

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

رؤى: الشريعة الإسلامية والإسلاميون والدفاع عن حقوق الإنسان

معتر الفجيري

الإشارة الأكاديمية لهذا المقال: الفجيري، معتر (2019). رؤى: الشريعة الإسلامية والإسلاميون والدفاع عن حقوق الإنسان. رواق عربي، 24 (1)، 21-27.

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 كاتبه، وليست بالضرورة آراء محرري رواق عربي أو مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

حقوق النشر

هذا المصنف منشور برخصة المشاع الإبداعي نَسب المصنّف 4.0.



رؤى: الشريعة الإسلامية والإسلاميون والدفاع عن حقوق الإنسان

معتز الفجيري

يركز هذا المقال على التحديات المرتبطة بالعلاقة بين الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان، إذ لا يشكل الدفاع عن حقوق الإنسان تهديداً لمصالح سياسية واقتصادية وعلاقات قوة مستقرة في المجتمعات العربية فحسب، بل شكل أيضاً تحدي ولا يزال للثقافات والتقاليد الدينية، والسلطة الثقافية للمؤسسات والجماعات الدينية. وخلال سنوات طرحت قضايا حدود العلاقات بين الدين بالدولة، ومكانة الشريعة الإسلامية في الأنظمة الدستورية والقانونية، وتوجهات وقيم حركات الإسلام السياسي كموضوعات مركزية على أجندة المشتغلين في مجال حقوق الإنسان خلال السنوات الست التي أعقبت الثورات والانتفاضات العربية. وفي هذا الإطار يناقش هذا المقال اتجاهات التوفيق بين حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية كأحد التحديات التي يواجهها المدافعون والمدافعات عن حقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية، وكيفية تأثير السياقات السياسية المتغيرة على فرص هذه الاتجاهات في النجاح أو الفشل.

حدود العلاقة بين الدين والدفاع عن حقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية

لا يخص الجدل حول ما إذا كانت حقوق الإنسان عالمية أو نسبية من الناحية الثقافية منطقة جغرافية معينة، أو منتمين لدين معين. وفي إطار هذا الجدل طرح العديد من الباحثين من أنصار ومعارضين مفهوم حقوق الإنسان العالمية حججاً متنوعة ذات صلة بخلفياتهم الثقافية والدينية.

بداية يفترض الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن حقوق الإنسان هي حقوق عالمية، يجب أن يتمتع بها جميع البشر بغض النظر عن خلفياتهم الدينية والجنسية والقومية واللغوية، وقد تم التأكيد على هذا المفهوم العالمي لحقوق الإنسان مراراً في ديباجة المعاهدات الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان. وأكد المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد في فيينا عام 1993 أن عالمية حقوق الإنسان لا يرقى إليها الشك. ومع ذلك، لم تتوصل الدول والباحثون بعد إلى موقف مشترك حول الطابع العالمي لحقوق الإنسان.

ظهرت حقوق الإنسان كما نعرفها اليوم - كاستحقاقات يتمتع بها جميع البشر - في أعقاب الظروف الاجتماعية والسياسية الخاصة التي سادت أوروبا وأمريكا الشمالية خلال القرن الثامن عشر. وقد أدى هذا المفهوم الحديث في وقت لاحق إلى التطورات القانونية الدولية في هذا المجال التي طرأت منذ عام 1945. ومع ذلك، تبنت الثقافات والديانات الكبرى في العالم فكرة كرامة الإنسان باعتبارها عنصراً أساسياً في الصياغة الحديثة لحقوق الإنسان.

مفاهيم معينة لكرامة الإنسان كانت سائدة في الإسلام والمجتمعات الإفريقية التقليدية، والثقافات الكونفوشية والهندوسية، لكن التركيز على الحقوق الفردية كان من المميزات الفريدة التي أتت بها المفهوم الحديث لحقوق الإنسان، والذي لم يتجسد في الثقافات غير الغربية. لكن هذا الاختلاف بين المفاهيم القديمة والحديثة لحقوق الإنسان لا يقوض صلاحيتها كإطار ملائم لحماية الأفراد في ظل الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المعاصرة. فعلى الرغم من تطور المفهوم الحديث لحقوق الإنسان في السياق الغربي، فذلك لا يعني أن حقوق الإنسان لا تنطبق إلا على المجتمعات الغربية. فحقوق الإنسان أداة ناجعة لإدارة التنوع السياسي والديني والإثني في المجتمعات، وتحقيق العدالة السياسية في أي مجتمع.

