إلى إرساء مفاهيم إنسانية تكون القاعدة التي تبنى عليها المؤسسات للحفاظ على مقوّمات المجتمع ومراقبة مختلف السلطات وخاصة السلطة السياسية.

*حضور فكر ابن خلدون كان جليّا في مقدمة كتاب خير الدين ممّا يدفع إلى البحث عن مدى تأثير الفكر الخلدوني في تلك الفترة التاريخيّة.

*هل إنّ الدعوة إلى الإصلاح السياسي أملتها حصرا صدمة الاحتكاك بالغرب أم أنّ هنالك نبضا كامنا داخل المجتمعات الإسلامية يستبطن وجوب القيام بهذا الإصلاح والتصدي لإطلاقية الملوك في تعاملهم مع الشعوب والمجتمعات.

* عند القيام بحفريّات البحث في التاريخ الإسلامي يمكن التأكيد على أنّ كانت للإصلاح تعبيرات متعدّدة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة وخاصة فيما يتعلّق بالتصدّي للسلطة السياسية لذلك فإنه من الإجحاف الإدّعاء بالجمود الكامل لهذه المجتمعات منذ القرن الخامس الهجري وبأنّ الغرب هو الذّي أنقذ هذه الشعوب وأملى عليها ضرورة التطرّق للإصلاح السياسي.

* يدفع الوقوف على مقدمة خير الدين إلى تحديد المنهجيّة التي تعامل بها هذا المصلح مع النص المؤسس وعن الأدوات الشرعية والفقهية التي استعملها وما صاحب ذلك من شحن لمفاهيم جديدة وافدة من الفكر الحديث.

* إنّ التحوّلات التي تعيشها المجتمعات لا تنحصر فقط في مستوى الواقع بل إنّ لهذه التحوّلات انعكاسا هاما على مستوى الأفكار ومن هنا فلا مفرّ من الوقوف على الأبعاد الثقافيّة لهذه التحوّلات.

* لاستكمال الإحاطة بالفترة التاريخيّة التي ظهر فيها كتاب خير الدين ينبغي الرجوع إلى كتاب فهمي جدعان «أسس التقدّم في التاريخ الإسلامي» وكذلك أطروحة الدكتور وحيد قدورة «لماذا تأخّر دخول المطبعة إلى العالم الإسلامي»

لأن كلا العملين يبينان بأسلوب علمي دقيق هذا البعد الثقافي في تحولات العالم العربي الإسلامي.

4- الديني والسياسي عند ابن أبي الضياف :

* الجانب الشخصي العائلي لمؤلف كتاب الإتحاف مع ازدواجية تكوينه العلمي والسياسي جعلت من هذا العلم خير من يتمثّل موضوع العلاقة بين الديني والسياسي. لقد أدرك ابن أبي الضياف أنّ ضعف المؤسّسة الدينيّة وعدم تطوّرها واقتصار مهامّها على التكرار وإعادة إنتاج نفس القيم والمعارف إلى جانب جور الملوك وفسادهم قد ساهم بدرجة كبرى في تخلّف المجتمعات وتدهور أحوالها.

من ثمّ كان كتاب الإتحاف مشتملا على عناصر إضاءة ل علاقة «الديني بالسياسي» وتأثير العامل الديني في نشأة الدول ونموّها ثمّ ضعفها وسقوطها وذلك تأثرا بالمقولة الخلدونية وتصوّراتها وتحليلها لمعضلة علاقة السياسة بالدين في مختلف أنواع الدول عبر التاريخ العربي الإسلامي.

ذلك ما يجعل السلطة السياسية معتمدة على الدين ومستفيدة منه لقيمتها المرجعيّة التي تكاد تكون حتمية تاريخية. لقد مثل الدين في مسيرتنا التاريخية إمّا وقودا للثورة أو أداة لتحقيق الاستقرار فالفقه والعقيدة وحتى التصوف وهي علوم دينية ارتبطت ونمت من خلال التوظيف السياسي لها.

