

جمعية تونس الفتاة
ومؤسسة كونراد أديناور

نحو فكر إسلامي بديل

أعمال ملتقى

يوم 20 أفريل 2013 بتونس العاصمة

تنسيقا :

حمزة عمر

تقديم

حمزة عمر¹

يجمع هذا الكتاب مختلف المداخلات التي تمّ تقديمها خلال ملتقى «نحو فكر إسلامي بديل» الذي نظّمته جمعية تونس الفتاة ومؤسسة كونراد أديناور يوم 20 أفريل 2013 بتونس العاصمة.

انطلقت فكرة هذا الملتقى من وعي بضرورة تجديد الخطاب الديني الآن، وهي الضرورة التي كان روّاد الإصلاح منذ القرن التاسع عشر على وعي بها، ولا زالت مطلباً ملحاً. ذلك أنّ المنظومة الدينية التقليدية، التي تجعل الفقه في مركز الاهتمام خصوصاً بعد تقهقر علم الكلام إثر أفول نجم المعتزلة، أصبحت مكرّرة لنفسها، غارقة في الشكلائية، شديدة الالتصاق بحرفية النصوص الدينية من قرآن وسنة، دون وعي أحيانا بمقاصدها وبإطارها. وقد أصبح من الدارج في كتب أصول الفقه منذ القرن السادس للهجرة تخصيص باب للحديث عن إغلاق باب الاجتهاد. وبصفة عامة، ترسّخت قناعة لدى أهل السنة أنّ لا اجتهاد ممكنا خارج نطاق المذاهب الأربعة المعروفة. وبالتالي أصبحت منظومة مغلقة، عاجزة عن تقبل الأفكار الجديدة، بل قامعة لها ولكل شكل من أشكال الإبداع بدعوى مخالفتها لحرفية النصوص ولإجماع العلماء. وتعبيراً عن السلطة الكبيرة التي أمسكها الفقهاء بأيديهم أطلق حسن حنفي عبارته الشهيرة، القاسية ربّما: «احتمينا بالنصوص فدخل اللصوص».

كان النموذج السائد في استنباط الأحكام هو المنهج الذي وضعه الشافعي (ت. 204 هـ) في كتابه «الرسالة». أمّا من الناحية الكلامية، فقد هيمنت المدرسة الأشعرية منذ تأسيسها دون منافسة حقيقية. وقد سادت هذه المنظومة طيلة قرون رغم أنّه وبالتنقيب في تاريخ الفكر الإسلامي، نجد أنّ هناك عدّة أفكار

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها جمعية تونس الفتاة أو مؤسسة كونراد أديناور.

¹ رئيس جمعية تونس الفتاة.

أصيلة كان من الممكن أن تؤسس لثورة فكرية طال انتظارها وتضع أسس حداثة متوافقة مع الهوية، غير أنه تم خنق هذه الأفكار من قبل الخطاب السائد، وإن وجدت في بعض الأحيان منفذاتها في الوقت الحاضر. قد لا تكون هذه الأفكار مكتملة، وقد تحتاج إلى مزيد من التعمق والمراجعة، ولكن من الأهمية بمكان، كخطوة أولى، أن يُنفض الغبار عنها ويتمّ التعريف بأبرز ملامحها.

وقد شرعنا في هذا العمل قبل الملتقى ببضعة أشهر. وكانت المحاضرة التي ألقاها الأستاذ سليم اللغماني في كلية العلوم القانونية والسياسية والاجتماعية بتونس يوم 30 جانفي 2013 تحت عنوان «المعتزلة وإمكانية قانون بشري» فاتحة هذا التوجّه وتمّ خلالها التعريف بهذه الفرقة الكلامية ذات النزعة العقلانية. وبين الأستاذ المحاضر أنّ المعتزلة، وطبقا للأصل الثاني من أصولهم (العدل الإلهي)، يعتبرون الله عادلا، بل أنّ الله عدل. وكلّ ما يفعله الله له غاية وهي لا يمكن أن تكون إلا الأصلاح لخلق. ويعتبر المعتزلة أنّ أفعال الله كلّها حسنة وأنّه أوجب على نفسه العدل، وأنّ قدرته لا يمكن أن تخالف ما أوجبه على نفسه. وبما أنّ الله سيحاسب الإنسان على أفعاله، فإنّ ذلك لا يمكن أن يكون إلا إذا كانت للإنسان حرية الاختيار بين الخير والشرّ، والإنسان بذلك مخير، خالق لأفعاله. وحسب المعتزلة، خلق الله الكون وفق نظام عقلاني يمكن للعقل البشري اكتشافه. ويوجد الحسن والقبیح في طبيعة الأشياء ذاتها، وبذلك يمكن للعقل البشري اكتشاف الحسن في الأشياء وجعلها واجبة عليه (التحسين) واكتشاف القبیح فيها وتحريمها (التقبیح). ويعتبر المعتزلة أنّ الوحي لا يفرض الواجب، بل فقط يعلم به، والوحي بذلك لطف إلهي يعلم الإنسان بما يمكن أن يكتشفه عبر عقله. فالعقل عند المعتزلة مقدّم على النقل، وبذلك يكون الإنسان مكلفا قبل ورود الوحي. وبما أنّ الحسن والقبیح يوجد في الأشياء ذاتها ويمكن للعقل البشري اكتشافهما، فذلك يعني القول بوجود قانون طبيعي يستنتجه الإنسان عقلا من ملاحظته للأشياء².

² يمكن الإطلاع على تقرير كامل حول هذه المحاضرة على الرابط التالي :

<http://tounesaf.org/?p=1677>

وخلال ملتقى «نحو فكر إسلامي بديل»، تواصل المنهج التعريفي بالأفكار التي ظلّت عموما شبه مجهولة، مع الحرص على تنزيل المحاولات التجديدية في سياقها وربطها برهانات الفترة الحاضرة. وقد تمّ تقسيم المداخلات إلى ثلاثة محاور :

— قراءات مهمّشة : ويتناول محاولات من تاريخ الفكر الإسلامي لتقديم قراءات للنصوص لا تكتفي بحرفيتها، وهي قراءات بقيت على هامش الخطاب الأصولي السائد.

— في مواجهة الحداثة : وتمّ التعرّض فيه إلى الوعي الذي تكوّن لدى المفكرين، منذ «صدمة الحداثة»، بضرورة تقديم قراءة توفّق بين الإسلام ومتطلبات الحداثة.

— نحو أفق جديد : وقد تطرّق إلى محاولات معاصرة اتّسمت بالجديّة لإنتاج خطاب إسلامي جديد بالاعتماد على منهج مخالف للمنهج التقليدي.

وفي تونس اليوم، وفي خضمّ الحراك الثوري الذي نعيشه منذ 2011، نجد أنّ مسألة تجديد الخطاب الديني لم تأخذ إلى الآن حظها داخل الفضاء العمومي رغم تعدّد المنابر التي تتناول المسألة الدينية. فالخطاب الراجح هو إمّا خطاب يأخذ كلّ خصائص المنظومة التقليدية (مع تليق علاقة زائفة بالحداثة أحيانا) أو خطاب ولد بعيدا عن الدين وإن سعى إلى الإيهام بالارتباط به حتّى وإن اقتصر ذلك على مظاهر فلكلورية. قد تكون عبارة «الإسلام هي الحلّ» عبارة فضفاضة لا تحلّ أيّ إشكال، ولكن قد يكون من الصحيح القول أن «لا حلّ إلا بالإسلام». فبدون تجديد الخطاب الديني بشكل يحلّ الأزمة القائمة منذ مدّة طويلة بين الهوية والحداثة، سيكون كلّ مشروع للنهوض بالمجتمع هشّ الأسس، قابلا للتهاوي.

لا توجد بالتأكيد حلول جاهزة لهذا الإشكال التاريخي. ولكن نعتبر أنّ مثل هذه الملتقيات تمثّل فرصة لقدح زناد التفكير في هذه المسائل وبدء حوار هادئ رصين حولها.

قراءات هـمـشـة

المصلحة عند نجم الدين الطوفي

د. توفيق بن عامر¹

إن الحديث عن المصلحة في الفقه الإسلامي هو حديث سابق لنجم الدين الطوفي. وكان الخوض فيه آنذاك فقها وأصوليا وكلاميا. وهو خوض جرى قبله وتبلورت نتائجه ضمن سياقات ثلاثة. السياق الأول هو إثبات مراعاة النص الشرعي للمصلحة. وتقرير هذا الأمر قد مرّ فيه الفقه الإسلامي بمراحل عديدة حدث فيها في النهاية حسم الخلاف حول تعليل الأحكام، ووقع إثبات المقاصد وشمول مفهوم المصلحة لها وللكليات الشرعية وبلغ ذلك ذروته مع الشاطبي² وكان هنالك تأثير واضح لفكر المعتزلة في الموضوع ولاسيما للنظرية التي وضعوها لمفهوم الأصلح وحصل الاستنتاج العام المتفق عليه وهو أن الشريعة جاءت لرعاية مصالح المكلفين في الدنيا والآخرة.

أما السياق الثاني فقد وقع الحديث فيه عن مراعاة المصلحة في غياب النص الشرعي وكان قد مر أيضا بمراحل. وتمثلت أولى تلك المراحل في اعتماد التعليل بالمصلحة في القياس³ ثم اعتماد الأدلة التكميلية مثل الاستحسان والمصالح المرسلة واستصحاب الحال وغيرها. وحدث في تلك الأثناء جدل كبير حول المصلحة المرسلة وهي المصلحة غير المقيدة أي تلك التي ليست معتبرة في الشرع وليست ملغاة. وفتح ذلك الجدل بابا عريضا للنقاش المتعلق بنظرية التحسين والتقييح وهل يكون ذلك بالشرع أم بالعقل؟ وحدثت مقابلة بين المصلحة الشرعية والمصلحة العقلية، وذهب كل فريق إلى اتجاه ولكن

¹ أستاذ بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس.

² أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1975، ، تحقيق الشيخ عبد الله دراز.

³ أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، وفي حاشيته كتاب: فواتح الرحموت على شرح مسلم الثبوت لعبد العلي محمد بن نظام الأنصاري، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ت.

الأمر قد أفضى إثر ذلك إلى هيمنة الرؤية الأشعرية على الرؤية المعتزلية، وذلك بتغليب المصلحة الشرعية على المصلحة العقلية.

أما السياق الثالث الذي طرحت فيه قضية المصلحة في الفقه الإسلامي وفي أصول الفقه، فهو سياق شبهة التعارض أو إمكانه بين المصلحة وعموم النص. فلم يكن هنالك حديث صريح عن وجود تعارض. وهذا أيضا مر بمراحل من بينها مثلا التأكيد على أن التعارض مع القطعي في النصوص غير ممكن وأن التعارض مع الظني في النصوص والمعضود بدليل آخر غير ممكن أيضا. والممكن هو جواز التعارض بين عموم النص والمصلحة. وهو ما يقع رفعه بتخصيص العموم. وهذا التخصيص يشترط الفقهاء فيه شروطا كبيرة وعديدة منها أن تخصيص العموم هو تخصيص جزء من الآيات لا كلها وأن هذا التخصيص ينبغي أن يتم بمصلحة مشروطة بكونها ضرورية وقطعية وكلية. ومن تلك الشروط أيضا أن يكون هنالك توقع للضرر البالغ عملا بالقاعدة الأصولية: «الضرورات تبيح المحظورات»⁴. هذا هو السياق الذي طرحت فيه مسألة المصلحة في الفقه الإسلامي وأصوله قبل نجم الدين الطوفي. ونشر منذ الآن إلى أن هذه السياقات قد مهدت إن قليلا أو كثيرا النظرية الطوفي في رعاية المصلحة. فقد كان لها دور في تطوير الموقف الفقهي من هذه المسألة وفي بلورة وجهة نظر الطوفي التي بقيت تقريبا معزولة ووحيدة ومهمشة.

والآن من هو نجم الدين الطوفي⁵؟ هو أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي من أبرز فقهاء الحنابلة في القرن السابع للهجرة وترجم له الحنابلة في طبقاتهم. ولد «بطوف أو طوفة» من أعمال صرصر بالعراق سنة 657 للهجرة. انتقل بعد ذلك إلى بغداد سنة 691 هـ ورحل إلى دمشق سنة 704 هـ وزار مصر وجاور بالحرمين وتوفي بمدينة الخليل بفلسطين سنة 716 هـ.

⁴ عزّ الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار القلم، بيروت، لبنان، د. ت.

⁵ ترجمت للطوفي عدة مصادر من أهمها: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب. ج 2 ص 366، والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر. ج 2 ص 154 - وبغية الوعاة للسيوطي. ص 262 - وشذرات الذهب، لابن العماد. ج 6 ص 39. وجلاء العينين لابن الالوسي. ص 36 وغيرها.

