

من دواعي ضرورة الإصلاح الديني

حمادي ذويب
باحث تونسي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

على سبيل التقديم:

الإصلاح الديني ظاهرة تاريخية لم يخل منها دين من الأديان، ذلك أن الروحي القدسي حين يتلبس بالتاريخي، لا بدّ أن ينزاح عن صفاء المثل والقيم التي بشر بها الدين في لحظته التأسيسية.

ويمكن اعتبار النقد الاعتزالي الموجه للفكر السني وأعلامه خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة مندرجا في هذا السياق الإصلاحي، ذلك أنه لم يبتغ تفويض المنظومة الإسلامية برمتها، وإنما سعى إلى إصلاح ما بدا له من حيف وتمييز فيها وعدم انسجام بين عناصرها.

والحق أنّ مفهوم الإصلاح الديني ارتبط أساسا بحركات الإصلاح الديني التي برزت في أوروبا خلال القرن السادس عشر ضمن الديانة النصرانية، لتجاوز السلبيات التي كانت تحفّ بالكنيسة الكاثوليكية.

ويخبر هذا المسعى الإصلاحي داخل المسيحية أن ضرورة الإصلاح تنشأ دوما في فترات يبلغ فيها تدهور القيم الدينية حدّا لا يطاق، ويصل فيها الرابط بين المقدس والدنيوي درجة من التوتر والانفصال تحتم بروز حركات الرفض والتمرد، إن على صعيد فردي وإن على صعيد جماعي.

وهذا ما أوجب في نظر مصلحي حركة النهضة الإسلامية الحديثة منذ القرن التاسع عشر أن يتنادوا لمواجهة وضعية جمود الفكر الديني وطغيان ظواهر الشعوذة والخروج عن صفاء الدين ومثالية رؤاه.

وبعد الثورات التي اجتاحت بعض البلدان العربي، ظهرت الحاجة الملحة إلى قيام إصلاح ديني لكن ما هي الدواعي التي استوجبت هذه الضرورة؟ لعلّ العلاقة الملتبسة بين الديني والسياسي في مقدمة هذه الدواعي.

1- العلاقة الملتبسة بين الديني والسياسي:

من المعلوم أنّ إحدى الإشكاليات المحوريّة التي ظلّت حاضرة على مدى تاريخنا الإسلامي إشكالية الصلة بين المجالين الديني والسياسي.

ومن المفيد أن نشير إلى أنّ أول كتاب نجد فيه هذه الثنائية بشكل واضح هو "الدين والدولة في إثبات نبوة محمد" (الطبري، 1973) الذي ألفه نصراني اعتنق الإسلام هو علي بن ربّ الطبري (ت 260 هـ). ونجد في القرن الخامس للهجرة لدى الماوردي (ت 450 هـ) عبارة حراسة الدين وسياسة الدنيا. يقول: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا" (الموردي، دت، ص 29)، وهذه الازدواجية خشبها ابن خلدون، فأضاف جارا ومجرورا لتصبح العبارة على هذه الشاكلة "حراسة الدين وسياسة الدنيا به".

ومن البديهي أن يحيل البحث في صلة الديني بالسياسي بالضرورة على علاقة العلماء بالحكام، وهي علاقة تتسم عموماً بموقفين محوريين؛ أحدهما التقرب من السلطة والآخر الابتعاد عنها. ولئن أثر كثير من العلماء بعد ظهور المذهبي السني، خاصة أن يكونوا تابعين للحكام بواسطة فتاواهم وكتبهم، فإن بعضاً منهم اختاروا النأي بأنفسهم عن حقل السياسة (منهم سعيد بن جبير وسفيان الثوري والأوزاعي والحسن البصري وأحمد بن المثنى وأحمد بن حنبل والحلاج وغيرهم).

ومن تجليات صلة الديني بالسياسي شعار "الإسلام دين ودولة"، وهو شعار اعتبر محمد سعيد العشماوي أنه برز للمرة الأولى من خلال بحث نشر في مجلة "المحاماة الشرعية" للكاتب عبد الرزاق السنهوري في شهر أكتوبر سنة 1929، وكان عنوانه "الدين والدولة في الإسلام" وقد تضمن في أول فقرة منه عبارة "الإسلام دين ودولة" (العشماوي، 1989، ص ص 157-163). وقد افترض هذا الباحث أن الشعار يحمل أربعة معانٍ بينها ثم حاول دحضها، وهي:

