الأصولية وحقوق الإنسان
قراءة في بعض الاشكاليات الثقافية
لفاعلية حقوق الانسان في المجتمعات العربية

د. محمد نور فرحات (*)

مقدمة في مناهج البحث في حقوق الإنسان

الحديث عن المعوقات الاجتماعية والثقافية لفاعلية حقوق الإنسان وتطويرها في المجتمعات العربية حديث مترامي الأبعاد متشعب التفاصيل لا تكفي للإحاطة به ورقة واحدة يعدّها باحث فرد. فنهاية ما تطمح إليه مثل هذه الورقة أن تلقي بعض الضوء على بعض جوانب المشكلة، أو أن تثير بعض النقاط المتعلقة بالموضوع أو المنهج أو الإشكاليات، أو أن تصوغ بعض الفروض التي قد تصلح للاختبار في دراسات أمبيريقية أونظرية أكثر تركيزا وتمكنا من منهج المعالجة.

إنّ مجرد فتح باب نقاش حول معوقات حقوق الإنسان الاجتماعية والثقافية هو في حدّ ذاته يمثل تطورا في فقه حقوق الإنسان وهو تطور بلا شك يصب في مجرى الفهم العقلاني لظاهرة حقوق الإنسان باعتبارها ظاهرة اجتماعية يجري عليها ما يجري على الظواهر الاجتماعية الأخرى من سنن المجتمع وعاداته وأعرافه وقيمه وتقاليده واقتصادياته ونسق العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فيه.

---

* أستاذ فلسفة القانون بكلية الحقوق جامعة الزقازيق ـ مصر، ـ مدير مركز البحوث والدراسات القانونية باتحاد المحامين العرب، ـ عضو مجلس ادارة المعهد العربي لحقوق الانسان

فمنذ صيغ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948 وما تبعه من إعلانات ومواثيق وعهود واتفاقيات تأرجح تناول قضايا حقوق الإنسان ما بين المنهج الشكلي من ناحية والمنهج الجزئي من ناحية ثانية. فالكمّ الأغلب من الكتابات المتعلقة بحقوق الإنسان، بأجيالها المختلفة يقتصر على عرض مضامين هذه الحقوق من الناحية الشكلية دون إثارة سؤال ضروري وجوهري غاية في الأهمية وهو : هل هذه الحقوق التي توصف بالعالمية والشمول قابلة للتطبيق دون عوائق في كافة المجتمعات أم أن هناك خصوصيات اجتماعية وثقافية وسياسية تقف كالجنادل في مجرى مياه النهر تبدّد طاقتها وتمنع انسيابها الى هدفها المأمول ؟

لقد أدّى التناول الشكلي لقضايا حقوق الإنسان الى غضّ النظر عن السياق الاجتماعي والثقافي الذي يراد لهذه الحقوق أن تنفذ فيه. ويرتبط بذلك ما نسميه بالمنهج الجزئي الشائع في تناول قضايا حقوق الإنسان والذي لا يرى في مسألة حقوق الإنسان إلا طرفين إثنين :

الدولة بأجهزتها التنفيذية والتشريعية والقضائية من ناحية، والمواطنين من ناحية ثانية – الطرف الأول يعطي الحقوق ويؤمنها والطرف الثاني يطالب بهذه الحقوق وينالها ويتمتع بها، دون التقدم خطوة الى الأمام بالبحث مثلا في جذور الاستبداد السياسي أو في الأمراض الاجتماعية الموجودة في صميم الجسد الاجتماعي والتي تؤدي الى شيوع قيم الطغيان وانتهاك الحقوق، والى اشكالية العلاقة بين احترام حقوق الإنسان من ناحية وتأمين الأمن الوطني من ناحية ثانية، والى اشكالية التعارض الذي قد يكون زائفا أو حقيقيا بين تأمين الحقوق المدنية والسياسية ومحاولة تخطي عقبات التخلف الاجتماعي والاقتصادي. فهذه كلها قضايا حقيقية وجادة أغفلها التناول الشكلي والجزئي لمسألة حقوق الإنسان خاصة في مجتمعاتنا العربية. ويبدو أن بقاء قضية حقوق الإنسان بين أيدي رجال القانون في مجتمعاتنا ردحا طويلا من الدهر قد أسهم في شيوع شكلية المنهج كما أن طول تصدي رجال السياسة للدفاع عن حقوق الإنسان ضد انتهاكاتها قد أسهم في شيوع ما نسميه بجزئية المنهج.

وعلى أي حال فثمة ظاهرتان فرضتا نفسيهما على ساحة البحث في حقوق الإنسان وعجّلتا بطي صفحة كل من المنهج الشكلي والمنهج الجزئي وجعلتا من المنهج الثقافي والاجتماعي هو المنهج الوحيد الصالح لفهم قضية حقوق الإنسان ودفعها للأمام خاصة في سياقنا العربي.

الأولى : أن مسألة الخصوصية الثقافية والاجتماعية قد فرضت نفسها على المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقدته الأمم المتحدة في فيينا في الصيف الماضي، وهي كما نعلم قضية حق أرادت بها كثير من حكومات دول العالم الثالث باطلا : وهو التغطية على انتهاكاتها المستمرة لحقوق الإنسان. وإن بقيت النتيجة شاخصة أمام أبصارنا وهي أن مسألة الخصوصية الاجتماعية والثقافية أصبحت من المسائل الكبرى التي لابد من التعامل معها بحرص وأمانة وموضوعية بحيث لا تترك للحكومات مبرّرا تبرر بها انتهاكاتها فحسب بل لتنير الطريق أمام المدافعين عن حقوق الإنسان من أجل فهم أفضل للواقع الاجتماعي والثقافي الذي يريدون تأمين هذه الحقوق فيه.

والثانية : أن الواقع السياسي والثقافي في مجتمعنا العربي قد أفرز لأسباب عديدة ليس هنا مجال الخوض فيها، ظاهرة التطرف أو التعصب الديني وما ارتبط بها من ممارسات فجّة تمثل انتهاكا صارخا للحقوق الأساسية للإنسان بل وتقدّم تبريرا دينيا يلقى قبولا اجتماعيا لانتهاكها، ومن هذه الحقوق حرية الرأي والتعبير والمعتقد والحق في المساواة وحقوق الأقليات والحق في سلامة الجسم بل والحق في الحياة.