وما يهمننا في ترجمته هو أنه اتهم في حياته بالرفض والتشيع وحبس يمصر من أجل آرائه وطيف به في القاهرة بسبب كتاب ألفه هو «العذاب الواصب على أرواح النواصب». وواضح من العنوان أنه ينتقد فيه بعض الصحابة من الخلفاء الراشدين وخاصة عمر بن الخطاب. ما يهمننا أيضا في ترجمته أن الرجل ضليع في أصول الفقه وليس متطفلا على الميدان. فضمن مؤلفاته العديدة في أصول الدين وفي علوم التفسير وفي علم الحديث الخ... هنالك تركيز واضح على أصول الفقه من خلال مؤلفات مثل: البلبيل في أصول الفقه، والذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة، ومعراج الوصول، والإشارات الإلهية والمباحث الأصولية، والرياض النواضر في الأشباه والنظائر، وهي كلها في أصول الفقه. أما آراؤه في المصلحة فقد جاءت مبثوثة في بعض هذه المصادر والمؤلفات لكننا نجدتها مكثفة في رسالة له في «رعاية المصلحة»⁶ وفي كتابه «التعيين في شرح الأربعين»⁷ للإمام النووي.⁸

فما هي آراؤه في هذا الموضوع؟ يتعرض الطوفي إلى طرح هذه المسألة في غضون شرحه للحديث النبوي «لا ضرر ولا ضرار» ويقف عند شرحه لغويا على نقيضه وهو المصلحة ثم ينطلق في تحليلها ممّا قرره الفقهاء من أن الشريعة جاءت لرعاية مصالح المكلفين ويقدم في ذلك أمثلة عديدة من القرآن والسنة والإجماع والنظر وغير ذلك من الحجج الكفيلة بإثبات أن ما جاء به الشرع هو مراعاة للمصلحة. يقول معددا سبعة وجوه من المصالح في شرحه لقوله تعالى: «يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءً لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ * قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ»⁸:

⁶ نجم الدين الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، الدار المصرية اللبنانية، ط 1، 1993 م، تحقيق احمد عبد الرحيم السابح. وهي جزء مستل من شرح الطوفي للأربعين النووية. ويتضمن شرح الطوفي للحديث الثاني والثلاثين «لا ضرر ولا ضرار» وقد ورد هذا الشرح من الصفحة 234 إلى الصفحة 280 من كتاب «التعيين في شرح الأربعين».

⁷ نجم الدين الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، مؤسسة الريان والمكتبة المكية، الطبعة الأولى - 1419 هـ، 1998 م، تحقيق احمد حاج محمد عثمان.

⁸ القرآن - سورة يونس - الآية 57، 58.

«ودلالتهما من وجوه. أحدها: قوله عز وجل قد جاءكم موعظة حيث انه اهتم بوعظهم وفيه أكبر مصالحهم إذ في الوعظ كفهم عن الأذى وإرشادهم إلى الهدى. الوجه الثاني: وصف القرآن أنه شفاء لما في الصدور يعني من شك ونحوه وهو مصلحة عظيمة. الوجه الثالث: وصفه بالهدى. الوجه الرابع: وصفه بالرحمة وفي الهدى والرحمة غاية المصلحة. الوجه الخامس: إضافة ذلك إلى فضل الله عز وجل ورحمته ولا يصدر عنهما إلا مصلحة عظيمة. الوجه السادس: أمره إياهم بالفرح بذلك لقوله عز وجل فبذلك فليفرحوا وهو في معنى التهنية لهم بذلك والفرح والتهنية إنما يكونان لمصلحة عظيمة. الوجه السابع: قوله عز وجل هو خير مما يجمعون والذي يجمعونه هو مصالحهم فالقرآن ونفعه أصلح من مصالحهم والأصلح من المصلحة غاية المصلحة. فهذه سبعة وجوه من هذه الآية تدل على أن الشرع راعي مصلحة المكلفين واهتم بها ولو استقرت النصوص لوجدت على ذلك أدلة كثيرة»⁹.

وبعد أن يقرر الطوفي أن أفعال الله معللة بالمصالح لأن أفعاله منزهة عن العيب ولأن رعاية المصالح واجبة من الله حيث التزم التفضل بها وليست واجبة عليه كما يقول المعتزلة يستشهد على هذا الرأي بأمثلة وشواهد من الكتاب والسنة والإجماع والنظر فيستعرض أمثلة من الآيات القرآنية الدالة على التعليل المصلحي مثل قوله تعالى: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ»¹⁰ وقوله: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»¹¹ وقوله: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»¹² ويستمد الدليل كذلك من السنة مستشهدا بقول الرسول عليه السلام: «لا يبيع بعضكم على بيع بعض ولا يبيع حاضر لباد»¹³ وقوله: «ولا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»¹⁴ كما يؤكد حدوث إجماع بين العلماء على تعليل

⁹ التبعين - ص 240-241.

¹⁰ القرآن - سورة البقرة - الآية 179.

¹¹ القرآن - سورة المائدة - الآية 38.

¹² القرآن - سورة النور - الآية 2.

¹³ التبعين - ص 243.

¹⁴ المصدر نفسه.

الأحكام بالمصلحة حتى من قبل من شكك في أصل الإجماع باستثناء علماء المذهب الظاهري النافين لمبدأ التعليل.

يقول في ذلك: «وأما الإجماع فقد اجمع العلماء إلا من لا يعتد به من جامدي الظاهرية على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد وأشدهم في ذلك مالك حيث قال بالمصالح المرسلة وفي الحقيقة لم يختص بها بل الجميع قائلون بها غير انه قال بها أكثر منهم وحتى أن المخالفين في كون الإجماع حجة قالوا بالمصالح ومن ثم علل وجوب الشفعة برعاية حق الجار ومصلحته وجواز السلم والإجارة لمصلحة الناس مع مخالفتها القياس إذ هما معاوضة على معدوم وسائر أبواب الفقه ومسائله فيما يتعلق بحقوق الخلق معلل بالمصالح»¹⁵

وبعد الفراغ من عرض شواهد السمع ينتقل إلى بيان أدلة النظر ويؤسسها على ما يدركه العقل الصحيح من مراعاة الخالق سبحانه لمصلحة مخلوقاته في الخلقة والمعاش وفي هدايتهم إلى مصلحتهم في الحياة الآخرة ويقسم ذلك إلى مصلحة عامة وأخرى خاصة فيقول: «أما النظر فلا شك عند كل ذي عقل صحيح ان الله عز وجل راعي مصلحة خلقه عموما وخصوصا»¹⁶ فاذا كان سبحانه قد راعي مصلحة عباده في المعاش والمعاد فكيف لا يراعي مصلحتهم في الأحكام؟

ذلك ما دعا الطوفي إلى أن يركز خاصة على الحديث النبوي الذي يشرحه وهو حديث: «لا ضرر ولا ضرار» ويعلي من شأنه في هذا السياق ويؤوه منزلة خاصة فيقرر أن هذا الحديث محوري لأنه يدل على أن الإرادة الإلهية تهدف إلى رفع الضرر مهما كان نوعه. ويعتبر أن نفي الضرر فيه هو نفي عام وليس مقيدا بأي قيد أو شرط. وبناء على ذلك وبما أن الغاية والمقصد الأسمى للشريعة هو المصلحة فانه يقرر أن المصلحة هي دليل الأدلة ولا يمكن أن يتقدمها دليل. فالمصلحة هي المقصد، وهي أقوى الأدلة بعد أن كانت المصلحة مضمنة في

¹⁵ المصدر نفسه - ص 244.

¹⁶ المصدر نفسه - ص 244.

نص لا تعدوه أو أصلا من الأصول التكميلية. إنه يقوم بترقيتها إلى الصف الأول ويوئها المرتبة الأولى.

يقول الطوفي في تقرير النفي العام في الحديث النبوي «لا ضرر ولا ضرار» وفي اعتبار المصلحة أقوى الأدلة: «هو نفي عام إلا ما خصصه الدليل وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة لأننا لو فرضنا بعض أدلة الشرع تضمن ضررا فإن نفيها بهذا الحديث كان عملا بالدليلين وان لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما وهو هذا الحديث ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها»¹⁷.

ومن أبرز أقواله في هذا السياق أن جميع الأدلة الشرعية سواء منها ما قال به أهل السنة أو الشيعة وعددها تسعة عشر دليلاً هي أدلة مختلف فيها بينما المصلحة غير مختلف فيها فمن الأخرى اعتمادها وتقديمها على غيرها من الأدلة وهذا هو كلامه: «ان أدلة الشرع تسعة عشر بالاستقراء لا يوجد بين العلماء غيرها. أولها الكتاب وثانيها السنة وثالثها إجماع الأمة ورابعها إجماع أهل المدينة وخامسها القياس وسادسها قول الصحابي وسابعها المصلحة المرسله وثامنها الاستصحاب وتاسعها البراءة الأصلية وعاشرها العوائد. الحادي عشر الاستقراء الثاني عشر سد الذرائع الثالث عشر الاستدلال الرابع عشر الاستحسان الخامس عشر الأخذ بالأخف السادس عشر العصمة السابع عشر إجماع أهل الكوفة الثامن عشر إجماع العشرة التاسع عشر إجماع الخلفاء الأربعة وبعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه»¹⁸.

ثم يردف قائلاً: «إن النصوص مختلفة متعارضة فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه ولا يختلف فيه فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً فكان إتباعه أولى»¹⁹.

وهو في فحصه لتلك الأدلة يرى أن أقوى أدلة أصول الفقه المتعارف عليها هي النص والإجماع والمقصود بالنص القرآن والسنة. ومع ذلك يرى أن النص والإجماع يمكن أن يتعارضوا مع المصلحة. وفي حالة التعارض يجب تقديم المصلحة عليهما أي على النص وعلى الإجماع. والملاحظ أنه يقدم المصلحة على النص مهما كان نوعه وبدون استثناء لا يميز في ذلك بين القطعي والظني من النصوص وبين العام والخاص منها. يقول في ذلك: «وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها فان وافقها فيها ونعمت ولا نزاع إذ اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة الاستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام «لا ضرر ولا ضرار» وان خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان»²⁰.

وهو يصنف الأحكام إلى أحكام مقاصد وأحكام وسائل. ويرى أن الأدلة التي يعتمد عليها الأصوليون والفقهاء هي وسائل وليست مقاصد فوجب تغليب أحكام المقاصد على أحكام الوسائل. فسائر الأدلة والأمارات الشرعية عنده هي وسائل والمصلحة هي المقصد. ولذلك وجب تقديمها على سائر الأدلة لا يستثنى في ذلك أقواها وهما النص والإجماع. وإذا ما كان الإجماع في نظر الأصوليين أقوى من النص والمصلحة عنده أقوى من الإجماع فان المصلحة تكون أقوى من النص أيضاً أي إنها على حد عبارته هي الأقوى من الأقوى ولذلك وجب أن تقدم عليهما عند التعارض ولا يعتبر هذا التقديم من باب الافتئات عليهما وإنما من باب البيان لهما كما هو شأن السنة بالنسبة للقرآن وفي هذا جرأة كبيرة لم نجدها عند الفقهاء قبله ولا عند الأصوليين قبله وبعده. يقول في هذا الصدد: «إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع لان الأقوى من الأقوى أقوى»²¹.

¹⁷ المصدر نفسه - ص 237.

¹⁸ المصدر نفسه - ص 237-238.

¹⁹ المصدر نفسه - ص 259-260.

²⁰ المصدر نفسه - ص 238.

²¹ المصدر نفسه - ص 239.

ويقدم الطوفي أمثلة وشواهد من مواقف الصحابة في تقديمهم المصلحة على النصوص ومن أشهر تلك الأمثلة مخالفة ابن مسعود للصحابة في جواز التيمم للمرض وعدم الماء وعندما احتج عليه أبو موسى الأشعري بالآية القرآنية أجابه بقوله مراعيًا للمصلحة: «لو رخصنا لهم في هذا لأوشك أن يبرد على أحدهم الماء فيتيمم وهو يرى الماء»²² ومن الأمثلة التي استشهد بها أيضا في هذا السياق ما روي من أن الرسول عليه السلام بعث أبا بكر ينادي: من قال لا إله إلا الله دخل الجنة. فأوقفه عمر قائلا: إذا يتكلموا²³ كما روي أيضا انه عليه السلام أمر بقتل مصل دخل المسجد فرفض ذلك كل من أبي بكر وعمر فقال الرسول: لو قتل ما اختلف من أمتي اثنان²⁴

وهو يستعرض أمثلة أخرى تشهد بتقديم الصحابة للمصلحة على النص الشرعي من أهمها ما ورد في قوله: «فقد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا منها: معارضة ابن مسعود النص والإجماع بمصلحة الاحتياط للعبادة ومنها قوله عليه السلام حين فرغ من الأحزاب: لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة. فصلى أحدهم قبلها وقالوا لم يرد منا ذلك وهو شبيه بما ذكرنا ومنها قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة لولا قومك حديثي عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم. وهو يدل على ان بنائها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها فتركه لمصلحة الناس. ومنها انه عليه السلام لما أمرهم بجعل الحج عمرة قالوا: كيف وقد سمي الحج؟ وتوقفوا. وهو معارضة للنص بالعادة وشبيه بما نحن فيه وكذلك يوم الحديبية لما أمرهم بالتحلل توقفوا تمسكا بالعادة فان أحدا لا يحل قبل قضاء المناسك حتى غضب صلى الله عليه وسلم وقال: ما لي أمر بالشيء فلا يفعل؟»²⁵

وهو لا يستثني من نظريته هذه في مراعاة المصلحة وتقديمها على أدلة الشرع إلا أمرا واحدا وهو أحكام العبادات والحدود والتقادير أي الأحكام التي شرعت