لكن إلى أي مدى تشكل الظاهرة الدينية مجالاً للبحث عند محاولة فهم مسببات انتهاكات حقوق الإنسان في مجتمع ما؟ هناك انتهاكات قد يعتد للهولة الأولى أن منبعها الدين، ولكن في الحقيقة هي مرتبطة بالعادات والتقاليد المجتمعية الموروثة

أو بطبيعة علاقات القوى السياسية في مجتمع ما، فمثلاً بعض صور العنف ضد المرأة تنبع من موروثات المجتمع ولا ترتبط بالضرورة بالدين.

أن رسم حدود تأثير الدين أو توظيفه لتبرير ممارسات أو تفسيرات لحقوق الإنسان يتوقف على طبيعة الانتهاك ذاته، والحجج التي يرفعها الفاعلون لتبريره، وطبيعة النظام الدستوري والقانوني في دولة ما، ودرجة تأثير الدين في ثقافة المجتمع. هذا المقال يتعامل مع الدين باعتباره أحد العوامل التي تتداخل بشكل قانوني وثقافي وسياسي مع تطبيقات حقوق الإنسان، لكنه لا يقدم تفسيراً شاملاً لمسببات احترام أو انتهاك حقوق الإنسان.

هناك عدد من الاعتبارات تدفع بتداخل الدين وبشكل خاص الإسلام -موضوع هذا المقال- مع حقوق الإنسان، إذ توجد 32 دولة تعتمد الإسلام في دساتيرها باعتباره الديانة الرسمية، و22 دولة في العالم الإسلامي تعطي دوراً للشريعة الإسلامية في نظامها الدستوري. وهناك دول تنص على مرجعية الشريعة الإسلامية في عدد من القوانين مثل القانون المدني أو قانون الأحوال الشخصية ومنها التي استندت إليه في تدوين بعض قوانينها، بشكل انتقائي، استناداً إلى أحكام الفقه الإسلامي.

في بلدان العالم الإسلامي اليوم هناك تأثير وإن كان بدرجات متفاوتة للإسلام في الأنظمة الدستورية والقانونية لهذه البلدان. هذه الإحالات للإسلام أو الشريعة الإسلامية في الدساتير والتشريعات الوطنية فتحت الباب أمام الإقحام المباشر للدين في الجدل الدستوري والقانوني، والصراعات السياسية، ودعمت توظيف الحجج الدينية في النقاش العام بين القوى السياسية والاجتماعية عند التعامل مع بعض القضايا، وبشكل خاص تلك القوى التي تعتمد على الدين كمكون أيديولوجي مثل حركات الإسلام السياسي، أو تلك التي تعتبر نفسها تاريخياً حارسة للدين في المجتمع مثل المؤسسات الدينية.

على المستوى الإقليمي ومنذ الثمانينيات ظهرت العديد من وثائق حقوق الإنسان في الإسلام بمبادرات رسمية وغير رسمية. من أشهر هذه الوثائق "إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام" الصادر في 1990. هذه الوثائق وعلى الرغم من أنها تبرز بعض المناطق المشتركة بين القانون الدولي لحقوق الإنسان والشريعة الإسلامية إلا أنها تحتوي على درجة عالية من الالتباس الفكري والقانوني الذي يكرس من الانتقاص من قيم حقوق الإنسان العالمية باسم الخصوصية الثقافية.

على المستوى الدولي وخلال العقد الأخير أصبحت منظمة التعاون الإسلامي (منظمة المؤتمر الإسلامي سابقاً) فاعلاً مركزياً في المنابر الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان. أسست المنظمة مؤخراً لجنة دائمة لحقوق الإنسان لتقديم الدعم الفني للدول الأعضاء في المنظمة. وترعى المنظمة دولياً بعض المبادرات التي تهتم دول العالم الإسلامي، مثل قضية حماية الأديان من الازدراء، والدفاع عن الأقليات المسلمة في الغرب. وفي الغرب وفي بلدان مثل بريطانيا وأمريكا وكندا، تزايد في العقدين الأخيرين تأسيس ما يعرف بمحاكم الشريعة الإسلامية التي يلجأ لها المسلمون المهاجرون في الغرب لفض منازعاتهم، خاصة في مجال الأحوال الشخصية على أساس الشريعة الإسلامية. هذه المحاكم تنتظم عبر مؤسسات المجتمع المدني، مؤسسة لنظام قانوني موازي للقانون الرسمي للدولة.

وأخيراً فإن الممارسات التي تقوم بها الحركات الإسلامية وبشكل خاص العنيفة مثل تنظيم الدولة الإسلامية أعاد التفكير من جديد في عما إذا كانت هذه الممارسات جزء من عقيدة الإسلام؟ خاصة أن هذه الحركات تعتمد على أدبيات فكرية وتأسيس نظري، يعتمد على مفاهيم إسلامية ويستند في كثير من الأحيان لتراث الإسلام، ويستخدم في تجنيد العناصر الجديدة في صفوفها.

هذه العوامل تجعل من النظر في العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان سؤالاً مشروعاً ومجالاً هاماً للبحث.

