الرقم التسلسلي المعياري الدولي: 2788-8037
المزيد عن رواق عربي وقواعد تقديم الأبحاث للنشر
https://rowaq.cihrs.org/submissions/?lang=en

الإسلام وحقوق الإنسان

محمد السيد سعيد

الإشارة المرجعية لهذا المقال: سعيد، محمد السيد (1996). *الإسلام وحقوق الإنسان*. رواق عربي، 1 (1)، 13-34.

إيضاح
هذا المقال يجوز استخدامه لأغراض البحث والتدريس والتعلم بشرط الإشارة المرجعية إليه. يبذل محررو رواق عربي أقصى جهدهم من أجل التأكد من دقة كل المعلومات الواردة في الدورية. غير أن المحررين وكذلك مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان لا يتحملون أي مسؤولية ولا يقدمون أي ضمانات من أي نوع فيما يخص دقة أو كمال أو مناسبة المحتوى المنشور لأي غرض. وأي آراء يعرضها محتوى هذا المقال هي آراء تخص كاتبيه، وليست بالضرورة آراء محرري رواق عربي أو مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

حقوق النشر
هذا المصنف منشور برخصة المشاع الإبداعي نَسب المُصنَّف 4.0.

الإسلام وحقوق الإنسان *

محمد السيد سعيد

مستشار البحوث بمركز القاهرة

يقع موضوع الإسلام وحقوق الإنسان فى بؤرة الصراع الأيديولوجى فى فترة ما بعد الحرب الباردة . فقد ظهرت آلاف من الكتب والمقالات حول هذا الموضوع وأصبحت تشكل صناعة فكرية موازية لنوع من الحرب الباردة الجديدة . ويحاول البعض وضع مبادئ أمنية جديدة لصياغة ملامح الساحة الفكرية النفسية لهذه الحرب (١) .

المهم – فى هذا الصدد – هو القوة التى تلقى بها الدعاية بظلالها أحياناً على الدراسات العلمية . هل من الممكن تحرير عقولنا – ناهيك عن عقول الآخرين – من تلك الظلال الممتدة للحرب الدعائية ؟ أعتقد أن ذلك ممكن بالرغم من أن الخط الفاصل بين البحث الأكاديمى الموضوعى والكتابات غير المحايدة يزداد التباسا فى أذهان حتى أكبر المثقفين فى عصرنا . هل نستطيع تحرير أنفسنا من تأثير الأيديولوجيا عن طريق الإعلان – ببساطة– عن حيادنا .. ولو كان إيجابياً ؟ أعتقد أن مثل هذا الحياد تلفه الشكوك من قبل عدد متزايد من فلاسفة العلم . غير أنه وإن كان من المتعذر تنقية المسلك العلمى من الأحكام القيمية ، يظل من الممكن دائماً نبذ الضغوط التى تدفع فى اتجاه المشايعة وتنحية مبدأ التحارب ، وبخاصة عندما يكون مصير البشرية ومستقبل النوع الإنسانى قيد الاعتبار كما هو الحال مع موضوع الإسلام وحقوق الإنسان .

وفى الواقع ، وبينما الضغط فى اتجاه التحزب الأيديولوجى يتصاعد على طرفى الجدال ، فإن علينا الاعتراف بفجاجة العقلية والذوق منذ بداية افتراض وجود أرضية لمعركة على أرض الواقع . صحيح أن المتعصبين الموجودين على جانبى الجدال الأيديولوجى قد تزايد تأثيرهم . فالمتعصبين الإسلاميين يحاولون – فى بعض الأحيان – الهجوم بعنف على مراكز المجتمعات الغربية . ووصلت الدعاية المعادية للغرب إلى مستويات غير مسبوقة فى العالمين العربى والإسلامى . وعلى الجانب الآخر نجد أن المتعصبين ضد الإسلام يبذلون قصارى جهدهم من أجل إظهار الإسلام على أنه العدو الجديد للمبادئ الأمنية الخاصة

*هذا النص ترجمة للمحاضرة التى ألقاها المؤلف أمام الندوة الدولية عن "حقوق الإنسان والقانون الإنسانى" المنعقدة فى معهد الخريجين للدراسات الدولية بجنيف فى ١٦ و ١٧ مارس ١٩٩٥ . وقد قام بالترجمة الأستاذ / وسيم وجدى .

بالمؤسسات العسكرية الغربية (كحلف الأطلنطى على سبيل المثال) [٢] . إن معظم الأدبيات الغربية الحديثة عن الإسلام مليئة بالمغالطات الرخيصة والتأويلات الفجة للأحكام الإسلامية وبالدعوات الصريحة للكراهية والعداء ضد الإسلام [٣] . إن كل هذا صحيح غير أن من الممكن التوصل إلى الحقيقة بإبراز الجانب الآخر من الصورة ، أى الجانب الذى تتجاهله الدعاية من الناحيتين . ففى العالم الإسلامى نجد أن الغالبية العظمى من الناس العاديين وكذلك المثقفين غير مستعدين لتغيير هويتهم ، ولكنهم - وبنفس القدر - غير مستعدين للدخول فى حرب ثقافية تدفعهم إلى التخلى عن المكاسب العظيمة التى اكتسبوها فى سياق التفاعل مع العالم ككل والحضارة الغربية بصفة خاصة . وهكذا فالتغريب فى ذاته ليس هدفاً ، ولكن الانفتاح على استمرار التعلم من الغرب هو الآن أكثر بروزاً من أى وقت مضى .

ومن ناحية أخرى ، يجب علينا أن نقدر ونحترم المقاومة الموجودة فى داخل الغرب لثقافة الكراهية التى تتصاعد وتتركز فى الوقت الحاضر ضد الإسلام . ويستطيع المرء أن يخمن أنه بالرغم من أن مظاهر الكراهية ومعاداة الآخر الموجهة ضد الإسلام تظهر بصورة متضخمة بسبب التبسيط الكامن فى الثقافة الإعلامية الحديثة ، إلا أن هنالك عدد أكبر من ملامح النية الحسنة والاستعداد للتفاهم المتبادل وهو ما تحجبه وسائل الإعلام [٤] .

وعلى هذه الأرضية الضرورية ، نجد أن التفسير الملائم لتصاعد ثقافة الكراهية لدى الجانبين يكمن فى آليات التغير الثقافى والاقتصادى والاجتماعى داخل كل من العالمين الغربى والعربى / الإسلامى . وبعبارة أخرى ، فإن ثقافة الكراهية ومعاداة الأجانب تؤدى وظائف معينة فى التطور المركب ومسار التغيير فى النظامين الثقافيين ، وبشكل مستقل جزئياً عن واقع تفاعلهما .

إلا أن هذا الاستنتاج لا يغفل حقيقة وجود تعقيدات فى التفاعل بين المنطقتين . إذ تتغذى معظم دعاية الكراهية على مظالم حقيقية وأخرى زائفة متعلقة بالتفاعل المحدد تاريخياً بين المجتمعات أو النظم الثقافية الغربية وتلك العربية الإسلامية . وفى المقابل فالرغبة فى العمل المشترك . وإظهار التفاهم المتبادل يمكن أن يستند إلى التراث المتراكم من خبرة الماضى البعيد وكذلك القيم المشتركة فى الوقت الحاضر . إن مفهوم التراث المشترك والمسئولية المشتركة للإنسانية يتوافق تماماً وهذا الإطار .

وتنطبق النقطة الأخيرة أكثر ما تنطبق على النضال من أجل حقوق الإنسان . وبالرغم من وجود قضايا خلافية ، تظهر الخبرات إمكانية عظيمة للعمل المشترك انطلاقاً من القيم المتآلفة والتفاهم والاحترام المتبادلين .

ومن هذا المنظور نستطيع تناول موضوع الإسلام وحقوق الإنسان من وجهة نظر دراسية علمية لا تخلو تماماً من الأحكام القيمية ولكنها تتحرر من ظلال الأيديولوجية والتصورات المغلوطة والنمطية .

وحتى يتسنى لنا ذلك ، فسوف نعرض - فى البداية - لعدد من النقاط النظرية الضرورية لصياغة فهم وافٍ وملائم لمنظومة القضايا المتعلقة بالإسلام وحقوق الإنسان .

وبعد هذا الجزء النظرى من الدراسة ، سوف نتعرض لعدد من القضايا الجوهرية فى ضوء الآراء التى ظهرت فى الأدبيات ، وبخاصة تلك النابعة من العمل البحثى العربى .

مدخل نظرى

هل من المتعذر مواءمة الإسلام مع حقوق الإنسان ؟

هذا هو السؤال الذى يضع الخط الفاصل بين وجهتى نظر شائعتين فى الغرب فيما يتعلق

بالإسلام .

فى الواقع ، إن صياغة السؤال بهذه الطريقة تجعله يتضمن معانٍ متحيزة يشوبها سوء الفهم . والأهم من ذلك فالصياغة مغلوطة نظرياً من نواحٍ أساسية كثيرة .

يميل أصحاب النوايا الحسنة إلى الإجابة على السؤال السابق كما تفعل منظمة اليونسكو حين تركز على الحاجة إلى تأصيل حقوق الإنسان فى الثقافات الكبرى فى العالم . فالافتراض الضمنى هو أن جميع النظم الثقافية – بما فيها الإسلام بالطبع – قابلة للمواءمة مع حقوق الإنسان . وكل ما نحتاجه ، هو الشروع فى عمل منهجى بهدف غرس تلك القيم التى يظن أنها غريبة بالكامل فى تربة النظم الثقافية الأخرى (٥) .

إن العناية المولاة لتأصيل حقوق الإنسان فى الثقافات الأساسية الكبرى يفسر أساساً بعالمية تلك الحقوق . ولكن هذا الإدعاء متناقض – كما هو واضح . فلو كانت حقوق الإنسان عالمية سيتعين أن تنبع هذه الحقوق إما من تراث مشترك أو من قناعات مشتركة بين جميع الثقافات . وفى هذه الحالة ، لم تكن حقوق الإنسان لتحتاج إلى تأصيل . فكيف يدعو الكثير من الناس والكثير من الجهات المهمة فى السياسة الدولية إلى التأصيل بينما يظهرون تشديداً مضاعفاً على الإسلام والعالم الإسلامى وهو ما يظهر روح الشك فى انسجامه مع قيم حقوق الإنسان .

ويمكن ببساطة رد هذه المقولة إلى رأى شائع ولكنه منقوص وغير متسق ، يرى أن حقوق الإنسان نتاج للحضارة الغربية دون أى حضارة أخرى . ولإضفاء طبيعة عالمية على هذا النتاج – اكتفى معظم الفلاسفة الغربيين فى الماضى بتأسيس حقوق الإنسان على مبادئ القانون الطبيعى . وبهذا المعنى كان كل ما فعلته الحضارة الغربية هو كشف النقاب عن حقيقة أو قانون طبيعى .

مع ذلك ، فحقيقة الأمر أن مفهوم القانون الطبيعى قد اندثر حتى فى الفكر الغربى . فقد أثبت المفكرون والحقوقيون الغربيون أن هذا المفهوم يتعذر الدفاع عنه (٦) .

وهنا بإمكاننا تحديد موقع المعضلة المنطقية الحقيقية التى يقع فيها مفهوم العالمية . فلو نبذنا مفهوم القانون الطبيعى كتبرير وأساس لحقوق الإنسان ، يمكن للعالمية أن تنهض فقط على أساس التفاف الثقافات الكبرى فى العالم حول مجموعة محددة من الحقوق كنماذج للتطور المستقبلى للبشرية .

إن ما يؤسس عالمية الحقوق هو القبول الطوعى لحقوق الإنسان كتشريعات وضعية محددة . ولكن فى هذه الحالة قد لا نكون فى حاجة إلى تأصيل هذه الحقوق فى الثقافات الكبرى على أنها شىء غريب عنها ، أو كشىء مستقدم من حضارة (وحيدة) أخرى. وما نحتاجه هو أن نقر بالحاجة إلى دعوة جميع الثقافات الكبرى لكى تدلى بإسهاماتها وفهمها لحقوق بدءاً من الأفكار والاتجاهات الخاصة بها . وليس من السهل دعوة ثقافة إلى عمل ذلك بأشكال موائمة للنظام الحديث لحقوق الإنسان . يجب أن تكون الأفكار والاتجاهات المتوافقة مع تشريعات حقوق الإنسان المعاصرة موضحة بشكل يغنى هذا النظام ، وحتى ولو لم يكن من الممكن إثبات أن بعض عناصر ومكونات هذا النظام لها جذور فى ماضى هذه الثقافة أو تلك .