- 1- قد يعني أن نظام الحكم في البلاد الإسلامية هو من صميم الدين الإسلامي.
 - 2- قد يعني أن السياسة من الدين، وأن العمل السياسي هو عمل ديني، وأنه لا فارق بين الدين والسياسة، وأن ضحية العمل السياسي شهيد عند الله.
 - 3- قد يعني أن تقوم الدولة الإسلامية على النظام الإسلامي التاريخي، سواء كان قانونياً أو فقهيًا؛ أي أن تطبق الشرعية الإسلامية أو شرع الله.
 - 4- وقد يدل على كون الأساس في الدول الإسلامية المنهج الإسلامي والنظام الخلفي الإسلامي والتقاليد والعادات الإسلامية.
- وقد تطرق عدد من الباحثين الجامعيين منذ سنوات إلى صلة السياسة بالدين في تونس على غرار أستاذ القانون التونسي عياض ابن عاشور (Ben Achour, 2000, p 95).
- وقد اعتبر في ذلك البحث أن البلاد التونسية من البلدان القليلة التي أفلتت من المدّ الأصولي ومن العنف الإيديولوجي، لأنها تتميز بوجود تشريعات أسرية لا نظير لها في الدول الإسلامية وقانون جنائي لا مثيل له مع التصور الجنائي الإسلامي ونمو عام للتدريس وتحرر المرأة والاختلاط. وإضافة إلى كل هذا، فالممارسة الدينية تبدو تحت الرقابة الكاملة للدولة.

إذا كان الأمر على هذا النحو قبل أن ينتفض الشعب التونسي بين 17 ديسمبر و14 جانفي، فإن المشهد تغير بعد هذا التاريخ، حيث اختلط الديني بالسياسي، وكانت تجليات ذلك كثيرة ومتنوعة فردية وجماعية سلمية وعنيفة.

ويعدّ توظيف المساجد لأغراض حزبية ودعائية بعد ثورة 14 جانفي من أهمّ تجليات الصلة بين السياسة والدين. ويوجد عاملان على الأقلّ يبرران التعويل على المساجد:

1- مصادرة الحريات والقمع في العهد السابق دفع الإسلاميين إلى استخدام دور العبادة لترويج برامجها السياسية خاصّة خلال نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات.

2- توظيف المساجد كخيار براغماتي منهجي من قبل الحركة الإسلامية لتمرير خطابها السياسي.

وفي حين أصدرت حركة النهضة خلال أسابيع قليلة بعد عودتها إلى ساحة النشاط العلني في تونس بياناً، يدعو إلى عدم توظيف المساجد وتحبيدها عن العملية السياسية، فإنّ الملاحظ أنّ أنصارها جدّدوا أنشطتهم في المساجد، وكان عدد منهم من المشاركين في خلع أئمة سابقين وتنصيب آخرين. وفي درس من الدروس التي كان يلقاها الشيخ عبد الفتاح مورو، وبعد أن استعرض على مسامع المصلين ما عاناه المواطنون من قمع ومصادره للحريات في عهد بن علي، قال لهم: " علينا أن نهتمّ بالشأن العام للبلاد وكلّ مصلّ مطالب بدعوة جاره، وكلّ من يعرفهم إلى الطريق الصحيحة، وبذلك نرسل رسالة إلى المشككين فينا" (التماي، 2011، 31 مارس).

والملاحظ أنّ التيارات السياسية المعارضة، نقدت توظيف النهضة للمساجد من ذلك تصريح أحمد نجيب الشابي منذ أفريل 2011 بأنّ برنامج النهضة يهدف إلى السيطرة على الدولة عن طرق تجييش المشاعر الدينيّة وتوظيف المساجد.

وقد عبّرت الأحزاب المعارضة عن خشيتها من توظيف المساجد سياسياً بسبب مخاطر الانزلاق نحو التكفير وإلغاء الرأي المخالف، وهذه الأحزاب ترى أنّ الحرص على عدم توظيف الدين في السياسة يعود إلى اعتبار الدين شأنًا مقدسا وعاملا مشتركا لا يحقّ لأحد احتكاره أو استعماله في الشأن السياسي. والقول بعدم توظيف الدين في السياسة في نظرها لا يعني محاربة الدين، بل هو ضمانة ديمقراطية لممارسة حق الاختلاف والتعدد دون تكفير أو إقصاء.

ومن الضروري تفكيك الموقف من المساجد من خلال الرجوع إلى موقف التيارات ذات المرجعية الإسلامية في البلدان العربية، وخاصة في مصر منذ نشأة الإخوان المسلمين؛ فحسن البنا كان يرى أن الإسلام دين ودنيا ومصحف وسيف (عبد الفتاح، د.ت، ص ص 36-38) وحسب عبد القادر عودة الدولة هي الدين والدين هو الدولة (عودة، د.ت، ص ص 5-6).

وقد تواصل تبني هذا الارتباط بين الدين والسياسة في فكر كل المفكرين الإسلاميين إلى أن وصلنا اليوم بعد الثورات العربية إلى الإسراف في استخدام الدين في الصراع الديني والسياسي أو التنافس على السلطة في الدولة والمجتمع؛ " فقد قسّم في هذه الفترة القصيرة - في تونس وليبيا ومصر واليمن وربما في مواطن أخرى - بيوتات وأسر وجماعات منا، ونوشك ألا نصليّ معا، وألا نعتقد العقائد ذاتها، ولا نمارس الشعائر ذاتها" (السيد، 2012، خريف، ص 284).