مداخل للتوفيق بين الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان

لا يوجد تعريف جامع مانع للشريعة الإسلامية، فالاجتهادات في تعريف الشريعة الإسلامية تتحدد بالرؤى اللاهوتية والفلسفية والتاريخية، وفهم طبيعة الوحي والنصوص الدينية التي يستند إليها أصحاب التعريف. هذا الاختلاف من ناحية أخرى فتح باباً واسعاً لديناميكية العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان، ويدفع أيضاً بتحدي وجهة النظر القائلة بتطبيق مفهوم واحد للشريعة من خلال أجهزة الدولة، لأنه لا يوجد اتفاق ليس فقط على ماهية أحكام الشريعة بل على مفهومها من الأساس.

المفهوم الشائع للشريعة الإسلامية أنها تلك الأحكام المشتقة من المصادر الإسلامية من قرآن وسنة محمدية. اشتقاق هذه الأحكام يتم عبر عدد من الأدوات المنهجية، والمبادئ التي تم تدوينها تاريخياً في كتب أصول الفقه الإسلامي. لكن حتى

وإن اتفق كثير من العلماء على هذا التعريف فتوظيف هذه المناهج والمبادئ الشرعية، وأولويات استخدامها ينتج أيضاً أحكاماً فقهية متباينة، الأمر الذي أنتج تاريخياً ما يعرف في الأدبيات الإسلامية "بمبدأ اختلاف الفقهاء".¹ من وجهة نظر أخرى، فإن أول مشكلة يواجهها هذا التعريف أنه أغفل أن هذه المناهج والمبادئ الشرعية هي صناعة بشرية ليس لها أي قدسيه، الأمر الذي دفع مفكرون إسلاميون معاصرون لاقتراح مناهج أخرى لاستخراج الأحكام الشرعية. المشكلة الثانية لهذا التعريف الشائع، أنه اقر بالمدلول القانوني للشرعية باعتباره واجب ديني حتمي لكل زمان ومكان، وهو أمر مردود عليه من البعض، لأن هذا المدلول القانوني أو بناء ما عرف بأصول الفقه، وبحسب المستشار محمد سعيد العشماوي في كتابه أصول الشريعة، قد تم تبنيه في التراث الإسلامي في فترات لاحقة من وفاة الرسول، وأن مدلول الشريعة في القرآن لم يكن يفهم بمعنى قانوني، بل ان معناها في ذلك الوقت كان معنى أخلاقي وروحي بمعنى الطريق إلى الله، وأن ما جاء في القرآن والسنة من أحكام كان مجرد تطبيقات لهذا المفهوم الأخلاقي والروحي.² المشكلة الثالثة التي تخلق اختلافاً في تعريف الشريعة هو نوع الفلسفة التي يستند إليها المسلمون في النظر إلى النصوص الدينية وظاهرة الوحي. فالرؤية السائدة بين كثير من المسلمين أن القرآن هو كلام الله الذي أوحى به إلى الرسول محمد، والواجب تطبيقه في كل زمان ومكان، لكن هناك نظريات أخرى تدافع عن تاريخية النصوص الدينية باعتبارها منتج ثقافي مرتبط بسياقات اجتماعية محدده، وله أبعاده البشرية.³ من أبرز منظري هذا الاتجاه المفكر الإيراني عبد الكريم سروش الذي يرى أن استقبال الرسول محمد للوحي كان تجلياً روحياً وشعورياً، لكن تحول هذا الوحي إلى النص القرآني عملية بشرية خضعت لمتغيرات البيئة الاجتماعية والثقافية السائدة وقت إنتاج النص القرآني.⁴ وفي إطار هذه الرؤية التاريخية للنصوص الدينية يمكن النظر إلى أحكام الشريعة الإسلامية باعتبارها استجابة بشرية لواقع ثقافي واجتماعي متغير.