وينطبق هذا ليس فقط على الحضارات غير الغربية وإنما على الثقافة الغربية بشكل قد يكون أكثر حدة مما يدور فى الثقافات الأخرى فيما يتعلق ببعض جوانب حقوق الإنسان .

إن الإدعاء بأن حقوق الإنسان – بالمعنى المعاصر للكلمة – هى من صنع الثقافة الغربية لهو مغالاة لا تدعمها أية أدلة . وما قد تدعمه بعض الأدلة البسيطة هو أن الحقوق المدنية والسياسية

لها جذور أساسية فى الثقافة الغربية الحديثة والإنجازات الاجتماعية التى حققتها . ولكن نظام حقوق الإنسان المعاصر يحتل حيزاً أكبر - بما لا يقاس - من الحقوق المدنية والسياسية . وعلينا أن نقيم ما تبقى من نظام حقوق الإنسان على أنه نتاج لنضال مشترك فى كل مناطق وثقافات العالم ،، وفى حالات معينة على أنه يمثل إسهامات أساسية من قبل نظم ثقافية غير غربية معينة أكثر من غيرها . وعلاوة على ذلك فإن الحقوق المدنية والسياسية - فى يومنا هذا - أكبر وأعمق بكثير مما كان يمكن أن تتخيل الحضارة الغربية أو أى حضارة أخرى التواءم معه منذ عقود قليلة مضت . وفى الواقع ، فإن بعضاً مما يعترف به اليوم كحقوق أساسية للإنسان لا يزال بعيداً عن الاستقرار فى تشريعات معظم البلدان الغربية . فعلى سبيل المثال نجد أن حقوق المرأة أصبح يعترف بها كحقوق إنسان وذلك بشكل نظرى وغير كامل وفى قليل من الدول الغربية ، وفقط فى السنوات القليلة الماضية .

إن الثقافة الغربية - شأنها شأن أى ثقافة أخرى - لا تزال تتعامل مع المشاكل الناشئة من ضرورة إعادة التكيف مع عمليات التغيير الثقافى والاقتصادى والاجتماعى الهائلة التى يتطلبها تقنين ما هو معترف به اليوم كحقوق أساسية للإنسان ، وذلك بدون الادعاء أن هذه العملية قد تم الانتهاء منها أو أنها قد استقرت .

والطرح القوى الذى يستأهل التفهم العام حول التوسع المؤثر لحقوق الإنسان فى المجتمعات الغربية ، هو أن الحقوق الجديدة التى تم إقرارها مستقاة منطقياً من الأسس العامة لنظام المستقر لحقوق الإنسان ، وأن هذه الحقوق الجديدة يمكن أن تستقرأ من الأفكار والأطروحات الجوهرية للحضارة الغربية . وهذه البنية المنطقية والإجرائية للعملية هى فى الواقع ما يحتاج إليه فى الحضارات الأخرى .

وقد نستطيع تسمية هذه العملية - ببساطة - اشتقاقاً . فالعالمية ليست شرطاً مسبقاً . بل تولد عبر عملية اجتهادية وإبداعية تقع مسئوليتها على المثقفين الانسانويين والنشطين والمفكرين والكتاب فى جميع الثقافات والحضارات .

إن مسألة الاشتقاق أبعد ما تكون عن البساطة . وسوف نحاول فى الفقرات التالية أن نعرض لمسألة لماذا؟ وكيف؟

إن تصور ثقافة ما على أنها نظام متكامل ومتسق ومتماسك من الأفكار والأطروحات والرموز والتقاليد يقوم على مغالطة معرفية . فجميع الثقافات عبارة عن مخزون هائل من الأفكار والأفكار المضادة ، التقاليد والتقاليد المضادة ، القيم والقيم المضادة ... الخ . إن الثقافة خبرة حية ورمزية وقابلة لتطور فى جميع الاتجاهات ، وتمكين مجموعة من الأفكار والمفاهيم والقيم والاتجاهات والمؤسسات أن تسود - بمعنى أن تكتسب قوامة وأولوية وغلبة على غيرها - فى ثقافة ما لهو عملية شاقة تقوم على الإبداع - أحياناً - والقوة فى أغلب الأحيان ،، غير أن علاقات القوة تعيد صياغة المادة الخام لاتجاهات والمفاهيم والتقاليد لكى تكسبها سيادة تبدأ مصطنعة ولكنها قد تستقر وكأن سيادتها هذه من طبيعة الأشياء وبحيث تطمس أو تهمش المفاهيم والاتجاهات والتقاليد المضادة لها ، وتبدو وكأنها اختفت أو لم توجد أبداً .

إن قانون القوامة لا يكاد يخفى الغنى والطابع التعددى لكل الثقافات . وهكذا فأى ثقافة تتكون من طبقات متتالية ومتداخلة من منظومات الأفكار السائدة ، والتى يعاد ترتيبها من حقبة تاريخية لأخرى . ويعمل الاستمرار والانقطاع بشكل مستمر ومتزامن على المواد الخام الكلية لثقافة ما ، وبذلك ترتبط وتتغير مكانة الأفكار والأطروحات فى علاقاتها ببعض بطرق عديدة .

وتعكس عملية إعادة ترتيب وتخليق معطيات

ثقافة ما هى بدورها حالة مستمرة من إعادة البناء الاجتماعى لجميع أشكال المعرفة ، بما فيها ما نسميه اليوم المعرفة العلمية ، ولا ينفصل الإبداع عن عملية إعادة ترتيب المعطيات الموروثة إلا فى لحظات استثنائية من التاريخ .

إن ابتداع أى منظومة جديدة من الأفكار أو المُثُل يتوقف على الحيوية والقدرة الإبداعية للعقول الفذة والثقافة ، بصورة عامة فى تلك اللحظات الاستثنائية .

واتساقاً مع هذا الطرح العام نستطيع التأكيد على أن حقوق الإنسان فى الوقت الحاضر لا يثريها ويحددها عملية الكشف بل عملية الدعوة من جانب اتجاه معين فى الفكر الاجتماعى والسعى الإنسانى ، على وجه الخصوص تيار الفلسفة الإنسانية . إن حقوق الإنسان مشروع عملاق يعمل عليه ويرعاه هذا التيار الفكرى بالذات . ما نقوله فى هذا السياق هو أن هذا المشروع لا يمكن النظر إليه كعمل منفصل وينبغى دائماً تسويغه فى سياق الصراع الثقافى إذ لا بد أن يسانده ويعارضه مشروعات وأفكار أخرى فى كل ثقافة فى العالم ، بما فيها الثقافة الغربية .

وكما يثبت فى النهاية فإن كل مشروع تاريخى – بما فى ذلك حقوق الإنسان – يميل إلى أن يمنح نفسه نوعاً معيناً من الشرعية الثقافية . يتم ذلك عادة باستقطاب دعم فكرى وثقافى لهذا المشروع ، أو بإظهار إمكانية أن يتم اشتقاق هذا المشروع عن طريق عملية واستنتاج منطقية أو رمزية من داخل الإنجازات التاريخية لهذه الثقافة . وهذا ما يسميه فيبر "النداء الباطنى" Calling (٧)

إن الدعاة الغربيين لحقوق الإنسان مجبرون – كغيرهم – على إصدار هذا النداء من خلال النضال . من السهل أن يعارضهم مؤيدو مشروعات أخرى مناقضة كما هو الحال فى الثقافات أو المناطق الأخرى . فعلى سبيل المثال ، إن الطرح القائل بأن الثقافة الغربية مبنية على فكرة الحرية قد تدعمه براهين قوية من الفكر الغربى والهيئات الاجتماعية . ولكن المشاريع الأخرى ، كالعنصرية والتفوقية والنظم الأيديولوجية والفكرية غير الإنسانية الأخرى يمكن لها بنفس البساطة أن تجد الدعم من الفكر الغربى والهيئات الاجتماعية الغربية .

وقد تنطبق تلك الديناميات الكلية على الثقافة بالمفهوم الواسع . إلا أن مسألة الاشتقاق ستكون أكثر تعقيداً بكثير فى حالة النظم الدينية ، وبالذات تلك النظم القائمة على نصوص مقدسة . فمن ناحية المبدأ يجب أن تطبق عملية إعادة البناء الاجتماعى للمعرفة وطبقات القيم ومنظومات الأفكار والاتجاهات (كما هو ضرورى فى كل الخبرات الرمزية) على الأديان ، من خلال حق التأويل الحر للأحكام الدينية . ولكن هذا الحق ذاته لا يعتمد على الإبداع الفردى بقدر ما يعتمد على تشكيلة القوى الاجتماعية والثقافية ، وعلى اتجاه التغير الاجتماعى الثقافى ومحدداته العامة . وقد يترجم مفكرون أفذاذ أو دعاة موهوبون بصورة خارقة اتجاهاً معيناً للتغير الثقافى ، ولكنهم قد يقوضون أيضاً نقص قوة الدفع اللازمة لتبلور هذا الاتجاه فى الواقع المادى وفى علاقات القوة .

لقد فرغت الثقافة الغربية المعاصرة من قضية الدين فيما يتعلق بحقوق الإنسان عن طريق العلمنة . ولكن هذه الأخيرة تطلبت مائة وخمسين عاماً من الحروب الدينية (١٥٠٠م – ١٦٤٨م) حتى تم ترسيخ مبدأ التعددية الدينية والتعايش السلمى بين الطوائف . وتطلب الأمر عدة قرون أخرى من أجل إعمال مبدأ التفسير الفردى الحر للنصوص الدينية.

وفى كثير من المجتمعات الغربية لم تتأصل تلك المبادئ فى البنى القانونية وعلى صعيد الممارسة حتى انتهاء الحرب العالمية الثانية . وفى الواقع وإلى هذه اللحظة لا يزال مخزون العاطفة الدينية يمثل دعماً كبيراً للدعاية المضادة للانسانية فى

كثير من المجتمعات الغربية . ولا يزال من السهل تماماً أن يكتسب أى رد فعل محافظ أو معاد للشعوب الأخرى دعم الاتجاهات الدينية السائدة لدى شعب أو مجتمع غربى معين .

ونحن لسنا ببعيدين عن الذكريات المرة لدعم الكنيسة للتجارب الفاشية والنازية فى أجزاء متقدمة للغاية من الثقافة الغربية كإيطاليا وألمانيا . وهناك فى واقعنا السياسى المعاصر مظاهر واتجاهات فى الولايات المتحدة الأمريكية تشابه إلى حد كبير تلك الذكريات الأليمة .

وإن تنبهنا تلك الظواهر إلى شىء ، فإنما يجب أن يكون حاجتنا إلى كسب المعركة الحقيقية للسلام وحقوق الإنسان على أرضية العقلانية الحقيقية لا الحروب الأهلية والعنف والهيمنة .

وفيما يتعلق بالدين فإن هذا يعنى كسب المعركة من أجل الحق فى حرية التفسير وإعادة البناء الاجتماعى للخبرة الدينية . وبالنسبة للإسلام يجب أن يكون هناك قيمة كبيرة للإنسجام بين تفسير عقلانى إنسانوى للنصوص الإسلامية والنظام المعاصر لحقوق الإنسان . هذه العملية لا يمكن أن تخلو من التوترات والخلافات والتعقيدات المتعلقة أساساً بالمعطيات السياسية والاجتماعية فى الحقبة الراهنة أكثر من النسيج الدينى ذاته . ونحن من جانبنا نعتقد - وهذا هو ما يشعر به عدد كبير جداً من المفكرين الذين يتسمون بالأصالة بغض النظر عن موقفهم من القضايا التى تثيرها الأصولية الراهنة - إن التراث والخبرة التاريخية لقراءة النصوص فى القرون الأولى من الإسلام أكثر تقدماً بكثير مما نجد عليه القراءات السائدة فى الحظة الراهنة .

أبعاد الاشتقاق

يظهر العرض السابق ثلاثة أبعاد أساسية للاشتقاق كعملية إعادة بناء فكرية واجتماعية لثقافة ما ، بما فيها الخبرة الدينية .

وهذه الأبعاد هى : البعد النصوصى / الفكرى ، البعد التفسيرى ، والديناميات الاجتماعية الداخلة فى تحديد من له فرض القوامة أو الهيمنة فيما بين التفسيرات المتعددة . ولسوف نعرض لكل من هذه الأبعاد فى علاقتها بالإسلام .