للعبادات أو التي فصلت مقادير أو الحدود فيقول هذه حقوق الله لا دخل لنا فيها أما غيرها أي المعاملات فهي حق العباد. فهو يفصل بين حق الله وحق العباد. ولم يكن الفقه يفصل بينهما. وهو يشرح رأيه هذا بقوله: «لأن العبادات حق للشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته فيأتي به العبد على ما رسم له لأن غلام أحدنا لا يعد مطيعاً خادماً له إلا إذا ما امتثل ما رسم له سيده وفعل ما يعلم أنه يرضيه. وكذلك هاهنا. ولذلك لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم فكانت هي المعبرة وعلى تحصيلها المعول»²⁶

وفيما عدا هذا الاستثناء وفيما يتعلق بباب المعاملات يقرر الطوفي مسألة أساسية وهي أن العقل يمكن أن يستقل بادراك المصلحة وتحديدتها. ومن الغريب جدا أن يقول هذا الرجل أن المصلحة لا تأخذ من أدلة الشرع لأنها دليل في حد ذاتها. فالمصلحة هي نقيض الضرر بإطلاق ولذلك يرفض أن تخضع المصلحة لشروط وتقسيمات إلى ضرورية ومعتبرة وملغاة ومرسلة. وهو يرفض كل هذا ويقول أنه تصنع وتكلف من الفقهاء وأن العقل قادر على إدراك المصلحة. فالمصلحة عنده إذن عقلية أو لا تكون. وبذلك يتضح أن آراء الطوفي هي تطوير طبيعي للعقل الفقهي عبر العصور. لأنه ينطلق مما قبله ويبنى عليه. ومن أقواله في هذا السياق ما يلي: «ولا يقال إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته لأننا قد قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع وهي أقواها واخصها فلنقدمها في تحصيل المصالح»²⁷ كما يقول في سياق آخر: «إن الله جعل لنا طريقا إلى معرفة مصالحنا عادة فلا نتركه لأمر مبهم يحتمل أن يكون طريقا إلى المصلحة أو لا يكون»²⁸

لا جدال إذن في أن آراء الطوفي قد مثلت تطورا في الرؤية الاجتهادية على صعيد الفقه وأصوله. وقد تمثل هذا التطور في ثلاث نقاط أساسية. النقطة الأولى: اعتراف صحيح بإمكان التعارض بين المصلحة والنص مهما كان نوعه باستثناء

²² المصدر نفسه - ص 268.

²³ المصدر نفسه - ص 269.

²⁴ المصدر نفسه - ص 269-270.

²⁵ المصدر نفسه - ص 268.

²⁶ المصدر نفسه - ص 279.

²⁷ المصدر نفسه - ص 279-280.

²⁸ المصدر نفسه - ص 272.

أحكام العبادات. والنقطة الثانية: تقديم المصلحة على النص والإجماع عند التعارض واعتبارها دليلا أصليا قائما بذاته ومتحكما في سائر الأدلة لأنه أقواه بعد أن كانت المصلحة من المقاصد المضمنة بالنص أو مصنفة ضمن الأدلة التكميلية التابعة. والنقطة الثالثة: تحرير المصلحة من الشروط والقيود المكبلة لها في الفقه التقليدي وتخليصها من ازدواجية التصنيف بين مصلحة شرعية ومصلحة عقلية.

تلك إذن هي آراء الطوفي في رعاية المصلحة. فكيف تقبلتها الأوساط الفقهية في عصره وإلى اليوم؟ لقد رأينا سابقا أنه تعرض بسبب آرائه إلى حملات من قبل هذه الأوساط الفقهية الرسمية. إذ وجهت له اتهامات بالغلو واتهاما بالتشيع. ويقول بعض الفقهاء إنهم يتهمونه بالتشيع لان الشيعة يرون أن النص ما يزال قابلا للنسخ. وفي ذلك اتهام له بالتطاول على النص وقد توصل هذا التحامل إلى العصور الحديثة ومن بين من تحامل عليه الفقيه التركي زاهد كوثرلي الذي يقرر بأنه من باب المستحيل أن يتعارض النص مع المصلحة ويعتبر أن هذا نوع من المروق ونوع من الخروج عن الملة.

ولكن هنالك فريق آخر من الفقهاء القدامى والمحدثين لا يحاول التحامل على الطوفي بقدر ما يسعى إلى إرجاعه لحظيرة الفقه التقليدي وتدجين آرائه بالتأويل فيقوم بتأويل آرائه وإخضاعها لمفاهيم الفقه التقليدي كالادعاء بأنه يرفض التعارض مع النصوص القطعية والظنية المعضودة بدليل وهذا غير وارد في كلامه. أو الزعم بأنه يحصر إجراء تقديم المصلحة في حدود تخصيص العموم أو التأويل لظاهر النص. وهذا أيضا غير وارد في كلامه. ومن أولئك أيضا من اعتبر المصلحة التي يقصدها الطوفي هي المصلحة الشرعية وليست المصلحة العقلية. وكل هذا الكلام هو تحريف واعتساف لآرائه في سبيل تدجين مواقفه واسترجاعها لحظيرة الفقه التقليدي.

ويقول الفقهاء المحدثون إن هذا الرجل قدّم ذريعة للمحدثين أو للحدائثيين لكي يتطاولوا على النص بل إنهم اغتتموا هذه الفرصة وأعلوا من شان الطوفي بينما الرجل لا يخلو حاله من أمرين: إما انه يحلق خارج السرب وينحرف

عن الجادة وهو بذلك قد ضل وأضل أو لم يفهمه هؤلاء وظنوه مجددا بينما هو كغيره من الفقهاء. لكننا بتأمل آراء الرجل نرى أن كلامه يدل على عكس ما ذهبوا إليه. لأنه لا يحصر المصلحة بالنص كما في الفقه التقليدي، ويرفض المنطق الدوري عند الفقهاء الذين يقولون إن القرآن يراعي المصلحة ثم يقولون أن المصلحة مضمنة في القرآن. وهذه حلقة مفرغة دعا الطوفي إلى كسرها والخروج منها.

ثم إن الرجل يؤمن بالتحسين والتقييح العقلين وله تأثير كبير بالمعتزلة. فمنهجه معاكس لمنهج الفقه السني التقليدي لأنه ينطلق من المصلحة ويرى النص القرآني منسجما معها دون أن يحصر المصلحة في كيان خاص ونهائي. وهذا منهج مختلف. ولا يخلو هذا الموقف كما قلنا من رؤية تجديدية ومن جرأة وقد استفاد فيه من مقالات ومواقف فقهية سابقة مثل قول بعض الفقهاء «حيثما توجد المصلحة فثمة شرع الله» في حين أن أغلبهم يقول العكس: «حيثما يوجد شرع الله توجد المصلحة» وهنالك فرق شاسع بين المقاليتين. وقد استفاد الطوفي أيضا من مقولة الفقهاء بأن تأثير الزمان والمكان هو تأثير فعّال في تغيير الأحكام واستفاد من قولهم أيضا إن الأحكام تدور مع عللها وجودا وعدمها وغير ذلك من القواعد والمواقف الفقهية السابقة.

لكن الجرأة في موقف الطوفي لا تتمثل فقط فيما يحمله من جديد وقد فصلنا ذلك الجديد فيما سبق أن ذكرناه. وإنما تتمثل خاصة في إحداثه لتغيير منهجي في الطرح الأصولي. فهو موقف جريء لأنه صريح في رفض الازدواجية الموجودة في الخطاب الفقهي التقليدي. وقد تمثلت هذه الازدواجية في أربعة مسائل: أولاها ازدواجية الخطاب الفقهي حول مبدأ التعارض وتقديم المصلحة. فمبدئيا ونظريا يسلم الفقهاء بأن لا تعارض ولكن عمليا نجد أنهم يقرّرون حق ولي الأمر في منع المباحات للمصلحة، ويقرّرون مثل بعض المالكية العدول عن الدليل للمصلحة في الاستحسان. بل إن الإفناء بما يخالف النصوص موجود ومشهور في تاريخ الفقه. كما نجد مواقف منذ السلف فيها تجاوز للنصوص من أجل المصلحة، ثم إن الفقهاء والأصوليين قد أرسوا القاعدة المشهورة:

«الضرورات تبيح المحظورات» وهي قاعدة تتضمن كذلك من الناحية العملية تجاوزا للنصوص.

واستطاع الطوفي كذلك أن يلغي ازدواجية ثانية في الخطاب الفقهي حول مفهوم القطعية، سواء تعلق الأمر بقطعية الثبوت أو قطعية الدلالة. فالفقهاء يتمسكون مبدئياً بقطعية الثبوت بينما الواقع يشهد بأنها قطعية مختلف فيها فكم من نصوص هي قطعية عند هؤلاء وظنية عند أولئك. وأما بخصوص قطعية الدلالة فالأمر مختلف فيه أيضاً فكم من سياق هو عام عند البعض وخاص عند البعض الآخر. وهم يثبتون قطعية الدلالة في نوع من الخطاب هو النص بينما النص هو جزء من بين عدة أجزاء من الخطاب منها الظاهر والمجمل والمبين والعام والخاص وغيرها من أصناف الخطاب.

ويتجاوز الطوفي ازدواجية ثالثة في هذا الخطاب الفقهي حول المصلحة، وهي ازدواجية الثبات والتغير في المصلحة. فالمصلحة عند غيره من الفقهاء مصلحتان: ما نص عليه الشارع هو الثابت وما لم ينص عليه متغير، وهم يقررون تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان وتغير العلل، فالمصلحة عندهم مطلقة هنا ونسبية هناك، وهم يؤكدون أن الشارع يراعي المصلحة ثم يقررون أن لا مصلحة خارج إطار الشرع. ونأتي الآن إلى الازدواجية الرابعة والأخيرة: وهي ازدواجية الخطاب الفقهي حول العقل فالشرع في نظرهم يخاطب العقل ويأتمنه على الرسالة. فهل هنالك ثقة بالعقل أكبر من هذه؟ ومع ذلك فالفقهاء يرون العقل قاصراً عن إدراك المصلحة لامتزاجه بالهوى وبالغريزة.

فهل معنى هذا الكلام أن طرح الطوفي لا تشوبه نقائص؟

نحن نقر بشيء من المحدودية في هذا الطرح رغم جدته وأهميته ومن هذه المحدودية أنه عندما استثنى نصوص العبادات في مسألة التعارض مع المصلحة وفي مسألة تقديم المصلحة عليها، وحصر الموضوع في باب المعاملات لم يستمد شواهد من مجال المعاملات بل استمدها من باب العبادات فنحن عندما ننظر إلى الأمثلة التي يقدمها على هذا التعارض وعلى جواز تقديم المصلحة على

النص نجده يأتي بتسعة وتسعين بالمائة من الأمثلة من العبادات فان لم يكن هذا من باب التناقض في طرحه فانه يعتبر نقطة استفهام كبيرة تدعو إلى التساؤل: فهل كان الرجل يؤمن بشيء في هذا السياق ولم يكن قادراً على التصريح به؟ وبإمكاننا أن نرصد في طرحه محدودية أخرى لا نلومه عليها كثيراً وهي أن الرجل وان دشن منهجا جديدا في الاجتهاد عماده المصلحة إلا أن ما طرحه من استثناء لا يرقى بمنهجه إلى الرؤية الفكرية الإسلامية المعاصرة والتي ترى التعارض بين نصوص العبادات والحدود والتقارير من ناحية والمصلحة من ناحية أخرى مثل قضية الربا والميراث وقضية الحدود كقطع يد السارق مثلا وهي من الحدود ومن التقادير التي يستثنيها. وصفوة القول إن آراء الطوفي في رعاية المصلحة وإن دشنت منهجا جديدا في الاجتهاد الأصولي إلا أنها لا تخلو من محدودية بالقياس إلى الطرح المعاصر اليوم.

التصوف والبحث عن روح الإسلام

د. محمد بن الطيّب¹

في الوقت الذي أصبح فيه عالمنا المعاصر قرية كونية بفضل ما شهده من ثورة معلوماتية وتقنية وطغت فيه القيم المادية والتفعية وتسارع الناس إلى طلب اللذة والسلطة والمال، تبرز ظاهرة لافتة للانتباه تتمثل في انتعاش التصوف وتزايد الإقبال عليه وانتشاره في أقطار الأرض وامتداد الاهتمام به إلى غير مريديه من المسلمين وغير المسلمين، يشهد لذلك الكم الهائل من الدراسات بشتى اللغات وقد اتخذت من التصوف موضوعاً أثيراً عندها، وهو ما يؤذن بتعاظم الاهتمام بهذا الميدان. فهل نعزو هذا الإقبال المتزايد على التصوف ورموزه إلى مجرد الفضول المعرفي استطرافاً للمختلف وطلباً للمغاير وخروجاً عن السائد؟ وما من شك في أن النص الصوفي يستجيب لهذه الحاجة لأن له سحراً يأخذ بالألباب وجمالية تستهوي النفوس وتغري بالبحث عن درّه المكنون، أم إنه يستجيب لحاجة في قرارة النفس البشرية تجد إشباعها في روحانيته العميقة التي بفضلها اكتسب صبغة كونية، فلا عجب أن يقبل كثير من الناس على التصوف يتدبرون قيمه الروحية ويبحثون فيه عن رؤية للكون والحياة والإنسان مغايرة للسائد، قوامها الجوع إلى الينايع العميقة للوجدان الذي يجتذبه الحب الإلهي، إذ يعلن الصوفي بكل وثوق إمكان إقامة علاقة شخصية مع الله وأن تلك العلاقة تسمو على ما سواها من علائق الدنيا وتمتعها ومباهجها. فهل وجد الغربيون في التصوف بسموه وتعالیه وقيمه الأخلاقية والروحية علاجاً لأدواء الحياة المعاصرة؟ فلذلك يّمّموا وجوههم شطر التراث الصوفي يدرسونه بكل شغف؟ فإذا كان ذلك كذلك فمن باب أولى وأحرى أن يشتغل به أهله قبل غيرهم لأنه من مقومات هويتهم الحضارية فهو ضارب بجذوره في أعماق تاريخهم موصول بمشاغل عصرهم في آن.

