

# حرية المعتقد والضمير في خطاب الإسلاميين المعاصرين ورهانات الانتقال الديمقراطي

مرشد القبّي  
باحث تونسي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

## تمهيد:

لا جدال في أنّ الديمقراطية غدت اليوم مطلباً لكلّ الشعوب بعد أن أدركت المجتمعات البشرية بعد تجارب كثيرة وأزمات حادة أنّ النظام الديمقراطي هو الأقلّ سوءاً من سائر أنظمة الحكم الأخرى، فلا غرابة إذن، أن تعدّ الديمقراطية التجسيد الأوفى لمقومات الحداثة السياسية، بما أنّها أمدّت المجتمعات السياسية بالآليات الناجعة لإدارة الاختلاف والتعدّد للحدّ من نزعات العنف والإقصاء والتفرد، فضلاً عن أنّها مكّنت الإنسان من التشريعات التي تضمن حرمة جسديته وكرامته وحقوقه الأساسية وحياته.

وتقيم أحداث ما يسمّى بـ"الربيع العربي" را هنا الدليل على أنّ المجتمعات العربية معنيّة أكثر من أيّ وقت مضى بأفق الخلاص الديمقراطي بعد أن أمعنت الأنظمة الحاكمة لها في هدر حرمة الإنسان وكرامته، وتعتنت طويلاً في التنكّر لأبسط حقوقه وأوكدها كحرية التعبير والتنظيم والتفكير وغيرها...

ولا يشكّ المتابع لهذه التطوّرات الجارية في الساحة العربية في أنّ ما يسم المشهد السياسي لبلدان الربيع العربي في مرحلة ما يسمّى "الانتقال الديمقراطي" صعود الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية خاصّة في تونس ومصر، وهذا المعطى يجعل من المشروع التساؤل عن مكانة منظومة حقوق الإنسان في مرحلة التأسيس الديمقراطي. وتتأكد الحاجة إلى السؤال إذا أخطنا بحجم التحفّظ الذي يبديه الإسلاميون بمختلف مشاربهم إزاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولما تلاه من الموثيق الدولية، وما تفرّع عنه من القوانين والتشريعات في الأنظمة التي سلّمت بعلوية المنظومة الحقوقية في بنائها السياسي والدستوري، وهو تحفّظ يختفي عادة وراء دعاوى الخصوصية.<sup>1</sup>

وبما أنّ الدين لا يزال يؤثّر في مناحي الحياة وفي ضمير الأفراد فضلاً عن أنّه سند مرجعيّ لأحزاب سياسية فاعلة ومؤثّرة، فإنّ من دواعي الوجاهة البحث في حظّ الحرية الدينيّة في منظومة الحقوق الموعودة في مرحلة التأسيس للديمقراطية في بلدان الربيع العربي للوقوف على ما تضمنه للفرد من مساحة في الاختيار الحرّ لما يعتقدّه وما يتبنّاه من الأفكار والرؤى، باعتبارها من المكونات الرئيسة للحرية بمفهومها الشامل، وهو أمر يبدو ملحاً في ظلّ تراجع الظنّ البديهي بأنّ حرية التفكير والضمير والاعتقاد من عدمه غدت من الثوابت

<sup>1</sup> - اهتمت دراسات كثيرة بقضية الخصوصية في مواقف التيارات الإسلامية من منظومة حقوق الإنسان الكونية نذكر منها على سبيل المثال:

- زيادة، رضوان. (1998، أكتوبر). الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية. المستقبل العربي، السنة 21

- أبو ساحلية، سامي عوض الذيب. (1992، أكتوبر). حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام. المستقبل العربي، السنة 15

المسلم بها في المجتمعات التي حكمتها عقوداً طويلة أنظمة وصفت بأنها علمانية وراجت فيها الإيديولوجيات المتحررة تماماً من العقائد الدينية، وتعددت فيها أنماط من السلوك المختلفة إزاء الدين وشعائره كما هو الحال في مصر وتونس وغيرهما.

إنّ البحث في مسألة الحرية الدينية في خطاب الإسلاميين ومحاولة تبين موقعها في التشريعات التأسيسية في مرحلة الانتقال الديمقراطي له من المبررات، ما يجعله أمراً ملحاً في تقديرنا؛ فهو ضرورة فكرية باعتبار أنّ القوى السياسية التي تقود عملية الانتقال الديمقراطي في تونس ومصر لا تنطلق من فراغ في عرض مشاريعها السياسية، إذ تستقي عناصرها ممّا راج في أدبيات "الصحة الإسلامية" في ما سبق، وهو أيضاً ضرورة عمليّة يفرضها واقع التعدد الديني والمذهبي والإيديولوجي في أكثر من بلد عربيّ، ممّا يدفع إلى التفكير الجادّ في تدبّر الآليات الكفيلة بمنع هذا التعدد من الانزلاق في العنف والتصادم.