2- تفشي ظاهرة التكفير:

- التكفير ليس من خصائص المنتسبين إلى الدين الإسلامي فحسب، بل نجده أيضا لدى المجموعات الدينية الأخرى. وقد كانت الكنيسة الكاثوليكية لفترة طويلة من سنة 1870 م إلى سنة 1965 تعتبر أنّ الحداثة كفر، وأنّ الديمقراطية كفر، وأنّ الحرية الدينية غير مقبولة، فقاومت بكلّ ما تستطيع هذه القيم الحديثة، ثمّ تبين لها أنّ هذه المقاومة غير مجدية، فألقت السلاح (الشرفي، 2011، ص 158).

وقد شاع التكفير بين المذاهب والفرق الإسلامية القديمة، وفي هذا الصدد روى ابن قتيبة (ت276هـ) أن مسألة التكفير كانت من المسائل المذهبية المتنازع عليها بين الفرق والمذاهب.

يقول: "قالوا: رويتم أنه قال عليه السلام: "من ترك قتل الحيات مخافة الثأر فقد كفر" (رواه أبو داود: أدب 162، ومسنّد أحمد، 230/1، 248)، والله تعالى، يقول: "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم" (النساء 31/4)، وهذا إن كان ذنبا، فهو من الصغائر فكيف نكفره؟ وأنتم تروون "من زنى ومن سرق إذا قال لا إله إلا الله، فهو مؤمن وهو في الجنة ثم تكفرون بترك قتل الحيات؟ وفي هذا اختلاف وتناقض" (ابن قتيبة، 1999، ص 187).

وقد حاول ابن قتيبة نفي التناقض، ليصل إلى تحديد صنفين من الكفر:

أحدهما: الكفر بالأصل كالكفر بالله تعالى أو برسله أو ملائكته أو كتبه أو بالبعث، وهذا هو الأصل الذي من كفر بشيء منه، فقد خرج عن جملة المسلمين. فإن مات لم يرثه ذو قرابته المسلم ولم يصلّ عليه.

والآخر: الكفر بفرع من الفروع، على تأويل كالكفر بالقدر والإنكار للمسح على الخفين وترك إيقاع الطلاق الثلاث وأشبه هذا. وهذا لا يخرج به عن الإسلام، ولا يقال لمن كفر بشيء منه: كافر. كما أنه لا يقال للمنافق آمن ولا يقال مؤمن (ابن قتيبة، 1999، ص 188).

وتصدى لهذه الظاهرة التي أعدم بسببها بعض العلماء عدد من كبار العلماء على رأسهم الغزالي في كتابه "فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة". وقد أدرك الغزالي في هذا الصدد مفارقة استخدام الإجماع لتكفير الخارجين عليه أو تبديعهم أو تأنيهم وتفسيرهم. لكن كيف يمكن التوصل إلى حكم بمثل هذه الخطورة اعتمادا على أصل مختلف عليه، فقال: "قد صنّف أبو بكر الفارسي كتابا في مسائل الإجماع وأنكر عليه كثير منه وخولف في بعض تلك المسائل، فإذن من خالف الإجماع ولم يثبت عنده بعد، فهو جاهل مخطئ وليس بمكذّب فلا يمكن تكفيره، والاستقلال بمعرفة التحقيق في هذا ليس ببسير" (الغزالي، 1993، ص 78).

- وقد أدرك رواد حركة الإصلاح الإسلامي أنّ السبيل إلى توحيد المسلمين وتلافي الخصومات المذهبية الابتعاد عن التكفير، لذلك اعتبر الشيخ محمد عبده (ت 1905م) أنّ المبدأ الثالث الذي تقوم عليه أصول الدين الإسلامي البعد عن التكفير. يقول: "إذا صدر قول عن قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر" (عبده، 1990، ص 119). ويعتبر أنّ هذا الموقف في منتهى التسامح مع أقوال الفلاسفة والحكماء.

- وتبرز هذه القولة، أنّ التكفير ينهض في أغلب الأحيان على اجتهاد المكفر وتأويله دون أيّ أمر آخر. ولعلّ احتداد ظاهرة التكفير في المجتمع التونسي بعد ثورة 17 ديسمبر 14 جانفي من الدواعي المحورية التي تستدعي وقفة تأمل وحلولا سريعة ورصينة لمحاصرة الظاهرة قبل أن تستشري وتتفاقم، ويصبح التصدي لها من الصعوبة بمكان.

لقد فتحت الثورة الباب لجميع الاتجاهات السياسية والدينية، لتعبّر عن ذاتها وتنشط في الواقع الاجتماعي دون قيود. وفتحت لها أيضا وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية. وفي هذا الصدد، سجلت عدّة أحداث ذات صلة بظاهرة التكفير الجماعي والفردية، فقد كُفر بعض الشباب السلفي في بعض الفترات القريبة السابقة قادة حركة النهضة.

وبلغ الأمر إلى حدّ تكفير ممثل السلفية الجهادية بتونس في برنامج تلفزيوني، المجلس التأسيسي وحركة النهضة والحكومة التونسية والاتحاد العام التونسي للشغل (السعيداني، 2012، 08 نوفمبر، 12399).