¹ أستاذ بكلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة.

وما اهتمام القائمين على هذه الندوة بموضوع التصوف واقتراحهم عليّ - مشكورين - أن ألقى على مسامعكم الشريفة هذه المحاضرة في التصوف والبحث عن روح الإسلام إلا دليل على وعي متزايد بالحاجة إلى إعادة فهم هذا الدين من روافد متعددة ومنها الرافد الصوفي الذي ستسعى هذه الكلمة المجملة إلى الإقناع بأنه الرافد الأعظم وأنه جوهر هذا الدين وروحه.

ورغم أن هذا الموضوع بعيد الغور متسع المدى طويل الذيل فسأحاول إجمال تجليات البحث عن روح الإسلام في التصوف في مظاهر أربعة لعلها من أبرز خصوصيات التصوف ومن أهم مقوماته هي المظهر التعبدي والمظهر الزهدي والمظهر الأخلاقي والمظهر الروحي.

ينبغي أن نوّكد أولاً أن القرآن الكريم هو المعين الذي استقى منه المتصوفة مكونات تجاربهم، إذ اشتمل على آيات أغرتهم بتصور درجة من القرب بين العبد وربّه تتجاوز ما كان متعارفاً في الإسلام المبكر من ذلك قوله: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق 16/50) «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» (الحديد 57/4)². وأن التصوف الإسلامي في أصله وتطوره صدر عن إدامة تلاوة القرآن وتدبره والتخلّق بأخلاقه، ومنه استمد خصائصه المميّزة³.

وإننا لنجد المتصوفة أنفسهم حريصين على تأصيل مذهبهم في الإسلام وربطه بالنصّ القرآني توثيقاً للوصلة بين تصوّفهم ومصدر الإسلام الأوّل وإسباغاً للمشروعية على تصوراتهم الصوفية على نحو ما - يصطنعه علماء الظاهر.

² للتوسّع في الآيات التي اعتمدها المتصوفة دعماً لمذهبهم انظر :

J. Chevalier, *Le soufisme ou l'ivresse de Dieu dans la tradition de l'Islam*, Paris, 1974, pp. 40-47.

L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*,³ Paris, 1954, p. 104.

ويلاحظ أنّ بعض الباحثين في «الإسلامولوجيا» مازالوا يصرون على الدفاع عن الفكرة القائلة بأنّ التصوف وليد عناصر أجنبية مختلفة وأنه تلقى من وجوه التأثير ما نزع عنه كل خصوصية إسلامية.

J. Baldick, *Mystical Islam*, London - New York, 1989. انظر :

إذا انتقلنا إلى المصدر الثاني من مصادر الإسلام وجدنا المتصوفة يؤسسون مذهبهم على التأسّي بأخلاق النبيّ ويقتدون بسلوكه ويتخذونه مثلهم الأعلى⁴ ويجعلون ذلك شرطاً من شروط الانتماء إلى مذهب التصوف⁵. فإنّ النبيّ نفسه قد شقّ بتعاليمه الطريق إلى التصوف بتمهيد مسلك الاعتياض عن زخرف الدنيا الزائل بنعيم الآخرة الباقي. وتلك مساهمة في التشجيع على السلوك الزهدي المهيب للتصوف، يضاف إليها دعم نظري مهمّ ساعد على نشأة فهم صوفي للدين يتجاوز درجتي الإسلام والإيمان عبّر عنه الرسول الأكرم بلفظ «الإحسان» وشرحه بقوله: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»⁶.

فكان التصوف في جانبه التعبدي بحثاً عن روح العبادة لا وقوفاً عند طقوسها الظاهرة.

إذا كان اهتمام الفقيه مثلاً منصباً على الأفعال والهيئات المتعلقة بالشعائر التعبديّة قياماً وركوعاً وسجوداً ومناسك، فإنّ المتصوف يزيد على اهتمام الفقيه بأحكامها الظاهرة فضلّ عناية بكيفيات باطنة تصاحب تلك الأفعال والهيئات عند الأداء. من هذه المعاني الروحية الباطنة الإخلاص والصبر

⁴ انظر :

M. Chodkiewicz, «Le modèle prophétique de la sainteté en Islam», in : *société et cultures musulmanes*. Les cahiers de la recherche, lettre d'information de l'AFEMAM n° 10, 1996, pp 505-518.

وانظر أيضاً :

D. Gril, Art. «Muhammad», in : *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, 1998, p. 869-871.

⁵ عن مصطلح التصوف ودلالاته وجذوره وطبيعته انظر :

W. Chittick, *Soufisme a short introduction*, Oxford, 2000.

وانظر كذلك :

Z. Bin Stapa, "A brief survey and analytical discussion on the origins and nature of Sufism", i : *Hamdard Islamicus*, vol. XII, n° 2, 1989, pp 75-91.

⁶ رواه البخاري ومسلم والترمذي في كتاب الإيمان وأبو داود في السنن وابن ماجه وابن حنبل (فنسنتك Wensink)، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، استانبول - تونس، 1987، ج 4، ص 104.

والتوكل والإيثار والسخاء والحياء والخشوع في الصلاة والابتهاج في الدعاء وإيثار الآخرة على العاجلة والشوق إلى لقاء الله وما إلى ذلك من المعاني الروحانية والأخلاق الإيمانية التي هي من الشريعة بمنزلة الروح من الجسد والباطن من الظاهر، تندرج تحتها تفاصيل وجزئيات وآداب وأحكام من مجموعها يتكوّن التصوّف باعتباره فقه باطن مناظر لفقه الظاهر، عماده إصلاح النفس وتهذيبها وتركيتها وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ابتغاء الوصول إلى كمال الإيمان ودرجة الإحسان⁷. إن هذا المظهر التعبدية يتجلى فيه البحث عن روح الإسلام كأحسن ما يكون التجلي، فمن شأن العبادة عند الصوفي أن تبلغ بسلوكه الديني أقصى غاياته وأبعد آفاقه حتى تصل به إلى منتهى الكمال الممكن بشرياً. ولا يُتاح له بلوغ مأموله إلا بالمجاهدة الشاقة والرياضة الدائمة وحمل النفس على ما تكره وتحريرها من أسر العادة والضرورة، حتى يصير ذلك السلوك الديني المتميّز كالطبيعة لها وكالجبل المركبة فيها، فلا تشعر بمشقتها إلا في بدايات الطريق، ثم تألفه بعد الدربة والمرانة والتكرار، ويصير مسألة لها وتجد فيه لذة روحية عظيمة. ثم ترقى قُدماً إلى أن تتجاوز حدود الالتذاذ بالعبادة إلى الفرح بقرب المحبوب الأسمى وصولاً إلى الفناء فيه.

إنّ السمة المميّزة للمظهر التعبدية عند المتصوفة هي الاجتهاد في العبادة بشتي أشكالها والتشهير لها والمبالغة فيها كما وكيفاً، إذ يُمعن الصوفي في طاعة الله ويبالغ في الامتثال لأمره والانتهاج عن نهيه، فلا يكفي بالواجبات بل يتعدّها إلى المندوبات ولا ينزجر عن المحرّمات فحسب، بل يتجنّب المكروهات أيضاً، ولا يتهافت على المباحات بل يزهد فيها ويُعرض عنها.

وقد وجد الصوفية مستندا من القرآن يعتمدون عليه في القيام بضرب آخر من العبادة لم يلبث أن صار ركنا من أركان طريقهم وقاعدة من أهمّ قواعدهم وعنوانا ملازما لهم وسمة من أظهر سماتهم وهو الذكر. يعدّونه أفضل العبادات

⁷ انظر عبد الباري الندوي، بين التصوّف والحياة، ط. 1، دمشق، 1963، ص 76.

وأشرف المعاملات ويرون أنّ كلّ العبادات تأكيد للذكر فالغرض من حجّ البيت مثلاً هو ذكر ربّ البيت، بل إنّ أصل الإسلام هو كلمة «لا إله إلا الله» وهذه عين الذكر⁸.

وهكذا اعتبر الذكر ركنا من أركان إسلام المتصوّفة، بل عدّوه الركن الأساسي في العبادة. قال عنه القشيري: «الذكر ركن قويّ في طريق الحق سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في هذا الطريق ولا يصل أحد إلى الله إلا بدوام الذكر»⁹. ولذلك أوجبوا على أنفسهم الاستمرار في الذكر لأنّ الفلاح منوط به بنصّ القرآن: «وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (الجمعة 9/62)، واشتروا له شروطاً من أهمّها أن يتجه السالك بكلّ قواه الباطنية إلى حقيقة ما يقول¹⁰.

ومثلما تميّز التصوّف بالمبالغة في ممارسة التعبد وبلوغ الغاية في العناية بالذكر، تميّز أيضاً في تصوّره للعبادة بالخروج عمّا هو شائع عند عمّة الناس حيث بقيت العبادة صورة لا حقيقة فيها، أو جسماً لا روح فيه. فالصلاة عندهم مثلاً لا تعدو أن تكون قياماً وركوعاً وسجوداً وهم يتوهّمون أنّهم إذا أتوا بهذه الحركات فقد أدّوا الواجب عليهم من الصلاة، بينما نجد الصوفية يبنّهون على المعاني الباطنة الواجب استحضارها عند أداء الصلاة مشيرين إلى ما جاء في القرآن من قوله: «قَدْ أفلحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ» (المؤمنون 2-1/23). فقد اشتملت الآية على مدح الصلاة مع الخشوع، فإذا بالناس قد جرّدوا الصلاة عن الخشوع، فأروا أداء حركاتها حكماً شرعياً ولم يروا الخشوع كذلك، رغم أنّ الآية أظهرت تكامل الجانبين: المظهر الصوري للصلاة والخشوع فيها¹¹.

إنّ استمرار التعبد وإدامة الذكر مقصود بهما الوصول إلى مرتبة تُجتنّب فيها المعاصي وتؤتّى الطاعات. ولذلك عدّ الصوفية خلاصة الطريق إلى الله الطاعة

⁸ قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، تعريب: صادق نشأت، مراجعة: أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي، القاهرة، 1970، ص 515.

⁹ القشيري، الرسالة، تحقيق: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، بيروت، 1990، ص 221.

¹⁰ قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ص 516.

¹¹ عبد الباري الندوي، بين التصوّف والحياة، ط. 1، دمشق، 1963، ص 40.

والذكر. أما الطاعة فتزول بالمعصية، وأما الذكر فَيَحْتَلُّ بالغفلة. ولذلك كان الهدف من العبادة التفتت القلب إلى الله وعدم الانشغال بسواه، وبذلك يحصل السالك منزلة القرب منه والفناء فيه.

أما المظهر الزهدي الذي هو مقدمة ضرورية للتصوف فقد سعى الصوفية إلى تأصيله في الإسلام. ولا ريب في أن له جذورا عميقة في هذا الدين، فكم في القرآن من آيات تحقّر من شأن الدنيا وتحذّر من الإخلاق إلى مباحثها والرّكون إلى مفاتيحها، وكم من حديث نبوي يدعو إلى القناعة والرضى والتزوّد للآخرة¹². وهذا يدل على أن المظهر الزهدي - وهو مظهر جوهرى من مظاهر التصوف - منغرس في صميم الإسلام، مؤسس على قواعد متينة من نصوص القرآن والسنة، حيث الترغيب في الزهد والحثّ على التحرّر من مطالب الجسد وشهوته وذمّ الدنيا وزخرفها ولهوها ومتاعها وتفضيل الآخرة ونعيمها¹³.

لقد أدرك الصوفية أن الزهد من حيث هو نأى عن مباحج الحياة وإعراض عن مغرياتنا ليس إلا مظهرا خارجيا لحياة روحية باطنة، إنه محاولة لنزع حب الدنيا من القلب والإقبال بكنه الهمة على الله، ومعنى ذلك أن الزهد الحقيقي مكانه القلب لا الجوارح، وإن شئت فقل إنه ترك كل ما يشغل القلب عن الله¹⁴.

أما المظهر الأخلاقي فهو من أبرز المظاهر المميزة للتصوف وفيه يتجلى حقًا البحث عن روح الإسلام. كيف لا وقد أعلن الرسول الكريم أنه إنما بعث ليطمّم مكارم الأخلاق، فجعل غاية الدين أخلاقية قبل كل شيء. هذا هو الجانب الذي انصبّ عليه اهتمام المتصوفة فتجلى في الاستقامة في السلوك، ولا تحصل تلك

الاستقامة إلا بالتخلّي عن مردول الصفات وقبيح الأفعال والتحلّي بحميدها، ولا يبلغ الصوفي الكمال في السلوك إلا إذا حسنت أخلاقه وتميّز بالصالح والفضل والتقى والورع. ومقياس التفاضل الأخلاقي قولاً وفعلاً هو المثل الأعلى النبوي. قال الجنيد: «الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول وتبع ولزم طريقته، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه»¹⁵.