بل إن ظاهرة التطرف والتعصب الديني التي أخذت تنتشر انتشار النار في الهشيم في مختلف أقطار الوطن العربي مع ما تمثله من أخطار ماحقة على مجمل قضايا حقوق الإنسان في المنطقة قد وضعت على أجندة البحث في حقوق الإنسان مجموعة من القضايا الملحة على شاكلة :

1) أنه دون التهوين من شأن الانتهاكات الرسمية لحقوق الإنسان فقد أثبتت مجريات الأحداث في منطقتنا في السنوات الأخيرة أن ضحايا الانتهاكات غير الرسمية هم أكثر عددا بل وأكثر معاناة في انتهاك حقوقهم من ضحايا الانتهاكات الرسمية، سواء انصبّ الانتهاك على الحق في الحياة (اغتيال الخصوم الفكريين) أو حرية الرأي والتعبير أو حقوق الأقليات والمرأة وغير ذلك.

2) أن شيوع هذه الانتهاكات غير الرسمية من قبل جماعات التطرف الديني قد أدّى الى انتشار وسيادة مناخ عام من انتهاكات حقوق الإنسان. ففضلا عما يمثله مناخ التطرف والتعصب من تقييد متفاوت الدرجات لحرية الرأي والمعتقد والتعبير فقد أدى ذلك من ناحية أخرى الى تبادل انتهاكات حقوق الإنسان بين الجماعات غير الرسمية والسلطات الرسمية وأصبح كل طرف

مرتكبا للانتـهاكات وضحيـة لها في نفس الوقت بل يجد تبريرا لانتـهاكاته في أنها ردّ فعل للجرائم والانتهاكات التي يرتكبها الطرف الآخر.

وهكذا أدخلت المجتمعـات العربية بفعل التطرف والتعصب، وبفـعل غيبة الديمقراطيـة أيضا، في حلقـة جهنميـة من انتهاك حـقوق الإنسان والانتـهاك المضاد والذي يدفع الثـمن كاملا فـي النهاية هو المجتـمع العربي ذاته وقضـية احترام حقوق الإنسان فيه.

وبعيدا عن محاولة التقيـيم السياسية لظاهرة التطرف الديني أو التحليل الاجتمـاعي لأسبابها وآثارها فـسنكتفي في هذا المقام بمجرد الـرصد الوصفي لموقف التطرف الديني أو الأصـوليـة الدينية من مـبادئ حـقوق الإنسـان وهل تشكل المضامين الاجتماعية والثقافـية لها (مع إدراك الفوارق بينها) عقبات في طريق نفاذ مبادئ حـقوق الإنسان في المجتمعات العربية ؟ ومـا هي طبيعة هذه العقبات تحديدا ؟

وبديهي أننا لا نقـصد بمبـادئ حقوق الإنسـان في سيـاقنا الراهن تلك الصـياغات ذات المدلـولات المبهـمة التي يرفـعها الـبعض عن الخـير والرحـمة والمساواة والفضيلة وما إلى ذلك، فهـذه الصياغات على أحسن تقدير تدخل في باب التبرير الخلقي لحقـوق الإنسان، أما تلك الحقوق كما نعنيهـا وكما يتعامل معها النظام الدولي لحقوق الإنسان فهي مـجموعة الحقوق والضمانات المقرّرة للأفراد والجماعات والشعوب في مجـتمع سياسي منظم والتي تقابلها واجبات والتـزامـات على السلطات الحـاكـمة ومـؤسـسـات المجتـمع المدني والأفـراد باحترامـها وصيانتـها، وهي ضمانات وحـقوق مقرّرة للإنسـان لكونه إنسانا بصرف النظر عن الفوارق بين البـشر كالجنس والدين واللغة والمعتـقد والعرق وما الى ذلك. وحقوق الإنسان بهـذا المعنى رغم وجود إرهاصات لها في التراث الإنسـاني الديني والأخـلاقي والفلسـفي إلا أنهـا لم تكتـسب الطابع القـانوني والدولي إلا بصدور الإعـلان العالمي لحقوق الإنسان الصـادر عن منظمة الأمم المتحدة عام 1948.

هذا ما نعنيه هنا بمبادئ حقوق الإنسان، وهذا المعنى بالذات هو الأساس الذي ستجري عليـه المقارنة بموقف التيارات الأصولية الدينـية من تلك الحقوق التي اصطلح على تسمـيتها بشرعـة حقوق الإنسان الدوليـة، لنعرف على وجه القطع واليـقين أين تقف الأصـولية الديـنية وأين يقف النـظام الدولي لحقـوق الإنسان وفي أي النقاط يكون التلاقي وأين يكون التباعد والتناقض.

تطرف أم تعصب ؟

رغم أن اصطلاح التطرف الديني هو التعبير الأكثر شيوعا للإشارة الى جماعات الإسلام السياسي خاصة منها التي تلجأ الى استخدام أسلوب العنف المسلح ضدّ خصومها لتحقيق أغراضها، إلا أننا لا نميل إلى استخدام هذا الاصطلاح ونحن في مقام الحديث عن حقوق الإنسان. فالتطرف هو تعبير بالدرجة الأولى ذو انعكاسات سياسية يحمل للوهلة الأولى إدانة سياسة من المعتدلين العقلاء الذين يرددونه للمتطرفين المغالين الرعناء الذين يوصفون به فإذا ما أخضعنا هذا الاصطلاح لأي تحليل عقلاني فسرعان ما سيتم استبعاده (1). فعقلاء ومعتدلو اليوم هم أنفسهم متطرفو الأمس. وأي دعوة للتغيير الاجتماعي الجذري وإزالة العقبات الاجتماعية في طريق التطور والإصلاح هي بالضرورة دعوة متطرفة. والأمثلة على ذلك من التاريخ ومن الواقع الإنساني كثيرة يعلمها القارئ بوفرة. ومن هنا يبدو عدم سلامة الحجة التي يقيمها عدد من علماء الإسلام الرسميين في وجه جماعات التطرف الإسلامي بقولهم إن الإسلام دين الوسطية والاعتدال، لأن الإسلام في نشأته كان ثورة على أوضاع مجتمع الجاهلية وتطرفا في الدعوة الى الإطاحة بقيمه وعاداته وعقائده الفاسدة.

والاصطلاح المعتمد والمستخدم في وثائق حقوق الإنسان وأدبياتها هو مصطلح التعصب Prejudice ويقصد به الاقتناع حتى التسليم المطلق بفكرة أو بمجموعة من الأفكار انطلاقا من عدم مشروعية مناقشتها أو الحوار حولها بحيث تصبح هي الحقيقة المطلقة وماعداها هو الخطأ المطلق، والتعصب بهذا المعنى قديم قدم التاريخ الإنساني بل لعله يكون الأصل في الفكر الإنساني خاصة إذا اعتمدنا تقسيم أوجيست كونت عن مراحل تطور الفكر الإنساني من اللاهوتية الى الميتافيزيقية الى الوضعية بحيث تصبح الرحلة التي قطعها العقل الإنساني وقد سارت طريقا طويلا من التعصب والانغلاق على الذات الى التسامح والحوار والتفتح على الآخرين.