في هذا الإطار يمكن التفرقة بين اتجاهين رئيسيين لمحاولة التوفيق بين الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان: الاتجاه التقليدي، والاتجاه الإصلاحية. الاتجاه التقليدي يسعى إلى توظيف التنوع الموجود في المناهج والمبادئ والأحكام، التي طورها الفقهاء المسلمون في إطار النظرية التقليدية لأصول الفقه، لتوسيع نطاق عدد من الحقوق والحريات. ويرى أنصار هذا الاتجاه أن توظيف نظرية مقاصد الشريعة ومبدأ المصلحة يساعد البلدان الإسلامية على جعل قوانينها أكثر اتساقاً مع حقوق الإنسان. كما يقدم آلية الانتقال بين الآراء الفقهية المتنوعة، باعتبارها أيضاً أداة تدل على مرونة وتنوع الفقه الإسلامي، مما يجعل المشرع قادراً، في حال توافر الإرادة السياسية، أن يصدر تشريعات تعبر عن أكثر الاتجاهات الفقهية انفتاحاً واتساقاً مع حقوق الإنسان. تطبيق الترخير يرتبط بمبدأ المصلحة لتبني الآراء الفقهية الأكثر تحقيقاً لمقاصد الشريعة والتي يمكن اعتبار حماية حقوق الإنسان أحد أهم مكوناتها. على سبيل المثال في إطار تناول مسألة حرية العقيدة، فإن تجريم الردة وفرض عقوبة عليها أمر خلافي ليس فقط في الفقه المعاصر ولكن أيضاً في الفقه الكلاسيكي، وعليه يمكن للدول الإسلامية اليوم أن تنحاز للاتجاهات التي تتوافق مع حرية العقيدة. الأمر نفسه بالنسبة لحقوق المرأة، إذ يمكن الاستفادة من تنوع الرؤى الفقهية لتحسين وضع المرأة في الأسرة مثل منحها حقوق مساوية للرجل في الزواج والطلاق دون إخلال بالشريعة الإسلامية. ويمكن الإشارة هنا إلى تجربة مدونة الأسرة في المغرب، والتي أعطت للمرأة حقوقاً متميزة بالمقارنة لباقي البلدان العربية. وقد اتجهت بعض المنظمات الحقوقية النسائية المصرية إلى هذا المنهج في حملاتها لإصلاح قانون الأحوال الشخصية المصري وحققت بعض المكاسب منذ ثمانينيات القرن الماضي. ومؤخراً اعتمد تحالف للمنظمات النسائية المصرية دليلاً حول إصدار قانون عادل للأسرة يقوم على تبني المداخل الفقهية التي اعتمدت عليها المغرب وتونس لتطوير قوانين الأحوال الشخصية عندهم.

لكن مع التسليم بوجود إمكانات في الفقه الإسلامي للتقريب بين حقوق الإنسان وتطبيق الشريعة الإسلامية، إلا أن الاعتماد على هذا النهج في نهاية الأمر لا يحقق الإصلاح الديني والثقافي المطلوب اليوم في العالم الإسلامي، بل يجعل المسلمون أسرى لدولة الشريعة ومنطق الشريعة. هذا النهج يعوق من توطيد عالمية حقوق الإنسان والمواطنة الحديثة والدولة العلمانية في الثقافة الإسلامية، ويكرس من مرجعية الإسلام السياسي بأن تكون الشريعة الإسلامية مرجعية حاكمه للدول الإسلامية، بما يناقض ليس فقط أساس دولة المواطنة الحديثة، ولكن أيضاً التاريخ الإسلامي الذي لم يعرف فكرة الدولة الإسلامية كما يتم الترويج لها منذ النصف الأول من القرن العشرين.

على الجانب الآخر، يسعى أنصار الاتجاه الإصلاحية إلى تأصيل مناهج فقهية جديدة (جمال البنا، محمود محمد طه، عبد الله النعيم) أو تأويلية جديدة (فضل الرحمن، خالد أبو الفضل، النسوية الإسلامية، محمد شحرور) أو بتجاوز فكرة تطبيق الشريعة كلية عبر الدفع بفكرة تاريخية للنصوص الدينية (عبد الكريم سروش، نصر حامد أبو زيد).

الاختلاف على مداخل التوفيق بين الشريعة وحقوق الإنسان، وتوظيفهم للتوسيع من نطاق تطبيق حقوق الإنسان يخضع في المقام الأول إلى التطور الاجتماعي والسياسي، لكن أي تطوير لهذه المداخل، ولقواعدها المجتمعية يظل صعباً في ظل غياب التسامح الديني، والتعددية الفكرية في المجتمع، وسط حرص مؤسسات الدولة الدينية والقضائية على تكريس اتجاه فكري واحد وقمع باقي الاتجاهات.

بعض أنصار الاتجاه الإصلاحية يدافع أيضاً صراحة عن أهمية تطبيق فكرة الدولة العلمانية في المجتمعات العربية والإسلامية (عبد الله النعيم). وتجدر الإشارة في هذا السياق أنه لا يوجد نموذج واحد متفق عليه دولياً لما يعرف بالدولة العلمانية أو الفصل بين الدين والدولة،⁵ فهناك دول اتجهت للفصل الصارم بين الدين ومجالات الحياة العامة مثل فرنسا، ودول أعطت وضعاً متميزاً على المستوى الرمزي والأدبي لدين أو طائفة دينية ما، مع ضمان حقوق متساوية لمختلف الأديان مثل المملكة المتحدة، ودول أقرت بالفصل بين الدين والدولة مع التسامح في وجود تأثيراً للأديان في المجال العام مثل الولايات المتحدة الأمريكية.