أولاً الانسجام الأساسى (مثالياً) للموقف الإسلامى الإنسان)

بالمفارقة الكاملة مع التصورات الشعبية فى الغرب ، تنسجم النصوص المقدسة للإسلام تماماً مع النظام الحالى لحقوق الإنسان، على الأقل فيما يتعلق بواحد من الأبعاد الأساسية وهو العالمية .

إن الإسلام دين وحدانى يقوم على مبدأ وحدة الإله ، ويصاحب ذلك المبدأ الأساسى مفهوم وحدة الجنس البشرى . ومما يميز الإسلام عن الممارسات الدينية القديمة انه يحرم اثننة الدين تماماً . إن الله فى الإسلام مطلق لا يتغير وهو الحقيقة المجردة لكل الوجود ، بما فيه الوجود الإنسانى .

ورسالة الإسلام عالمية بشكل صريح وهى تخاطب البشر كافة . إن كلمة "مسلم" لا تدل على عرق معين أو حتى خط غليظ أو حدود لدين بل تحمل معنى الاعتراف البسيط والتسليم بوجود اله وقدرته اللانهائية .

وقد وفرت علينا النصوص الدينية جهد الاشتقاق المنطقى لفكرة العالمية من مبدأ الوحدانية العام . فوجهت خطابها بشكل صريح إلى "الإنسان" . وعلاوة على ذلك فقد أشارت هذه النصوص بوضوح إلى أهمية هذا المبدأ الأساسى بالتشديد على الآتى :

١) مبدأ الكرامة والمساواة الضرورية للناس كافة :

وقد تم التأكيد على هذا المبدأ مراراً دون تمييز أو استثناء فى كثير من الآيات القرآنية والأحاديث

النبوية . وتحتل كرامة الإنسان - بشكل مطلق - مساحة هامة فى الخطاب الإسلامى لأنها لا تشكل فقط حقوقاً بل وتبريرا هاماً للخلق والرسالة الدينية .

ومبدأ العالمية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمنطق الخلق وكذلك بالنظرية العامة للحقوق والواجبات لأنه متعلق بالمبدأ الأساسى العام فى أن الإنسان مسئول عن مصيره ومصير الكون . ويتجسد ذلك فى مبدأ "الاستخلاف" ، أى أن الإنسان خليفة الله فى الكون . وهذه الواجبات العامة والحقوق التى تصاحبها محددة بمبدأ الأمانة وهو أن الله ائتمن الإنسان من أجل إقامة العدل والتوازن بحيث تستمر الحياة وتتواصل . (٨)

وهذه النقطة بالذات محورية لأنها ببساطة تضع قاعدة عامة يتم على ضوئها تعيين الاستثناءات المنصوص عليها فى القرآن أو الحديث كحالات خاصة متعلقة بشروط أو ظروف محددة .

٢) مبدأ النظام العادل فى الكون والعلاقات المجتمعية

إن العالمية - بحكم كونها تشمل الوجود كله - تتجسد فى توازن دقيق للكون . وبينما يتولى الله بشكل مباشر أمر حفظ التوازن بالنسبة لجميع مشتملات الكون فإن الناس - بحكم كونهم كائنات عاقلة - عليهم تولى أمر توازنهم ووجودهم من خلال إقامة "نظام عادل" . وبعض المبادئ الأساسية اللازمة لهذا النظام منصوص عليها فى القرآن الحديث .

وفى الواقع ، إن الوظيفة الأساسية والنهائية لكل جماعة سياسية (كبنية كلية) هى إقامة "نظام عادل" ، وهذا التعبير يمكن بشكل ما أن يكون قابلاً للاستخدام التبادلى مع لفظ الشريعة .

وهذه السمة أو المبدأ بالذات هو ما يشكل مفتاحا للحضارة والثقافة الإسلامية وأساسها .

وعلى هذا المبدأ أسس بعض المفكرين والكتاب العرب فكرة أن العدالة هى حجر الزاوية فى الحضارة الإسلامية (فى مقابل مع الحرية فى الحضارة الغربية والمساواة فى الفكر الاشتراكى)(١٠)

وفى الواقع إن هذا التفسير مبنى على أساس أن النص الإسلامى لا يفضل قيماً أساسية كالمساواة والحرية ، وأكثر من ذلك فهو مبنى على افتراض أن مبدأ العدالة لا يجب أن يساوى بالتحكيم فى النزاعات أو الوظيفة القضائية فى نظام سياسى ما ، بل هو الحفاظ على التوازن والانسجام فى الوجود الإنسانى . وبهذا المعنى فالعدالة تشكل المبدأ الأساسى فيما يتعلق بالعلاقات فى المجتمع ، وهذا يتواءم تماماً مع نظام حقوق الإنسان الحالى .

وفى الحقيقة ، لقد جعلت هذه السمة فى الإسلام من الحضارة العربية الإسلامية ربما أعظم نظام قانونى فى تاريخ البشرية قبل ظهور الحضارة الغربية الحديثة . ويمكن التدليل على ذلك بالحجم غير العادى للكتابات القانونية فى جميع عهود الحضارة الإسلامية وكذا الحيوية والإبداع فى النظرية القانونية الإسلامية . وهذا الإسهام الضخم فى النظرية العامة للقانون لا يزال ذا اعتبار كبير فى المجال النظرى المجرد حتى مقارنة بآخر الإسهامات الغربية .

٣) البعد المؤسسى : توازن الحقوق والواجبات

إن الاعتراف البسيط بالإنجازات الرائعة والاستثنائية لأجيال من المفكرين المسلمين فى مجال القانون غير كاف على الإطلاق لإنهاء الجدل الكبير حول المغزى المحدد لفكرة الحقوق فى النظرية القانونية الإسلامية . من وجهة نظر معينة ، إن تأصل الحقوق فى الشريعة يرد أى محاولة لتحرير الحقوق من التفسيرات الحرفية لعبارات الأحكام الواردة فى القرآن والحديث . نعنى بذلك أن التشريع للمسلمين قد انتهى واكتمل تماماً دون حاجة لاستحداث قواعد تشريعية جديدة ولا لتحوير هذه القواعد وفقاً للضرورات . هذا التفسير الذى

طرحه المستشرقون يردده - بشكل أكثر تشددا - الأصوليون الذين لا يكلون من إدانة المستشرقين لتحيزهم وسوء فهمهم .

إلا أن الفقهاء المسلمين الأوائل لم ينظروا إلى الإشكالية الأساسية بهذه الطريقة ، وكان معظمهم أكثر من مستعد للبدء في هذا التحرير استناداً على المصالح (أو الحقوق المرسلة) وعلى فكرة غاية الشريعة وهي - كما فهموها - الحفاظ على الحياة واستمرارها [١١] . ولقد تم تفسير هذه الأخيرة كمنظومة معينة للحقوق والمسئوليات التي تضمن استمرار الحياة (العيش / ذاته أو الحياة ، الشرف ، العقل ، النسل ، والملكية) . ويمكن ببساطة أن توسع هذه الغايات بشكل كبير بحيث تشمل كل ما هو ضروري لاستمرار الحياة .

ويمكن دعم هذا التفسير من خلال الاستناد إلى مبدأ منطقي عام آخر في النصوص الإسلامية المقدسة ، ألا وهو مبدأ توازن الحقوق والمسئوليات[١٢] .

فالواجبات وإن كانت مغلفة بلغة الإيمان ، تبدو أنها التعبيرات الخارجية عن الحقوق . ومن منظور معين تبدو هذه الحقوق فقط كاشتقاق من الواجبات الدينية إلى الدرجة التي تبرر جزئياً استنتاج أن الحقوق لا يمكن أن تعتبر نظاماً مستقلاً وغير مشروط (كما يعتقد معظم المستشرقين) . وفي الواقع ، فإن القوة التي ذكرت بها هذه الحقوق وموقعها من بنية المنطق تمنحها أهلية قوية ومادية . بل ويمكننا أن ننظر للاحترام والروع الذي ينظر به المؤمنون لبنية الحقوق وتوازنها مع المسئوليات ، ولعقلانية هذا التوازن نفسه كدليل إثبات إضافي لصدق الدعوة الدينية ذاتها .

وحقوق غير المسلمين مثلاً معرفة في خطاب موجه أساساً للمسلمين . وفي هذا السياق قد يصر البعض على أن حقوق غير المسلمين قد عهد بها إلى المسلمين ، وأن هذا يفشل في ترسيخ الموضوعية في تأسيس الحق أو طبيعته المجردة ، والوفاء به من خلال نظام جامع للمسلمين وغير المسلمين على قيد السواء .

وفي الواقع فإن هذا التفسير غير ملائم ، لأن الأديان تخاطب معتنقيها بالأساس . وهو غير ملائم على الأخص لأن النصوص الإسلامية تخاطب المسلمين ليس بصفتهم نظاماً سياسياً محدداً ، ولكن ببساطة كبشر أو آدميين . والخطاب في الواقع موجه إلى كل البشر في تحديدهم لحقوقهم وواجباتهم المتبادلة وتبدو الواجبات أيضاً في النصوص الإسلامية المقدسة كشروط لتحقق الحقوق . ويفسر هذا أيضاً على أنه تقييد للحقوق ، وبالذات حقوق الإنسان .

ولكن هذه النظرية لا تقرها النصوص الإسلامية أو نظام حقوق الإنسان . المسئوليات هي فقط صياغات مختلفة للحقوق ، أو بتعبير آخر ، تعتبر الحقوق والمسئوليات وحدة جدلية واحدة . ولكن في حين تعتبر المسئوليات استقاء من الإيمان ومردها إلى الله ، تتحدد الحقوق في علاقتها بالوجود الاجتماعي وليس الوجود المطلق [١٣] .

ثانيا: البعد التفسيري

بالمفارقة مع كثير من الأديان الأخرى شكل الإسلام أساساً للحضارة العربية الإسلامية منذ البداية . الأهم هو أنه شكل الأداة الأساسية لشرعية النظم السياسية التي نشأت فيما عرف بالمنطقة العربية الإسلامية منذ بداية الإسلام ، وبخاصة المنطقة التي تعرف بالشرق الأوسط . ولكن بما أن النصوص الأساسية في الإسلام لم تكن لتتمكن من الإجابة على جميع الأسئلة المتعلقة بالحياة المدنية والاجتماعية ، كان لابد من إعمال عملية تأويل إجمالية . وقد استغرقت هذه العملية قروناً عديدة ، استجاب فيها التيار الفعال والأساسي في الفقه الإسلامي للحاجة إلى التبرير الديني للمؤسسات الاجتماعية والسياسية ، بالإضافة إلى كل تيارات التغيير والتحويل ، وذلك

حتى ظهور مشروع التحديث .

وفى الواقع ، لا يجب التسليم بهيمنة الفقه (السنى بخاصة) فى النظرية الاجتماعية والحقوقية فى الحضارة العربية الإسلامية . فالازدهار الثقافى فى تلك الحضارة – بالذات فى القرنين الثالث والرابع الهجريين – قد سمح بتطور العديد من الاتجاهات فى الفلسفة والعلوم الدقيقة والطبيعية ، بالإضافة إلى علوم اللغة والقانون .

ولقد شكل الصراع بين الفلسفة والفقه الجدال الأعظم(١٤) ، ولكننا لا نستطيع أن نتناسى ازدهار العديد من المحاولات فى مجالات عدة . ويكفينا أن نشير إلى محور فكرى آخر أضاف كثيراً إلى الضمير العربى الإسلامى ، ألا وهو المسعى الأدبى . لقد كان هذا المسعى بخاصة شاهداً على التطور الأغنى للفلسفة الإنسانية فى العالم العربى الإسلامى . وهكذا ، فبالموازاة مع الجدال بين الفلسفة والفقه ، نستطيع أن نذكر جدالاً أقل شهرة – وإن لم يكن بأقل أهمية – بين الأدب والفقه .

لقد تم إثارة موضوع القراءة التأويلية للنصوص الإسلامية منذ بداية الإسلام كديانة وحضارة . ولكن هذا الموضوع اكتسب أهمية أكبر بكثير منذ طرحت تحديات الحداثة نفسها بقوة هائلة فى القرن التاسع عشر . ولكن قبل أن نفحص فحوى الجدال الفكرى حول هذا الموضوع ، يجب علينا أن نلقى بعض الضوء على الظروف المادية والثقافية المتعلقة به .