والتعصب بهذا المعنى نقيض التسامح، فالشخص المتعصب خاصة إذا كان التعصب دينيا ليس متسامحا مع أفكار وديانات الآخرين يرى فيها باطلا

---

(1) في هذا المعنى، سمير نعيم أحمد – المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني، في كتاب الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990، ص 215 وما بعدها.

وكفرا وهرطقة لا تستوجب المناقشة بل تستوجب المقاومة والتغيير، إذ أنها تفتقد أساسا الى مشروعية الوجود. والتعصب أيضا نقيض الحرية فالمتعصب لا يقرّ لنفسه بحريّة العدول عن أفكاره ولا يقرّ من باب أولى للآخرين بحريّة تداول أفكارهم والتعبير عنها.

التعصب ومواثيق حقوق الإنسان :

ولأن التعصب خاصة الديني منه له مثل هذه الخطورة على مجمل نظام حقوق الإنسان فإن كافة وثائق الأمم المتحدة المتعلقة بحقوق الإنسان قد وقفت موقفا واضحا ضد التعصب في الدين والمعتقد ومع التسامح والحرية. فقد تضمن ميثاق الأمم المتحدة نصا في ديباجته تعرب فيه شعوب الأمم المتحدة عن تصميمها على ممارسة التسامح والعيش معا في سلام وحسن جوار. كما أعلنت حرية الدين أو المعتقد في ميثاق الأمم المتحدة وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. كما أن المادتين 4 و18 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية والمادة 13 من العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية واتفاقية منظمة العمل الدولية المتعلقة بالتمييز في مجال الاستخدام والمهن واتفاقية اليونسكو الخاصة بمكافحة التمييز في مجال التعليم تضمنت جميعها أحكاما تتعلق بحق كل شخص في إظهار أو ممارسة دينه أو معتقده.

وفي 25 تشرين الثاني (نوفمبر) 1981 أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارها رقم 55/36 المتضمن إعلانا بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد.

وقد عرّفت الفقرة الثانية من المادة الثانية التعصب بقولها "في مصطلح هذا الإعلان تعني عبارة التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد أيّ تمييز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس الدين أو المعتقد ويكون غرضه أو أثره تعطيل أو انتقاص الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية أو التمتع بها أو ممارستها على أساس من المساواة".

واضح أن نصّ الإعلان في تعريفه للتعصب لم يعمد الى تعريف التعصب باعتباره ظاهرة فكرية أو ثقافية وإنما اكتفى بحصر الآثار التي يمكن أن تترتب على التعصب لكونه يؤدي الى انتقاص وانتهاكات متتالية لحقوق الإنسان المنصوص عليها في المواثيق الدولية. أما المادة الأولى فقد نصّت على ما يعتبر نقيضا للتعصب بقولها "لكل إنسان الحق في حرية التفكير والوجدان والدين.

ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو بـأي معتقد يختـاره وحرية إظهار دينه أو معتقده عـن طريق العبادة وإقامة الشعائر والممارسـة والتعليم سواء بمفرده أو مع جمـاعة وجـهرا أو سـرا". أما المادة السـادسة من الإعـلان فقد فـصلت الحقـوق والحريـات التي تتفـرع وتترتب عن الإقـرار بحرية الفكر والـوجدان والدين والمعتقد وهي حرية ممارسة العبـادة، وحرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية والإنسانية، وحرية التـعليم الديني والكتابة الدينية وممارسة الطقوس وغير ذلك.

ويلاحظ على هذا الإعلان أنه قـد كرّس لحماية حرية التـفكير والوجدان (أي الإيمان) والدين، فلم يقـتصر على حـماية الحـريات الدينية فـحسب وإنما اتخذ لنفسه مجالا أوسع وأرحب وهو حماية الحـرية العقلية والوجدانية بصفة عامـة سواء تعلقت هذه الحـرية بالاعتـقاد الديني وبغـيره من صـور الاعتـقاد وصنوفه.

على أن التناقض الذي ينتج من تطبيق نصوص هذا الإعلان في العمل أنّه يضفي حـماية حتى على الأفكار والعقـائد الدينية وغيـر الدينية التي يدخل في صميم بنـائها المعرفي مصادرة حـرية الآخرين في الفكر والعقـيدة والوجدان، فليس غريبا عن الأذهان أنه رغم أن الإعلان يكفل حـرية الإلحاد فقد لعبت النظم السياسـية التي كانت تتـبنى الإلحاد عقيدة رسـمية دورا مشـهورا في التنكيل بالمؤمنين ومحاربة الأديان قاطبة.

ومعلوم للجميع أن النسق المعرفي لـلعديد من الأديان المنتشرة في العالم يقوم على نفـي الديانات الأخرى واعتـبار أصحـابها من الكفـار الضالين الذين تجب مـقاومـة هرطقتـهم. والأكثـر من ذلك أن عـديدا من العقـائد الموصوفـة بالعلمانية في مناطـق مـتفرقة من العالم لا ترى حريـة الفكـر إلا لنفـسها فقط مع مـصادرة هذه الحـرية للآخـريـن ويدخـل في ذلك العـقـيـدة الماركـسيـة والعقـائد القوميـة والنازيـة والفاشيـة بأجيالها القـديمة والجديدة. والنتيـجة الفعليـة أن إعـلان القضاء على كـافة أشكـال التعـصب الفكـري والديني يصل الى تقرير الحمـاية لإيديولوجيات وعقائـد يحتل فيها التـعصب ونفي الآخرين مكانا بـارزا (2).