وبرزت ردّا على تنامي ظاهرة التكفير مواقف كثيرة، إن في الجانب السياسي الرسمي، وإن في غيره. وفي هذا الصدد دعا الرئيس التونسي خلال شهر فيفري 2012 المجلس التأسيسي إلى اعتماد قانون يجرّم

التكفير، واعتبر في بيان له صدر يوم 25 فيفري أنّ استعمال هذا الأسلوب الخطير في التعبير عن الاختلافات الفكرية، يمثل تهديداً للسلم بين مواطني البلد الواحد، ويبيث الفتنة بينهم. ورأى أنّه ليس من حقّ أيّ أحد أن يكفّر مواطناً آخر بالنظر إلى أنّ ذلك يمكن أن يُشكّل مقدّمة للعنف.

وقد انتبه إلى هذه الفكرة؛ أي المرور من التكفير النظري إلى العنف العملي كثير من الرموز السياسية والدينية في تونس؛ منهم فريد الباجي خطيب أحد الجوامع في سوسة ورئيس جمعية دار الزيتونة. فقد حدّر من أن السلفيين المتشدّدين سينتقلون من مرحلة التكفير إلى مرحلة التفجير (التكفير الاجتماعي في تونس: الحكومة "الإخوانية" والسلفية الوهابية ونام أم خصام"، 2012، 23 ماي).

وقد انتقد البشير بن حسن أحد شيوخ السلفية في ردّه على المنتمين للسلفية الجهادية ظاهرة التكفير للتونسيين (السعيداني، 2012، 08 نوفمبر، 12399).

والملاحظ أنّ الباحثين الأكاديميين اختلفت مواقفهم في التعامل مع ظاهرة التكفير وتجريمها، فلئن ذهب أغلبهم إلى ضرورة إدراج فصل في الدستور يجرمّ التكفير صراحة، باعتبار أنّه ضرب من ضروب إلغاء الآخر سياسياً ودينياً يذكّر بعصور الاستبداد والانحطاط. ولا ينسجم مع منظومة حقوق الإنسان. فإنّ بعضاً آخر من الباحثين، منهم أستاذ القانون قيس سعيد أعلنوا أنه لا وجود لقضية تسمى التكفير، وإنّ هذه المسألة برزت في مصر خلال فترة السبعينيات من القرن الماضي، حينما ظهرت جماعة التكفير والهجرة، وطرحت إلى جانب ذلك مسألة وضع قانون يمنع التكفير ويجرمّه، لكن هذه المقترحات رفضت اعتماداً على مبررات دينية. والأفضل في نظره بالنسبة إلى تونس ليس تجريم التكفير، حتّى لا يجابه مثل هذه المقترح برفض ديني، بل تجريم الاعتداء على حرية المعتقد، لأنّه لا أحد وصي على الآخر.

3- تكثيف الاعتداءات على الرموز الدينية للأقليات الدينية المسيحية واليهودية (مصر و تونس)

نماذج من الاعتداءات:

من نماذج الاعتداءات المادية، تدمير كنيسة في محافظة أسوان راح ضحيتها أكثر من 27 قتيلًا و300 جريحًا. ومن ردود الفعل على هذا الحدث، مظاهرات قبطية ساندها نشطاء المجتمع المدني.

ومن نماذج الاعتداءات المعنوية واللفظية، استخدام مشايخ من الملتحين على الإنترنت أوصاف الصليبيين والكفار لوصف العرب المسيحيين.

2012/11/4 بثت إذاعة شمس أف أم تصريحاً للبيريتر الطرابلسي رئيس الجالية اليهودية الموجودة بجزيرة جربة، يقول فيه: إنّ عون أمن مورط في عملية التخطيط لخطف شابيين من اليهود التونسيين.

2012/12/20 نشر موقع ميدل إيست أونلاين الخبر التالي:

"أقامت الجمعية التونسية لمساندة الأقليات دعوى قضائية ضد إمام تونسي، دعا خلال خطبة جمعة بثت مباشرة عبر تلفزيون تونسي خاص على اليهود بتعقيم أرحام نسائهم وتبليس أصلاب رجالهم. وقال المحامي قيس البلطاجي: إن الجمعية أقامت دعوى قضائية ضد أحمد السهيلي الإمام الخطيب بجامع مدينة رادس من ولاية بن عروس، وذلك بموجب المرسوم 115 الصادر سنة 2011 والمتعلق بحرية الصحافة والطباعة والنشر، والذي يحرم الدعوة إلى الكراهية بين الأجناس والأديان والسكان.

وهذه رابع مرة، يتم فيها التحريض علنا على اليهود في تونس منذ اندلاع ثورة 14 جانفي؛ ففي مارس 2012 أقام روجيه بيسمون رئيس الجالية اليهودية في تونس دعوى قضائية ضدّ شيخ سلفي دعا في خطبة قصيرة ألقاها في شارع الحبيب بورقيبة الشباب التونسي إلى التدريب من أجل مقاتلة اليهود. وخلال زيارة وجدي غنيم، دعا سلفيون إلى قتل اليهود وخلال زيارة إسماعيل هنية في شهر جانفي 2012 دعا سلفيون إلى سحق اليهود.