## 1- حرية المعتقد والضمير، المفهوم ومرجعيتّه:

يرتكز مفهوم الحرية الدينية أو حرية المعتقد والضمير والوجدان<sup>2</sup> على مرجعية فلسفية حديثة، ويمثل المفهوم نتاجاً لسلسلة من التراكمات التاريخية والتحوّلات المعرفية والاجتماعية والسياسية حصلت بالأساس في الفضاء الغربي، بدءاً بما يعرف بمرحلة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر. وبحسب لفلاسفة الأنوار الفضل في إقرار حاجة البشرية لهذه الحرية التي تكملّ حرية الإنسان الطبيعية في مختلف أبعادها، وتحمي وجوده وتصون كرامته بعد الفظاعات التي أزهدت أرواح البشر باسم الدين والانتصار للعقيدة<sup>3</sup>. ولم تكن النصوص والمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان وحياته الأساسية إلاّ مرحلة توجت وعي الإنسانية بأهميّة تحويل الحرية الدينية إلى آلية قانونية ملزمة، تسهم في تأمين التعايش السلمي بين الأفراد والمجموعات ممّا لزم عنه تحديد واضح ودقيق لمكونات المفهوم ومدلوله. فالمادة الثامنة عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تنصّ على حقّ كلّ شخص في حرية التفكير والضمير والاعتقاد، ويشمل ذلك حرّيته في أن يدين بدين ما، وفي اعتناق أيّ دين أو معتقد يختاره. وتحرص المادة الثامنة عشر من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصادر سنة (1966) من خلال نقاطها الأربع على التأكيد على حقّ الشخص في إظهار دينه

<sup>2</sup> تحظر اليوم مصطلحات "الحرية الدينية" و"حرية المعتقد أو الاعتقاد" و"حرية الضمير أو الوجدان" بقوّة بدل مصطلح "التسامح" (ويقاله في الفرنسية: tolérance) الذي حاول فلاسفة الأنوار تأصيله وتأكيد الحاجة إليه لمواجهة التعصّب الديني على وجه خاصّ، ويرى محمد الطالبي أنّ مفهوم التسامح يبقى اليوم قاصراً عن تحقيق شروط المساواة التامة بين البشر، إذ يؤكد أنّ "التسامح لا يمنح الحق في الحرية الدينية وإنّما هو مجرد سخاء بها من موقف استعلاء.. لا مساواة بين المتكرم والمتكرم عليه". (الكوش، الطالبي وعمر، 1995، ص 72)

<sup>3</sup> يقول هاشم صالح: "ينبغي أن نوضع التنوير داخل سياقه التاريخي لكي نفهمه على حقيقته، فهو قد ظهر لتلبية حاجة ماسّة ألا وهي نيل حرية الاعتقاد والضمير ثمّ حقّ الاختلاف في تأويل النصوص المقدسة". (صالح، 2007، ص 247)

وممارسة شعائره التعبدية بشكل فردي أو جماعي وتشدّد على عدم جواز تعرّضه للإكراه أو التضيق شرط أن تحترم هذه الممارسة القيود القانونية التي تحمي النظام العام.<sup>4</sup>

وتجدر الإشارة إلى أنّ المقصود بعبارة "حرية الاعتقاد والضمير"<sup>5</sup> أن نبرز الحاجة إلى الاعتراف بحق الإنسان في حرية الاعتقاد عامة وحقّه أيضاً في حرية الإيمان من عدمه؛ فحرية الاعتقاد تعني حق الإنسان الطوعي في اختيار معتقده أو في تغييره وحقه في ممارسة شعائره بشكل خفي أو معلن وحقه في المجاهرة به والدعوة إليه في حدود ما يسمح به القانون. إنّه ضمان ليكون للفرد تصوّره الخاص للدين أو للمعتقد بعيداً عن ضوابط الإلزام الجمعي والقسري، ودون أن يكون عرضة لأيّ شكل من أشكال التمييز على أساس انتمائه العقائدي أو المذهبي. أمّا حرية الضمير، فالمقصود بها الحرية التي تمكّن الإنسان من أن يفكر ويعمل ضميره، وينتقي بحرية من الأفكار والرؤى ما يتلاءم مع رؤيته للوجود وللعالم، سواء أكانت هذه الأفكار متوافقة مع الدين أم مخالفة له، وتعني أيضاً أن يكون للشخص قناعاته الخاصة في أن لا يؤمن بكلّ حرية واستقلالية دون أن يكون عرضة للإقصاء أو التضيق أو التجريم.

إنّ ما يترتّب عن الإقرار بهذه الحرية:

- أنّ للإنسان الحقّ في تشكيل رؤيته للعالم وللوجود ولمنزلته فيه؛ فحرية الاعتقاد والضمير هي في جوهرها حرية التفكير بالمعنى العام.