---

(2) راجع تقرير الحلقة الدراسية بشأن تشجيع التفـاهم والتسامح والاحترام في المسائل المتعلقة بحرية الدين والمعتقد (مركز الأمم المتحدة لحقوق الانسان ـ جنيف ـ ديسمبر 1984)

الأصولية والتعصب :

نأتي بعد ذلك الى مصطلح يلقى رواجا في أدبيات السياسة وحقوق الإنسان اليوم وهو مصطلح الأصولية Fundamentalism، وهو اصطلاح لا يشار به الى بعض فرق الإسلام السياسي في وطننا العربي فحسب بل يشير الى مجموعات من المتشدّدين في الديانات والعقائد الأخرى مثل جماعات الأنجيليين المعمدانيين في أمريكا واتجاهات المسيحية الصهيونية التي تؤمن بالحتمية الدينية لعودة أرض الميعاد إيمانا بوحدة الكتاب المقدس، وجماعات التاميل والهندوس وأتباع هاري كريشنا وشهود يهوذ وجماعات النازيين الجدد وغيرهم الذين يجمعهم اعتقاد بأن العودة الى الأصول ممثلة في نصوص لا تقبل إلا تفسيرا واحدا من وجهة نظرهم هو الطريق الوحيد سواء لرضاء الربّ أو للخلاص من الأزمات الاجتماعية الراهنة. (3)

ونبادر بالقول إنه حتى من منطق حقوق الإنسان فإن الأصولية بالمعنى السالف بل والتعصب ذاته ليسا محل إدانة واستهجان إلا بالقدر الذي تمثل خطرا على حقوق الإنسان. فأي نسق فكري أو عقائدي لابد أن ينطوي على قدر من الدوجماتية أي من المسلمات الأولى التي لا تقبل نقاشا، ولكن المشكلة تثار عندما يتعلق الأمر بالدور الاجتماعي الذي يمكن أن يقوم به تحقيق هذه المسلمات في الواقع. فلا يمكن التسليم بفكرة الدين من أساسها إلا إذا قبل الشخص بداءة التسليم بمجموعة من الأفكار الكبرى لا نقاش حولها، كوجود الله سبحانه وتعالى، والإيمان بالوحي والرسل والكتب المنزلة وبالقدر وبالبعث بعد الموت وبالثواب والعقاب في الآخرة ومعها مجموعة العبادات والطقوس التي يلتزم بها المؤمنون بالدين، هي من الركائز الأساسية التي لا نقاش حولها والتي لا بأس أن تكون محلا للتسليم المطلق وهي بالضرورة لابد أن تكون كذلك وإلا فقد المؤمن أحد الشروط المنطقية اللازمة لمبدإ الإيمان.

إنما الأمر يخرج من دائرة الأصولية المحمودة والتعصب الضروري الى دائرة الصراع والخلاف الاجتماعي عندما تتعلق الأصول الثابتة محل التعصب بالعلاقات الإنسانية بين البشر : بالجريمة والعقاب في الدنيا، بالمعاملات والعقود، بنظام الحكم ومقومات المجتمع السياسي، بالحقوق والحريات

---

(3) راجع الدراسة التي أعدتها اليزابيت أوديو بينيتو المقررة الخاصة للجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات بالأمم المتحدة، منشورات مركز حقوق الانسان (1989) ص. 13

العامة، بالموقف من الأقليات وحقوق المرأة وعلاقتها بالرجل وبغير ذلك الكثير. هنا، وهنا فقط تصطدم الأصولية بثوابتها العقيدية بالواقع الذي يستعصي على الجمود داخل نصوص ثابتة بل يتطور دائما مع تطور حاجات الناس ومصالحهم وثقافاتهم.

وتصدق هذه المعضلة الكبرى في العلاقة بين النصوص الأصولية الثابتة وبين الواقع الاجتماعي المتجدد على كافة أنواع الأصولية لأنها تنطلق من قاسم مشترك واحد أن تصورها النصي عن التنظيم الاجتماعي هو تصور مقدّس لاسبيل للحوار حوله وأن التصورات الأخرى لابد أن تكون على خطإ وأن الطريق الى تنظيم المجتمع هو بالجبر والإملاء لا بالحوار والبحث عن الحقيقة.

وتصدق هذه الاشكالية الكبرى للأصولية على موقف الأصوليين من مبادئ حقوق الإنسان التي استقر عليها المجتمع الدولي وملاحظتنا على هذا الموقف لدى شريحة كبيرة من الأصوليين أنه موقف انتهازي نفعي الى أقصى درجة، فعلى حين يتمسك بعض الأصوليين بمبادئ حقوق الإنسان عندما يتعلق الأمر بحمايتهم وحماية آرائهم ومنظماتهم إذا بهم أول من ينقضون عليها عندما تظهر بادرة تعارض بين مبادئ حقوق الإنسان وبين ما يظنونه نصوصا مقدسة للتنظيم الاجتماعي.

وثمة فريق هام من مفكري تيار الإسلام السياسي لا ينكر على نفسه صفة الأصولية ويعتبرها تهمة لا ينكرها وشرفا يزهو به، فإن كان المقصود بالأصولية العودة الى الأصول فهم يقدمون أنفسهم على أنهم حماة تراث الأمة الإسلامية الذائدون عن حياض مقدساتها، وإن كانت الأصولية نسبة الى علم أصول الفقه، وهو ركن عظيم من أركان التراث الفقهي الإسلامي يقصد به قواعد استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، فهم يتبرؤون من أي نظرة نقدية الى هذا العلم الذي وضعت أسسه في القرون الأولى للهجرة ويأخذون بدلالة النص والقياس والاجماع والاستحسان والمصالح في ما لا يتعارض مع النص ودون نظر الى حكمة الأحكام الشرعية وأسباب نزولها واختلاف الأعراف والثقافات والمصالح عبر العصور.

وذلك بالذات هو بيت القصيد فلأنهم أصوليون أي لأنهم نصيون أي لأنهم يغلبون اعتبارات النقل على اعتبارات العقل ودلالات اللفظ على تغيرات المصالح فهم دائما غرباء عن الواقع، وهم إما أن يعلنوا هذه الغربة ويفخروا بها

ويخاصمون الواقع خصومة تصل الى حمل السلاح في مواجهته، وإما أن يحاولوا تجاوز هذه الغربة بعدد من الصياغات اللفظية والاجتهادات ذات الطابع التوفيقي التي تسعى جاهدة الى الاخراج العصري لبعض من اجتهادات الفقهاء الأقدمين ذات الطابع العقلاني.