من ناحية أخرى فإن تأثير الدين في الحياة العامة والسياسية يظل موجوداً بأشكال مختلفة حتى في ظل وجود ضمانات دستورية وقانونية للفصل بين الدين والدولة. لكن يبدو الأمر أكثر إشكالاً في كثير من بلدان العالم الإسلامي، عندما يؤسس واقع أن الإسلام هو دين الدولة، أو أن الشريعة هي مصدر أو أحد مصادر التشريع، صراحة للتمييز بين المواطنين يكون مرجعها تبني الدولة لفهم ما للدين ومحاولة فرضه على المجتمع. كما أن تحديد مرجعية دينية لعملية التشريع تحد من عملية التداول السياسي الحر داخل المؤسسات الشعبية المنتخبة وتجعلها أسيرة لهذه المرجعية في كثير من التشريعات. المرجعية الدينية للدولة والقانون تفتح الباب أيضاً أمام الاستغلال الانتهازي للدين وتوظيفه من جانب القوى السياسية المتنافسة، مما قد يؤدي إلى احتدام الاستقطاب الطائفي أو العنف الديني في المجتمع. ورغم أن القانون الدولي لحقوق الإنسان لا ينص صراحة على نمط محدد للعلاقة بين الدين والدولة، إلا أن لجنة حقوق الإنسان المعنية بمراقبة تنفيذ بنود العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية كانت قد أكدت في أحد تعليقاتها العامة على عدم مشروعية تقييد الحقوق الواردة في العهد بمبرر تناقضه مع دين الأغلبية أو الدين الرسمي للدولة.

احتدمت النقاشات المجتمعية في أعقاب الانتفاضات العربية حول هوية الدولة، ومكان الدين في البنى الدستورية للأنظمة السياسية الجديدة، في كلاً من مصر وتونس وليبيا. في السياق المصري يثير مصطلح الدولة المدنية التباساً في ضوء تعدد مدلولاته المستخدمة بواسطة القوى السياسية، إسلامية كانت أو ليبرالية. ومنذ سبعينيات القرن الماضي بدأت قوى الإسلام السياسي في مصر تطرح برامجها في إطار ما عرف بالحل الإسلامي، ذلك الحل الذي يقوم على منظور شامل للإسلام باعتباره دين ودولة. في المقابل برز مصطلح الدولة المدنية كنقيض للدولة الدينية أو الإسلامية. فمفهوم الدولة المدنية عند كثير من مستخدميها يعكس بعض التناقضات التي دفعت تيارات الإسلام السياسي إلى توظيف المفهوم في أدبياتها السياسية، وإخراج ما يعرف بنموذج "الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية." "التناقض الرئيسي الذي يطرحه مفهوم الدولة المدنية هو عدم وضوح حدود العلاقة بين الدين من ناحية والتشريع والسياسات العامة من ناحية أخرى. فكثير من أنصار الدولة المدنية يرفض الخلط بين الدين والدولة، ولكنهم في الوقت نفسه يؤكدون على عدم المساس بالمادة الثانية من الدستور المصري التي تنص على أن "الإسلام الدين الرسمي للدولة، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع."

فهم هذه المادة لدى أنصار الدولة المدنية يختلف بالتأكيد عن فهم تيارات الإسلام السياسي، فالقوى المدنية إما تنظر إلى مبادئ الشريعة باعتبارها مبادئ إنسانية عامة مثل العدالة والحرية والمساواة ولا تصطدم مع الحقوق والحريات العامة ومبدأ السيادة الشعبية، مع التزام معظم هذه القوى بالحد الأدنى في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية والمعمول بها في النظام القانوني المصري في مجال الأحوال الشخصية، أو تستخدم مصطلح الدولة المدنية مع تأكيد المرجعية الإسلامية في التشريع والسياسات العامة الشخصية. لكن هذا الفهم الذي لا يضع حداً فاصلاً بين العلاقة بين التشريع والدستور والدين شجع تيارات الإسلام السياسي على توظيف مصطلح الدولة المدنية كنقيض للدولة الدينية التي عرفتها أوروبا في العصور الوسطى مع التأكيد على المرجعية الإسلامية.

وفي الحقيقة فإن دولة الشريعة الإسلامية تعد هي الأخرى نمط للحكم الديني أو الشيوكراتي المستند إلى سلطة نص ديني يخضع لتفسير النخبة السياسية الحاكمة. ورغم تأكيد جماعة الإخوان المسلمين أن تصورها عن الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية هو ان تكون سلطة التشريع لنواب الشعب، فقد نص الدستور المصري 2011 الذي هيمن التيار الإسلامي على

صياغته، على أخذ رأي هيئة كبار علماء الأزهر في كل ما له صلة بالشريعة الإسلامية، أي أن رجال الدين سيكون لهم القول الفصل في تفسير النص الديني.