- أنّ المعتقدات والأفكار والرؤى مجالها الحيّز الداخلي للفرد، فلا يمكن بأيّة حال السيطرة عليه أو التحكم فيه. ولقد تفتّن سبينوزا إلى ذلك منذ زمن بعيد في قوله: "إنّ ذهن الإنسان لا يمكن أن يقع تحت سيطرة أيّ

<sup>4</sup>- يؤكد أحد فقهاء القانون في مسألة ممارسة هذا الحق أنّ "الحرية الدينية لها بعد خاصّ وعمّ في الوقت ذاته، يعني أنّ ما بين حرية الضمير وحرية ممارسة الشعائر يوجد فضاء اجتماعي تحتاجه هذه الحرية لتعبّر عن نفسها".

(Errera, 2005/11, p 476)

<sup>5</sup>- إنّ الحرية مبحث أصيل في الفلسفة يعمل على النظر في معناها وشروط وجودها ودوافعها وغاياتها وحدودها، وذلك في مختلف أبعادها الأنطولوجية والميتافيزيقية والايثيقية، أمّا من المنظور السياسي العملي ومن المنظور التشريعي القانوني والمؤسسي، فإنّه ينظر إلى الحرية باعتبارها قيمة وسلوكا يمكن التعبير عنه وتجسيده في صياغة لفظية قابلة للتحوّل إلى ممارسة عينية لها ضوابطها ولها أيضاً آليات حمايتها. يقول بول ريكور: "التفكير في الحرية هو تفكير في شروط تحقيقها في الحياة الإنسانية وفي التاريخ بواسطة مؤسسات". بول ريكور، مادة: حرية، الموسوعة الكونية.

(Paul, 1996, P 730)

فالحرية إذن، ليست قيمة مطلقة بقدر ماهي حقّ يتطلّب الاعتراف به وتقنينه وتوفير الضمانات لحمايته من الانتهاك، وتفرّج الحرية بذلك إلى حريات ومن أهمّها حرية الرأي والاعتقاد التي يعدها جورج لاسويار من الحريات الأصيلة؛ أي من الحقوق الموجبة التي تتحقق من خلالها استقلالية الشخص وذاتيته وحرمة الفردية، وتتولّد عنها لاحقاً سائر الحريات الأخرى كحرية التنقل والتنظيم والاجتماع وغيرها. ويؤكد جورج لاسويار "أنّ الحرية لا تقوم إلا مع النظام فالحرية العامة ليست مجرد قواعد دينية أو أخلاقية. إنّها بالأساس قواعد قانونية لا توجد إلا في إطار ما يوفره القانون لها من ضمانات". لاسويار، ج. مادة: الحريات العامة، الموسوعة الكونية.

(Lescuyer, 1996, P. 736 )

إنسان آخر، إذ لا يمكن أن يخول أحد بإرادته أو رغما عنه إلى أي إنسان حقّه الطبيعي أو قدرته على التفكير وعلى الحكم الحرّ في كلّ شيء" (سبينوزا، 2008، ص 435).

- أنّ هذه الحرية تطلق قدرات الإنسان الذهنية، وتسمح له بالتقييم والحكم بصورة فردية ومستقلة ومختلفة أحيانا عن السائد. يقول هابرماس: "إنّ الدين باعتباره رؤية للعالم مدعوّ في المجتمعات التعددية إلى التخلّي عن نزوعه إلى أن يفصلّ رؤيته الإطلاقيه للحياة على مقياس المجتمع بأسره". (Habermas, 2003, 1, p 161)

- أنّ ضمان هذه الحرية يفضي إلى عدم جواز أيّ شكل من الاستنفاص أو التخطئة أو الإقصاء على أساس الانتماء الديني أو المذهبي أو على أساس القناعات الفكرية، وهو ما يمثّل الشرط الأساسي مع سائر الحقوق الأخرى لقيام مفهوم المواطنة الكاملة والمتساوية أمام القانون.

إنّ ما يمكن أن تفضي إليه هذه الخلاصة، أنّه يتوجّب على الدولة أو من يتولّى السلطة فيها أن يبقى على الحياد إزاء الدين. ولكن السؤال الذي يطرح بالحاح في هذا السياق: هل من اليسير القبول بذلك في السياق العربي الإسلامي الرّاهن؟

## 2- جهود الإسلاميين في التعاطي مع إشكالية الحرية الدينية بين التأصيل والتأويل:

قد يكون الموضوع غير إشكاليّ أو غير ذي قيمة، إذا ملنا إلى تبني موقف حاسم ينتصر للتشريع الوضعي، باعتباره أساس قيام أيّة تجربة ديمقراطية فعلية قوامها التعاقد بين مواطنين متساويين بصرف النظر عن أيّ انتماء عرقي أو جنسي أو ديني، ونتماهى بذلك مع رؤية علمانية صرفة في تدبّر العلاقة بين المجال السياسي والمجال الديني. غير أنّ الموضوع يغدو إشكاليًا بامتياز، إذا حاولنا أن نتموقع لوقت وجيز داخل وعي المسلم المعاصر، ولا أقول الإسلامي، لأنّ الدين في بعده العقائدي بالخصوص لا يزال يمثّل حامل المعنى للوجود وسند الحقيقة لعدد غير قليل من أفراد المجتمع. حينها نكون مدعويين إلى النظر في جهود الذين يعملون على القيام بعمل تأويلي للاستجابة لمتطلّبات الواقع ومشاكله الضاغطة؛ أي تلك المحاولات التي تنخرط في ما يعرف بجهود الإصلاح الديني.<sup>6</sup> وفي هذا المجال تتعدّد المحاولات وتتفاوت قيمتها وقدرتها على التصدي لمعالجة الإشكالية بالعمق المطلوب. ولعلّ هذه المحاولات لا تخرج عن مواقف ثلاثة:

<sup>6</sup>- يعرف محمد الحداد الإصلاح الديني بالقول: "الإصلاح الديني سعي لملاءمة مثمّنة بين تمثّلات القداسة وضرورات الواقع المعيش، ويترجم هذا السعي في حالات الديانات التوحيدية بملاءمة الأوضاع التأويلية لتتقبل ضرورات العصر". (الحداد، محمد وآخرون، 2007، ص 175)

**موقف المزايدة:** وهو الموقف الطاعي على الأدبيات الإسلامية، ويتأسس هذا الموقف على مصادرات من قبيل أنّ الإسلام كان سابقاً في إقرار حقوق الإنسان الأساسية، ومنها حرية الاعتقاد بالنصّ القرآني الصريح (يشار دائماً إلى الآية التالية: "لا إكراه في الدين" (القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 256). بل يذهب محمد الغزالي إلى أنّ "الحرية الدينية التي كفلها الإسلام لأهل الأرض لم يعرف نظير لها في القارات الخمس" (الغزالي، دبت، ص 83).

وتتخذ أغلب المؤلفات المندرجة ضمن هذا التوجّه تمشياً واحداً تقريباً، ينطلق من عرض مجمل الحقوق التي أقرّها الإسلام ثم عرض للحقوق الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لإبراز أسبقية الإسلام عليها وريادته لها. أمّا ما يتصل بالحق في حرية الاعتقاد، فإنّ عبد الواحد محمّد الفار يجعله أوّل الحقوق التي يضمنها الإسلام للمقيمين في الدولة الإسلامية، ويؤكد أنّ الشريعة الإسلامية قد بلغت "غاية السموّ عندما كفلت حرية العقيدة وحماتها لكلّ الناس المقيمين في الدولة؛ ففي إمكان غير المسلمين أن يعلنوا عن دينهم ومذهبهم وعقيدتهم، وأن يباشروا طقوسهم الدينية، وأن ينشئوا المعابد لإقامة دينهم ودراسته دون حرج" (الفار، 1991، ص 332). ويواصل محمد الفار بعد ذلك عرض المواد المتصلة بحرية العقيدة في المواثيق الدولية دون تعليق أو إشارة مقارنة، فهل يكون ذلك صدى لنظرة ازدراء إزاءها أم رغبة في تجنّب الخوض في مسائل شائكة لا يسهل البتّ فيها؟ والملاحظ أنّ مجمل الآراء، في إطار موقف المزايدة هذا، تشدّد على ضرورة حماية المسلمين من الافتتان بعقائد غير المسلمين. فالإكراه يفهم غالباً على أن لا يكره المسلمون على اعتناق معتقدات الآخرين لا العكس، وإن حصل فهو ردّة تستوجب القتل على اعتباره جريمة دينية أو التعزير بحمله على أنّه جريمة سياسية هي الخيانة العظمى للأمة. أمّا دعوة غير المسلمين إلى الإسلام أو إكراههم على ترك دينهم، فأمر لا يقع التطرق إليه غالباً إذ تحلّ بدل ذلك عبارات الإطراء لفضل المسلمين والدولة الإسلامية على تسامحهم مع أهل الكتاب، ويستعاد بذلك كمّ من الأحكام المتعلقة بأهل الذمة، كما نجد ذلك بتفصيل مملّ في كتاب عبد الكريم زيدان "أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام" (زيدان، 1982).

وتحسن الإشارة إلى أنّ المواثيق الإسلامية لحقوق الإنسان<sup>7</sup> التي تمّت صياغتها في إطار نشاط هيئات ومنظمات متعدّدة لا تبتعد عن هذا الخطّ، باعتبارها تنخرط في منحى تبجيليّ فيه كثير من الإسقاط والمزايدة. ومع ذلك يعتبر رضوان السيد أنّها مبادرات لا تخلو من إضافة " فقد مرّت فترة كُنّا فيها نرفض العالمي والكوني رفضاً باتاً، ونحن نقول الآن من خلال هذه الإعلانات، إنّنا نقبل بالدخول والمشاركة لكن بشروط

<sup>7</sup> نذكر منها على سبيل المثال: إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام الصادر عن رابطة العالم الإسلامي سنة 1979، والبيان الإسلامي العالمي الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن سنة 1980، وإعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام المنشور في وثائق المؤتمر الإسلامي سنة 1990