إنّ للمظهر الأخلاقي أهمية خاصة في المباحث الصوفية بدليل أن الأخلاق هي جوهر التصوّف عندهم علما وعملا، يلخص ذلك قول ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ / 1650 م): «واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم: أن التصوّف هو الخلق»¹⁶. وهذا الاتجاه شائع عند الصوفية، فكثيرا ما عرفوا التصوف من جهة الأخلاق، ولاسيما بعد القرن 3 هـ / 9 م عندما عُتُوا بالكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك وغلب عليهم الطابع الأخلاقي علما وعملا¹⁷. والنفس عند الصوفية هي منبت الشرور ومنبع الأخلاق الدنيئة والأفعال الذميمة أي المعاصي وسبب العادات ومردول الصفات مثل الكبر والحسد والبخل والغضب والحقد والطمع وأمثالها، فلذلك وجب ترويضها بالتوبة لترك المعصية وبالمجاهدة لإزالة تلك الأوصاف الرديئة¹⁸. يقول أبو بكر الكتاني (ت 322 هـ / 934 م): «التصوّف خلق فمّن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء»¹⁹. ولما سئل أبو محمد الجري (ت 331 هـ / 942 م) عن التصوّف قال: «الدخول في كلّ خلق سنّي والخروج من كلّ خلق دنّي»²⁰. ومعنى ذلك أن التصوّف هو الاتّصاف بصفات الكمال الديني والخلقي، أي أن يصبح التصوّف صفة ملازمة للنفس لا مجرد رسم أو صورة²¹.

¹⁵ الرسالة القشيرية، ص 430.

¹⁶ مدارج السالكين، تحقيق: محمود حامد الفقي، بيروت، 1972، ج 2، ص 316.

¹⁷ عرفان عبد الحميد فتاح، الفلسفة الصوفية، ص 136.

¹⁸ قاسم غني، تاريخ التصوّف في الإسلام، ص ص 427-428.

¹⁹ الرسالة القشيرية، ص 281.

²⁰ المصدر نفسه، ص 280.

²¹ أبو العلا عفيفي، التصوّف الثورة الروحية في الإسلام، ط 1، القاهرة، دار المعارف، 1963، ص 50.

¹² من ذلك ما رواه أحمد والترمذي والحاكم والبيهقي عن النبي أنه قال: أربعة في الدنيا وليست من الدنيا: كسرة تسدّ بها جوعتك، وثوب توارى عورتك، وبيت تُكُنُّ فيه، وزوجة صالحة تسكن إليها. (انظر: أبو نصر السراج الطوسي، الملح في التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة - بغداد، دار الكتب الحديثة ومكتبة المشي، 1960. ص 516).

¹³ عرفان عبد الحميد فتاح، الفلسفة الصوفية وتطوّرها، بيروت، دار الجيل، 1993، ص 87.

¹⁴ نيكلسون، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، تعريب: أبي العلا عفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956، ص 54.

ومما يدلّ على أهميّة هذه السمة الأخلاقية ومركزيتها في التصوف أنّ سبيل الوصول إلى الله عند القوم «هو العلم بكيفية تطهير القلب من الخبائث والمكدرات بالكفّ عن الشهوات والافتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم في جميع أحوالهم. فبقدر ما ينجلي من القلب ويحاذي به شطر الحق تتلأأ فيه حقائق الوجود»²². وهذه هي المجاهدة، وهي أخلاقية في صميمها.

ولذلك وجدنا هذا المظهر الأخلاقي قد أشبع بحثنا ودرسا وتأليفا وأُفردت له أبواب وفصول وكتب مجردة عن الفقه. فقد انصبّ اهتمام مؤلّفني الصوفية منذ وقت مبكر على التأليف في عيوب النفس وأهوائها كالكبر والعُجب والرياء والتصنّع والطمع والحرص، وفي محامد أخلاقها كالإخلاص والتواضع والجدود والإيثار وما إليها²³. وصار ذلك سمة مميزة للتصوف.

وقد كان للمتصوفة مساهمات ذات بال في هذا الجانب، فاستفاد المتأخرون مما كتبه المتقدمون. وإذا بنا أمام ثروة أخلاقية حقيقية توغّلت في بواطن النفس الإنسانية وعالجت عيوبها الأخلاقية وأمراضها النفسية. فلا بُدّ إن زعمنا أنّ المتصوفة أسسوا «فقه الباطن» مثلما أسس الفقهاء «فقه الظاهر». فكان فقه المتصوفة منشغلا بأخلاق النفس ووسائل تربيتها، وهو بذلك يجري موازيا لأحكام فقه الجوارح ومكمّلا لها.

ومثلما تجلّت هذه الخاصية الجوهرية في الكتابة الصوفية، فقد تجلّت في الممارسة العملية، حيث أوجب المتصوفة الاقتداء بشيخ سالك يتخذه المرشد هاديا ومرشدا²⁴. ويكون هذا الشيخ رجلا محنكا ذا تجربة عميق المعرفة، بصيرا بعيوب النفس، مطلعاً على خفايا آفاتهما، قد خبّر المجاهدات وقطع بها

²² أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، د.ت.، ج 1، ص 20.

²³ من الأمثلة على ذلك: الرعاية لحقوق الله للمحاسبي، القاهرة، د.ت، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، بيروت، 2003.

²⁴ عن الحاجة إلى الشيخ في الطريق الصوفي انظر:

ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق: أبي يعرب المرزوقي، تونس - ليبيا، 1991، ص 222-247.

الطريق إلى الله، وارتفع له الحجاب، وتجلّت له الأنوار، فهو يعرف أحوالها، ويساعد المرشد على تخطي عقباتها. وما يزال الصوفي السالك المتأدّب بأدب الشيخ يرقى من مقام إلى مقام آخر، بدءاً بالتوبة وانتهاءً بالمشاهدة، حتى يعبر جميع المقامات، مكمّلاً نفسه بكلّ مقام قبل أن يدعى إلى المقام التالي. وهذه المقامات التي يتدرّج فيها السالك والأحوال النفسية المصاحبة لها تختلف من تجربة إلى أخرى. ولذلك اختلف شيوخ الصوفية فيها²⁵. وهي كما نرى وثيقة الصلة بالطابع الأخلاقي الأصيل في التصوف. لكأنّ الطريق إلى الله مجاهدة أخلاقية في جوهرها، هي خطوات تطهّر متعاقبة وتركيز مستمرة وسموٌ روحي متصاعد، يقول أبو حفص الحدّاد (ت 260 هـ / 874 م): «التصوف كلّ أدب: لكلّ وقت أدب، ولكلّ مقام أدب، ولكلّ حال أدب. فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ومن ضيّع الآداب فهو بعيد من حيث يظنّ القرب، ومردود من حيث يظنّ القبول»²⁶. فالتصوف في جملته نظام من السلوك لكلّ شيء فيه واجبات مفروضة وآداب مرعية، ولا قيمة لهذا السلوك ما لم تحصل للمرشد منه فوائد، وما لم يتّصف بصفاته، فالتصوف أخلاق تؤثر في النفس وتبعث على العمل.

وربّما وجدنا هذا المظهر الأخلاقي متجلياً في صفة من أبرز صفات المتصوفة الكبار هي التسامح ومن تجلياته عدم التمييز بين الناس في المعاملة على أساس من الدين أو العنصر أو اللون. وهذا الموقف الأخلاقي الإنساني عريق عند الصوفية، فقد عرّف الجنيد شيخ الطائفة الصوفية بأنّه كالأرض يطؤها البرّ والفاجر، وكالسحاب يُظلل كلّ شيء وكالمطر يسقي كلّ شيء»²⁷.

ونجد هذا المظهر الأخلاقي شديد البروز في كتب الطبقات والمناقب الصوفية، فما أكثر ما فيها من إشارات تحضّ على التحلي بمكارم الأخلاق سواء في الأقوال المنسوبة إلى الصوفية أو في أفعالهم وممارساتهم في حياتهم اليومية.

²⁵ عبد الباري الندوي، بين التصوف والحياة، ص 150.

²⁶ الهجويري، كشف المحجوب، تعريب: سعاد عبد الهادي قنديل، بيروت، 1980، ص 42.

²⁷ الرسالة القشيرية، ص 281.

وهذا التمسك بمحامد الأخلاق يوضح مدى تشبث المتصوفة بالمثل الأعلى الأخلاقي في تعاملهم مع الخاصة والعامّة.

ذاك ما يجعلنا لا نملك غير الإقرار دونما مبالغة بأنّ الصوفيّة هم حقاً «بناة المثل الأخلاقي الإسلامي الأعلى»²⁸.

أما الجانب الروحي فهو لبّ التصوف وجوهره وهو الغاية التي يجري إليها. فالتصوّف في صميمه تجربة روحية تقوم على مجاهدة تفضي إلى صفاء القلب وانجلاته،²⁹ فيتلقّى النفحات الإلهية والمعارف اللدنية، وهي معارف ذوقية وجدانية، فتتكشّف للقلب بعض الحقائق الكونية والأعمال الحسنة والقيحة والحقائق الإلهية المتعلقة بالذات والصفات، وعلى وجه الخصوص الشؤون المتعلقة بالمعاملة بين الله والعبد، ويلقي الله في قلب العبد علوماً غريبة ومعارف قلبية وواردات عجيبة ووجدانيات مختلفة من شوق وذوق وحبّ وأنس ومهابة، ويبيّن له على سبيل الإلهام أسرارها وأحكامها، وكيف يمكن تقوية الصلة بين الله وبينه، وما إلى ذلك ممّا تتضاءل أمام متعته الدنيا وما فيها، ويسمّي الصوفيّة هذه الشؤون أحوالاً، ويسمونها كشفاً إلهياً لا نظير له في اللذة والمتعة، وتنهض بعظيم الأثر في مزيد تقرب العبد من ربه³⁰. إنّ المعرفة عند الصوفية هي غاية الغايات من رحلتهم الشاقة المضنية، وهي خلاصة المذاقات الرائقة التي أتيحت لهم بعد أن صقلوا بالمجاهدة والرياضة إرادتهم. وهي لا تحصل إلا إذا امتلأ القلب تماماً بنور الله.

إنّ التصوف في هذا المجال ذو ثراء روحي استثنائي فإنما كانت مجاهدات الصوفية الشاقة ورياضاتهم الخشنة وطول تدبرهم للقرآن وغوصهم فيه وإمعانهم في الذكر من أجل التمتع بالقرب من محبوبهم الأسمى والرجوع إلى

²⁸ لويس ماسنيون ومصطفى عبد الرازق، الإسلام والتصوف، القاهرة، 1979، ص 67.

²⁹ عن طرائق الصوفية في تطهير القلب انظر :

M. Valiuddin, "Cleaving of the Heart, The sufi approach", in : *Studies in Islam*, vol. VII, January, 1970, p. 29-61.

³⁰ الندوي، بين التصوف والحياة، ص 221.

أصلهم الإلهي. ولعل هذا الجانب هو الذي يبرر الحاجة إلى التصوف في حياتنا المعاصرة، فإذا كان للإنسان وهو يواجه صعوبات الحياة المتزايدة وضغوطها المتكاثرة وسائل تمكنه من الرجوع إلى أصله ومركزه، فإن ذلك سيجعله آمناً مطمئناً، وسيدرك المظهر الزائل لكل شيء سواء أكان باعثاً على البهجة والسرور أم الحزن والألم.

إن تلك العلاقة التي يبينها مع أصل وجوده ومركز كينونته تجلب له الشعور بالأمان والاطمئنان وتدفعه إلى التقلل من متاع الدنيا والترهّد في كثير من مباحجها فلا يأسى على ما فاته منها، ولا يألم على فقدان ما لا يدوم إلا لحظة، لأنه يشعر بأنّ الأبدية تنعشه، فيستشعر قوة روحية يحدّد بها هدفه ويوجّه سلوكه ويحيا بقلب مطمئن سعيد.

فالصوفي يعيش الحياة المادية ولكنه دائم التعبّد والتفكّر والذكر، يقبل على العبادة أكثر من الآخرين، ويحاول أن يكون أكثر استقامة وأكثر إحساناً وتسامحاً. ولا يكتفي بمجاهدة نفسه بل عليه أن يخدم الإنسانية، وأن يكون شاهداً على الحقيقة الربانية. إن الطاقة التي تحركه هي المحبة ولا يمكن أن تكون معرفة إلهية دون محبة، فالطاقة الوحيدة التي تسمح للكائن البشري أن يصل إلى هذا الطريق ويطرقي فيه هي المحبة. وما أحوج الناس في هذه الأيام إلى أن يتبادلوا المحبة. ولا شك عندنا أنّ هذا من روح الإسلام ألم يقل الله في القرآن الكريم «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» (آل عمران 31).

في مواجهة الحدائث

الإسلام النسوي شكل من أشكال الإصلاح الإسلامي الحديث

د. إقبال الغربي¹

تقديم

لعله من المفيد أن نقر أن العلاقة اليوم فالعلاقة بين المرأة والأديان التوحيدية قد اتسمت بنوع من التوتر إذ أن درجة من سوء التفاهم قد طبع علاقة الديانات بالحركات الحداثية والنسائية إلى حد جعل اغلب الأدبيات النسوية تعتقد أن الفكر الديني معاد في جوهره للمرأة وعاجز عن تقديم أي خدمة له.