2013/12/4 نشرت صفحة "نسمة الكاف" على الفايبيوك صورة تظهر اعتداء على مقبرة اليهود بالكاف، ويبدو أنّه تمّ تهشيم كل القبور فيها.

استغلت إسرائيل هذه الأحداث، ودعت على لسان نائب رئيس حكومتها يهود تونس إلى مغادرتها للإقامة في إسرائيل. رئيس الجالية اليهودية رفض التدخل الأجنبي في الشؤون التونسية، معتبرا أنّ اليهود كانوا موجودين في تونس منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة، وأنهم يحبون بلدهم. وقد طمأنهم الرئيس التونسي معتبرا أنّهم مواطنون كاملو الحقوق.

الأحد 2013/03/03 مهاجمة كنيسة مصرية قبطية في بنغازي والاعتداء على كاهنها القس بولا إسحاق راعي الكنيسة ومساعده (جريدة التونسية 07 أفريل 2013
http://www.attounissia.com.tn/details_article.php?t=96&a=8355).

إذن، الحل في إرساء مفهوم المواطنة الحديث. ففي الدولة الحديثة أصبح الرعايا مواطنين لهم حقوقهم المدنية والقانونية التي أصبحت الأساس الدستوري لعلاقة الحاكم بالمحكوم ولعلاقة المحكومين ببعضهم ببعض.

وأصبحت الدولة الحديثة هي المسؤولة عن صيانة تلك الحقوق المدنية ومعاملة كلّ المواطنين بمساواة تامّة بغض النظر عن دينهم أو مذهبهم أو عرقهم، طالما أنّهم مواطنون يتمتّعون بنفس الحقوق والواجبات.

4- التعارض بين الخصوصيات الدينية والقيم الكونية:

يعدّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر يوم 10/12/1948 المرجع الرئيس للقيم الكونية في العصر الحديث. ويفسّر ذلك بطابعه الإنساني الشامل وتوجهه للبشريّة جمعاء. وتأكيدّه على أنبل القيم بدءاً من الكرامة الأصلية لكل البشر، وما يترتّب عليها في المادة الثانية من هذا الإعلان من إلغاء كل تمييز بين البشر فيما يتعلّق بحقوقهم بصرف النظر عن "العرق أو اللون أو الجنس أو اللّغة أو الدين أو الرأي السياسي أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر" (انظر نص الإعلان بموقع الأمم المتحدة <http://www.un.org/ar/documents/udhr>).

والكونية يمكن فهمها في عدّة مستويات؛ فهي في مستوى أوّل تتصل بالمضمون والمدلول؛ أي بقيم الكرامة والمساواة والعدل وغيرها من المثل التي تتبناها منظومة حقوق الإنسان، وهي في مستوى ثانٍ كونية من ناحية شمول مقصدها، فالحقوق موجهة لكل الناس في كلّ مكان؛ أي للنوع الإنساني بكلّ أفرادهِ دون تمييز وتستشف الكونية أيضاً من خلال اكتساب قيم حقوق الإنسان صفة قانونية عالمية، ذلك أنّ كل دول العالم، إمّا أنّها صادقت على إعلان حقوق الإنسان أو هي في طور المصادقة عليه (سيبلا، دبت).

والملاحظ، أنّ الاجتماع الذي انعقد يوم 10 ديسمبر 1948 في مقر الأمم المتحدة بباريس حضرته 58 دولة، ولم تتبنّ الإعلان إلاّ 48 دولة لكن لم ترفضه أيّة دولة، غير أنّ 8 دول امتنعت عن التصويت بسبب الخصوصيات الدينية أو السياسية؛ فالمملكة العربيّة السعوديّة كانت تعارض المساواة بين الرجل والمرأة. أمّا جنوب إفريقيا التي كانت تعيش في إطار نظام التمييز العنصري، فقد كانت ترفض إثبات مبدأ المساواة دون تمييز على أساس العرق، في حين أنّ مجموعة من الدول هي بولونيا وتشكوسلوفاكيا ويوغسلافيا والاتحاد السوفياتي، امتنعت عن التصويت بسبب خلاف حول مفهوم المبدأ الأساسي للكونية وفق صياغته في الفصل 2. والملاحظ أنّ اليمن والهندوراس لم يصوتا (والجدير بالذكر أنّ العرب أسهموا في صياغة الإعلان، فقد كان اللبناني شارل حبيب ملك المتوفى سنة 1987 مقرر لجنة الصياغة).

إنّ التنازع بين القيم الكونية والخصوصية الدينية ليس في كثير من الأحيان، سوى وسيلة للتستر على بعض أشكال القمع وعدم احترام حقوق الإنسان ورفض الاجتهاد ومنع العمل بمبدأ المصلحة العامّة.