حتى انتصار العقلانية الغربية بدءاً من القرن السادس عشر ، وفى الواقع لزمن طويل بعد ذلك ، استطاع الفقه السنى الذى عمل على النصوص الإسلامية المقدسة أن ينتج نظرية حقوقية كان معظمها قريباً من نظام حقوق الإنسان إلى أبعد درجة ممكنة قبل استقرار منجزات الحداثة والمؤسسات السياسية والاجتماعية الحالية للديمقراطية . وهذا الطرح يؤكده الاستقراء الأمين للإنجازات فى مجال الفقه ، دون الحاجة لذكر الفلسفة أو مجالات أخرى .

وكانت المشكلة مع ذلك ذات شقين ك فمن جانب ، كانت المؤسسات الاجتماعية والسياسية المهيمنة فى كل الشرق الأوسط بعيدة كل البعد عن التعبير عن ، أو حتى مقاربة ، الأصول الأساسية للإسلام أو الفقه الإسلامى . ومن جانب آخر ، فحتى لو افترضنا أن تلك المؤسسات كانت انعكاساً أميناً لهذه الأصول ، فلقد كان أكثر من واضح فى نظر وضمير تيار صاعد ومتنامى فى الفكر العربى الإسلامى أن الفقه الإسلامى الكلاسيكى قد بدأ – منذ أوائل القرن التاسع عشر – متخلفاً للغاية عن المؤسسات الغربية التى كانت قد بدأت فى ذلك الوقت تقريباً فى التعبير عن النظرية الاجتماعية الليبرالي(١٥) ، وذلك فيما يتعلق بمبادئ التقدم والعدالة وبالإنجازات الاجتماعية والمادية .

وفى مواجهة هذا التحدى المزدوج برز العديد من ردود الأفعال المتباينة . فإذا تناولنا القرنين السابقين مجتمعين ، نستطيع أن نشير إلى ثلاث استجابات . أولها علمانى بشكل ما ، ويبدو أنه الأسهل والأكثر اتساقاً مع روح الحداثة . تمثل جوهر هذا الخيار فى القفز اتجاه مكاسب الحداثة ، (بما فيها حقوق الإنسان) بدون الحاجة إلى انتظار الإصلاح الكامل للفقه . وفى حين بدأ هذا الخيار مدعوماً من نخبة ثقافية ضئيلة ، فلقد وصل به الحال إلى أن يسود فى العديد من البلاد العربية الإسلامية وأولها مصر . وفى غضون النصف الأول من القرن العشرين تم إنجاز تحول شبه كامل إلى التقنين النابليونى الحديث . وتجدر الإشارة إلى أن هذا النوع من الاستجابة لم يكن ينظر إليه على أنه نوع من الهرطقة ، وذلك بالنسبة للأغلبية الساحقة من الناس على الأقل لزمن طويل وبالنسبة لمعظم التجديدات المدخلة . فقط منذ الثلاثينات بدأت المعارضة التى دشنها حراس الفهم الدينى

التقليدى فى اكتساب قوة الدفع . وفى العقد الأخير أو ما إلى ذلك فقط بدأت هذه المعارضة فى اكتساب طبيعة حركية ارتدادية شاملة ، وذلك باسم الأصولية ، أو ما أصبح يعرف بهذا الاسم فى الغرب ، وباسم الأصالة كما هو مطروح فى العالم العربى نفسه .

إن التحول السلس نسبياً إلى التقنين النابليونى والنظام القانون الحديث (الغربى) فى بلاد كمصر يمكن تفسيره بعدة عوامل . أحد العوامل الهامة هو أن هذا الاتجاه كان مدعوماً ضمنياً وصراحة من قبل جيل من المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين . وكانوا ينظرون إلى الاتجاه السائد للتجديدات القانونية فى الهياكل المؤسسية لتلك البلاد على أنها متوائمة مع القواعد الأساسية للإسلام. كان هذا ممكناً فقط لأن هؤلاء المفكرين أعطوا لأنفسهم الحق فى القراءة التأويلية للنصوص الإسلامية .

وقد يبدو أن المفكرين الإسلاميين أمثال محمد عبده أظهروا استعدادهم لإدخال فهم جديد إلى تراث الفقه الإسلامى[١٦] . ولكن فى الواقع فإن إعمالهم لأسلوب التأويل كان مسوغاً من قبل هذا التراث ذاته .

فمفهوم الاجتهاد كمصدر أساسى للشريعة كان قد تم تأصيله وإعماله بشكل واسع على يد العديد من الفقهاء الإسلاميين الكبار . وكل ما احتاجه هؤلاء المفكرون هو إحياء تقاليد قديمة فى الفقه السنى ، والرجوع إليها من أجل استحضار بعض الأطروحات الهامة حول الموقف الأساسى للإسلام فيما يتعلق بقضايا ومنجزات الحداثة المعروفة لهم فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين .

وبكلمات أخرى ، فإن ما صنعه هؤلاء المفكرين هو بالضبط ما تم عمله فى المجالات الثقافية والرمزية الأخرى على يد الرواد الآخرين لحركة النهضة العربية ، أى القطيعة مع التقاليد الموجودة المنتسبة إلى النظام العثمانى وإحياء أكثر إنجازات الحضارة العربية الإسلامية حيوية واستنارة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلادى تقريباً) .

إن أعمال المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين فى أواخر القرن التاسع عشر وتلاميذهم خلال القرن العشرين قد أدخلت فى الفقه الإسلامى تقاليد إصلاحية توافقت وبعض الحاجات الأساسية . ولكن هذه التقاليد ما كانت لتستطيع الحديث باسم الإسلام أو الفقه الإسلامى إلا بحصر مساحة الفهم التأويلى داخل الحدود التى وضعتها أفضل إنجازات الفقه السنى وأكثرها عقلانية . وكما سبق ذكره ، فلقد وضعت تلك التقاليد محددات معينة للإجتهاد . أهمها هو شرط السماح بالاجتهاد (للفقهاء العالمين بالدين) فقط فى حالة عدم وجود نص صريح فى مصادر الشريعة المتعارف عليها ، أى القرآن والسنة . والافتراض هنا هو أن النص (أو النصوص التى تحمل أحكام الشريعة) إما محكمة (وغير ملتبسه) أو متشابهة (مثيرة للجدل) . النوع الأخير من النصوص يمكن أن تؤول بناء على محددات معينة ، أما النوع الأول فيجب أن يؤخذ به حرفياً بدون تأويل . وتستند هذه القاعدة أيضاً على شرط أن يكون فى هذا الاجتهاد مصلحة بينة للناس . وهكذا ففى حين توسع التيار الإصلاحى الإسلامى بشجاعة إلى الحدود التى تسمح بها هذه القاعدة الهامة بهدف إزدهار الاجتهاد ، كان عليه أن يقف عند تلك الحدود[١٧] .

ومع ذلك فلقد ناهض هذا التيار تيار سلفى آخر كان مستعداً فقط للوقوف عند المظهر الخارجى المباشر للمعنى النصى ، ومهاجمة التأويل بحدة فى مقابل القراءة السلفية للنصوص الإسلامية المقدسة كما عكستها فى المقام الأول المؤسسات العثمانية . وواقع الأمر هو أن هذا التيار ، والذى دشن فيما بعد رد الفعل الأصولى ، كان من اليسير عليه (مثل التيار الإصلاحى) أن

يجد الدعم من تيارات معينة فى الفقه الإسلامى الكلاسيكى وفى مجالات أخرى من الفكر الإسلامى . ولكن تبقى المصادر الأساسية لهذا التيار متمحورة حول بعض الفقهاء والأفكار التى ظهرت إما فى أطراف الحضارة الإسلامية (شبه القارة الهندية) أو فى فترة الانحطاط الكبير لها (١٨) .

ويمكننا أن نلخص شكل العلاقة بين الفقه الإسلامى وحقوق الإنسان حالياً كما يلى :

أ) الكتابات السائدة حول الموضوع تبدى استعداداً للإنسجام مع النظام الحالى لحقوق الإنسان ، إلى المدى الذى يسمح به المفكرون الإسلاميون الإصلاحيون ، بدون صدام مباشر مع التفسيرات الكلاسيكية للنصوص القرآنية الواضحة والمحكمة .

ب) ومع ذلك يمكننا أن نميز بين موقفين أساسيين فى إطار تلك الكتابات :

يبدأ الأول تقليدياً بالتأكيد على تفوق الشريعة الكامل على كل أشكال القانون الوضعى (كل المفكرين الإسلاميين إما يرفضون فكرة القانون الطبيعى أو يعتبروها متضمنة فى الرؤية الإسلامية للفطرة) ، بما فيها التشريعات العالمية لحقوق الإنسان . ويتضمن هذا الموقف استخلاصين هامين : أولهما أن الإسلام – كما تؤكد بعض المقولات أو الأطروحات – قد سبق قوانين حقوق الإنسان الحديثة (الوضعية) فى ترسيخ معظم الحقوق المعروفة ، بالذات فى ميادين الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . والثانى هو وجود حكمة خاصة (غير مسموح بنفيها غالباً) فى حالة تضييق أو تقييد تلك الحقوق ، وفى تلك الحالات للتعارض يجب تسييد حكم الشريعة . وفى إطار هذا الموقف تتعدد مواقف الكتاب على أساس المدى الذى يذهبون إليه من أجل التوفيق بين أحكام الشريعة وتشريعات حقوق الإنسان الحالية، وذلك فيما يغيب فيه نص مقدس .

الاتجاه الثانى على استعداد واضح للدفع إلى مدى أبعد فى اتجاه التوائم مع معايير حقوق الإنسان الحالية ، منطلقين من أوسع التفسيرات الممكنة للنصوص القرآنية المتعلقة بالموضوع ، بدون إعلان الخصومة مع الفقه الكلاسيكى أو الأصول الأساسية للعلوم الإسلامية عامة بالضرورة .

ويقف ممثلو هذا الاتجاه فى الفكر العربى الإسلامى المعاصر وراء عدد من الوثائق التمهيدية التى تطرح مشروعات لمواثيق إسلامية لحقوق الإنسان (١٩) .

وهذه المشروعات تعارضها – بالطبع – القوى الممثلة للحركات السلفية (بالأخص شقها السعودى) ، وغالباً أغلبية ضئيلة فى الفقه السنى أو الرسمى .

ج) من ناحية ثانية ، على المستوى الشعبى ، ينبع التعصب والأصولية من المصادر الفقيرة فكرياً للحركات السلفية والفقه الوهابى المدعوم رسمياً .

إن هذا التيار الأخير يفتقر إلى أى براهين مستمدة من الجذور والإنجازات العظيمة للحضارة العربية الإسلامية ، ولكنه ازداد نفوذاً وقوة مع زيادة فوائض دولة العائلة السعودية من البترول ، وهى العائلة التى وصلت إلى السلطة فى شبه الجزيرة العربية على أساس الوهابية كأيديولوجية للشرعية .

وتفصح هذه الأخيرة عن نفسها ، بالإضافة إلى تيارات أكثر تعصباً فى الفكر الإسلامى الشعبى ، من خلال فيض من الكتابات الفجة والممارسات المتعصبة والإرهابية . ولكن كما أكدنا أعلاه ، لا يجد هذا التيار إلا دعماً لا يذكر من المثقفين الإسلاميين رفيعى الثقافة فى البلاد العربية والإسلامية عموماً . وهكذا نستطيع أن نخلص بشكل موثوق إلى أن هذا الاتجاه ينبع من مصادر نفسية وسياسية واجتماعية ، وليس من العلوم الدينية الإسلامية .

د) نستطيع الآن أن نركز على الجدال الدائر فى إطار الفكر الإسلامى حول حقوق الإنسان . والخط

الفاصل فى السجال يقع بين اتجاه الأرثوذكسية المحدثة وتيار متنامى يدافع عن عقلانية وإنسانوية إسلامية .

الأرثوذوكسية فى الفكر الإسلامى هى المصدر الفكرى الأساسى لعشرات ، بل لمئات من الدراسات باللغة العربية حول الإسلام وحقوق الإنسان . وأغلب هذه الدراسات تصدر عن الجامعات العربية ، بخاصة كليات الحقوق .