نعتبرها حاجيّة أو تحسينيّة وليست ضرورات" (السيد، 2002، ص 574). ولعلّ المتأمل في نصوص الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان، يدرك أنّها إعلانات خاصّة بحقوق المسلم لا بحقوق الإنسان عامّة؛ فالمعجم المتداول في الحديث عن أفراد المجتمع السياسي يحوم حول مفردات "مسلم" و"غير مسلم"، "مقيم في الدولة الإسلامية"، "مخالف في الاعتقاد"، "مرتد"... وتغيب مفردات "مواطن" أو "مواطنة" أو "مساواة بين المواطنين في حقّ كذا.." أو تكاد. ألا يعدّ ذلك مظهرا للعجز على الارتقاء بهذه المواثيق الإسلامية لحقوق الإنسان إلى مرتبة الكونيّة تماشيا مع الطابع الإنساني الشامل لرسالة الدين الإسلامي، وانطلاقا من مبدأ الخصوصية الذي يتمسك به الإسلاميون أنفسهم في التعاطي مع كلّ إنجاز وافد، علما بأنّ الكونيّة هي في النهاية حصيلة خصوصيات متعدّدة ومتنوّعة؟

**الموقف التوفيقي:** يتميّز هذا الموقف عن الموقف السابق في أنّه يتجاوز عملية المقارنة التي تبقي المسافة قائمة بين منظومة التشريع الإسلامي التقليديّة ومنظومة حقوق الإنسان الحديثة، ويعمل على أن تحتوي الشريعة مبادئ حقوق الإنسان في سياق التأسيس لمشروع الدولة الإسلامية المنشودة، وذلك من خلال جهد تأولي يبقّى في المحصلة محدود الأفق، لاعتماده حلولا لا تخرج عن منطق الاجتهاد الفقهي.

يؤكد لؤي صافي أنّ حرّية المعتمد مبدأ أصيل بصريح النص القرآني، وبمقتضى تجربة النبوة التي قدمت أسس البناء السياسي السليم، انطلاقا من "صحيفة المدينة"، وهو ما يفضي إلى الإقرار بجواز التعددية العقدية والمذهبية في إطار الدولة الإسلامية. غير أنّ الدولة في تقديره ليست سوى ضرورة عملية وأداة لتحقيق سيادة الأمة، والأمة تنبني على رابطة العقيدة. فكيف تقوم إذن حرّية الاعتقاد في نظام سياسي أساسه رابطة العقيدة الإسلامية؟

إنّ الحلّ الذي يخرجنا من هذا المأزق أن لا تحتكر الدولة التشريع، إذ يمكن أن يتفرع التشريع إلى أحكام دستورية وأحكام سياسية وأحكام فقهية. وفي هذا الإطار، تختصّ المجموعات المغايرة دينيا بتشريع خاصّ بها يتصل أساسا بالمسائل المدنية والحقوق الشخصية، وبذلك يتفوّق النموذج الإسلامي عن النموذج الغربي حين يتجاوز التعددية السياسية إلى تعددية تشريعية، إذ يؤكد لؤي صافي أنّ هذه التشكيلة التشريعية المستنبطة لا تقتصر أهميتها على "مقاومة النزعة السلطوية المركزية التي تطبع النموذج الغربي للدولة، بل تتعلق أيضا بالضمانات التي تمنحها للأقليات الدينية" (صافي، 1993، ديسمبر، ص 105). وفي سياق بذل الجهد في اجتراح الحيل الفقهية، يعمد راشد الغنوشي إلى التقريب بين متضادين: القول بأنّ حرية الاعتقاد مضمونة في الدولة الإسلامية بصريح النص وإجماع العلماء القدامى والمحدثين، وبأنّ المساواة حاصلة بين المسلمين وغيرهم في الدولة الإسلامية التي تحتكم في تشريعها إلى سيادة النص المنزل من جهة والقول بجواز الاستثناء