من بين الأمثلة التي تساق للتدليل على التعارض بين الكونية والخصوصية في مجال حقوق الإنسان بعض تقاليد التطهر عن طريق الإيلام الجسدي في كل من البوذية والهندوسية، وما مائلها من حدود وعقوبات جسدية كقطع اليد والجلد والرجم وختان الإناث، وهي عقوبات تتعارض مع بعض مبادئ حقوق الإنسان كالحق في سلامة الجسم وخطر التعذيب والإيذاء الجسدي (سيلا، دت).

ومن بين نماذج التعارض أيضا الحق في الاعتقاد الديني؛ فبعض الأديان تحرّم على المؤمن التخلي عن دينه الأصلي واعتناق دين آخر، وهو ما يتعارض مع ما أقرته المواثيق الدولية من حريات خاصة بالتفكير والضمير والمعتقد.

تنص المادة 16 للإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنّ لكل رجل وامرأة بالغين الحق في الزواج وتشكيل عائلة، دونما تحديد عرقي أو قومي أو من حيث الجنسية أو الدين، بينما تنص المادة 5 من الإعلان الإسلامي على أنّ للرجال والنساء الحق في الزواج ولا تحول دون تمتعهم بهذا الحق منشؤها العرق أو اللون أو الجنسية. وذلك دون ذكر للدين، لأنّ الإسلام يضع قيودا واضحة على الزواج من غير المسلمات، إذ يشترط عليهن إعلان إسلامهن "ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن" (البقرة 2/22).

5- من المقومات الضرورية للإصلاح الديني:

إن تأكيد ضرورة الإصلاح الديني، يحتم في نظرنا التذكير ببعض المقومات التي لا غنى عنها للنهوض بأعباء هذه المهمة التاريخية الجسيمة.

*- تأكيد دور العقل:

أدرك تيار الإصلاح الديني منذ أواخر القرن التاسع عشر، أن تجاوز الواقع المنحط لا يكون إلا من خلال حركة إصلاح اجتماعي واسعة، تنهض أساسا على إسلام عقلائي منفتح على العلم ومتصالح مع الحداثة.

في هذا الصدد، سعى الأفغاني إلى تأكيد أنّ الإسلام هو دين العقل والنظر والمناقشة، وأنّ الإيمان الحقيقي هو الإيمان المستند إلى الدليل والبرهان العقلي، وعارض بحزم من يقول بإغلاق باب الاجتهاد في الدين وينقل عنه المخزومي أحد تلامذته قوله: بأي نص سدّ باب الاجتهاد؟ وأيّ إمام قال ذلك؟

أمّا الكواكبي الذي تعمق في بحث الاستبداد، فيقول: "المستبد يضغط على العقل فيفسده ويحارب العلم فيفسده".

ولئن ركّز قاسم أمين على تحرير المرأة، فإنّه عمل على تحرير العقل من الأوهام وتحرير الحاضر من الماضي، يكتب في تحرير المرأة: "لا أظنّ أنّ عقلا يقبل أن تعتبر المرأة إنسانا كامل العقل والحريّة من حيث استحقاقها لعقوبة الإعدام إذا قتلت، ثمّ يعتبرها ناقصة عقل، حيث تحرم من حريتها في شؤون الحياة العامّة.

وقد كان محمد عبده داعية الإيمان بالعقل، يؤمن بدوره في الاجتهاد وتغيير الأحكام وخاصّة في كتابه "رسالة التوحيد"، وهو "المحاولة الوحيدة في العصر الحديث لصياغة لاهوت إسلامي عصري" حسب نصر حامد أبو زيد.

وبناء على هذا، ألغى التحريم عن الفلسفة وطالب بتدريسها كما طالب بفتح باب الاجتهاد في الدين. ورأى أنّ أصول الإسلام تقوم على جملة مبادئ أولها:

- النظر العقلي لتحصيل الإيمان: فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي (عبده، 1990، ص 118).

- تقديم العقل على النقل عند التعارض "إذا تعارض العقل مع النقل أخذ بما دلّ عليه العقل".

*- إلغاء وساطة علماء الدين في فهم النص المقدس:

إذا كان صلاح الدين القاسمي يقول: "العامي لا رأي له ولا مذهب، وإنّما مذهبه قول مفتيه وشيخه" فإن محمد عبده يدعو إلى أن يكون لكلّ إنسان رأيه يقول: "لكلّ إنسان أن يفهم عن الله من كلام الله وعن رسوله من كلام الرسول بدون توسيط أحد من سلف أو خلف".

وهو يقرّ بالتعددية والتنوع والاختلاف ويشجع عليه. يقول: "تفسير النص ليس حكرا على شخص دون آخر وبإمكان أي منا أن يفسره وفقا لأدواته المعرفية وقدراته وبما يناسب عصره"، وهو بذلك يتفق مع مقولة الإمام علي في وصيته لابن عباس، عندما أرسله لمفاوضة الخوارج. لا تجادلهم بالقرآن فهو حمّال أوجه، وهو كتاب مسطور بين دفتين لا ينطق، وإنّما ينطق به الرجال.