ويعتبر كتاب الشيخ محمد الغزالى "حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام والأمم المتحدة" مثالاً جيداً لهذا الاتجاه . فى هذا الكتاب يعرض الشيخ الغزالى معظم الحقوق المعروفة من منظور الفقه الإسلامى . إن تسلسل أطروحاته فى حد ذاته مثير للانتباه . فهو يبدأ بالحقوق المدنية والسياسية وفى القلب منها مبدأ المساواة ، ثم يأتى الحق فى محاكمة منصفة وحقوق التقاضى ، ثم يذكر الحريات السياسية فى الوسط ، ويعقبها بحقوق المرأة فى العائلة وحق اللجوء . وتأتى الكرامة الاقتصادية والحقوق فى المجال الثقافى فى ذيل تأملاته الفقهية حول حقوق الإنسان . ويختم تأملاته بالإشارة إلى الواجبات ، بالذات تجاه الدولة ، التى يجب أن تراعى بشكل مثالى .

فى نهاية الكتاب يلحق الشيخ الغزالى العهد الدولى لحقوق الإنسان وما يسمى البيان العالمى حول حقوق الإنسان فى الإسلام الصادر عن المؤتمر الإسلامى العالمى فى لندن عام ١٩٨١ . وهذه المقابلة تعتبر دلالة واضحة على المنطق العام والخطاب الذى يعتمده المؤلف .

وكما هو الحال فى هذا الكتاب والكتب الأخرى فى الدراسات الإسلامية القانونية الأرثوذكسية ، يتم إقرار عدد من الحقوق الأساسية من حيث المبدأ فى تسلسل دال فى ذاته ، ولكنها كلها مشروطة بما يسمى الشريعة . يبدأ البيان بالتأكيد على حرمة الحياة ، ثم يوضح أن تلك الحرمة لا يمكن أن تمنع إلا بقوة الشريعة والإجراءات التى تستوجبها . ويعقب هذا حقوق الهوية المادية والمعنوية للإنسان . يأتى بعد ذلك حق الحرية ، والتوضيح أن الحرية لا يمكن تقييدها إلا بالشريعة . ثم يشدد البيان على حق الأمم فى الدفاع عن النفس . ويكمل أن حق المساواة يرتكز على الشريعة . أما الحق فى العدالة فيترجم نفسه فى تحكيم الشريعة ، وتفصيلاً فى الحق فى الدفاع حتى عن الحقوق الجماعية أو الفردية للآخرين ، والحق فى محاكمة منصفة بناءاً على نصوص الشريعة والأدلة القاطعة المثبتة ، وعدم السماح بتجاوز الأحكام للعقوبات المنصوص عليها فى الشريعة ، ومبدأ المسئولية الفردية ... الخ .

ويعتبر من أقوى التأكيدات على الحقوق تلك المتعلقة بمنع التعذيب واحترام الكرامة الشخصية ، وحق الحماية من الممارسات التعسفية للسلطة .

بالنسبة لحقوق الأقليات (الدينية) يكتفى البيان بذكر مبدأ أن "لا إكراه فى الدين" وحرية ممارسة الشعائر الدينية . وعلى جانب آخر يستند حق المشاركة – كما هو متوقع – على مبدأ الشورى . ويؤكد البيان على أهلية كل الأفراد لتولى المناصب العامة ، بدون تمييز عرقى أو طبقى (مع الإقرار ضمنياً بالتحيز بمعيار الدين) . وللأمم حق اختيار حكامها ومساءلتهم .

وينص البيان على حريات التعبير والتفكير والاعتقاد مقرونة بعدد من المحاذير ألا وهى الالتزام بأحكام الشريعة بخصوص كياسة التعبير ، والتزام الحقيقة ، والحفاظ على النظام العام والأخلاق .

وبصدد الحريات الدينية ، يذكر أن لكل فرد الحرية فى اختيار دينه وفى ممارسة الشعائر الدينية . ويتم التشديد على مجموعة من "الحقوق" مثل حق الدعوة الدينية ، ومقاومة المنكر والسلطة الغاشمة .

وعلى جانب آخر يتم طرح الحقوق الاقتصادية بشكل منسجم تقريباً مع المعايير الدولية . ومع ذلك

نجد بعض الحقوق قد أضيفت بالتماشي مع القواعد الإسلامية المعروفة ، والبعض الآخر قد تم إهماله .

وهكذا نجد البيان مؤكداً على حق الفقير فى ثروة الغنى عن طريق نظام الزكاة ، والحق فى التنمية ، والحق فى الاستخدام العادل وغير الاحتكارى لثروات الطبيعة ، والحق فى الحماية من الاستغلال والاحتيال . والحق فى إشباع الحاجات الأساسية للحياة .

ومن جانب آخر ، يتم إهمال كل مجال الحقوق النقابية . ويتم النص على حقوق المرأة والعائلة فى إطار الشريعة . والاجتهاد الوحيد فى هذا الإطار (وهو اجتهاد من الواضح أنه قد تم توسيعه عن المعتاد بهدف تضييق الفجوة مع المعايير الدولية) هو الإقرار بحق المرأة فى طلب الطلاق .

وفى ضوء هذا التلخيص للبيان المذكور وكتابات ممثلين للتيار الأرثوذكسى فى الفكر القانون الإسلامى ، يبرز عدد من الموضوعات الخلافية المتعلقة بالمعايير والصكوك الدولية لحقوق الإنسان . وأهم هذه الموضوعات هى ما يلى :

١- مسألة التعريف المطلق للإنسان

بينما يشمل المتشددون فى مفهومهم للإنسان كل القوميات والمجموعات الإثنية والثقافات واللغات والطبقات ؛ تبقى لديهم مشكلة بشأن الدين كمعيار للتمييز . فعلى حين يبدأون دائماً بالاقتباسات المطولة للآيات القرآنية التى تؤكد وحدة البشر والمساواة المطلقة بدون أى نوع من التمييز ، نجدهم يخلصون إلى توكيد تحفظات معينة بخصوص المساواة المطلقة بين المسلمين وغير المسلمين . وفى كلمات محمد الغزالى : "ليس من المتوقع أن يعطى المسلمون غير المسلمين فى البلاد الإسلامية نفس الحقوق فى كل شىء" (٢٠) .

ويطرح الإسلاميون المتشددون أن الإسلام قد كفل لغير المسلمين حقوقاً أكثر من أية ديانة أو نظام سياسى آخر ، وأن فجوة عدم المساواة تتعلق فقط بهامش ضيق من الحقوق السياسية ، وبالذات الحق فى تولى بعض المناصب السيادية . (٢١) ومع ذلك تبقى حقوق الأقلية فى الإسلام مسألة خلافية ساخنة كما يبدو فى كتابات الإسلاميين المتشددين والإصلاحيين (٢٢) .

ومن السجالات يظهر أن المشكلة الحقيقية ليست هى مدى التمييز ، بل تعريف الجماعة السياسية والاجتماعية ذاته . إن التعريف الاصطلاحى القائم على الدين يتناقض بعمق وحقوق الإنسان ومبدأ الدولة الحديثة والمواطنة .

٢ - تقييد الحقوق بالشريعة

بطريقة ما يبدو أن كل الحقوق تقريباً إما تمنحها الشريعة أو تقيدها . وقد لا تكون المشكلات الإجرائية المرتبطة بهذه الصياغة الأرثوذكسية مختلفة كثيراً عن بعض ممارسات القانون الوضعى فى العديد من البلاد ، التى تقر المبدأ العام لحقوق ولكنها فى ذات الوقت تعوق إعمالها مؤسسياً عن طريق الإحالة إلى قانون (وطنى) أو أى عامل آخر.

وفى الواقع فإن تلك الممارسات الشائعة تنعكس جزئياً فى صياغة بنود معينة فى مواثيق وعهود الأمم المتحدة ، والتى تحد من الحقوق بالإشارة إلى بعض المصطلحات المطاطة أو المبهمة مثل "النظام العام" .

إن المشكلة الأساسية فى صياغات الأرثوذكسية الإسلامية تتركز فى افتراض أن الشريعة تفصح عن كنهها بشكل مباشر وإنها واضحة فى حد ذاتها ، أى لا تحتاج إلى تفسير من خلال إعمال العقل الإنسانى . والدقة ، فإن المعنى هنا هو تلك المنظومة من الأحكام القانونية المتأصلة فى الفقه المتشدد . وبهذا الفهم نجد أنفسنا مجبرين على استنتاج أن الشريعة تنطوى على مجموعة واسعة من القيود والحدود التى تتناقض بشكل مباشر مع بعض الحقوق الأساسية كما تصوغها الصكوك الدولية . وتتضمن هذه القيود الآتى :

– مسألة العقاب : إن هذه المسألة هامة جداً لأن الإسلاميين المتشددين يعتبرونها إحدى نقاط الهجوم على الممارسات القانونية للدولة الحديثة فى معظم البلاد العربية والإسلامية التى أحلت بوجه عام أحكام القانون الوضعى محل أحكام الشريعة المتعلقة بالعقاب .

موقف المتشددين من هذه المسألة هو أن نظام العقوبات المنصوص عليه فى الشريعة صالح لكل مكان وآوان . هذا النظام يقوم بالأساس على العقوبات الجسدية التى تصل إلى التشويه ، كما كان شائعاً فى معظم الحضارات السالفة ، وبالذات فى المناطق الصحراوية . وإنكار العقوبات الجسدية هو أحد السمات الأساسية للقانون الوضعى بما فيه قانون حقوق الإنسان .

– حرية الاعتقاد : إن الموقف المتشدد حيال هذا الموضوع يناقض مبدأ المساواة الكاملة ، وعلى الأخص فيما يتعلق بالتحول من ديانة إلى أخرى (المادة ١٩ من العهد الدولى) . فهذا الحق يعترف به فى اتجاه واحد فقط ، أى من الديانات الأخرى إلى الإسلام وليس العكس .

– القيود على الحريات المدنية باسم الشريعة والمجتمع المثالى : إن هذا الموضوع هو غالباً من الاتساع بحيث يشمل إباحة أنواع معينة من التعديات والانتهاكات التى لا يمكن السيطرة عليها بالقانون ، وبالذات فيما يخص السلوك الشخصى . وقد طورت الأرثوذكسية نظاماً معقداً للقيود على الحقوق المدنية فى ميادين الخيارات الشخصية والسلوك الشخصى ، يغطى مجالاً واسعاً من طرائق الحياة وأشكال التنشئة والتفضيلات الشخصية .

إن طبيعة الانتهاكات المحتملة فى هذا المجال يمكن أن تكون غير قاسية فى مضمونها ، ومحدودة إجرائياً فى بعض مسائل المظهر الخارجى . ومع ذلك فإن أخطر الإنتهاكات يمكن أن تقع تحت عباءة ما تسميه الأرثوذكسية بالشريعة ، وذلك بسبب الإباحة الصريحة (غالباً) للإعتداءات الشخصية والجسدية ضد الأفراد تحت دعوى تغيير المنكر باليد (٢٣) .

وفى حين تشرف الاستتباعات القانونية والسياسية لهذا المبدأ على الفوضى ، فإن طابعه القمعى يمكن أن يتخطى هذا الاحتمال من خلال ترسيخ نظام دائم للمراقبة والعقاب .

٣ – حقوق المرأة

تقريباً كل الكتابات الأرثوذكسية حول المرأة تبدأ بشكل منهجى بإبراز الكرامة التى منحها الإسلام للمرأة . وهذا لا جدال فيه – على مستوى المبادئ العامة . ولكن عندما تأتى تلك الكتابات إلى عرض المواقف القانونية الواضحة حول حقوق المرأة تحمل أطروحاتها بشكل متسق نفياً لحقوق المرأة فى المساواة الكاملة .

والأسوأ أن هذا الموقف يتم تبريره فى بعض الأحيان (ولكن ليس دائماً فى الكتابات ذات المستوى الأرفع) بالإشارة إلى مفاهيم التفوق الطبيعى (٢٤) .

وبالفعل فإن هذا المجال للخلاف بالذات يشكل الصعوبة الأعظم فى مواءمة الشريعة (بالفهم الأرثوذكسى) والنظام المعاصر لحقوق الإنسان .

إن مبدأ القوامة متجذر فى الفقه المتشدد فى كل العصور إلى الدرجة التى تجعل من الصعب على بعض أكثر المفكرين الإسلاميين استنارة أن يشككوا بشكل مفتوح فى مواءمته والعصور الحديثة (٢٥) .