في قاعدة المساواة هذه في بعض المواضع التي يتعدّر فيها تولية غير المسلم في مهام قيادية أو حساسة من جهة أخرى. أمّا المخرج من هذا التناقض، فهو التفريق بين ما يسمّيه "التصنيف" (classification) وما يسميه "التمييز" (discrimination). يقول الغنوشي: "ولا شك أنّ الوصف الديني في دولة غالبية مواطنيها مسلمون، واختارت الإسلام مرجعية عليا للدولة، وصف أساسي يتعلق بالسيادة والنظام العام للدولة، بما يسمح بإيراد استثناءات على قاعدة المساواة، يفرّق فيها بين المسلم وغير المسلم استيفاء لشروط معينة في وظائف معينة تقضيها طبيعة الدولة ونظامها العام. واشتراط الإسلام هنا هو من قبيل المواصفات والمؤهلات لبعض الوظائف في الدولة ينبغي ألا يحمل ذلك على اعتباره انحيازاً يقوم على التفرقة الطائفية، ذلك أنّ هناك فرقا بين التصنيف والتمييز، التصنيف لا يتعارض مع المساواة ولكنّ التمييز يتعارض مع العدل" (الغنوشي، 2001، ص ص 176-177). وقد لا يضنينا الجهد في الإقرار بأنّ هذا الموقف يستعيد في العموم فقه أهل الذمة بمصطلحات جديدة، ولا يبدو قادرا على المواءمة بين المنظومتين بشكل يؤسس للاعتراف بحرية المعتمد والضمير بلا شروط أو استثناءات. وفي تقديرنا، فإنّ المسألة الحقوقية تمثّل مازقا حقيقيا لدى الإسلاميين، خاصة في سياق جهدهم التنظيري لمشروع الدولة الإسلامية المنشودة، وينشأ المأزق من أنّ تصوّر الإسلاميين للدولة لا يفتأ يتعدّى من المتخيل التاريخي والجمعي للدولة الإسلامية المترامية الأطراف التي تظّل المسلمين كافة في ظلها بصرف النظر عن أيّ اعتبار عرقي أو جغرافي، إنّها الدولة الإسلامية في عنفوانها الإمبراطوري الظافر، في حين أنّ منظومة حقوق الإنسان لم تبرز للوجود، ولم تقض إلى بناء قواعد متينة للمواطنة الكاملة إلا في ضوء الدولة القومية المحددة جغرافيا والمتمركزة حول عوامل انتماء متضافرة قد يكون المعطى العقائدي مكوّنا أساسيا فيها. ومع ذلك، تنزع هذه الدولة اليوم إلى التحرّر من ثقل قيود الهويّات العرقية والدينية والطائفية في اتجاه تأكيد الطابع القانوني والسياسي في تحديد أسس علاقة الفرد بالدولة وانتمائه إليها.

**الموقف التأويلي الإصلاحي:** أعدم محمود محمد طه المفكر السوداني المشهور، ولكن لم تعدم أفكاره بل حلّقت بعيدا مع تلميذه عبد الله أحمد النعيم. ينطلق النعيم في عرض تصوّره لسبل تطوير التشريع الإسلامي بمكاشفة قارئه بحدّة المشكلة التي يعيشها ضمير المسلم المعاصر إزاء التعارض البيّن بين الشريعة في منطقتها وكيّتها ومنظومة التشريع الدستوري الحديث المتجلية في مبادئ النظام الديمقراطي وحقوق الإنسان. وإذا اكتفينا بما هو سائد من الحلول الإصلاحية التوفيقية والجزئية أو المواقف المنحازة للعلمانية المقصية للدين فإنّه "لن يكون أمام المسلمين المحدثين غير خيارين: إمّا التخلّي عن القانون العام للشريعة أو إغفال الدستورية. فأما الخيار الأول، فيبدو غير واقعي بالنظر إلى الاعتقاد السائد بين المسلمين بأنّهم ملزمون دينيا بتطبيق أحكام الإسلام في حياتهم العامة. وأمّا الخيار الثاني، فغير مقبول أخلاقيا وسياسيا في سياق الدولة القومية الحديثة" (النعيم، 2006، ص 124). عدا الخيارين يقترح النعيم الخيار البديل ويتمثّل في اعتماد منهج إصلاحي يبنّي



على مقترح أستاذه محمود محمد طه القاضي بالفصل بين "الآيات المكيّة" التي هي الأصل في الرسالة النبويّة لطابعها الإنساني الشامل و"الآيات المدنيّة" المخصوصة بسياقها التاريخي والمتضمّنة لأحكام وتشريعات، يمكننا تجاوزها إذا تبين لنا تعارضها مع متطلّبات الحياة المعاصرة، بل يعتبر النعيم أنّ تجاوز بعضها غدا حتمياً مع ظهور التشريعات الحديثة التي تؤسس لحقوق الإنسان، وذلك في قوله: "ما لم يتحوّل أساس القانون الإسلامي الحديث عن نصوص القرآن والسنة في الفترة المدنية التي شكلت أسس صرح الشريعة، فليس هناك من سبيل إلى تجنب الانتهاك الجذري والخطير لمعايير حقوق الإنسان العالمية" (النعيم، 2006، ص 200).