لقد كان الجدل حول صياغة المادة الثانية من الدستور المصري، وتداعياتها على الحقوق والحريات العام مصدراً لاستقطاب حاد بين التيارات السياسية في مصر، وسبباً لتخوفات مشروعة من بعض فئات المجتمع مثل الأقليات الدينية والمرأة. وفي ظل صعوبة إلغاء هذه المادة في السياق السياسي الراهن فهناك حاجة لوجود ضمانات دستورية قوية لحماية الحقوق والحريات العامة خاصة للأقليات الدينية. في هذا الإطار طرحت المنظمات الحقوقية المصرية في أكثر من مناسبة ضرورة تعديل، بحيث يكون هناك ضمانات لحياد الدولة تجاه المواطنين، وألا تؤدي هذه المادة إلى التضييق على حقوق الإنسان.⁶

الإسلام وحقوق الإنسان: اختيارات الفاعلين والسياقات السياسية

تظل التفاعلات السياسية والاجتماعية في إطار هياكل علاقات القوة المتغيرة هي العوامل الرئيسية التي يتم من خلالها إنتاج وإعادة إنتاج خطابات حقوق الإنسان، والخطابات الدينية في المجتمع، ونموذج علاقات الدين بالدولة، وأدوار الدين في المجال العام.

هذه العوامل هي التي تحدد التفسيرات والفلسفات الدينية التي ستسود أو تهمش في المجتمع. وإضفاء أي حتمية على مصير العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان يجافي تجارب الواقع في البلدان الإسلامية والتي تؤثر على تنوع في الممارسات والمصائر.

تجربة التحديث في بداية ومنتصف القرن العشرين لها أيضاً تداعياتها على تطور الخطابات الدينية في البلدان الإسلامية وعلى خبرات الحركات الإسلامية فيها. فالتحديث في دولة مثل تركيا اتجه إلى فصل الدين عن الدستور والتشريع وتحجيمه في الحياة السياسية، وفي تونس اتجهت ظروف التحديث إلى إقرار إصلاحات نوعية في مجال حقوق المرأة، وتقوية الاتجاهات العلمانية والليبرالية في المجتمع، لكن سارت تجربة التحديث في مصر خلال القرن العشرين في اتجاه تزايد تدريجي لدور الدين في الحياة الدستورية والتشريعية، وتصاعد في نفوذ حركات الإسلام السياسي، وقد زادت هذه التوجهات في أعقاب انهيار النموذج القومي الناصري في نهاية الستينيات من القرن الماضي.

ومن ضمن المتغيرات السياسية التي تؤثر في طبيعة العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية هي مدى التنوع والتوازن في القوى في المجتمع المدني والسياسي، ومدى نفوذ تيارات الإسلام السياسي، ومدى التطور الفكري أيديولوجيا لدى هذه التيارات. ومن هذه المتغيرات أيضاً الدور التاريخي للمؤسسات الدينية الرسمية، ومدى نفوذها في الحياة السياسية والقانونية والتعليمية، وتوجهات قياداتها، وعلاقات القوى بداخلها، من ناحية أخرى يكون للمؤسسات القضائية دوراً هاماً في وضع منهج لتأويل الشريعة الإسلامية، وفي تعريف العلاقات بين الدين والدولة. ويعد تطور قانون الأحوال الشخصية في كلاً من مصر وتونس والمغرب أحد أبرز الأمثلة التي توضح تأثير هذه المتغيرات على تطور العلاقة بين الشريعة وحقوق الإنسان.

يضم قانون الأحوال الشخصية المصري الصادر في النصف الأول من القرن العشرين، صوراً متعددة للتمييز ضد المرأة في إطار الزواج والطلاق، وقد كانت هناك محاولات لتعديل هذا القانون بغرض توسيع حقوق المرأة، لكن لم يكتب لها النجاح. ثم صدرت تعديلات نوعية على هذا القانون عام 1979 بدعم من رئاسة الجمهورية، لكن لم تصمد هذه التعديلات، التي لم تكن تحظى بدعم مجتمعي وسياسي، وسط معارضة شديدة من جانب بعض قيادات وأعضاء المؤسسة الدينية الرسمية، وتيارات الإسلام السياسي.

استطاعت الحكومة المصرية إدخال عدد من التعديلات المحدودة على هذا القانون عام 1984، وفي عام 2000 فقط تم إقرار قانون الخلع، الذي يجيز للمرأة تطليق نفسها دون موافقة الزوج في إطار عدد من الضوابط والشروط. وقد حظي قانون الخلع وقتها بدعم من السلطة التنفيذية، والأزهر، والمحكمة الدستورية العليا، الأمر الذي ضمن إصداره واستمرار تنفيذه بالرغم من اعتراضات تيارات الإسلام السياسي.