فهذه الكاتبة الأدبية الفرنسية سيمون ذي بوفوار تجزم أن الايدولوجيا المسيحية ساهمت بقسط كبير في القهر الاجتماعي والميز التي كانت المرأة ضحيته منذ قرون.

وهذه حركة «نساء اليوم» الفرنسية تعنون مؤتمرها لسنة 1999 بهذا الشعار الغريب: «هل يخاف الله من المرأة؟»

وهذه عالمة اللاهوت ماري دالي تنتقد الهيكلية الألسنية للخطاب الديني وتفكك الوظيفة الماوراءلغوية للنص المقدس الذي غالبا ما يخاطب الرجل بامتياز ويتكلم عن الله سبحانه دائما بصيغة الذكر صارخة: «إذا كان الله ذكرا فعندئذ كل ذكر سوف يصبح «إلها».

ومن المشروع أن نتساءل حول العلاقة بين الإسلام والأنثوي وعن مكانة المؤنث في تراثنا المركب والمعقد.

¹ أستاذة بجامعة الزيتونة.

فماهي عوامل بروز هذه الحركات وماهي آليات عملها وما هي التحديات التي تواجهها اليوم؟

ساهمت في بروز الإسلام النسوي عدة عوامل ذاتية وموضوعية كما ساعدت على بروز هذه الحركة، عدة اعتبارات منها اعتبارات سياسية، وأخرى أيديولوجية، وأخرى ثقافية، وهي تختلف باختلاف كل بلد، نذكر منها :

- طغيان قيم الحداثة وما بعد الحداثة : الإنسان ضمن الحداثة هو ذات قانونية فكل الأفراد متساوون أمام القانون ومع المناخ مابعد الحداثي تزايد الاهتمام بالخصوصيات وتزايدت المطالبة باحترام بالهويات. فالمتابع للحركة يلاحظ أن مسلمات المهجر المنتميات إلى النسوية الإسلامية يُدافعن عن حقوقهن في التعبير والتفكير والاعتقاد، وعن مكتسباتهن في ظل أنظمة أقرت بقيمة المواطنة الكاملة وسمحت بحرية الفكر والتفكير.
- انحسار الأمية النسوية وتمدرس النساء ودخولهن سوق العمل، واختراقهن أسوار المعرفة، وخصوصاً المعرفة الدينية التي كانت محتكرة من طرف الذكور.
- تنامي تيارات الإسلام السياسي، ونجاحها في استقطاب النساء، وبروز جيل جديد من المناضلات الإسلاميات يتمسك بالمكتسبات الحداثية، رغم تشكيكهن في حركة تحرير المرأة، واعتبارها فاشلة في معالجة حقوقها، وتفعيل موقعها في الأسرة والمجتمع.
- الوعي بضرورة التصدي للأصولية المتشددة (خصوصاً بعد نجاح الخمينية في إيران وسيطرة نظام طالبان في أفغانستان) عبر حركة نسوية تُعبّر عن إسلام متسامح يُكرّم المرأة ولا يُهينها. فالتاريخ المعاصر يبين لنا أن النسوية الإيرانية ظهرت مثلاً من خلال محاولات النساء الإيرانيات تحسين العلاقات الجندرية الإسلامية، في إطار الدولة الدينية وأساساً عبر الضغط من أجل إصلاح قانوني في إطار الجمهورية الإسلامية. وتعتبر زيبا مير حسين هذه الحركة «الابن غير المرغوب فيه» للإسلام السياسي حيث أدت الهوة التي

وفي هذا الإطار شهد مطلع التسعينات من القرن العشرين نشأة حركة عالمية نسوية وإسلامية في نفس الوقت وتهدف هذه التيارات إلى دحض النظرة المحافضة والتشريعات التمييزية ضد المرأة وتعددت تسميات هذه الحركة التي تحاول تجاوز المفارقات والتناقضات الظاهرة بين الإسلام من جهة والمساواة الجندرية من جهة أخرى فأطلق عليها تارة اسم «جهاد الجندر» وتارة «الإسلام النسوي» وتارة أخرى اسم «النسوية الإسلامية» أو «الحركة النسائية الإسلامية» كما تسميها المفكرة الإسلامية هبة رؤوف عزة.

كما تعددت الكتابات النسائية في العالم العربي التي تنتقد الخطاب الديني السائد ويمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر أعمال فاطمة المرنيسي ونوال السعداوي وغيرهما.

وفي هذا الإطار ظهر الإسلام النسوي في أواخر التسعينات من القرن الماضي. ولا يعرف على وجه التحديد أين نشأ مصطلح «النسوية الإسلامية» لكن هناك إشارات أنه ظهر في تركيا، مع كتاب نوليفير غول «الحداثة الممنوعة»، عام 1999 ويجدر بنا أن نحدد هذا المصطلح الذي يتسم بنوع من الضبابية وانعدام الوضوح.

يعارض الكثيرون استخدام هذا المصطلح، ويرفضون هذا الربط بين النسوية والإسلام لاختلاف السجلين، واختلاف المرجعيات الفكرية واللاتجانس بين المصطلحين. كما نجد أشكالاً متنوعة من الإسلام النسوي حيث تختلف أشكال هذا الوعي الجديد باختلاف السياق السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وهو ما ترتب عنه ظهور تيارات عديدة.

بيد أنه من المتفق عليه اليوم أن مجموعة من النسويات، غالبيةهن أكاديميات علمانيات تعيش في الغرب استعملن في السنوات الأخيرة مصطلح «النسوية الإسلامية» للإحالة على البدائل الإسلامية للحركات النسوية الغربية. وهنّ يعتبرن الإسلام أن هو الطريق الملكي والأصيل لبلوغ المساواة والعدالة بين الجنسين.

تفصل هذا الأخير عن حقوق الإنسان إلى ظهور الحركة النسائية الإسلامية. وقد انتقدت هذه الحركة الفتية القراءة الذكورية للإسلام التي تخلط بين الشريعة والنظام البطريقي وتسعى إلى فرض قوانين باسم الإسلام من خلال اعتماد نصوص فقهية تقليدية.

وفي نفس الإطار التحقت بعض النساء في جنوب إفريقيا مثلاً بالنضالات المعادية للتمييز العنصري وبالحركات المطالبة التي تنادي بالإصلاح الزراعي. وهكذا شكّلت النساء قوّة اجتماعية جديدة، وكانت مطالبهن بالحقوق تزعزع بنى الهيمنة وتفتح إمكانيات إعادة توزيع للسلطة في كل من المجالين الخاص والعام.

– أزمة المشروع الحدائي وزعزعة المعايير الهادية التي تهيكّل عليها وتنامي مشاعر الإحباط وخيبة الأمل من خيانة الغرب ومن ازدواجية معاييرها ومن تأزم المنظومة الرأسمالية

– رهاب العولمة ومخاطر التنميط الثقافي : يؤجج رهاب التنميط عقد الهويات المهددة والخوف من الذوبان والانحلال وتبرز نرجسيات الفوارق الصغيرة على حد تعبير سيغموند فرويد.

– المخيال النسوي

يعود الوعي بالعلاقات الجندرية غير المتساوية في «المجتمعات الإسلامية» إلى ما قبل الالتقاء مع النسوية الغربية ويوجد في مخيالنا الجمعي وفي ذاكرتنا الثقافية مخزون تاريخي انثر وبولوجي ثري يعاضد المقولات النسوية في الإسلام إذ يوجد منذ صدر الإسلام ووعي أنثوي حاد. فقد أقرت الشريعة الإسلامية بالمساواة بين الرجل والمرأة. يقول القرآن الكريم : «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (البقرة - 288)

وأكد الرسول الكريم هذه المساواة بقوله «إنما النساء شقائق الرجال».

وإلى جانب المساواة المبدئية اعتبرت الشريعة الإسلامية للمرأة جميع الأهليات :

- الأهلية الإنسانية الكاملة في أصل الخلق
- الأهلية الشرعية حيث كلفتها كشقيقتها الرجل بكافة أحكامها
- الأهلية المدنية حيث أقرت لها ذمة مالية مستقلة وأعطتها الحق في التملك وفي إبرام العقود وحق التصرف في مالها دون وصاية.

كما حفلت كتب السيرة والتاريخ بقصص النساء المسلمات اللاتي شاركن في تأسيس الإسلام وفي نشره وأيضاً في تأسيس هوية نسوية مثل السيدة خديجة (ر) والسيدة أم سلمة (ر) والسيدة عائشة (ر).

و حفظت الذاكرة الجماعية أخبار وتراجم أعلام النساء المسلمات البارزات مثل سكينه بنت الحسين بن علي ابن أبي طالب وأروى القيروانية التي رفضت تعدد الزوجات وفاطمة الفهرية التي أسست جامع القرويين والفقهاء أسماء بنت أسد ابن الفرات والفقهاء خديجة بنت الإمام سحنون ابن سعيد حامل لواء مذهب مالك بالمغرب الإسلامي وأم العلو سيدة الميادين والخطط العسكرية التي شاركت زوجها عبد الله الصنهاجي في إدارة الشأن العام والحروب والمتصوفة السيدة عائشة المنوبية.

ونذكر قرة العين التي التحقت بالحركة الإصلاحية الدينية بقيادة سيد محمد المعروفة بـ«الباب» والتي كانت تقود الرجال دون حجاب وتدعو إلى الحد من سلطة رجال الدين.

فمن هن رائدات الحركات النسوية الإسلامية اليوم وبماذا يطالبن ؟

ظهرت الإرهاصات الأولى لهذا التيار في إيران مع تأسيس المجلة الإصلاحية «زنان» الصادرة عام 1992، حيث أدت دوراً تأسيسياً في بلورة الإسلام النسوي أو ما يسميه البعض «اللاهوت النسوي». وتعدّ أستاذة الدراسات الإسلامية في «جامعة فرجينيا كومولث» آمنة ودود الأكثر شهرة في هذا المجال لسببين : دعوتها إلى الفصل بين القرآن والحديث، وإمامتها لصلاة مشتركة في نيويورك عام 2005. ومن المعروف أن الاتجاه الفقهي التقليدي لا يُجيز إمامة المرأة

للرجال. وكان جمال البنا شقيق مؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر قد أصدر كتاباً تحت عنوان «جواز إمامة المرأة الرجل» للرد أولاً على ردود الفعل التي أثارتها ودود، وللتأكيد، ثانياً، أحقية المرأة في الإمامة الصغرى. وأنتجت باحثات أكاديميات معاصرات مثل ليلي أحمد (1992) وعزيزة الحبري (1982) ورفعت حسان (1996) وفاطمة المرنيسي (1991) وأسماء بلراس بحوثاً دقيقة وأطلقت جهوداً جديدة للتوفيق بين الحركة النسوية والإسلام.

تقول أيضاً زينب أنور المديرية التنفيذية لجماعة «أخوات في الإسلام» وهي منظمة ماليزية تعمل من أجل حقوق المرأة في إطار العمل الإسلامي: «في مجتمعنا الرجال يمتلكون السلطة وهم يقررون ما ينبغي أن يعنيه الإسلام وكيف يمكننا أن نطبع هذا المفهوم المعين في الإسلام». وقالت: «لا أستطيع أن أعيش مع إله ظالم. القانون نفسه تقدمي لكن أولئك الرجال الذين يسيطرون عليه ليسوا كذلك.»

وترى أماني صالح في كتابها «نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية» أن إنصاف المرأة يتمحور حول فصل التاريخ البشري عن النصوص الإسلامية التأسيسية.

مرقو بدران: تعرّف هذه الباحثة المعروفة الإسلام النسوي كتجاوز للثنائيات الضدية العدائية بين الغرب والشرق، العام والخاص، الديني والعلماني، وتدعو أيضاً إلى فرض قوة تفاعل وتكامل بين الديني والعلماني على المدى الطويل لرحلة المساواة.

وترى بدران أن هذا الحراك سيلعب دوراً هاماً في «مراجعة الإسلام وفي تكوين الحداثة الجديدة، وتغيير النسوية ذاتها» على حد تعبيرها.

زيبا مير حسيني هي إحدى أكثر العالمات الإيرانيات شهرة في موضوع النسوية الإسلامية. ترى مير حسيني أن هناك رؤية جديدة - نسوية في أهدافها ومطالبها، غير أنها إسلامية في لغتها وتأسيسها ومشروعيتها.

ترى الباحثة زيبا أن الحركة النسائية الإسلامية تواجه مجموعة من الخطابات من مواقع مختلفة، حيث تواجه خطاب الإسلام السياسي الذي يدعو إلى العودة إلى النصوص الذكورية وإقامة دولة إسلامية؛ والخطاب التقليدي الإسلامي الذي يعتبر الفقه نصاً مقدساً لا يجب الخوض فيه؛ والخطاب الأصولي العلماني الذي يرى الدين غير عادل ويستبعد إمكانية إنجاز قراءة تحررية أو نسائية للدين؛ والخطاب الغربي الذي ينتقد الإسلام؛ وخطاب الحركة النسائية الغربية المهيمنة الذي يرى ضرورة علمانية المناصرين لها. والحركة النسائية الإسلامية ستبدأ خطاباً جديداً حول الجنسين، وهذا الخطاب سيدعم مطالب النساء نحو المساواة وترى مير حسيني أن التمازج بين النصوص المؤسسة والفقه أي بين المقدس والبشري هو المصدر الرئيسي للتوتر الناجم عن رؤية الإسلام للمساواة والسياق الأبوي في القرآن، هذا إلى جانب القراءة الحرفية للقران والتأويل الإسلامي الجامد.