ويتمّ ذلك عملياً في قوله: "الوسيلة الفعّالة الوحيدة لتحقيق إصلاح كاف للشريعة بصدد حقوق الإنسان العالمية هي ذكر النصوص في القرآن والسنة التي لا تتفق مع حقوق الإنسان العالمية وتفسيرها في سياقها التاريخي، وذكر النصوص في هذين المصدرين التي تؤيد حقوق الإنسان بوصفها أساساً للمبادئ والقواعد القابلة للتطبيق قانوناً في القانون الإسلامي اليوم" (النعيم، 2006، ص 192). وبذلك يحتفظ الإصلاح المطلوب، في نظره، بشرعيته الإسلامية ويرتفع التعارض بين القانون الإسلامي والقيم الإنسانية الكونية التي أتت بها التشريعات الحقوقية والدستورية الحديثة. إنّ هذه المحاولة التأويلية المرتكزة على أطروحة محمود محمد طه، تبقى مطروحة للنقاش فهل كل الآيات المكيّة خالية من التشريع ومن آيات الأحكام؟ وهل يغيب البعد الإنساني للرسالة المحمدية في الآيات المدنية غياباً تاماً؟ ومع ذلك يعدّ هذا الموقف، في تقديرنا، أقدر من الموقفين السابقين على دفع مشروع الانتقال الديمقراطي المتعثّر في المجتمعات العربية والإسلامية، بما أنّه يحسم القول في مسألة القبول التام وغير المشروط بأسس المواطنة التامة والمتساوية بعيداً عن منطق الاستثناء الذي ينسف المنظومة الحقوقية ويفرغها من محتواها.

### 3- آفاق الانتقال الديمقراطي في بلدان الربيع العربي: قراءة في موقع الحرية الدينية في الدستور المصري ومسودة الدستور التونسي

يقرّ الدستور المصري حرية العقيدة في المادة الثالثة والأربعين منه وتغيّب حرية الضمير، ويستفاد أن العقائد المعترف بها هي الأديان السماوية. غير أنّ التنصيص على أنّ مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس في التشريع يفضي إلى التمييز على أساس الانتماء الديني، ويتأكد ذلك حين يبيح الدستور للمسيحيين واليهود الاعتماد على شرائعهم في مجال الحقوق الشخصية وإدارة الشؤون الدينية، وهو ما نجد صداه في مقترح لؤي صافي. يضاف إلى ذلك، أنّ الدستور المصري لا يقرّ حياد الدولة في المسألة الدينية، إضافة إلى التشديد على أنّ الإسلام دين الدولة، فإنّ الدستور يلزم الدولة بدعم مؤسسة الأزهر في حين يهمل الإشارة تماماً إلى مؤسسات الديانتين السماويتين الأخرين، وخاصة الكنيسة القبطية. ولعلّ هذا التمييز يتعارض مع فصول

أخرى تؤكد سيادة الشعب والمساواة في الحقوق في سائر المجالات. واللافت أنّ إقرار الحريات الأساسية بما فيها حرية الاعتقاد يفتقر إلى التنصيص على المرجعية الكونية التي تمثل حداً أدنى لمنع محاولة انتهاكها. إنّ هذه الثغرات كفيلة بأن تضع حزمة الحقوق والحريات عرضة للانتهاك بمقتضى التمييز الصريح بين المسلمين وغير المسلمين، مما يعيق دور الدولة المفترض في تأمين المساواة الفعلية بين مواطنيها وتوفير الضمانات اللازمة لذلك.

أمّا ما يستوقفنا في مسودة الدستور التونسي، فهو الفصل الرابع من المبادئ العامة الذي يعمل على تحديد ما يتصل بالحرية الدينية "الدولة راعية الدين وكافلة حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية، حامية المقدسات، ضامنة لحياة دور العبادة عن الدعاية الحزبية". نلاحظ إقراراً محتشماً لحرية الاعتقاد وتغيباً لحرية الضمير، لكنّ التحفظ يفرض نفسه في عبارة "الدولة راعية الدين" فما هو الدين؟ وكيف نعرّفه بصيغة قانونية دقيقة؟ إنّ الدين مفهوم واسع جداً يضم العقائد والعبادات وأحكام التعامل والنوايا، فكيف ترعى الدولة ذلك علماً بأنّ مفهوم الدين أشمل بكثير من مفهوم الدولة؟ قد يكون من الأنسب القول "الدولة ترعى الشعائر الدينية"، لأنّ الممارسة الدينية تتجلى حينها في سلوك مادي يمكن ضبطه بالإجراءات التنظيمية والقانونية. أمّا حماية المقدسات، فمسألة شائكة جداً فما هو تعريفنا للمقدس؟ هل ما يعتبره الواحد مقدساً يقبله الآخر؟ لعلّ المثال الملموس الزوايا وأضرحة الأولياء وما تعرضت له مؤخراً في جهات عديدة من البلاد التونسية من الحرق و"التدنيس"، فهذه الزوايا والأضرحة تراها فئات واسعة من المجتمع مزارات مقدسة في حين يحكم عليها آخرون بأنّها علامات على الشرك والانحراف عن العقيدة السليمة والنقية استناداً إلى فهم مخصوص للعقيدة. في العموم ما قد يبعث على شيء من الاطمئنان أنّ الباب الثامن ينصّ على عدم المساس بمدنية الدولة، وهو في تقديرنا ضماناً أساسية للسير نحو الإقرار اللامشروط بالحقوق والحريات التي تؤسس فعلاً لدولة المواطنة المتساوية.