يقول الدكتور عبد المجيد الشرفي في هذا السياق: "يمكن القول سواء بالاستناد إلى التاريخ أو بالمقارنة مع ما يوجد في الأديان الأخرى، إنّه يمكن الاستغناء عن هذه الوساطة (وساطة رجال الدين بين المسلم والله)؛ لأنّ التعليم قد انتشر، ولأنّ المعرفة أصبحت شائعة. ربما كان هناك في القديم ما يبرّر وساطة رجال الدين، عندما كانوا يستأثرون بهذه المعرفة لكن المعرفة أصبحت اليوم متاحة لكافة المسلمين فما الحاجة إلى من يحدّد لنا ما ينبغي أن نفعل وما ينبغي أن لا نفعله في نطاق ديننا. قد يعترض معترض، ويقول إنّ هؤلاء ليسوا واسطة، وإنّما يوضحون لعامّة الناس ما يفعلونه في نطاق دينهم لكن مرّة أخرى، هل ما زلنا نقبل هذا التقسيم بين

الخاصة والعامّة، وهو تقسيم طبقي كانت له مبرراته في القديم، لكن الآن لم يعد له مبرر؛ ولذلك فإنّ الحرية التي يتمنّع بها المسلم بحكم الرسالة المحمدية حسب ما أعتقد مستجيبة لمقتضيات عصرنا، وتمّ الانزياح عنها في القديم. إن لم تكن الحرية متوقّرة في الماضي، فلأن محدودية المعرفة في فئة معينة هي التي كانت تقتضي أن يكون للمؤسسة الدينية دور فاعل لكن في المجتمعات الدينية مع تطور التعليم، ومع تطور الركائز المعرفية الحديثة تغيرت الأمور.

وقد بين الشيخ محمد عبده في هذا المجال أن الأصل الخامس من أصول الإسلام هو قلب السلطة الدينية؛ فالإسلام في نظره هدم تلك السلطة ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم "لم يدع الإسلام لأحد من بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه على أن الرسول كان مبلغا ومذكرا لا مهيمنا ولا مسيطرا... وليس لمسلم - مهما علا كعبه في الإسلام على آخر - مهما انحطت منزلته فيه - إلا حق النصيحة والإرشاد... ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسوله" (عبده، 1990، ص ص 120-121).

*- حرية المعتقد من ركائز الإصلاح الديني (المواطنة):

لا شكّ في أن حرية الاعتقاد من قواعد حركات الإصلاح الديني في السياقين المسيحي والإسلامي، وهي في أوروبا ثمرة مغموسة بالدم، لأن الحروب الدموية بين الكاثوليك والبروتستانت هي التي تولّد عنها اقتناع حقيقي، بأن الحلّ العنيف لا يمكن إلا أن تفشل ومن الأجدى أن يقع الاعتراف المتبادل بحق كل طائفة في اختيار معتقدها ودينها والسماح للجميع بممارسة طقوسهم بحرية في كنف الاحترام المتبادل.

وفي هذا المجال، لا نعدم في القرآن آيات تؤكد على حرية المعتقد، وهي آيات كثيرة ومعروفة على غرار "لا إكراه في الدين" و"من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" و"أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" ولكن الفقهاء ضيقوا مدلولها العام إلى أقصى الحدود، نظرا إلى أن هاجس الانسجام الاجتماعي كان في طليعة شواغلهم ومقدّما على صدق الإيمان. وبناء على هذا يرى الأستاذ والمفكر التونسي عبد المجيد الشرفي أنّ المسلمين مدعوون اليوم إلى قلب هذه المعادلة، وتقديم الصدق وعدم النفاق على المقتضيات الاجتماعية. وذلك لسبب بسيط: وهو أن ركائز اللحمة بين أفراد المجتمع الحديث لم تعد ركائز دينية، بل أضحت المواطنة هي الجامع للمؤمنين ولغير المؤمنين أو للمؤمنين بأديان وفلسفات مخالفة لما عليه الأغلبية من حق المؤمن بعقيدة ما أن يعتبر ما عداها كفرا أو زيفا أو ضلالة. ولكنه لا يتميز عن سائر مواطنيه بحق يمكّنه من فرض عقيدته هو كما لا يحق لأية مجموعة، ولو كانت بنسبة 99.99 في المائة أن تفرض على الأقلية ما ارتضته هي لنفسها.

هذا مبدأ قرآني ومبدأ من مبادئ حقوق الإنسان لا يحتمل أي استثناء. ينبغي أن يربّي عليه الناشئة، وأن تحميه القوانين وتعاقب من يدعو إلى خلافة بصرف النظر عمّا يقوله الفقهاء أو ما كان عليه الأمر في المجتمعات القديمة (الشرفي، 2011، ص 173)، وهو يرى أن حرية الاعتقاد هي على كل حال ممارسة عملياً في المجتمع التونسي، ولا يظن أن هناك من يفكر جدياً في تطبيق أحكام الفقهاء الخاصة بالردة، إنها مسألة أصبحت في بلاده في حكم الماضي، رغم أنّها مازالت قائمة في بعض البلدان التي لم تبلغ درجة تطور المجتمع التونسي، إذ بدأ المجتمع التونسي في إرساء المواطنة منذ عهد الأمان لسنة 1857.