وترى النسويات الإسلاميات أن الدين - أي دين - ليس كما هو شائع، مصدر اضطهاد للنساء، ودليلهن على ذلك استمرار اضطهاد المرأة الغربية. فمع أن المرأة الغربية تحللت من النظم الدينية المسيحية، مصدر الاضطهاد، أو أرادت لنفسها أن تتحرر ومع ذلك هناك اضطهاد للنساء في الغرب وإلى الآن لم تحل مسألة المساواة بين الجنسين

فالمشكلة تكمن في سيطرة السلطة الذكورية على فهم وتأويل النصوص الدينية وتطبيقها في الواقع واستمداد هذه السلطة المعادية للمرأة مشروعيتها من الرؤية الذكورية للدين، وليس من الدين نفسه.

فما هي الآليات التي يوظفها الإسلام النسوي في مقارنته الإصلاحية؟

يعتمد الإسلام النسوي على مجموعة من الآليات تجمع بين التفكيك والتأصيل نذكر منها

• قراءة جديدة للقرآن

تعتبر هذه الحركة مدرسة تأويلية جديدة تعتبر أن القرآن لا يقيم تمييزاً أنطولوجياً بين الذكر والأنثى، وأن التفسير الذكوري للنص المقدس هو الذي حجب المساواة بين الجنسين.

وقد وجدت الحركة بذورها في دراستين تعتمدان التفسير القرآني أصبحتا مشهورتين اليوم، وهما دراسة أمينة ودود تحت عنوان «القرآن والنساء: إعادة قراءة النص المقدس من وجهة نظر امرأة» ودراسة أسماء برلاس بعنوان «تصديق النساء في الإسلام: إعادة قراءة التفسيرات الذكورية للقرآن».

وتقول آمنة ودود في هذا الصدد «كتابي الذي صدر في عام 1999 بعنوان «القرآن والمرأة» يعتبر في يومنا هذا بالنسبة للكثيرين أول تفسير للقرآن من رؤية نسوية وكذلك كنص أساسي لما يعرف باسم الإسلام النسوي. وأنا لا أسمي نفسي ناشطة نسوية، بل ناشطة مدافعة عن الدين، أي ناشطة مدافعة عن الإيمان. كما أنني متأكدة تماماً من أنه لا يمكن أن يكون هناك دعوة من الله لا تتوجه بالتساوي إلى الرجال والنساء. ولذلك يجب أن يتعلّق الأمر بإلغاء السلطة الأبوية - ليس من أجل إقامة سلسلة مراتب جديدة، بل من أجل إنشاء علاقات تبادل حقيقية بين بني البشر.»

• قراءة جديدة للحديث النبوي

تساهم منهجيات البحث والتقصي في الحديث الشريف وتفكيكه، في بلورة مشروع الحركة النسوية الإسلامية من خلال دحض الأحاديث المعادية للمرأة. هذا لأن أقوال وأفعال النبي الكريم هي قدوة للمسلمين وتشكل النموذج الأسمى للإسلام كمثال معيشي. فعندما يستخدم الناس أحاديث شريفة (كمثال الأحاديث المنسوبة مثل: «النساء ناقصات عقل ودين») أو «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» وغيرهما) على أنها صحيحة، من أجل اقضاء النساء وإبعادهن، أو وضعهن في «المكان المخصص لهن»، يكون ذلك كمن يفترض أن الرسول الكريم كان عدواً للمرأة. وهذا طبعاً غير ممكن لمنافاته للقيم القرآنية السمحاء.

ويمثّل تفكيك السنة النبوية الشريفة وإعادة تنقيتها أهم الآليات التي يستعملها الإسلام النسوي لصياغة وعي جديد، واستقصاء التاريخ الإسلامي تقول رفعت حسن: «إن القرآن الكريم أكثر إنصافاً في شأن النوع، بينما تستمد معظم الأحكام المجحفة بالنساء مصادرها من الحديث.»

وهكذا اعتبرت عالمة الاجتماع المغربية فاطمة مرنيسي والعالمة الدينية التركية المتخصصة في الحديث الشريف، هداية توكسال، اللتان لجأتا إلى منهجيات البحث الإسلامي التقليدية من تعديل وتجريح، أن هذه الأحاديث المعادية للمرأة موضوعة ومزيفة.

• نقد الفقه

تعتمد العديد من الباحثات تقنيات التفكيك للمنظومة الفقهية التقليدية التي تعتبرها مصبوغة بالطابع الذكوري ومرآة للمجتمع البطرقي القائم على سيطرة القوي على الضعيف. وتعتبر بعض الباحثات أن هذه المنظومة الفقهية لها رغبة في التغول وميل للهيمنة على الفكر منذ القدم وحاربت الاجتهاد، أي البحث العقلاني والمستقل في المصادر الدينية.

وترى نير حسيني مثلاً أن التمازج بين القرآن والفقه هما المصدر الرئيسي للتوتر الناجم عن رؤية الإسلام للمساواة والسياق التاريخي الأبوي لتزول القرآن، هذا إلى جانب القراءة الحرفية الجامدة للنصوص على حساب القراءة المقاصدية الدينامية.

• آلية الاجتهاد

وتعتبر أمانى صالح أن قضية الاجتهاد تعكس رؤية ثقافية شاملة للحياة، وهي قضية حتمية تفرضها التحولات النوعية التي طرأت على واقع المرأة في المجتمع ووعيها وقدراتها.

أفضت هذه الحركة إلى تفعيل دور المرأة في مجال المعرفة الدينية، وإقدامها على اقتراح مجموعة من الاجتهادات تتصل بعدد من الآيات الخاصة بأحكام النساء كالشهادة والمهر والقوامة والطاعة والنشوز والولاية وقد عملت الباحثات على استقراء المفاهيم والنظر إليها في علاقتها ببعضها، وربطها بالقيم الكلية الواردة في النص التأسيسي، مستفيدات في ذلك من مقولة الجندر.

• الدراسات النسوية وخاصة تاريخ النساء في الإسلام

تعمل هذه الدراسات على إعادة اكتشاف المرأة لذاتها وفعاليتها، ومساعدتها في عملية صياغة هويتها الخاصة، إذ لا يُعقل أن تتماهى المرأة مع الشخصية الذكورية. إن زيادة وعي المرأة بذاتها، واكتسابها ثقة في قدراتها، وكفاءتها سيمكّنها من اكتساح مجال المعرفة الدينية بطريقة جديدة.

وتشمل هذه المقاربة إبراز النماذج النسائية الواردة في القرآن والسنة، والتي تؤثر في تشكيل التصورات الاجتماعية عن المرأة، إذ درست الباحثة اللبنانية حُسن عبود قصة مريم عليها السلام في القرآن، وناقشت مسألة ما إذا كانت نبية أم لا؟ إذ أنه من المهم بالنسبة لها أن نعرف ما إذا جعل الإسلام بعض النساء بمرتبة الأنبياء، لأن هذه المعرفة كفيّة بالتأكيد على مبدأ العدالة والمساواة اللذان يعتبران أساس هذه الرسالة الروحية.

خاتمة

أثارت الحركة النسوية الإسلامية العديد من الإشكاليات النظرية. فالنسويات العلمانيات يعارضن هذا الربط بين النسوية والإسلام لاختلاف السجلين، ولئن سعت الدراسات إلى تأصيل مفهوم النسوية من خلال دمجها في الثقافة الإسلامية، إلا أن هذه العملية تفضح اختلاف المرجعيات الفكرية واللاتجانس بين المصطلحين. فالإسلام معتقد ديني، والنسوية حركة حقوقية مدنية عالمية ترفض إقحام الدين في مجال الحركة النضالية.

وبالرغم من أن المناضلات المسلمات يتحدّين التعليمات المعادية للنساء في الإسلام، والتي تعتبر أساساً للخطابات والسياسة التمييزية، وذلك عبر اعتمادهن على «اجتهاد» نسوي وعلى مطالبتهن بتأويل النصوص المقدسة تأويلاً أكثر مراعاة لحقوق المرأة. أما مناصرات الحركة النسوية من العلمانيات فيعتبرن هذه الرؤية حافلة بالمخاطر لأنها في رأيهن تمنح للسلطة الإسلامية تفويضاً سياسياً غير مباشر تجاه النساء وهو ما يشتت الانتباه في نهاية المطاف عن التأثير المدمر

لأسلمة المجتمع ويعيق الجهود المبذولة في سبيل العلمنة إن اعتبار الحركة النسوية الإسلامية طريقة لمحاربة المشاكل الاجتماعية بوسائل دينية، هو أيضاً في نهاية الأمر محاولة للتأصيل الإسلامي لما هو دنيوي.. علماً بأنه لا يمكن حل المشاكل الاجتماعية والسياسية من خلال الدين وحده.

وبالنظر إلى الواقع الاجتماعي والسياسي الحالي في العالم الإسلامي فمن الممكن النظر إلى النسوية الإسلامية باعتبارها بداية أكثر واقعية وقرباً لتحقيق إصلاح في العلاقات بين الجنسين، ليس فقط كحيلة إستراتيجية لنيل شرعية دينية لإضعاف مقاومة الرأي العام المعادي لقيم الحداثة الغربية بل أيضاً لصياغة وعي إنساني جديد

إن إقصاء المرأة عن الحياة الاجتماعية وإبعادها عن دوائر القرار يؤدي إلى تجاهل القيم الأثوية للعالم تلك القيم التي تجعل منه عالماً حياً ووعاءاً للرحمة والعطاء فالمنوال التنموي السائد اليوم المعتمد على منطق الربح والمنافسة الضارية نحو التطور المادي التكنولوجي واختزال الحياة في بعدها الكمي إنتاج همجي واستهلاك حيواني سيؤدي بالإنسانية نحو الهاوية أو القيامة التي تتحدث عنها الديانات

فنحن اليوم في حاجة إلى القيم الأثوية التي تحافظ على «الأرض الأم» التي تحمل الحياة وتحميها وتحقق التوازن والانسجام بين الإنسان والطبيعة

المراجع

- سلوى العايب بالحاج صالح، «دثريني... يا خديجة»: دراسة تحليلية لشخصية خديجة بنت خويلد، دار الطليعة، بيروت، 1999.
- آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية، دار المدار الإسلامي، 2007.
- آمنة ودود، القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، ترجمة سامية عدنان، مكتبة مدبولي، 2002.

الإسلام وفلسفة حقوق الإنسان

د. مصدق الجليدي¹

حقوق الإنسان: مفهوم حديث، لأن مفهوم الإنسان ذاته حديث. وهذا يعني أنه لم يكن معروفا في الإسلام الأول ولا حتى في ضحى الإسلام، يوم نشطت الحياة العقلية في الثقافة الإسلامية، ولكن كان الكلام عن حقوق الله وحقوق العباد كما وصّى بها الله.

فكيف يمكن الحديث عن حقوق الإنسان - الذي هو مفهوم ولد من رحم الفكر الأوروبي الحديث - ضمن كيان ثقافي قديم هو الثقافة العربية الإسلامية؟

هذا السؤال لا يشي بحيرة كاملة، بل يُظن نصف جواب. وهو كذلك لأنه يتمسك بإمكانية طرح قضية حقوق الإنسان من داخل الثقافة الإسلامية نفسها، ولا يتساءل إلا عن الكيفية التي يمكن بها تحقيق هذا الطرح. وفي الحقيقة، هذه مسألة يكاد ينعدم فيها الخيار، إذ أن عملية تجديد الفكر في الإسلام أمر متحتم، هذا إذا ما أردنا الانخراط في المعاصرة بقوة وثقة ومن دون شعور في الآن نفسه بالانبتات عن الهوية الثقافية المتجذرة بعمق في وجدان المسلم على مر الأحقاب إلى اليوم.

قبل الشروع في المهمة الرئيسية لهذه الورقة المتمثلة في اقتراح بعض المدخل النظرية لبناء مفهوم حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر المتصالح مع الهوية الثقافية للمجتمعات العربية، يجدر بنا قبل ذلك البدء بتقييم المنجز النظري العربي في هذا المجال، وإن بشكل سريع، ثم لنا وقفة بعد ذلك مع بعض المقدمات المنهجية التي نراها ضرورية لإنجاز البناء المشار إليه فتجديد لجملة العوائق التي تعيقه وصولاً إلى الغاية المرجوة من هذا العمل، وهي الإسهام في

¹ أستاذ وباحث أكاديمي. رئيس فريق بحث «دراسات حضارية وإنسانية مجددة» بمركز البحوث والدراسات بسوسة.

• ألفة يوسف :

– ناقصات عقل ودين : فصول في حديث الرسول، تونس، دار سحر للنشر، ط 4، 2010.

– حيرة مسلمة : في الميراث والزواج والمثلية، دار سحر للنشر، تونس، ط 7، 2013.

- Margot Badran, *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, 1995.
- Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin. 2002
- Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992.

بناء مفهوم حقوق الإنسان وترسيخه في الوعي العربي المعاصر بتوظيف الرصيد الثقافي الإسلامي ذي العلاقة.