ومن هذه المحاولات الأخرى كتابات مفكري الجناح المستنير من تيار الإسلام السياسي والذين يمكن أن نطلق عليهم الأصوليون الجدد ويجمع هذه الكتابات كلها محاولة تضييق دائرة التناقض بين مبادئ حقوق الإنسان والنصوص الدينية التي تمثل مرجعية ملزمة لتيار الإسلام وذلك عن طريق مجموعة من الوسائل الفنية منها :

1) إعلان أن إلزامية النصوص الدينية لا تتوفر إلا للنصوص قطعية الثبوت والدلالة من القرآن الكريم والسنة النبوية 2) إنهم يعترفون صراحة أو ضمنيا بتاريخية بعض النصوص حتى تلك الواردة في القرآن والسنة مثل النصوص الخاصة بتنظيم الرق وبأوضاع غير المسلمين وأسهم المؤلفة قلوبهم، وفي مجال السنة فهم يبرزون التمييز بين السنة التشريعية الملزمة والسنة غير الملزمة والتي تحتل كمّا هائلا من تراث السنة النبوية 3) إنهم يتوسعون في الأخذ بمبدإ المصلحة كلما سمحت به ظروف الواقع بما لا يتناقض مع نصوص قطعية الثبوت والدلالة وكلما سمحت به امكانات التفسير اللغوي الواسع والمرن للنصوص 4) إنهم ينظرون نظرة نقدية انتقائية الى التراث الهائل الذي تركه فقهاء المسلمين ويبرزون منه تلك التعاليم التي تحث على العقل والعدل والحرية والمصلحة والمساواة، وعموما التعاليم التي تتلاءم مع روح العصر، ويغفلون الاتجاهات والآراء التي تتنافى مع ذلك بصرف النظر عن الأدلة التي تستند اليها الاتجاهات الأخيرة ومنهج استدلالها من النصوص الشرعية. أي أن منهجهم في التعامل مع تراث الفقه الإسلامي هو منهج انتقائي بحت وليس منهجا نقديا تقييميّا شموليا يستخدم أدوات عقلية رشيدة للتمييز بين الصالح وغير الصالح.

هذا المنهج العقلي الرشيد والشامل الذي يتجنبه هؤلاء الأصوليون المجددون لا يمكن أن يخرج بحال عن الإقرار الصريح بتاريخيّة النصوص المتعلقة بالمعاملات الشرعية، ويعني الإقرار بتاريخية هذه النصوص النظر إليها باعتبارها ذات قيمة نسبيّة في إطار الظروف التاريخيّة التي طبقت فيها في الماضي. وإن المحتوى السلوكي الإلزامي الذي تتطلبه هذه النصوص يختلف

باختلاف الزمان والمكان والمصالح، ومن هنا تتحول المرجعية من مرجعية للمدلول اللفظي للنصوص الى مرجعية للقيم والمبادئ التي تسعى النصوص الى حمايتها. هذا هو المنهج الوحيد الكفيل بحل مشكلة التعارض بين الأصولية وقضايا العصر ومنها قضايا حقوق الإنسان. ولكن هذا المنهج يعتبره الأصوليون السافرون الملتصقون بالنص أيّا كان كفرا بواحا أما الأصوليون المجددون فيقرون به تارة ويتهربون منه تارة أخرى جريا على سنتهم في المنهج الانتقائي في التعامل مع قضايا تتعلق بمستقبل أمتهم وأوطانهم. (4)

وعلى أيّ حال فقد سمح المنهج التجديدي الانتقائي لفريق الأصوليين المجددين، بتجاوز الموقف التقليدي الذي كان يمثله الإمام المودودي باعتبار أن الديمقراطية ليست من الإسلام في شيء إذ لا يصح في نظره إطلاق كلمة الديمقراطية على الدولة الإسلامية بل أصدق منها تعبير كلمة الحكومة الإلهية أو التيوقراطية، تجاوز الإسلاميون المجددون هذا الموقف الى الحدّ الذي يعلن فيه الشيخ محمد الغزالي : "إنّ الاستبداد السياسي فيما رأينا من قريب ومن بعيد ليس عصيانا جزئيا لتعاليم الإسلام وليس إماتة لشرائع مرعية بل هو إفلات من ربقته ودمار على عقيدته" (5) ونفس المعنى يقرره الكاتب الإسلامي فهمي هويدي بقوله : "ليس عندي أي شك أو قلق من موقف الإسلام من الديمقراطية، فهي مسألة محسومة لدى قطاع عريض من المثقفين الإسلاميين الذين لا يرون تعارضا بين الشورى وقيم الديمقراطية حيث يعتبرون أن الحرية هي أحد المقاصد العليا للشريعة ولكن المشكلة هي في المسلمين وليس الإسلام فالديمقراطية ليست مبادئ وأفكارا فقط وليست مؤسسات وأشكالا فقط وإنما هي قيم تستقر في ضمير المجتمع" (6) وهي نفس المعاني التي يقررها أحمد كمال أبو المجد في رؤيته "الإسلامية المعاصرة" ومحمد سليم العوا في دراسته عن النظام السياسي للدولة الإسلامية.

ولكن المشكلة أنه إذا كان فهم هؤلاء الإسلاميين المجددين للنصوص الشرعية قد سمح لهم بهذا الموقف المتقدم الرشيد من قضية الديمقراطية فانّ

---

(4) بل وصل الأمر بمحمد عمارة في دراسته عن الاسلام وحقوق الانسان الى الاقرار صراحة بغلبة المصلحة على النص عند تعارضهما مواكبا في ذلك الامام محمد عبده والفقيه سليمان الطوخي، ثم يعود محمد عمارة الى أصوليته في مواضيع أخرى.

(5) من تاغزالي، أزمة الشورى في المجتمعات العربية والاسلامية، ص 28

(6) مقالة بجريدة الاهرام في 12/10/93

فهـما آخر للنصوص قـد سمح لأنظمة سيـاسية حاكـمة أن تمارس الآن وعلى مشـهد من الجمـيع وفي حماية النصـوص أيضا أبشع صور وأد الديمقـراطية وانتهاك حقوق الإنسان.

ونعود في هذا الصدد الى التقرير الذي أشرنا إليه آنفا لمركز الأمم المتحدة لحقـوق الإنسان بجنيف لنجده يكرّر الإشـارة الى أوضاع حقـوق الإنسان في إيران وأفغـانستـان (7). حقـيقة أن هناك دول أخـرى (علمانيـة) غارقـة حتى أذنيها في انتهاك حقوق الإنسان ولكن هذه الدول لا توجد على مقاومة طغيانها أيّ محـاذير دينية في حين أن مـعارضة النظم الأولى تدخـل صاحبـها في باب الكفر والزندقة .