خاتمة:

إنّ الإصلاح الديني في نظرنا بعد الثورات العربية، يجدر به أن يدور على تعزيز قيم التسامح بين مكونات المجتمع وفئاته على أساس مبدأ المواطنة والمساواة بين الجميع بقطع النظر عن الانتماءات الاجتماعية والسياسية والدينية.

وما من سبيل إلى ذلك إلا من خلال إرساء الدولة المدنية، وتبني الحريات العامة والخاصة ورفض كل ضروب التعصب الديني والسياسي.

والمسلك إلى ذلك التعلق بقيم المنهج التاريخي والفكر النقدي والنزعة المنفتحة على الآخر وثقافته المخالفة وعقائده المناهضة وإعادة بناء المنظومة التأويلية الإسلامية، اعتماداً على أكثر المناهج النقدية إقناعاً والانفتاح على المقاصد والمصالح ذات الصلة بالواقع والعصر.

إن حركة الإصلاح الديني مدعوة اليوم إلى معاضدة الجهد السياسي للانتقال من حالة الاستبداد والتسلط التي كانت تفرضها السلطات السياسية والدينية من أجل تكريس لون ديني وسياسي واحد، يدّعي امتلاك الحقيقة إلى وضعية تتسم بالتنوع والتعدد التأويلي والاجتهادي تجانساً مع التعدد السياسي المفروض في كل عملية ديمقراطية، وفي كل مجتمع يرنو إلى بناء أسس الديمقراطية.

وفي الختام أقول مع السيد أحمد القبانجي: "الإصلاح الديني معناه إيجاد قراءة بشرية للدين والاندماج في الحداثة الكونية" (محسن و القبانجي، 2010، 17 أكتوبر).

المصادر والمراجع:

- ابن قتيبة، (1999)، تأويل مختلف الحديث، (محمد محيي الدين الأصغر، محقق)، (ط.2)، بيروت: المكتب الإسلامي.
- التكفير الاجتماعي في تونس: الحكومة "الإخوانية" والسلفية الوهابية ونام أم خصام"، (2012، 23 ماي)، صحيفة الحقل، استرجعت في تاريخ 10 أفريل 2013 من [www/ alhoukoul.com/printarticle/6063](http://alhoukoul.com/printarticle/6063)
- التمامي، صالح بن عيد الرحمان، (2011، 31 مارس)، مؤاخذات وأخطار في تسييس المساجد، استرجعت في تاريخ 8 أفريل 2013، <http://www.darrrm.com/vb/showthread.php?t=19100&page=268>
- السعيداني، المنجي، (2012، 8 نوفمبر)، عبد الفتاح مورو للسلفيين، استرجعت في تاريخ 08 أفريل 2013 من، جريدة الشرق الأوسط، العدد 12399 <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=703361&issueno=12399#.UWGRKURG3Fw>
- السيد، رضوان، (2012، خريف)، الدين والدولة في أزمنة التغيير، في مجلة التفاهم العمانية، العدد 38، السنة 10
- الشرفي، عبد المجيد، (2011)، الثورة والحداثة والإسلام، تونس: دار الجنوب.
- الطبري، علي بن ربن، (1973)، الدين والدولة في إثبات نبوة محمد، (عادل نويهض، محقق)، (ط.1)، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- عبد الفتاح، نبيل، (د.ت)، المصحف والسيوف صراع الدين والدولة في مصر، القاهرة: مكتبة مدبولي.
- عبده، محمد، (1990)، الإسلام دين العلم والمدنية، القاهرة: سينا للنشر.
- العشماوي، محمد سعيد، (1989)، الإسلام السياسي، (ط.2)، القاهرة: سينا للنشر.
- عودة، عبد القادر، (د.ت)، الإسلام وأوضاعنا السياسية، (ط.7)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الغزالي، أبو حامد، (1993)، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، (سميح دغيم، محقق)، (ط.1)، بيروت: دار الفكر اللبناني.
- الماوردي، (د.ت)، الأحكام السلطانية، (ط.1)، بيروت: دار الكتاب العربي.
- محسن، يوسف و القبانجي، أحمد، (2010، 17 أكتوبر)، الإصلاح الديني معناه إيجاد قراءة بشرية للدين والاندماج في الحداثة الكونية، موقع الحوار المتمدن.
- محمد سبيلا، (د.ت)، جدل الكونية والخصوصية، من <http://www.mohamed-sabila.com/maqa4.html>
- مهاجمة كنيسة مصرية قبطية في بنغازي والاعتداء على كاهنها القس بولا إسحاق راعي الكنيسة ومساعدته، (2013، 7 أفريل)، من موقع جريدة التونسية http://www.attounissia.com.tn/details_article.php?t=96&a=8355
- Ben Achour ,Y. (2000, Printemps), Politique et religion en Tunisie, In Confluences Méditerranée, No 33



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com