لم يشذ المجتمع التونسي كما يرسمه ابن أبي الضياف عن هذه القاعدة إذ استمدت السلطة السياسيّة شرعيّتها من المؤسسة الدينية ويظهر ذلك جليّا من خلال أربعة مجالات دالة هي على التوالي: الفرق الصوفية، المؤسسة التعليمية، القضاء والأشراف.

-**الفرق الصوفية:** يلاحظ دورها في قيادة جلّ الانتفاضات التي عرفها المجتمع التونسي وذلك من خلال بعض الشخصيات الاعتبارية من أولياء وشيوخ.

-**المؤسسة التعليمية** حيث مثّلت الزيتونة مصدر الشرعية الدينية فالجميع يمرّ من الجامع الأعظم (أو فروعه) الذي يمكّن من درجة علميّة تعتبر الفيصل في الحكم للشيخ أو عليه.

-**القضاء:** قام المجلس الشرعي بتأطير المجتمع ممثّلا بذلك سلطة موازية وأحيانا مزاحمة للسلطة السياسية ممّا حدا بهذه الأخيرة إلى البحث أحيانا عن الشرعيّة من خلالها وبالتزلف إليها لاكتساب الرضا وهذا ما أدركه الاستعمار وعمل على تحطيمه من خلال تهميش المؤسسة الزيتونية ورفض أي إصلاح لها.

-**الأشراف** وهي الفئة التي تنتسب إلى الرسول عليه الصلاة والسلام والتي كانت لها هيئة تدير أمور شؤونها وتشرف على حاجياتها وكانت محل تقدير شعبي ورسمي.

إضافة إلى هذه المجالات يمكن ذكر أصحاب الأحوال والمجاذيب الذين كانت لها قيمة في مختلف الأوساط الاجتماعية وتبعا لذلك كانت السلطة السياسية توليهم اهتماما لافتا.

هذه القطاعات ذات الصبغة الدينية أثــّرت كما يظهر من عمل ابن أبي الضياف في مجرى الحياة السياسية ووجّهته وقد أدرك كل الحكام المتعاقبين أن الطريق لتثبيت نفوذهم يمرّ حتما عبر المؤسسة الدينية بمختلف مجالاتها.

* في النهاية، كانت أفكار ابن أبي الضياف الإصلاحية تحوم أساسا حول المجالات التالية:

-إصلاح جذري للقضاء والتعليم،

-القطع مع العصر الوسيط،

-القطع مع الاستبداد الذي يؤدي إلى التخلف الاجتماعي حيث لا عدل ولا قوّة ولا مناعة،

-ضرورة تقييد سلطات الملك وإقامة هيئات استشارية على غرار ما هو معمول به في البلاد الأوروبية.

5- الطاهر الحداد :

* خصّص الطاهر الحداد الجزء الأول من كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» للحديث عن رؤيته للشريعة حيث ركّز على ضرورة التفريق بين «ما جاء به الإسلام وما جاء من أجله وهو جوهره ومعناه» وبالتالي «...فما وضع من أحكام إقرارا لأوضاع اجتماعية أو تعديلا لها باق ما بقيت تلك الأوضاع فإذا ذهبت، تغيرت الأحكام معها إذ ليس في ذهابها جميعا ما يضير بالإسلام ورسالته وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدّد الزوجات وغيرها ممّا لا يمكن اعتباره جزءا من غايات الإسلام».

* يعتبر الحداد من المفكرين المنخرطين المعتمدين على الفهم المقاصدي للشريعة في مقاربته لقضيةّ المرأة وقد سبقه في ذلك الشيخ الطاهر بن عاشور من خلال كتابه «مقاصد الشريعة» وفيما كتبه قبل ذلك حين ألّف منذ 1910 كتابا في موضوع الإصلاح التربوي والمؤسسي بعنوان «أليس الصبح بقريب» ذلك الكتاب الذي لم يصدره بن عاشور إلا بعد الاستقلال.

* يعتمد الحداد منهجيّة ترفض المُطْلقات في فهم الإسلام وتشريعاته بل هي منهجيّة تركيبيّة تعتمد الرجوع إلى تعدّد العناصر في تحليل وفهم الظواهر الاجتماعية والقانونية والخلقية.