ورغم الاجتهاد المحدود للأصوليين المجددين في مسألة الديمقراطية فإنّ ثمّة اجتـهاد غير محـدود لأصوليين مجددين أيضا يـعتبرون الديمقراطيـة نبتا خبـيثا لمجـتمـعات الغرب الكافـرة. ومن هؤلاء فيلسـوف الجبـهة الإسلامـية السودانية والعـقل المفكر للنظام السوداني الحاكم الآن الدكتـور حسن الترابي. يقول التـرابي في تقيـيمـه لمفهوم حـقوق الإنسـان والديمقراطية : "وقـليل ما تجري المقولات الـنظرية في حقوق الإنسان التي يحـاول بها بعض المسلمين أن يستـدركوا أزمـة الحرية والدولة المطـلقة فهـي استيـراد غريب مـؤسس على الأصـول العقـائدية والحضـارية.. وتراهم كـذلك يعتـمدون مـصطلح حقـوق الإنسان مطلقـا غافلين عن نشأته في بيـئة استبـداد مطلق ومن مذهب اعتـقاد بالإنسان المطلق الذي تحق له كل الحقوق دون الواجـبات وتحل له متع الإباحيّة الشـاملة ولا حجـة عليه من ربّ معبود". (8) ثم يجـرد الترابي في بحث له عن الشورى والديمقراطية (9) المفـهوم الأخير من كل عناصر المشاركة السـياسية من الناحية العملية فيرى أنه من العيوب الديمقراطية أنها تمارس في الغرب في سيـاق حكم لاديني في حين أنه في الإسلام لا مـجال لحكم شعـبي بمعزل عن الإيمان، فالسيـادة في الديمقراطية الغربية تستـند في النظرية الدستورية الى الشعب بينما فـي الإسلام لا تعني سلطة الشعب المطلقة بل سلطة الشـعب وفقا للالتزام بالشريعة.

---

(7) مركز الأمم المتحدة لحقوق الانسان، سلسلة الدراسات في حقوق الانسان، رقم 2، ص 10 وما بعدها.

(8) حسن الترابي، نظرات في الفقه السياسي، ص 30 ـ 31

(9) حسن الترابي، الشورى والديمـقراطية : اشكالات المصطلح والمفهوم، مجلة المستـقبل العربي، السنة الثامنة، العدد 75، ص 13

والترابي في موقفه هذا من حقوق الإنسان التي يراها حقوقا في التحلل والإباحية ومن الديمقراطية التي يجب أن تكون مقيدة ومحكومة بمبادئ الشريعة إنما يعبّر عن قطاع واسع من مفكري التيار الإسلامي يقدّم على أقل تقدير تبريرات الاستبداد السياسي مغلّفة بعبارات رحيمة بحيث يسهل على الشعوب ازدرادها.

والسؤال الذي يقفز فورا الى أرض الواقع عند أول تطبيق عملي لهذه الصياغات النظرية هو : إذا كانت سيادة الشعب محكومة ومضبوطة بمبادئ الشريعة، وإذا كانت مبادئ قواعد الشريعة على ما نعلم ويعلم ممثلو التيار الإسلامي أنفسهم مختلفة المضامين متعددة المعاني وفقا لما يؤدي إليه اجتهاد كل مجتهد ألا يصبح ذلك القيد الديني على الديمقراطية في واقع الأمر ممارسة لاستبداد ديني من الحكام الذي برعوا في التاريخ والحاضر في إيجاد تبريرات لاستبدادهم من بطون كتب الشريعة ذاتها.

والدليل على ذلك من النظام السياسي السوداني ذاته الذي يعتبر الترابي منظّرا إديولوجيا له. فقد وجد هذا النظام سندا للاستبداد السياسي في أن النص على الشورى في القرآن جاء مرنا عاما الأمر الذي استدار معه النظام السوداني (الإسلامي) استدارة كاملة نحو الاستبداد السافر دون حرج من تهمة الخروج عن مقتضى الشريعة بل وفي حماية الشريعة ذاتها. يقول رئيس القضاء السوداني : "لذا فإن الشورى من ولّى الأمر قد تكون لأي فئة من الناس ممن يوثق في رجاحة رأيهم وأمانتهم وإخلاصهم، ولم يوجب النص أن تكون الشورى في برلمان أو مجلس شورى أو مجلس شعب أو جبهة تأسيسية أو مجلس أمة أو لعدد من الناس... وقد كانت وسيلة الثورة لمعرفة آراء المواطنين هي تلك المؤتمرات العديدة" (10).

وبالفعل تتمّ اليوم في السودان في ظل الحكم الذي يدعي الإسلامية مصادرة الحريات المدنية والسياسية والحريات النقابية دون أن يرتفع صوت من دعاة الديمقراطية الإسلامية منددا بانتهاكات الديمقراطية وحقوق الإنسان باسم الإسلام.

وإذا كانت الديمقراطية الإسلامية وفقا لما يروّج لها أنصارها محكومة بمبادئ الشريعة فإن في نظريات فقهاء المسلمين تراث هائل من التبريرات

---

(10) حيدر ابراهيم علي، أزمة الاسلام السياسي، مركز الدراسات السودانية، الكتاب الأول، 1991، ص 198

الشرعيـة للاستبداد والتي تصـادر حق المواطنين في المشاركة السيـاسية، هذا التـراث هو اليـوم زاد الحكومات الإسـلامـية فـي مصـادرة حـقوق الإنسـان واستـصدار الفـتاوى بحرمـة وكفر مـن ينادي "بالحقوق الشـرعيـة" ففكرة "الشوكة" عند عدد من الفقهاء الأقدمين تعد أساسا لشرعية السلطة الأمر الذي ينافي مفهوم عقد البيعة بالإمـامة الذي يبرزه الإسلاميون المجددون، فالشوكة هي القوة والمنعة ويلتزم المسلمون بالانصـياع لصاحب الشوكة من الحكام ولو من غير بيـعة. روي عن أحمد بن حنبل قوله : " من غلبهم بالسـيف حتى صار خليفة وسمي أمير المـؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامـا عليه برا كان أو كافـرا فهو أميـر المؤمنين" وقال ابن جماعـة قاضي القضاة بالقاهرة : "إن خَلاَ الوقت عن إمام فـتصدى له من ليس من أهلها وقهر الناس بشوكتـه وجنوده بغير بيعة أو استـخلاف انعقدت بيعتـه ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا". ويقول المالكية : "من اشتدّت وطأته وجبت طاعته" (11).