في تونس كان الحبيب بورقيبة أول رئيس لتونس بعد استقلالها عن فرنسا، وقد تمتع بشعبية ونفوذ سياسي كبير، وكان داعماً للمساواة بين الرجل والمرأة، الأمر الذي انعكس في قانون الأحوال الشخصية التونسي الصادر عام 1956، والذي بموجبه

تم منع وتجريم تعدد الزوجات، كما وسع القانون من حقوق المرأة في الزواج والطلاق. ورغم معارضة بعض الإسلاميين لهذا القانون إلا أن اتفاق عام بين مؤسسات المجتمع المدني، والقوى السياسية في تونس ضمن حماية هذا القانون.

أما المغرب فقد تمكنت من إصدار مدونة الأسرة عام 2004 والتي قيدت تعدد الزوجات، وجعلته مرهوناً بموافقة المحكمة، وقيدت حق الرجل في الطلاق المنفرد لزوجته، ومنحت حقوقاً نوعية للزوجة. وقد حظيت هذه المدونة بدعم من الحركة النسوية والحقوقية في المغرب، وعارضتها جماعات الإسلام السياسي، لكن تبني ورعاية المؤسسة الملكية، بما لها من وزن سياسي وديني في البلاد، لهذه المدونة، كان من العوامل الحاسمة لإقرارها.

تعد المواقف المتباينة للأحزاب الإسلامية من حقوق الإنسان مثلاً آخر على تأثير السياقات السياسية والاجتماعية على فهم وممارسة حقوق الإنسان، إذ لا يميز الكثيرون بين الإسلام والإسلام السياسي. الأمر الذي يؤدي إلى الاعتقاد بأن الإسلام بطبعه يؤسس لفكرة الإسلام السياسي، ويدعو لتأسيس ما يعرف بالدولة الإسلامية. هذا الخلط يتناقض مع تاريخ الإسلام والمسلمين، ومع الواقع الفكري في العالم الإسلامي منذ القرن الثامن عشر.

أنصار الإسلام السياسي ينتقدوا توصيف الإسلام بالسياسي لأنهم يعتقدون أن السياسة ركن رئيسي في الإسلام باعتباره دين شامل ينظم جميع أوجه الحياة. الإسلام مثله مثل أي دين يشتمل على تقاليد فكرية متنوعة ويتحمل تاريخه تأويلات متعددة. قد تكون من ضمنها أفكار الإسلام السياسي، لكنها لا تمثله حصرياً، فجميع المسلمين في العالم ليسوا بالضرورة مؤمنين بمقولة أن الإسلام دين ودولة أو أن الشريعة الإسلامية لا بد وأن تكون القانون الحاكم للدولة الإسلامية الحديثة.⁷

وعلى الرغم من أن هناك قواسم عامة مشتركة بين جميع تيارات الإسلام السياسي، وفي مقدمتها بناء نظام حكم إسلامي يقوم على تطبيق الشريعة الإسلامية، إلا أن هناك اختلافات فقهية وتكتيكية بين هذه التيارات. فتجربة الإخوان المسلمين في مصر، وحركة النهضة في تونس خلال العقد الأخير يقدمان دليلاً عملياً على هذه الاختلاف.

ففي مصر تبنت جماعة الإخوان المسلمين أجندة محافظة تجاه حقوق المرأة، وحرية العقيدة، وحرية الرأي والتعبير، والتعددية السياسية، كما توافقت مع التيارات السلفية على تقوية بنود الشريعة الإسلامية، في أول دستور بعد انتفاضة يناير 2011.

أما في تونس أبدت قيادات حركة النهضة تسامحاً أكبر تجاه حقوق المرأة، واكتفت بالنص في الدستور على أن الإسلام دين الأغلبية، دون النص على تطبيق الشريعة الإسلامية. هذه المواقف التي تبنتها حركة النهضة تعود إلى التكوين الفكري والأيدولوجي الأكثر ليبرالية لمؤسس الحركة الشيخ راشد الغنوشي، وإلى سابقة التوصل إلى تفاهات تاريخية بين حركة النهضة وباقي الفصائل السياسية في تونس في الأعوام الأخيرة من نظام الرئيس السابق زين العابدين بن علي، وأيضاً إلى وجود توازن في القوى بين التيارات الإسلامية وغيرها من التيارات السياسية في تونس، الأمر الذي لم يتوافر في مصر خلال السنوات التي أعقبت رحيل الرئيس مبارك عن الحكم.

السياق الإقليمي أيضاً له تأثيره، فقد كان للخطاب الديني المحافظ في بلدان الخليج تأثيراً على دولة مثل مصر بشكل يفوق دولاً أخرى مثل تونس أو المغرب. وعلى الرغم من أن الزخم حول حقوق الإنسان قد اكتسب دفعة من المجتمع الدولي خلال عقدي الثمانينات والتسعينات، فإن ازدواجية المعايير في سياسات القوى الدولية تعطي فرصة للتوجهات المعادية لقيم حقوق الإنسان في العمل على إضعاف المنظومة العالمية لحقوق الإنسان.