* يستفاد من الحداد في القول بأن لكل حضارة حداثتها و«الإسلام خطوة حداثيّة بامتياز» كما يقول فهمي جدعان وذلك ما يمكن أن توحي به عدة آيات قرآنية تؤكد على مفاهيم التطور والمسؤولية الإنسانية[3].

* ظهور كتابات متميزة ظهرت قبل الحداد في مقاربة قضية المرأة وعلاقتها بالشريعة محليا في تونس وعلى مستوى العالم الإسلامي (مصر في بداية القرن العشرين مع قاسم أمين وكذلك في تركيا في نفس الفترة)، لكن هذا لا يقلّل من

---

[3]) «كل يوم هو في شأن» سورة الرحمن 29 و«إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولا» سورة الإسراء 36.

أهميّة هذا الكتاب وجرأته في الطرح وفي مسعاه الاجتهادي الذي بدونه لا يقوم إصلاح ديني أو سياسي.

* لم يكن كتاب «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» ليثير ضجة لو انحسر اهتمامه في قسمه الاجتماعي الذي كان يعتمد على توصيف الحالة المتردية التي وصلت إليها المرأة وفضح ما اتفق على ستره اجتماعيا إنما تكمن أهميته في قسمه التشريعي الاجتهادي الذي نظّر فيه للرؤية المقاصدية التي أثارت حفيظة التقليديين وحلفائهم الموضوعيين.

6- بورقيبة والإصلاح السياسي :

* يمثل بورقيبة نموذجا متميزا للعلاقة بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي وذلك خلال سعيه إلى بناء الدولة الحديثة إذ عرف بخلفيّة ثقافيّة مزدوجة تعتبر أن الغرب منبع للحداثة وتحاول البحث عن النقاط المضيئة في التاريخ العربي الإسلامي. فالإصلاح عنده لا يعدو أن يكون تمازجا بين القديم والحديث. وقد استمرت رؤيته هذه إلى حدود السبعينات حيث انتقل بورقيبة من المصلح المحرر إلى الملك المعتد برأيه والذي يتمحور حول آرائه ونرجسيّته ويرفض كل مخالف.

* بعد أن كان بورقيبة يعتبر الإسلام هوية تتجاوز الطقوس لتكون ثقافة اجتماعية تميّز هذه الرقعة الترابيّة بدأ يتعصب لرؤيته ويفرض خطّه التحديثي بالقطع الجذري مع كل ما تمثله هذه الهوية ويظهر ذلك في موقفه التصاعدي من مؤسسة الزيتونة أولا والقضاء والإفتاء ثانيا ثم في إلغائه لمؤسسة الأوقاف جملة وتفصيلا.

* هكذا تحولت الزيتونة من مؤسسة تعليمية إلى مجرد بيت للصلاة كما سعى بورقيبة إلى طمس نضالات طلبة الزيتونة وإضراباتهم المتعددة للمطالبة بتعصير التعليم وهو المطلب الذي تمت نسبته حصريّا للصادقيّين والحال أن مطلب التعصير والإصلاح كان في صلب هذه المؤسسة.

*النموذج الثاني الذي يبلور سعي بورقيبة لاستنساخ التجربة الغربية والفرنسية على وجه الخصوص هو القضاء والإفتاء حيث كان بورقيبة كثيرا ما يتدخل ليغيّر أحكاما ويمرّر مواقف سياسية للمؤسسة القضائية كما جعل المفتي موظفا عند الدولة يخضع لتوجيهاتها مقتصرة مهمّته على خدمة الدولة والاستجابة لتساؤلاتها والبحث عن فتاوى وتأويلات تتماشى مع الرؤية الرسمية.

*مع إلغاء الأوقاف في بداية الاستقلال تمّ القضاء أوّلا على الدور المدني الجمعيّاتي المنوط بعهدتها القضاء وثانيا على روح المبادرة والمشاركة التضامنية للمجتمع بمختلف فئاته.