وما سبق ، بالإضافة إلى بعض القضايا الأخرى ، يمثل المساحة الأساسية للخلاف بين الفقه الإسلامى الأرثوذكسى من جهة ، ونظام حقوق الإنسان فى القانون الوضعى من جهة أخرى . وتشكل هذه القضايا أيضاً محور الدعوة إلى الاجتهاد من جانب الإصلاحيين التقدميين والجذريين والاتجاهات الإنسانوية فى الفكر الإسلامى القديم والمعاصر .

وبين كل الاتجاهات الداعية إلى إعادة بناء الفقه (وبالتبعية الشريعة) يوجد عدد من السمات المشتركة ، وهى :

التشديد على دور الإنسان فى تأسيس الأحكام المشتقة من النظام الدينى ، اللجوء إلى المبادئ العامة وأهداف الإسلام والشريعة (كما يتم تفسيرها بشكل واسع على أنها مبادئ القانون التى تقترب بأفضل شكل من بناء المجتمع المثالى فى الإسلام) ، التشديد على العقلانية (الإسلامية) كمبدأ مرشد فى اشتقاق المواقف الإسلامية (أو القوانين فى حالة أخرى) ، استخدام مناهج أكثر تطوراً فى قراءة النصوص المقدسة (فى مواجهة القياسات التقريبية المبسطة التى يعرفها الفقه الأرثوذكسى) ، والسعى إلى الاستجابة إلى حاجات التحديث وما هو أبعد (ما بعد الحداثة) ، وتظل العدالة هى الدعامة الأساسية لكل مشروعات الإصلاح القانونى .

ونحن لا يمكننا هنا الاستفاضة حول كل اقترابات ونظريات تلك الاتجاهات ، يمكننا فقط أن نعرض فى عجالة بعض السمات الأساسية لأهم المشروعات .

من السابق للأوان فى هذه اللحظة من اختمار الفكر الإسلامى محاولة التبويب الكامل للإصلاحية الراديكالية فى الفكر الإسلامى ، وهى الاتجاهات التى تفهم النظام المعاصر لحقوق الإنسان على أنه مثل أعلى مشترك ، عالمى ومحل ثقة للإنسانية جمعاء (أو على الأقل كمشروع مشترك يمكن أن يربط بين الحضارة الإسلامية والغربية) . ولكننا على ذلك نستطيع أن نقترب من ذلك التبويب من خلال مخطط تقريبى ، على النحو التالى :

الاتجاه الأول يمكن أن يسمى الكلاسيكية الراديكالية . ونعنى به ذلك التيار الفكرى الذى يحاول أن يجد مكاناً لنفسه داخل إطار الفقه الإسلامى ، عبر التطوير الأغنى لبعض الأبعاد فى أكثر تيارات فقه العصر الكلاسيكى عقلانية ، وذلك بهدف تخطى الفجوة مع إنجازات الحداثة بوجه عام وحقوق الإنسان على وجه الخصوص .

هذا الاتجاه يقبل بالنبع الأساسى لفقه الإسلامى ، وبالذات فى صيغته الأكثر عقلانية وانفتاحاً (المذهب الحنفى) ، ولكنه يصر على الدفع به إلى أكثر الاستنتاجات اقترابا من روح العصر ومكتسبات الحداثة فى مجالات المساواة والحرية . وهكذا ففى حين لا تسمح مدارس الفقه الكلاسيكى (بما فيها أكثرها عقلانية) بالاجتهاد (والتفسير والتعبير عن الرؤى الشخصية) إلا فيما يغيب فيه النص ، نجد الفقيه الكبير الشيخ محمود طه من السودان يدعو إلى الاجتهاد حتى فيما يتناوله نص مقدس ، متى تطلبت حاجات الناس أحكاماً جديدة.

وهذا الموقف يتم طرحه والتدليل عليه من داخل النص المقدس ، ومن خلا قراءة وإعادة ترتيب أنثروبولوجية للنص [٢٦] . والواقع أن هذا الموقف ليس جديداً تماماً إذ كان مفكرون مصريون بارزون قد أخذوا به . ونذكر منهم الشيخ أمين الخولى ، والمؤرخ الأديب أحمد أمين وفى الوقت الراهن نذكر الدكتور كمال أبو المجد وغيره من المجتهدين .

ويطور أحد تلاميذ الشيخ محمود طه النابغين – عبد الله النعيم – هذا الموقف الأساسى فى كتابه الذى ذاع صيته الآن والذى نشر بالعربية بترجمة ممتازة باسم "نحو تطوير التشريع الإسلامى" [٢٧]

ولكن بينما استطاع الشيخ وتلاميذه جمع الكثير من البراهين من التاريخ الفعلى للخلفاء الراشدين وآخرين ، وبشكل جزئى من اتجاهات محددة فى الفقه فى العصر الكلاسيكى ، فلقد لمس هذا الموقف المذكور وتراً حساساً متعلقاً بفكرة قدسية النص ذاتها وبالتفوق الجلى لإفادات الإرادة الإلهية على الرؤى الإنسانية .

يمكننا أيضاً أن نضم إلى هذا النوع بعض إسهامات المفكرين الراديكاليين غير السنيين . فمن

المعروف أن جماعات الخوارج كان لديها فقه جرىء بل وتقدمى فى بعض الأحيان . والآن ، وبما أن نماذج الخوارج قد تقادمت وتم تخطيها فيجب الرجوع إلى بعض إبداعات التيارات التقدمية من الفكر الشيعى . فعلى سبيل المثال قدم الشيخ محمد باقر الصدر رؤى إبداعية حول إصلاح التفكير الإسلامى حول القانون والحياة . وفى إطار فهمه للتفسير الحضارى للإسلام يدعو الشيخ محمد باقر الصدر إلى إنهاء الفصل الموجود فى الفقه الأرثوذكسى بين الهدف الأخلاقى والحكم القانونى (٢٨) وبهذه الطريقة يمكن تبديل أحكام معينة حتى وإن كانت مؤصلة فى نص مقدس ، من أجل إيجاد التعبير المؤسسى عن الهدف الأخلاقى وراء الحكم (فى النص) والغاية المستقاة من ورائه.

وهناك تيار آخر يمكن تسميته بالعقلانية الجدلية التقدمية . ويركز هذا التيار على إنجاز المهمة الأساسية للتحديث فى الطريق إلى ما بعد الحداثة . هذه المهمة مشابهة فى الأساس لحركة التنوير الغربى من حيث إعلائها من شأن مبدأ التفسير والتعبير الحر عن التجربة الدينية . . والمهم فى عملية الانتقال إلى الفردية والدستورية والعقلانية – كما هو الحال مع حركة التنوير فى الغرب – ليس هذه المبادئ فى ذاتها ولكن دلالاتها على الطريق الحقيقى نحو التقدم والإشباع الذاتي، أى الإبداع الثقافى وحساسية الاستجابة لجوهر الحقيقة . وهذا يستوجب قطيعة مع النزعة لتقديس الشكل بما فيه الشكل القانونى ، كضرورة لاستشراف تلك الاستجابة وتحقيقها .

ومن الواضح أن هذا التيار بينما لا يصل إلى درجة رفض الفقه ، فهو امتداد مستقيم للفلسفة الإسلامية العقلانية / الطبيعية وبخاصة عند ابن رشد . وتفسر هذه النزعة جزئياً ازدهار هذا التيار فى المغرب العربى ، وأهم ممثليها محمد أركون وبشكل جزئى ومن منبر واتجاه آخر هناك محمد عابد الجابرى (٢٩) .

وفى الواقع كان يمكن اعتبار هذا التيار منتمياً بشكل أكبر إلى تقاليد التنوير فى أوروبا الغربية (لمدرسة فرانكفورت والمدرسة الفرنسية النقدية الأحدث) لولا أنهم يطرحون موقفهم من داخل نسيج الفكر الإسلامى واستهدافهم إحياء تقاليد العقلانية العربية .

وهكذا لا يجب أن ينظر إلى هذا التيار على أنه إبداع فى الفقه بل على أنه نقد للفقه الكلاسيكى انطلاقاً من الحداثة ومن الفلسفة والأخلاق فى التقاليد الإسلامية والغربية معاً . إن الدعوة إلى قانون حقوق الإنسان الوضعى محورية بالنسبة لهذا المشروع برمته .

والتيار الثالث يمكن أن يسمى بالإنسانوية العربية الإسلامية . ويرتكز هذا التيار على التقاليد العريقة والإنجازات الفكرية / الروحية فى بداية الحضارة العربية الإسلامية (أى الخمس قرون الأولى) وهى التقاليد التى استهدف طمسها بشكل خاص . وقد راد الفيلسوف المصرى عبد الرحمن بدوى مشروع التنقيب الفكرى عن إنجازات هذا التيار فى الفكر العربى الإسلامى . وقد وضع مظاهر للتعبير القديم عن الانسانوية العربية وهى : مركزية الإنسان (ويدل على ذلك دينياً بفكرة الاستخلاف) ، والطبيعة ، وتمجيد العقل ، والتركيز على التقدم العلمى . ويستدل بأعمال ابن عربى وعبد الكريم الجيلى والرازى وجابر بن حيان وآخرين . ولكل من هؤلاء إنجازاته فى مجالات عديدة من الفكر العربى الإسلامى ؛ والصوفية والعلوم الدقيقة والفلسفة والعلوم الطبيعية (٣٠) . وهذا يتسق ونظرية بدوى أن المذهب الإنسانوى العربى الإسلامى تطور فى وحدة المثلث المكون من العلوم والروحانية والسيميائيه ؛ وهى وحدة بنيت على أساس تأويلى (٣١) .

وهذا التيار بالذات ينهض ببطء فى تفاعله مع تيارات معينة فى الفكر الغربى ، إلا أن جوهره الإسلامى واضح من خلال عدة نواح. وهناك

إسهامات أساسية لمفكرين الإسلاميين من شبه القارة الهندية . إلا أن عدداً كبيراً من المجموعات الصغيرة من الفلاسفة الشباب تنمو بشكل كبير ، وبخاصة فى الجامعات الغربية . دورية "أصول" التى يصدرها عدد من الباحثين المصريين والعرب فى باريس تشكل ممثلاً جيداً لهذا التيار .

وبشكل عام يتخذ هذا التيار من تراث الفكر الإسلامى ميراثاً أساسياً يمكن البناء عيه . إلا أن التقييمات النقدية الحادة كثيرة وتشمل الأساسيات وبخاصة فى مجال الفقه إلا أن هذا اتيار يحارب الشكلانية والنصوصية على أساس أنها تشويه للجوهر الحقيقى لإسلام ، ويتم التشديد على الجوهر الأخلاقى للرسالة ، وينظر إليه على أن يعبر عن منبر التجديد والصحوة لحضارة لعبت دوراً أساسياً فى التاريخ العالمى . إن قيمة التسامح والأخوة فى الإنسانية ضرورية . والتفسير الواسع للنصوص الدينية لا ينظر إليه فقط على أنه ممكن بل وضرورى تماماً لعمل قراءة صحيحة للرمزية العالمية وأن التعليم الأخلاقى الفعال يعد المدخل الصحيح للاحياء وحقوق الإنسان فى كليتها تعد أكثر إسلامية من أى شىء آخر (٣٢) .

ثالثا: الديناميات المجتمعية

دورات الليبرالية والتشدد

ويمكننا الآن أن نحدد لحظتين متضادتين فى تاريخ الفكر الإسلامى والحضارة الإسلامية . تشهد اللحظة الأولى ازدهار الفكر الرفيع والتنوع والتعددية فى التفسير ، وسيادة الفلسفة والعلم ، والروحانية والانفتاح على الآخرين ، والسعى من أجل التلاحم والتكامل بين الناس والتشديد على عالمية الرسالة الدينية التى يجب تبليغها من خلال بنية تبادل سلمى . وتوضح اللحظة الثانية علامات ونزعات متناقضة ، حيث تسود حالة من الفقر الفكرى والجمود . وعادة ما يفرض ذلك عن طريق إطلاق قوى شعبية معادية للفكر فى المجتمع ، إما من قبل نخبة حاكمة ذات ثقافة بسيطة للغاية (رعوية) كالحكام الأتراك فى المشرق العربى ، أو من قبل حركات شعبية أو أحزاب كالأخويات الإسلامية المعاصرة . وفى تلك اللحظات يتم التركيز على القانون ويقيد الحق فى التفسير للغاية فى مقابل القراءة الخارجية المباشرة لنص لا يحتاج إلى شرح . إن تسييد القانون يضيف شكلانية أكثر صلابة مصاحبة لإغلاق باب الاجتهاد والانغلاق المفروض على المجتمعات الإسلامية من حيث علاقتها بالمجتمعات الأخرى . فالثقافة بأسرها تهيمن عليها روح من التشكك والعدائية . وتصبح النخبة فى حالة دفاعية فيما يتصل بالعالم الخارجى وعدوانية تجاه أى معارضة من داخلها .