وتلك هي النظريات السـياسـية التي وجـدت تطبـيقـها في المجـتمـعات الإسلامـية بكثرة، بدءا من مـعاوية بن أبي سفـيان حتى النظم المعـاصرة التي تحكم باسم الإسلام. وإلا فليـدلّنا منظّرو الديمقراطية الإسلامـية المحدثون عن نموذج واحد لدولة إسـلاميـة تسامحت مـع المعارضين السيـاسيين وسـمحت للجماهير بإدارة شـؤونها خلاف دولة الخلفاء الراشدين وعمـر بن عبد العزيز رضي الله عنـهم. ومع هذا الواقع النظري والـتطبـيـقي تصـبـح تخـريجـات الديمقراطية الإسلامية المحدثة مجرد حديث يحمل من النوايا الطيبة على أحسن الفروض أكثر مما يجعل من إمكانات التطبيق الفعلي. ولا يصح أن نتوقف كثيرا عند ما يردده بعضـهم عن التمييز بين الـدولة الدينية والدولة الإسلامية باعتبار أن الأولى وجدت في أوروبا في العـصور الوسطى وحكم فيهـا رجال الدين أما الثانية فـتطبق فيها قواعـد الإسلام مباشرة دون وسـاطة الرجال لأننا لا نعلم فعلا ولا يمكن أن نتصور كيف تطبق القـواعد المتعلقة بتنظيم السلوك الإنساني دون أن تمرّ عبر أفـهام البشر والبـشر هنا دائما حكام تحكمهم مـصالح الحكم السياسية وصراعاتها وهي مصالح في هذه المرة ستحتمي بغطاء ديني تصعب بل تستحيل مـعه المعارضة السياسية. ألـم تر قول ابن حنبل السابق سرده من أنه لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات غير مسلم أمره لإمام غلبه بالسيف ؟

---

(11) انظر، د. حـيدر ابراهـيم علي، أزمة الاسـلام السـياسي ص 199، ومـذكـور أيضا في : مـحـمد عـابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، الدار البيضاء، 1990، ص 251.

وعلى أي حال، ومع كل التقدير لمفكري الأصولية الجديدة لدورهم المحدود في محاولة التوفيق بين النصوص وإشكاليات الواقع وأبرزها إشكاليات الديمقراطية وحقوق الإنسان فإنهم ليسوا وحدهم على الساحة، بل لا نجاوز بالقول أنهم ليسوا الصوت الأعلى فيها بل ثمة جماعات إسلامية أكثر مباشرة وأكثر وضوحا وأقل قدرة على الاجتهاد والتخريج ترتبط بالنص الفقهي ارتباطا صريحا لا حوارية فيه وتعلن بطريقة سافرة عداءها الكامل لأي حديث عن الديمقراطية وحقوق الإنسان بل ومبدأ المساواة أمام القانون ذاته. هذه الجماعات يمكن أن تندرج تحت فئة من فئتين رئيسيتين الأولى هي ما نسميه بالأصولية الفجة والثانية هي الأصولية المؤسسية. ويجمع هاتين الفئتين أنهما تغلّبان العقل على النقل والنص على المصلحة وتنطلقان سواء من نصوص معتمدة في ا لمصادر الشرعية الأولى أو في أقوال الفقهاء أو منسوبة إليها دون نظر الى مدى تلاؤم هذه النصوص مع الواقع الاجتماعي المعاصر، فالفرضية الرئيسية عندهم أن النص هو المهيمن على الواقع والحاكم له في حين أنه لا تأثير للواقع على النص وعلى حين لا يعبأ أصحاب الأصولية الفجة بالتمييز بين النصوص بحسب قطعية ثبوتها ودلالتها أو ظنيتها وما إذا كانت نصوصا ذات حكم عام أو وقتي يستخدم أصحاب الأصولية المؤسسية مناهج الاستدلال الشرعي للانتقاء بين النصوص الفقهية والشرعية المختلفة.

ولنأخذ مثلا برؤية أصحاب الأصولية الفجة جماعة التكفير والهجرة ويناظرها في المنهج الأصولي الفج والمباشر. جماعات أخرى متعدّدة كجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية والجماعات الأخرى المنشقة عليها والمتفرعة منها. يتحدث شكري مصطفى عن ضمانات الجماعة المسلمة وهي في نظره كما يلي (12).

1) المنع من إظهار الشرك الظاهر كعبادة الأصنام أو الكواكب أو الموتى أو كفر ظاهر كسبّ الدين أو ارتداد كامل كالشيوعية والبهائية والماسونية.
2) المنع من الإصرار على المعصية أو ترويجها.
3) فرض تعلم الدين وتعليمه.
4) المنع من إنكار معلوم من الدين بالضرورة.
5) إيجاب الفرائض الظاهرة كالصلاة والزكاة والشهادة واستيفائها.

(12) رجب مدكور، التكفير والهجرة وجها لوجه، القاهرة 1985، ص 153 وما بعدها.

6) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما بين الأفراد.

7) الإشراف على تعظيم الله وحقه في صدور الناس.

8) تمييز المسلم عما عداه من رعايا الدولة غير المسلمين حتى يمكن التفريق بينهما بمجرد النظر.

9) توجيه الأمور كلها بكامل قوتها وبكامل هيئاتها وبشتى مؤسساتها للعمل في سبيل الله لتكون كلمة الله هي العليا.

هذا بالضبط هو البرنامج السياسي للحكم الذي تقدمه جماعات الإسلام السياسي الراديكالي أو ما نسميه بجماعات الأصولية الفجة. وهم يفصلون كل بند من بنود هذا البرنامج ويؤيدونه بنص وفقا للتفسير الذي يتبنونه له. فلنقارن إذا هذه المبادئ بالمبادئ التي نص عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية وإعلان القضاء على التعصب الديني عن حرية الرأي والتعبير والفكر وممارسة الشعائر الدينية والمساواة بين البشر بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو المعتقد. ولنتأمل كيف أن هذا البرنامج والبرامج المماثلة معادية للإنسانية في أبسط قيمها عندما يتحدث عن تمييز المسلم في مظهره عمّن عداه من رعايا الدولة غير المسلمين حتى يمكن التفريق بينهما بمجرد النظر. وأصحاب هذا النظر من الأصوليين المغالين المنغلقين لا يعون أنه إذا وجدت بعض هذه الممارسات التمييزية في المظهر في عهد الرسول فقد كان ذلك يرجع الى أن المسلمين كانوا أقلية يراد لها الحفاظ على وحدتها وتميزها وهي في حالة حرب مع أعدائها واستنفار في مواجهتهم، أما الآن فإن الأخذ بهذه الممارسات من شأنه أن يَسِمَ المسلمين بأنهم أصحاب فكر يقوم على التمييز بين البشر بطريقة لا تختلف عَن الدعوات الفاشية المعاصرة ودينهم من ذاك بريء. إن التنكر لتاريخية النصوص هو الذي أوجد تلك الهوة الساحقة بين أصحاب الأصولية الفجة وبين مقتضيات العصر بمبادئ حقوق الإنسان فيه فلو كانوا قد حذوا حذو عمر بن الخطاب في توزيع الغنائم وفي سهم المؤلفة قلوبهم وفي بعض مسائل الميراث من الإقرار بنسبية قواعد التنظيم الاجتماعي لما وجد ذلك الاصطدام المصطنع بين النص وبين اعتبارات المصلحة والعدل في التنظيم الاجتماعي.