* هكذا جعلت الدولة من نفسها المصدر الوحيد للتعليم والقضاء والإفتاء ثمّ الرزق وكرّست توغّلها الشرس في كلّ دواليب المجتمع حيث كان الأولى تعصير مؤسسات المجتمع وترسيخ مفهوم المواطنة لا الرعيّة المتواكلة.

7- توصيات وملاحظات عامة :

•يبدو تحديد العلاقة بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي أكثر إلحاحا بعد ثورة 14 جانفي/كانون الثاني 2011 خصوصا مع وجود أطراف ذات مرجعية إسلامية فاعلة في الساحة التونسية (حركة النهضة على الوجه الأخص) لكن هنالك صعوبة منهجية لهذا البحث طالما لم تكن لدينا نصوص موثّقة حول كيفية تعامل هذه الأطراف بالذات مع هذه المسألة.

•هنالك سياقات حضارية كثيرا ما يتمّ التغافل عنها عند طرح العلاقة بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي. في هذا الإطار فإنّنا نوصي بضرورة التمييز بين السياقات التاريخية من جهة وعدم الخلط بين النصوص المؤسسة والمنجز التاريخي من جهة أخرى.

•لا بد من إدراك بعض الخصوصيّات التاريخيّة عند البحث عن التمايز بين الديني والسياسي وذلك أن لا مجال للمقارنة بين الفقهاء والإكليروس لاختلاف جوهري بين السياقين.

•النص الديني متعالٍ ومصدره الله سبحانه وتعالى ولكنّ النص لا يمكن تنزيله إلا في السياق الإنساني بما يجعل الوحي، تبعا لهذا، فتحا لأفق الإنسان وحافزا له ولاجتهاده وليس أداة لقمعه أو تعطيل طاقاته.

•الوقائع التاريخية لم تكن بالضرورة متمثلة ومحقّقة للتمايز بين الديني والسياسي مع ذلك فإن الدعوة إلى الرجوع للكتاب والسنة لا تعني سوى الإقرار بضرورة وجود مرجعية يستند إليها أي مسعى اجتهادي.

•أكّدت الوقائع التاريخية العديدة الاستقلالية الاجتماعية الفاعلة لطبقات العلماء في السياق العربي الإسلامي.[4]

•لا وجود لاحتكار فريق معيّن قراءةَ النص الديني في التاريخ الوطني والعام إذ لجميع من يكون مؤهلا لتلك القراءة أن يتفاعل مع هذا النص دون وصاية وبالتالي فلا وجود لسلطة مفوض لها أن تتكلّم باسم الدّين وتحتكر تفسيره.

•في إشارة متميّزة للشيخ محمد بن حسين بيرم الأول (المتوفى 1214 هـ/1828 م) يؤكد أنّه «ليس من الضروري أن نجد كلّ مقتضيات التطوّر في النصوص الشرعية» وهي في خصوص تونس انطلاق التفكير في التوجّه المقاصدي في التعاطي مع النصوص الشرعية التي تؤسس للإصلاح الديني خاصة والإصلاح السياسي عامّة[5].

•لا بدّ عند طرح موضوع العلاقة بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي من إعادة الاعتبار لمكانة العالم والمجتهد خاصة في القرنين الأخيرين حيث كان العديد

---

[4]) يؤكد ذلك مثلا مرتبة أمير المؤمنين في الحديث.

[5]) راجع كتابه : «رسالة في السياسة الشرعية».

من العلماء يدركون أهميّة التمايز بين الديني والسياسي من جهة وكانوا على وعي برمزيّتهم وبمكانتهم في الحراك الفكري القائم في هذه المجتمعات من جهة أخرى.

- لم يكن للإصلاح الديني وخاصّة فيما يتضح لدى دعاة ضرورة مراجعة برامج التعليم دوافع متأتيّة فقط من الاحتكاك بالغرب بل إنّه كان وراء تلك الدعوات الإصلاحية حراك داخليّ للمجتمعات العربية الإسلامية ولمرجعيتها الثقافية والدينية ما دفع بنخبها إلى طرح مثل العلاقة الإشكالية بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي التي تتطلب معاودة النظر ومواصلة التحديد وفق مقتضيات كل ظرف وكلّ سياق.