إنّ الحديث عن حرية الرأي والاعتقاد والضمير في الإطار المؤسسي الدستوري والقانوني يقضي بالتنصيص الصريح على الاعتراف بها وتقنينها وتنظيم ممارستها، إضافة إلى توفير الضمانات الكافية لحمايتها من أي شكل من أشكال التضييق والانتهاك. غير أنّ هذا التنصيص بدا لنا محتشماً وأحياناً ضبابياً في مواد الدستورين التي تتصل بهذا الحق، وهو ما يبرّر كثيراً من ضروب التخوّف على مستقبل الحريات في تجربة الانتقال الديمقراطي المرجوّ في البلدين.

## خاتمة:

في ختام هذه الورقة نودّ لفت الانتباه إلى أمرين نقدّر أهميتهما البالغة: أولهما أنّ الخوض في مسألة الحرية الدينية لا يعدّ من ضروب الترف الفكري الذي يتعالى عن مشاغل أكثر أهمية في حياة عموم الناس، وينصرف عنها ليجتهد إلى هموم النخب التي يؤثر بعضها التهويم في عوالم أخرى، فيتحدّثون بلغة لا يفهمها الكثيرون وينتقلون من السلوك أغربه تحت مسمّى حرية الإبداع والخلق. إنّ الحرّية كلّ لا يتجزأ والخطورة تكمن في الاستعداد لتقديم شيء من التنازل نظير مكاسب أخرى باسم الهوية أو التنمية أو غيرهما، لأنّ التنازل حينها لن يتوقّف خاصّة في ظل سلطة تتقن لعبة الابتزاز. ولن يكون بعد ذلك من بدائل غير نظام يحثّ السير نحو كلياتية بغیضة في الوقت الذي يوهّم فيه محكوميه بعود الحرية والحياة الديمقراطية اللاتقة. أمّا الثاني، فهو أنّ جوهر الإصلاح الديني يفرض أن يحسن القائمون به الإصغاء إلى الحراك الاجتماعي، وهم يعملون على النصوص شرحاً وتأويلاً، إذ غالباً ما تتأخّر النخب عن إيقاع عصرها عندما تغترّ بكفاءتها على التأمّل والتنظير وتعجز عن التقاط الإشارات الدالة على متطلّبات اللحظة. ولا يشكّ عاقل في أنّ من أهمّ متطلّبات اللحظة في الزمن العربي والإسلامي الراهن ألا تتأجّل أكثر ممّا حصل قيم الحرية والمساواة التي تقرّها القوانين بشكل صريح ودون مناورة.

### قائمة المصادر والمراجع:

- أبو ساحلية، سامي عوض الذيب، (1992، أكتوبر)، حقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام، المستقبل العربي، السنة 15
- البكوش، ناجي، الطالب، محمد وعمر، عبد الفتاح، (1995)، دراسات في التسامح، تونس: المجمع التونسي لبيت الحكمة والمعهد العربي لحقوق الإنسان، ص 72
- الحداد، محمد وآخرون، (2007)، الأديان والإصلاحات الدينية، هل الإصلاح الديني فكرة كونية؟، تونس: مؤسسة كونراد أديناور، ص 175
- زيادة، رضوان، (1998، أكتوبر)، الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية، المستقبل العربي، السنة 21
- زيدان، عبد الكريم، (1982)، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، بغداد: مكتبة القدس.
- سبينوزا، (2008)، رسالة في اللاهوت والسياسة (حسن حنفي، ترجمة وتقديم)، بيروت: دار التنوير.
- السيد، رضوان، (2002)، مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، ضمن الفصل 19 من كتاب: حقوق الإنسان في الفكر العربي، دراسات في النصوص، (سلمى الخضراء الجيوسي، تحرير)، (ط.1)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- صافي، لؤي، (1993، ديسمبر)، الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، المستقبل العربي، السنة 16
- صالح، هاشم، (2007)، مدخل إلى التنوير الأوروبي، (ط.2)، بيروت: دار الطليعة، ص 247
- الغزالي، محمد، (د.ت)، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، (ط.3)، دار الكتب الإسلامية.
- الغنوشي، راشد، (2001)، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، (ط.1)، تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع.
- الفار، عبد الواحد محمد، (1991)، قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة العربية.
- القرآن الكريم.
- النعيم، عبد الله أحمد، (2006)، نحو تطوير التشريع الإسلامي (حسين أحمد أمين، ترجمة وتقديم)، (ط.2) القاهرة: الناشر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.
- Errera, R. (2005,11). *Liberté religieuse et laïcité, pour une politique de paix civile*, revue: *Etudes*, tome 403
- Habermas, J. (2003,1). *De la tolérance religieuse aux droits culturels*, Revue: *Cité*, P.U.F, numéro 13
- Lescuyer, G. (1996). Liberté publiques. In *Encyclopédea Universalis*, France S. A. Corpus 13
- Paul, R. (1996). Liberté. In *Encyclopédea Universalis*. France S. A. Corpus 13



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com