من ناحية أخرى ففي العقد الأخير استطاعت عدداً من القوى الدولية مثل روسيا والصين تشكيل تحالفات عابرة للقارات، تضم معظم دول منظمة التعاون الإسلامي في الأمم المتحدة، إما للدفع بفكرة الخصوصية الثقافية في مواجهة عالمية حقوق الإنسان (القيم التقليدية) أو لعرقلة تطور معايير حقوق الإنسان في بعض المجالات مثل حقوق المثليين.

ختام: التسامح الديني وحرية الرأي والتعبير كمدخل لتطوير الخطابات الدينية

تشكيل الخطابات الدينية، والتفاوض حول أنماط العلاقة بين الدين والدولة، يتم في إطار عملية تاريخية طويلة تتم في سياقات سياسية واجتماعية معقدة ومتغيرة. مدارس الإصلاح الديني في التراث المسيحي بدأت بتحدي الأسس اللاهوتية والأدوار السياسية للكنيسة الكاثوليكية، لكن لم يكن على أجندة المصلحين الدينين في ذلك الوقت تصدير وجه إنساني ومتسامح للمسيحية. فقد اعتمدت أيضاً حركات الإصلاح الديني المعارضة للكنيسة الكاثوليكية (مارتن لوثر وجان كالفن) على سياسات تتسم بالجمود والقمع والدوجماتيقية لم تختلف كثيراً عن ممارسات الكنيسة الكاثوليكية في مواجهة خصومها الفكريين

والسياسيين. لكن من أهم ما أثمرت عنه حركات الإصلاح الديني هو حدوث تصدع وتشظي في بناء المسيحية التي هيمنت على أوروبا لقرون طويلة من الزمن، هذا التصدع دفع الأوروبيين إلى صراعات دموية طويلة ذات صبغة دينية، وولد من رحمها تدريجياً أفكار التسامح الديني، وحرية الدين والمعتقد (جون لوك، فولتير)، كوسائل ضرورية للتعايش السلمي بين الطوائف الدينية المختلفة. هذه المساحات الجديدة في المجال العام فتحت مجالاً رحباً أمام تغيرات نوعية في الخطابات الدينية في السياق المسيحي.⁸

في السياق العربي والإسلامي، تواجه المدارس والطوائف الدينية المعارضة للتوجهات السائدة في مجتمعاتها تحجيماً وقمعاً، كان من تداعياته إذكاء العنف والاستقطابات الدينية والصراعات الصغرى في كثير من هذه البلدان، في هذا الإطار فإن قضية التسامح الديني، واحترام حرية الدين والمعتقد يمكن النظر إليها باعتبارها من أدوات حل الصراعات والتعايش السلمي في المنطقة. من ناحية أخرى فإن شرعنه حرية الرأي والتعبير وحرية الدين والمعتقد داخل المنظومة الفكرية الإسلامية بصرف النظر عن تنوع مدارس الفكر الإسلامي تأخذ في تقديري الأولوية القصوى، والتي ستمهد الطريق أمام التداول النقدي والحر للأفكار الدينية دون تعرض أصحابها وأنصارهم للاضطهاد.

عن الكاتب

معتز الفجيري هو منسق الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في منظمة فرونت لاين دفنדר.

¹ حول مبدأ الاختلاف وتطبيقاته في الفقه الإسلامي أنظر

Masud, M. Khalid. (2009) 'Ikhtilaf al-Fuqaha: Diversity in Fiqh as a Social Construction', in Anwar, Zainab. Wanted: *Equality and Justice in the Muslim Family*. Selangor: Musawah, pp. 65-94.

² أنظر محمد سعيد العشماوي (1992) *أصول الشريعة*. سينا للنشر.

³ Saeed, A. (2014) *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextual Approach*. London: Routledge.

⁴ See Soroush, A. (2000) 'Islam, Revelation and the Prophethood'. Available at: <http://drsoroush.com/en/islam-revelation-and-prophethood/>

⁵ See Temperman, Jeroen. (2010) *State-Religion Relationships and Human Rights Law*. Brill.

⁶ أنظر نداء بتعديل المادة الثانية من الدستور، <http://www.cihrs.org/?p=16082> 2007

⁷ أنظر أيضاً الأحكام الأساسية في الدستور: بردية منظمات حقوق الإنسان المصرية، <http://www.cihrs.org/?p=3055> 2011

⁷ See Tibi, Bassam. (2012) *Islam and Islamism*. New York: Yale University Press.

⁸ See Marshall, John. (2010) *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*. Cambridge University Press.