ويمكن رؤية تاريخ الحضارة الإسلامية برمته من هذه الزاوية كمرواحة بين هاتين اللحظتين . ولو توقفنا عند العصر الحديث ، تبرز هذه المراوحة أكثر ما تبرز فى التناقض الحاد بين الفكر الإصلاحى للفقه الإسلامى فى أواخر القرن التاسع عشر وفى العقدين الأولين من القرن العشرين على جانب والاتجاهات المعادية للإصلاح وللثقافة والتى يظهر تسيدها فى السياسة الإسلامية المعاصرة على جانب آخر .

فهل لدينا تفسير بسيط مباشر لهذه المراوحة ؟

إن التفسيرات البسيطة لا تقدم بالتأكيد إجابات شافية . وباستعراض سريع لمثل هذه التفسيرات يمكننا التوصل إلى العوامل التى قد تلعب دوراً جوهرياً فى المسعى الحقوقى فى إطار الفكر الإسلامى .

وأول ما يخطر للذهن – فى إطار البحث عن إجابة (وصفية) . هو أنه لا يوجد هناك ما يتفرد به الإسلام فيما يتعلق بالمراوحة بين المدرسة الليبرالية التى تقابل المدرسة المتشددة فى الفكر والأيديولوجية والمزاج العام وحتى السياسة .

واستخلاصاً من تجربة السياسة المعاصرة ، نستطيع القول بشكل مبسط وتقريبى أن كل المجتمعات تشهد دورات شبه متوازية من الليبرالية والمحافظة . ولو كانت الدورات أقصر وتنتقل من اتجاه لآخر بشكل أكثر تواترا فى الدول الغربية المتقدمة فتفسير هذا يعود إلى قوة السياسة الديمقراطية والجماهيرية حيث يسهل التعرف على المزاج الشعبى بوسائل عديدة . وإنه لمن الطبيعى أيضاً فى المجتمع الجماهيرى الحديث أن يتم توجيه ونقل الأفكار والأمزجة ، فى بعض الأحيان كالعدوى ، وهو ما يؤدى إلى بروز مناخ موات للتغيير .

إن دورة العصبية – كما عرضها المفكر العربى الكبير ابن خلدون – قد تلقى أيضاً الضوء على المراوحات فى الأمزجة والأفكار المتصلة بالحظتين المتناقضتين فى الفكر الإسلامى . وهذا ينطبق بالأخص على المجتمعات الإسلامية ما قبل الحديثة(٣٢) .

وفى الواقع فإن المدارس المعاصرة لا تفعل أكثر من إضافة مواد جديدة إلى مجمل الأعراض التى اكتشفها وشرحها ابن خلدون . وقد طور مختلف الكتاب العرب عدة أفكار متعلقة بنفس الظاهرة ؛ على سبيل المثال الصراع بين الصحراء والحضر ، والصراع بين الرعاة والمزارعين أو بين القبائل وسكان المدن ، والصراع بين طبقة التجار وكبار ملاك الأراضى .

كذا ، فإننا نود لفت الانتباه لأحد العوامل المحورية فى شرح النقلة من الليبرالية إلى التشددية فى تطور الفكر الإسلامى . وهذا العامل متعلق بالأخص بالشعور بالتهديد من الخارج . إن الشعور الشديد بعدم الأمان الذى يسببه تهديد خارجى مستمر يؤدى إلى أن تلجأ المجتمعات – بما فيها المجتمعات الإسلامية – إلى التحصن . وبينما تحفز الضرورات التى يقتضيها الشعور بعدم الأمان على العسكرة ، فهى تضغط فى اتجاه التوافق الامتثالى واستئصال المعارضة وبروز نزعات ذاتية للطاعة . وجميع هذه العوامل تساعد على سيادة روح المحافظة والجمود والتشدد .

مراجع وملاحظات :

١ – فى الحقيقة ، يركز الإعلام الغربى حملته على ما يسمى بـ"الإرهاب الإسلامى" ولكن من خلال تعريفه ضمنياً كعدو جديد للغرب بعد انهيار الاتحاد السوفيتى ، تمتلئ الحملة بإشارات سلبية حول الثقافة الإسلامية عموما . وفى ذات الوقت تجهر العديد من المنظمات الثقافية والاستراتيجية الغربية ، وكذلك الأفراد ذوى النفوذ باستهدافهم الإسلام فى حد ذاته . ومع ذلك ، فمن الجدير بالملاحظة أن ذلك يسبب مقداراً من القلق لدى قطاع يعتد به فى الثقافة الغربية ، إلى الحد الذى أجبر السكرتير العام الجديد لحلف الأطلنطى على التراجع عن تصريحه الذى يشير إلى أن الإسلام ينظر له على أنه التهديد الجديد لهذه المنظمة .

٢ – تستمد ظاهرة الأصولية الإسلامية قدراً كبيراً من زخمها انطلاقاً من مشاعر العداء للغرب المتفشية بين الجماهير العربية، والمتجذرة كرد فعل للمساندة الغربية لإسرائيل على حساب الفلسطينيين والعرب عامة . فى المقابل ، فإن قدراً يعتد به من الدعاية المعادية للإسلام فى الغرب تستمد شعبيتها ليس فقط كرد فعل "للإرهاب الإسلامى" ، ولكن أيضاً من النزعة المعادية للإسلام المترسخة فى اعتقاد بعض الأصوليين المسيحيين والصهاينة ولا شك أن هذه العناصر تبذل مجهوداً كبيراً لإحياء المخاوف من العرب والمسلمين فى الذاكرة التاريخية الغربية . وتظهر هذه النزعة فى مجال واسع من التنظير ، وهو ما نجد مثالاً له فى مقالة هنتينجون Huntington الشهيرة . راجع :

Samuel Huntington A clash of civilizations ? Foreign Affairs Vol. 1, 72 No. 3, 1993, PP.22-49.

٣ – إن التحيز ضد الإسلام لا يوجد فقط فى الصحافة السيارة فى البلدان الغربية ، ولكن أيضاً فى الكتابات الأكاديمية ، والأمثلة على ذلك لا تحصى . انظر فى هذا الصدد :

B.A.Robertson. Islam and Europe; An Enigma

or a Myth ?

Middle East Journal. Vol. 48, No. 2, Spring 1994. PP. 288 - 307.

٤ – يجب على المرء أن يحى أيضاً المقاومة البادية فى الغرب ضد دعاية الكراهية للإسلام والمسلمين بينما تجد هذه المقاومة أفضل تعبيراتها فى بعض مظاهر الاحتجاج على استهداف تجمعات المهاجرين المسلمين، من قبل الحركات العنصرية فى غرب أوروبا وفى مواضع أخرى ، فإن هذه المقاومة تكتسب معناها الأرقى فى العديد من الأعمال الأكاديمية والبحثية عن الإسلام ، وعن التاريخ والمجتمعات الإسلامية . وفى هذا الصدد هناك فى الحقيقة قائمة طويلة من الأعمال الممتاز.

ومع ذلك على المرء أن يكون حذراً حتى لا يختلط الأمر ، بين الفهم المتعاطف مع المجتمعات الإسلامية من ناحية ، والفهم القائم على التحليل النقدى المنهج للظواهر السياسية والاجتماعية التى برزت فى المجتمعات الإسلامية ، مثل التعصب والعنف ، مثلها فى ذلك مثل غيرها من المجتمعات . وبهذا المعنى ، فثمة ما يبرر كون التعصب يمكن أن يُرى كتهديد للنسيج الحضارى فى الشرق الإسلامى ، أكثر من كونه تهديداً للغرب العلمانى . وعلى سبيل المثال فإن هذا هو المنطق العام لكتاب :

Alan Gresh (ed) Un Peril Islamists ? Complexe, Bruxelle, 1994.

وقد أعمل المستشرق الفرنسى مكسيم روبنسون Max-im Rodnson ، الذى لا يمكن إنكار تعاطفه مع المسلمين والعرب ، منهج ابن خلدون لدراسة الإرهاب الإسلامى فى طرحه حول واقع التهديد .

وهذا من وجهة نظرى ، لا ينبغى أن يختلط مع مفهوم التحيز الذى يجب حصره فى تلك الدعاية والمقولات التى تختار بشكل متعجرف ثقافة معينة لتكون موضوعاً لتعميمات وصفية أو إرشادية كاسحة .

٥ – دعت الجمعية العمومية للأمم المتحدة ، بشكل مستمر ، إلى تأصيل قيم حقوق الإنسان فى مختلف الأنظمة الثقافية فى العالم . إن مفهوم التأصيل أكثر التصاقاً بالتعليم منه إلى الأسس الأخلاقية والفلسفية لعالمية حقوق الإنسان ، وبصدد ذلك وغيره من القضايا انظر :

Leslie MacCfarlane. The Theory and Practice of Human Rights. St. Martin's press., N.Y, 1985.

Carlos Santiago Nino. The Ethics of Human Rights. Clarendon press, Oxford, 1991.

٦ – بخصوص تجاوز القانون الطبيعى كأساس لقانون حقوق الإنسان انظر :

Agnes Hellen. "The limits of Natural Law : The paradox of evil" . in Stephen Shute and Susan Mur-ley (ed) On Human Rights. Basic books, UY, 1993 .

٧ – يعد مفهوم النداء الباطنى Calling عند فيبر مفهوماً محورياً فى عمله الشهير "الأخلاق البروتستانتية" وفى مجمل نظامه للتحليل السوسيولوجى .

٨ – فيما يتعلق بكرامة الإنسان ، ومفهوم الاستخلاف (Succession) انظر :

– أحمد كمال أبو المجد : البعد الثقافى لحقوق الإنسان فى الوطن العربى : اتحاد المحامين العرب . حقوق الإنسان ، الثقافة العربية والنظام العالمى . القاهرة ١٩٩٢ .

– محمد عمارة : الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات وليست حقوق ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٥ .

وعن وحدة البشر فى الإسلام انظر :

– أحمد كمال محمود : البيان العالمى لحقوق الإنسان فى الإسلام ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٩١ .

– وفيما يتعلق بالقيمة المعرفية لمفهوم الإنسان فى الإسلام ، يطرح فيلسوف بارز أن "موضوع المعرفة هو الإنسان ، بالقدر الذى تتمثل فيه المشيئة الإلهية ، ولكونه موضوع المعرفة الإلهية" .

وهكذا يفهم علم الكلام التقليدى ليس كاهتمام بواحدية الله ، ولكن كسعى لبلورة مفهوم "الإنسان الكامل" .

حسن حنفى : من العقيدة للثورة ، الجزء الثانى ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٨٨ ، ص ٦٠٧ .

٩ – وبخصوص مفهوم الشريعة الإسلامية ، انظر محمد فتحى عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الغربى، دار الشروق القاهرة ١٩٨٢ .

إن مفهوم الشريعة كصراط مستقيم ينبغى ألا يختلط مع

تقديس مادة المعرفة المتوصل إليها من خلال الفقه . ومنطقياً، لا يتأسس الصراط المستقيم فى فراغ اجتماعى ، وإنما يجب أن يمد فى حيز اجتماعى محدد على هدى مبادئ الإسلام الأساسية . وهذا يستلزم التفكير الإنسانى فى عملية رسم هذا الصراط ، وليس افتراض كونه فوق الوجود المادى ومن المؤسف ، مع ذلك ، أن الكتابات المتحجرة ، من المنظور الإسلامى ، تنحو إلى تعمية هذا الموضوع من خلال التسليم بوجود بنية قانونية مكتملة صالحة كل زمان ومكان . معظم هذه الكتابات تويد المقولة التالية : "إن تناول الشريعة الإسلامية لحقوق الإنسان والحريات تتميز بالكمال والمثالية التى لا تشوبها أية شوائب أو نقصان " . انظر مثلاً :

– مصطفى محمد عفيفى . حقوق الإنسان الأخلاقية : النظرية والممارسة . دار الفكر العربى ص ١٠ .

١٠ – فى هذا انظر :

– شهاب الدين بن محمد بن أبى ربيع : سلوك الممالك فى تسيير الممالك ، تحقيق وتعليق وترجمة حامد ربيع ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ١٥٤ – ١٥٦ .