ولم ينج الأصوليون المؤسسيون من صفة الدوجماطية التي ميّزت أصحاب الأصولية الفجة، ونقصد بأولاء عددا ممن ينتمون الى المؤسسات الدينية الرسمية في العالم العربي عندما يتعرضون بالبحث لقضايا حقوق

الإنسان متخذين مرجعية لهم النصوص المنسوبة الى فقهاء الشريعة الإسلامية الأقدمين. ولا أتحدث هنا عن رأي جمهور السلفيين في القضايا المتعلقة بحقوق المرأة وولايتها العامة، وفي قتل من ينكر معلوما من الدين بالضرورة لكونه مرتدا (راجع شهادة الشيخ محمد الغزالي قضيته مقتل فرج فودة أمام محكمة أمن الدولة بالقاهرة) وفي غير ذلك من الأمور المعلومة للجميع ولكنني أتوقف هنا عند مثال رأي جمهور فقهاء المسلمين ومن تابعهم من الأصوليين المؤسسيين في مسألة حقوق غير المسلمين وفي المجتمع الإسلامي فرغم أن الأصوليين المجددين في حديثهم في هذا الأمر يرددون عبارة أن لهم مالنا وعليهم ما علينا وأن الذمة عقد بين المسلمين وغير المسلمين يدفع به الآخرون الجزية ويقوم الأولون بالدفاع وبالتالي تسقط الجزية عند عموم واجب الدفاع (لاحظ أنهم هنا يأخذون بمبدإ تاريخية النصوص) رغم ذلك فإن الفقه الإسلامي مليء بمظاهر التمييز بين المواطنين بسبب اختلاف الدين. ولما كان رجال المؤسسات الدينية الرسمية يلجأون عند عرض آرائهم وفتاويهم الى استنباط الأحكام من أقوال الفقهاء الأقدمين فلنا أن نتوقع أن تأتي هذه الآراء والفتاوى مليئة بمظاهر التمييز بين المسلمين وغير المسلمين. ومن هذه المظاهر ما ذهب إليه أكثرالفقهاء من أنه لا يجوز أن يكون غير المسلم سلطانا ولا أميرا ولا قاضيا على المسلمين : " لأنه لو جاز أن يكون لغير المسلم سلطانا أو قاضيا على المسلمين لشعر المسلم بقوته وسلطانه وعلو يده ونفوذ أمره عليه ولكانت له القوة من دونه، وهذا مناف لقوله تعالى : «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين» (13) وقول الحنفية في مشهور مذهبهم أنه لا تقبل شهادة غير المسلم على المسلم. وعلى ذلك أيضا المالكية والحنابلة إلا عند الضرورة. واختلف الفقهاء فيما إذا قتل المسلم ذميا عمدا هل يجب عليه القصاص أم لا. كما اختلفوا في وجوب الدية على المسلم إذا قتل ذميا خطأ فمن قائل بعدم وجوبها ومن قائل بوجوبها كديّة المسلم ومن قائل أنها نصف دية المسلم ومن قائل أنها ثلثها.

كل هذه الآراء واردة في الفقه الإسلامي الذي يرجع إليه الأصوليون نقلا عند بيان الحكم الشرعي في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين فهل نأخذ بهذه النصوص نقلا رغم تعارض بعضها مع مبادئ حقوق الإنسان أم نلتفت عنها عقلا رغم شبهة انكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

---

(13) د. بدران أبو العنين بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، القاهرة 1984، ص 194.

هذا هو التحدي الرئيسي الذي يفرض نفسه عند بحث اشكالية العلاقة بين الأصولية وحقوق الإنسان وهو التحدي الذي لا نظن أنه سيجد حله في المستقبل القريب. وعوامل تعقد اشكالية التعارض بين الأصولية والمبادئ الواردة بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان كثيرة أهمها أن الأصوليون على اختلاف فئاتهم ينطلقون من النص الثابت للحكم على الواقع المتغير. والاختلاف بينهم في ذلك اختلاف في الدرجة وليس اختلافا في المبدإ أو المنهج. فعلى حين تأخذ الأصولية الفجة بالنقل فقط دون العقل وتغلب الثوابت على المتغيرات ولا تميز في المنقول بين منقول يعد تشريعا وآخر لا يعد تشريعا وبين منقول معقول وآخر غير معقول، يقيم الأصوليون المجددون نوعا من الموازنة بين النقل والعقل ولكن هذه الموازنة تصطدم مع الواقع من ناحية ولا تنجح دائما في إزالة التعارضات بين النص ومبادئ حقوق الإنسان الدولية. في حين يقتصر الجهد العقلي للأصولية المؤسسية على الانتقاء بين أقوال الفقهاء الأقدمين مع ما في كثير من هذه الأقوال والآراء من تعارض صارخ مع مبادئ حقوق الإنسان وقضايا العصر.

ومع كل الجهد التوفيقي الذي يقوم به فريق من الأصوليين المجددين والعقلانيين، تبقى مناطق للتعارض بين الأصولية ومبادئ حقوق الإنسان الدولية تستعصي على كل تجديد جزئي في إطار المناهج القائمة، منها مسألة العقوبات البدنية، ومسألة إزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة، ومسألة حرية الاعتقاد، ومسألة قضية حقوق الأقليات غير الإسلامية. ذلك هو الحد الأدنى من مناطق الاختلاف فهل من سبيل الى حل تناقضاته مع الالتزام بالمنهج الأصولي ؟ أم أن التجديد في ذات المنهج أصبحت قضية مطروحة على الأصوليين أنفسهم. ونحن لا نتوقع كثيرا في شأن التجديد هذا من رجال الأصولية المؤسسية، لأننا ندرك صحة ما يردّده عدد من فلاسفة القانون أن تقاليد المهنة القانونية كثيرا ما تكون حائلا دون إحداث التطور القانوني ودافعا الى إكساب هذا النظام طابعا محافظا، بحيث تتراكم مصالح ثقافية وغير ثقافية لرجال القانون التقليدي في مقاومة أي تجديد في المنهج والأطروحات المستقرة. وبالطبع فإن هذا يصدق على رجال القانون المدنيين ومن باب أولى على رجال القانون الديني.

فهل من سبيل للخروج من هذه الإشكاليات المتشابكة إلا بحركة لإحياء العقل العربي والإسلامي ؟