١١ – وحول هذا المفهوم : "مقاصد الشريعة" انظر :

– رضوان السيد : الفكر الإسلامى المعاصر وحقوق الإنسان . جريدة الحياة ، ٢٢ ديسمبر ١٩٩٤ .

١٢ – إن التوازن بين الواجبات والحقوق ليس أساس الشريعة فقط ، بل إن الواجبات الدينية تعتبر فى حد ذاتها حقوقاً ، من منظور القراءة المستنيرة لمفكر شهير مثل محمد عمارة فى كتابه "الإسلام وحقوق الإنسان" (سبق ذكره) .

١٣ – يتجسد هذا التوازن بين الحقوق والواجبات فى مفهوم الأمانة . هذا المفهوم بالذات يوضح الحاجة إلى نظام متناغم لكل من المعرفة (الإلهية) ، والعدل الاجتماعى ، كصراط مستقيم ، بمعنى الشريعة ، فى هذا الصدد انظر :

Ahmet Davutoglu . Alternative Paradigms : The Impact Of Islamic And Western Weltanschungs on Political Theorry. University Press of America. Lanham, Maryland 1991, PP.47-86.

١٤ – لم يكن الصراع بين الفقه والفلسفة مميزاً لتاريخ الفكر الإسلامى فقط ، ولكن المنبع الأساسى لحيويته . وأعظم تلك الجدالات بين الفقه والفلسفة هى التى شارك فيها ابن رشد والإمام الغزالى . حول دور هذا الجدال فى تطور العقلانية الإسلامية انظر :

Dominique Urvoy. Ibn Rushd. Translated to English by O.Stewart.

The American University Press in Cairo, 1991, PP. 79 - 83 .

١٥ – حول إشكالية التحديث فى الفكر العربى المعاصر انظر :

Albert Houranni. Arabic Thought in The Liberal age 1798 - 1939 Cambridge, Cambridge University Press PP.324 - f.

١٦ – حول إسهامات الإمام محمد عبده ، وقاسم أمين انظر : حورانى ، المصدر السابق .

١٧ – إن مفهوم الفكر الإبداعى له جذور عميقة فى الفقه الإسلامى . فقد كان ، حقاً ، المنفذ الرئيسى للتمرد على هيمنة الأرثوذكسية المتصلبة . ويجب الاعتراف بأن صعوبة الدفاع عن الأفكار الإبداعية فى الفقه الإسلامى فى المرحلة الراهنة مرتبطة بالظروف الاجتماعية السياسية التى أفضت إلى سيطرة الأرثوذكسية مجدداً . وبالمقارنة ، لم يجد العديد من المفكرين الإسلاميين المشهورين خلال العصر الليبرالى فى تحدى سلطة مدارس الفكر المسيطرة أمراً مخيفاً، ففى الثلاثينيات والأربعينيات على سبيل المثال ، نجد أن شخصيات بارزة مثل أحمد أمين ، وعباس العقاد ، وأمين الخولى قد طرحو أنفسهم بوضوح كمساندين لحق التأويل والاجتهاد ، حتى بالنسبة للنصوص المقدسة ، فى هذا الصدد انظر :

Ibrahim Ibrahim . Ahmad Amin and Abbas Mahmoud El, Akkad between al Qadim and al Jadid. European Challenge and Islamic Response. In George Atiyeh and Ibrahim weiss (eds), Arab civilization : Challenges and Response . New York , State University of New York Press 1988, PP. 208 - 230 .

١٨ – جدير بالذكر أن المنشأ الحقيقى للتعصب هو الإحساس بعدم الأمان والتحصن ضد السلطات الجائرة . وهذا واضح من حقيقة أن المصدر الأساسى للحركات الدينية

المتعصبة فى العالم العربى كانت أعمال بعض الدعاة الرئيسيين المنتمين إلى التجمعات الإسلامية فى شبه القارة الهندية والذين بعثت أوضاعهم المؤلمة عشية الاستقلال على الياس والتطرف . ويعتبر المودودى مثالاً رئيسياً كان له بالغ الأثر فى أكثر قطاعات الأصولية العربية تعصباً . فى هذا الصدد انظر :

M.S. Agwani, God's Government : Jama'at-i-Islamic of India. In ylussin Miilalib and Jajul - Islam Ylashmi (eds) Hashmi (eds) Islam, Muslims and The Modern State. St Martin's press, London, 1994, PP.259 - 277 .

١٩ – بخصوص بعض بيانات وإعلانات "حقوق الإنسان الإسلامية" انظر :

– محمد كامل محمود : البيان العالمى لحقوق الإنسان فى الإسلام ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٩١ .

– إبراهيم مدكور ، وعدنان الخطيب ، حقوق الإنسان فى الإسلام ، دار طلاس ، دمشق ١٩٩٢ .

وبالنسبة لنقد هذه البيانات والإعلانات من منظور الصكوك الدولية ، انظر :

A Elizabeth Mayer. Islam and Human Rights : Traditions and Politics. Westview Press, 1991 , PP. 143 - 162 .

٢٠ – محمد الغزالى : التعاليم الإسلامية وإعلانات الأمم المتحدة ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، ١٩٩٣ ص ٤٦ .

١٢ – انظر Mayer : مصدر سابق ، ص ١٨٩ .

وعلى الرغم من أن نقد ماير الشامل يبدو صحيحاً على المستوى التخطيطى ، فقد فشلت فى أن ترى "البيانات الإسلامية" من منظور تاريخى وديناميكى . وفى الحقيقة فإن هذه البيانات تلعب دوراً محورياً فى تحجيم ومواجهة الهيمنة الشاملة لأكثر تأويلات الإسلام رجعية ، خاصة من النوع السعودى .

٢٢ – تعتبر حقوق الأقليات فى المجتمعات الإسلامية من أكثر القضايا سخونة فى الجدل الدائر فى الفكر الإسلامى المعاصر .

واحد من المواقف المتشددة تبناه محمد الغزالى ، صاحب الاقتباس .

ومن أجل وجهة نظر أخرى مغايرة تقر بالمساواة الكاملة : انظر :

محمد سليم العوا : فى النظام السياسى للدولة الإسلامية ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٥٥ – ٢٦٤ .

٢٣ – أحد مخططات حقوق الإنسان أعلنت "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" كحق من حقوق الإنسان ، انظر : مذكور الخطيب ، سبق ذكره بند رقم ٥ ، ص ٥١ .

من الواضح أن هذا هو نفس المبدأ الذى يشكل الأداة الأساسية الشرعية "للإرهاب باسم الإسلام" . ومع ذلك فمن غير الواضح ، ما إذا كان واضعو هذا المخطط منتبهين لعواقبه الوخيمة على نسيج المجتمع والدولة الحديثة .

٢٤ – إن مبدأ القوامة يشكل الخط الفاصل بين التأويلات الأرثوذكسية والإصلاحية للشريعة الإسلامية . فمن الشائع ، فى كل الكتابات الأرثوذكسية عن حقوق المرأة أن تؤكد على مبدأ المساواة ثم تجعله مشروطاً بمبدأ القوامة بدون أى إحساس بالتناقض . إن التعارض المنطقى بين المبدأين يحل بالإشارة إلى موازين مختلفة للحقوق والواجبات . وهكذا ، فإذا كانت المرأة أقل من الرجل فى مواضيع حقوقية عديدة مثل الميراث ، فإن ذلك يبرر من خلال وضع الشريعة مسئولية الإنفاق على الأسرة على عاتق الرجل ... الخ .

فى هذا الصدد انظر :

– محمد الحسينى مصيلحى : حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولى ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص ٦٢ – ٧٨ .

وهذا لا يستبعد التبريرات الفجة كتلك المتبناه من قبل الشيخ محمد الغزالى على أساس الهرمونات ، العوامل الوراثية ، والفوارق فى القدرات الإبداعية ... الخ ، مصدر سابق ، ص ١١٩ – ١٣٢ .

٢٥ – حول الرأى المختلف كلية فيما يتعلق بالمساواة من وجهة نظر الفقه الإصلاحى : انظر :

– عبد الله النعيم : نحو تطوير التشريع الإسلامى ، ترجمة حسين أحمد أمين ، دار سينا لنشر ، القاهرة ، ١٩٩٤ ، ص ١٣٦ .

٢٦ – اتساقاً مع التراث الطويل نسبياً للاجتهاد فى تفسير النص المقدس يقول الفيلسوف العربى المرموق عابد

الجابرى : "يؤيد كاتب هذا النص فكرة قابلية مجمل التشريع الاجتماعى فى الإسلام للاجتهاد حتى فى وجود نص . أليس الاجتهاد فى جوهره هو التفسير التجديدى لنص ؟

– عابد الجابرى : رؤية عامة للبعد الثقافى الحضارى لحقوق الإنسان . اتحاد المحامين العرب :

حقوق الإنسان : الثقافة العربية والنظام العالمى ، القاهرة ١٩٩٣ ، ص ٦٨ .

أكثر المواقف راديكالية فى إعمال حق الاجتهاد حتى فى النص المقدس ، اتخذ من قبل الفيلسوف المصرى نصر أبو زيد والذى يتعرض الآن لإرهاب المتعصبين الذين حصلوا على حكم قضائى فى يونيو ١٩٩٥ بإدانة أبو زيد بالكفر . حول مساهماته انظر :

– نصر أبو زيد : الاتجاه العقلانى فى التفسير : دراسة حول المجاز فى القرآن الكريم عند المعتزلة ، دار التنوير ، القاهرة ١٩٩٣ .

٢٧ – يدعو عبد الله النعيم إلى استمرار البحث والنقاش الداخلى بين المسلمين حول موقف الإسلام ، فى علاقته بحقوق الإنسان ، فى ضوء القواعد الأساسية للإسلام ، كما يجب أن تطبق فى المجتمعات الحديثة . أى فهم النصوص فى إطار الظروف التاريخية المعطاة . انظر فى هذا الصدد :

Abdullhi An.Na'im, Towards a cross - National Approach to defining international standards of human rights ; the meaning of cruel inhumane, degrading treatment or punishment. In abdullahi An-Na'im. Human rights in cross - cultural perspective : a question for consensus. University of pennsylvania press, Philade lphia, 1991. PP.19 - 43 and the introduction

وانظر أيضاً عبد الله النعيم : نحو تطوير التشريع الإسلامى . مرجع سبق ذكره .

٢٨ – فيما يتعلق بأفكار أبو بكر الصدر فى علاقته بالدعوة إلى فكر جديد بين مسلمى الشيعة انظر محمد عبد الجبار : الحاجة إلى فكر إسلامى جديد ، الحياة ٩ يونيو ١٩٩٤ .

٢٩ – يعتبر محمد أركون الفيلسوف العربى الشهير أكثر التعبيرات جذرية عن العقلانية والحداثية الإسلامية . حول أفكاره انظر :

– محمد أركون : تاريخية الفكر العربى الإسلامى ، مركز الإنماء القومى ، بيروت ١٩٨٦ .

٣٠ – أسامة خليل : نحو حركة إنسانوية عربية إسلامية جديدة ، أصول عدد (٢) ، ١٩٩٤ ص ٩ – ١٨ .

٣١ – عبد الرحمن بدوى : L'Humanisme dans la pensee arabe (الإنسانوية فى الفكر العربى) ، المصدر السابق ص ١٢ – ١٣ .

٣٢ – حول أحد نماذج الرمزية الأخلاقية كقوة فى الفلسفة الإسلامية انظر :

Akbar Ahmed, Discovering Islam : Making sense of Muslim History and Society . London and New York . Routledge and kegan Paul Ltd, 1990, and, Post - modernism and Islam : Predicament and Promise . London and New York Routledge and Kegan Paul Ltd, 1993 .

٣٣ – ومن المثير للانتباه أن أكبر أحمد يفند نظرية ابن خلدون حول الدورات المرتكزة على العصبية بنظرية من وضعه ، يدعى فيها أن العامل المحدد للدورات هو مدى الاقتراب أو الابتعاد عن المثال والنموذج الإسلامى . وفى الواقع ، فهذه النظرية هى بالضبط ما يدافع عنه الأصوليون والمتعصبون ، لأنها تصور المسألة وكأنها المزاج الشخصى وتتجاهل كلية كل منجزات البحث السوسيولوجى .

حو نموذج أكبر أحمد المضاد انظر : Discovering Islam مرجع سابق .