I – المواقف الرئيسية من علاقة الإسلام بحقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر

يمكن القول على ضوء رصدنا للواقع الفكري-السياسي المنشغل بقضية حقوق الإنسان في البلاد العربية وبلاستثناس ببعض الأدبيات الحقوقية العربية والإسلامية² بوجود أربعة اتجاهات رئيسية للربط أو الفصل بين الإسلام وحقوق الإنسان، هي التالية:

I – التقديمية المغتربة: وهو تيار يرى أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، هو الإعلان العام والشامل للإنسانية جمعاء ويمكن تطبيقه على كل المجتمعات بصرف النظر عن ظروف كل منها. وينتج عن هذه الرؤية حل لمشكل العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان بإلغاء أحدهما وهو الإسلام، وإثبات الآخر وهو حقوق الإنسان. وهو موقف نخبة من العلمانيين المتغربين. وحيث أننا نفكر بأن الإسلام رؤية كونية أشمل من الإنسانية ومن أي نظرة حقوقية³، فإن شطبه يعني لنا التعبير عن موقف متطرف. وحجة هذا الصنف من العلمانيين أن الثقافة الإسلامية ليست ثقافة الحقوق بل ثقافة الواجبات الشرعية. والحقوق تدخل ضمن منطق تلك الواجبات. الحقوق الوحيدة المسلم بها حقا هي حقوق الله (في مقابل واجبات الإنسان) «مع أن المعتزلة قديما قالوا بالواجبات العقلية من

² كتابات حسن حنفي ورضوان السيد ومحمد موقيت ويوسف سلامة مثلا، في الأعمال المنشورة لندوة مركز دراسات الوحدة العربية حول حقوق الإنسان في الفكر العربي، بيروت، 2002 وكتاب الجابري عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 3، 2004.

³ وصف الله تعالى نفسه في القرآن الكريم بأنه «رب العالمين». و«العالمين» مضاف إليه مجرور، فإذا ما رفعت هذه الكلمة صارت «عالمون». وعالمون ليست جمع عالم، لأن هذه الأخيرة جمعها عوالم، وإنما عالمون جمع عوالم. فهي جمع الجمع إذن. وبالتالي فإن الإنسان الذي ينتمي إلى هذا العالم هو جزء صغير من مكونات العوالم والعالمين التي هي جمعها. وفي القرآن الكريم: «ويخلق ما لا تعلمون» (النحل/8).

جانب الله مثل الخلق والتكليف، ومن جانب الإنسان مثل شكر المنعم»⁴.

2 – السلفية وباقي التيارات الدينية التقليدية: وهو موقف على الطرف النقيض من الموقف السابق، إذ يرى أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ليس عالميا حقا بل هو «يقوم على فلسفة خاصة هي الفردية والحرية الشخصية التي تصل حد الفوضوية وإنكار القيم والمبادئ الخاصة بكل مجتمع»⁵، والأهم من كل هذا هو اعتبارهم أن في هذه الحقوق معارضة للشريعة الإسلامية في عديد النقاط، مثل وضع المرأة، وقانون العقوبات ولا سيما حد الردة (الذي لم يوجد في الحقيقة في القرآن الكريم). وحجة هذا الفريق الذي يمكن وصفه بالمتطرف كذلك، «أن الله أدرى بحقوق الإنسان وواجباته من الإنسان نفسه الذي يخضع للهوى والمصلحة» (نفسه). ومن الأمثلة على أصحاب هذا الطرح نجد «حزب التحرير» والتيارات والتنظيمات السلفية بأنواعها، «العلمية» منها و«الجهادية».

والحقيقة أن روح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان متطابقة تماما مع روح الإسلام ومقاصده البعيدة في ما وراء مجرد الأحكام الجزئية التي فرضها النص أو التي استنبطها الفقهاء في البيئة العربية القديمة المشحونة بتراث وقيم وعادات وأعراف راسخة والمحكومة بأوضاع اجتماعية واقتصادية معينة. وإلا فمتى كان الإسلام والله عز وجل يرضى بالقهر للنساء والاستغلال للعمال والتعذيب للإنسان والقسوة على الأطفال؟!!

3 – التوفيقية: وتنقسم إلى ثلاث أصناف هي التوفيقية الوعظية والمثالية النصية والتوفيقية الفلسفية:

أ – التوفيقية الوعظية: وأصحاب هذا الموقف من الذين تعجبهم بنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ويتمنون استيعابه إسلاميا فيحاولون رد كل بنود

⁴ حسن حنفي، «الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان» في أعمال ندوة حقوق الإنسان في الفكر العربي، مصدر سبق ذكره، ص. 585.

⁵ نفسه، ص. 586.

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للنصوص الدينية الإسلامية وللسيرة النبوية وسيرة الصحابة. وهم يقولون بأنها لا تمثل جديداً وبأنها «بضاعتنا ردت إلينا». وهذا موقف ينطوي على نوع من السداجة، لكونه يعزل الإعلان العالمي عن سياقه ويضرب صفحا عن كل التطور الذي حصل في المجتمعات وفي الفكر والوعي البشري.

ب - المثالية النصية : وهي تعبر كذلك عن نوع من التوفيقية ولكن بالانطلاق من النصوص القرآنية والنبوية التي يرى أنها الأكثر تعبيرا عن حاجات العصر في الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية. وهي محاولة للإجابة إيجابا عن سؤال «هل هنالك حقوق للإنسان في الإسلام؟». ومن هنا جاءت مختلف الإعلانات الإسلامية عن حقوق الإنسان مثل «الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان» و«الإعلان حول حقوق الإنسان الإسلام». ولعل كتاب «الحرية العامة في الدولة الإسلامية» لراشد الغنوشي⁶ يمثل نموذجا لهذه الرؤية التوفيقية ذات المنزع المثالي النصي⁷. حيث يعبر كاتبه عن حرصه على تجنب الاقتباس من أي نموذج أجنبي عن الثقافة الإسلامية⁸. ولكنه يقع مع ذلك في مطب توفيقية غريبة بين ما يعتبره قيم الإسلام وتقنيات السياسة الغربية. فبعد أن كان السلفيون يقولون بجواز أخذ التكنولوجيا من الغرب دون قيمه، لكونها مجافية لروح الإسلام ومنطوقه، أصدر الشيخ الغنوشي فتوى تقنوية بجواز اعتبار الديمقراطية الغربية من جنس التقنيات هي الأخرى، غير أنها تقنية من طبيعة سياسية. والغنوشي يفعل ذلك بدمج عجيب بين مفاهيم ومصطلحات من سجلات وإستيميات مختلفة في قالب واحد هو قالب «الحكمة المبحوث عنها» كما يتصورها. وهو

⁶ صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية بيروت سنة 1993.

⁷ لا ندري يقينا إن كان الغنوشي يقوم بهذا التوفيق انطلاقا من محض اجتهاد نظري علمي أم استجابة لموقف زعيما لحركة إسلامية تجمع خليطا من الأنصار تتراوح قناعاتهم من السلفية الإخوانية إلى العقلانية الإسلامية.

⁸ انظر محمد موقيت، «حقوق الإنسان في الفكر المغاربي الحديث»، في ندوة حقوق الإنسان في الفكر العربي، مصدر سبق ذكره، ص. 544.

لا يتردد في التسليم بعقريّة الغرب، ولكنها عقريّة تكتفي - في نظره - بتحويل أفكار وقيم الإسلام إلى آلات وتقنيات صناعية وسياسية⁹. بينما يتناسى أن تلك التقنيات هي ثمرة الحكمة التي تجاهلها مكثفا بمجرد نتائجها غير آخذ بأصولها ومبادئها الكونية : الحق الطبيعي والفرد والعقلانية والعقد الاجتماعي. ولا نرى أن الإسلام يرفض حقيقة كل هذه المبادئ حتى وإن أدرجها في رؤية توحيدية أشمل لا تفك الارتباط بين البشرية وخالقها وتؤكد أكثر انطلاقا من ذلك الارتباط ذاته على كرامة الإنسان وتساوي البشر وحرمتهم ومسؤوليتهم الفردية والجماعية. وهذا النمط من التفكير لا نعهده توفيقا بل إعادة ترتيب للأفكار من منظور أشمل.

ت - التوفيقية الفلسفية : وهي الآلية الفكرية التي انتهجها من أراد القيام بعملية «تأصيل ثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر»¹⁰. يقول الجابري إن عملية التأصيل تلك يجب أن تنصرف إلى «إبراز عالمية حقوق الإنسان في كل من الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، أعني [والقول للجابري] كونها تقوم على أسس فلسفية واحدة. أما الاختلافات فهي لا تعبر عن «ثوابت ثقافية»، إنما ترجع إلى اختلاف «أسباب النزول». أما المقاصد¹¹ والأهداف فهي واحدة»¹². لإنجاز هذه المهمة التوفيقية قابل الجابري بين فرضيات فلسفة حقوق الإنسان الحديثة الثلاث : تطابق نظام الطبيعة، ونظام العقل، و«حالة الطبيعة»، وفكرة «العقد

⁹ راشد الغنوشي، الحرية العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993، ص. 87 و88، ذكره، يوسف سلامة، في «إشكالية الحرية وحقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي الحديث»، في الأعمال المنشورة لندوة حقوق الإنسان في الفكر العربي، مصدر سبق ذكره، ص. 682.

¹⁰ محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (26)، بيروت، 2004، ط. 3.

¹¹ لم يظهر مفهوم المقاصد نفسه إلا بعد خمسة قرون في مستصفي الغزالي ولم يستقر منهجيا إلا في القرن الثامن مع موافقات الشاطبي، ولم تفلح حتى محاولة الطاهر بن عاشور الحديثة في تحويل عامة المسلمين عن التقليد الفقهي الما قبل مقاصدي.

¹² محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (26)، بيروت، 2004، ط. 3، ص. 143.

الاجتماعي»، من جهة، ومرتكزات تلك الحقوق في القرآن الكريم: تطابق العقل والفترة، و«حالة الفترة»، والميثاق الإلهي الذي يتجسد إنسانيا في الشورى، من جهة ثانية.

نلاحظ منذ البداية حرص الجابري على تقريب مفهوم حقوق الإنسان من المعجمية العلمية الإسلامية: معجمية علوم القرآن (استعماله لمصطلح «أسباب النزول») وأصول الفقه (استعماله لمصطلح «المقاصد»). وهذه الحدلقة اللفظية المؤمنة لبعض الانزياحات المفهومية لا تدلل حقيقة الفارق الإبتيمي بين فلسفة حقوق الإنسان الحديثة والتراث الإسلامي ذي العلاقة بمكانة الإنسان في العالم أو بعلاقة هذا الإنسان نفسه مع غيره من الناس. والجابري على وعي بهذا الأمر، وعلى وعي بأن المسألة تتعلق بمعقوليتين مختلفتين¹³. بل إنه بصفته مختصا في الاستمولوجيا قد نبه إلى ضرورة «أخذ كل الفوارق الزمنية والحضارية وغيرها بعين الاعتبار حتى لا ننزل مع خطر إسقاط الحاضر على الماضي»¹⁴. ومع ذلك فقد أقدم الجابري على مغامرة «التطابق» الذي يكاد يكون تاما في رأيه بين أسس الإسلام النظرية (في القرآن الكريم خاصة) وبين أسس الفكر الأوروبي الحديث في ما يعبر عنه اليوم بـ «حقوق الإنسان». ويقدم لذلك الخرق الاستمولوجي الواضح فتوى من جنس الفتوى الماركسية- التي تقول بضرورة المرور من فهم العالم إلى تغييره - يصفها بكونها وظيفة إجرائية، «ذلك أن موضوع المقارنة هنا ليس من نوع الحقائق العلمية، بل هو من جنس «الحقائق الثورية» - إذا جاز التعبير [والتعبير هنا دائما للجابري] - الحقائق التي توظفها الثورات وكل دعوات الإصلاح والتي تستمد صدقها - ولنقل مصداقيتها - من وظيفتها كمحرك للثورة وشعار للدعوة»¹⁵. خليط هجين من إسلاموية وماركسوية وقومية. أي تسليم واضح بالعجز عن بناء نظري حقيقي لمفهوم الإنسان وحقوقه في الوعي المعاصر بالارتكاز على عناصر الثقافة الإسلامية قديمها وحديثها.

إعادة بناء التراث القديم: وهو ما يعتبره حسن حنفي الحل الجذري لعلاقة الإسلام بحقوق الإنسان. ويتمثل هذا الحل في تحويل مركز الفكر الإسلامي في مختلف مجالاته (علم الكلام، الفقه، الفلسفة، التصوف... الخ) من موضوع الله إلى موضوع الإنسان تحقيقا للقصد الإلهي الذي توجه نحو الإنسان. فهو «موضوع العلم الإلهي [القرآن]، خلق العالم له، وسخرت قوانين الطبيعة لصالحه»¹⁶. أي الكشف عن الإنسان المغلف بالأغلفة اللاهوتية في ثنايا مختلف العلوم.

II - مقدمات منهجية

منهجيا، لا يمكن الشروع في بناء مفهوم حقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي المعاصر إلا بتخطي جملة من العقبات، وهذه العقبات من أنواع مختلفة اجتماعية وسياسية وثقافية وسنقتصر هنا على العقبات ذات الطبيعة الثقافية. كما لا يفوتنا أن نبه هنا إلى أن أصناف الاتجاهات غير العلمانية من مسألة علاقة الإسلام بحقوق الإنسان، خاصة السلفية الرجعية والمثالية النصية منها، معوقة بهذه العقبات، إما كلها (في حال السلفية الرجعية) أو جلها (في حال المثالية النصية). أما أصحاب التوفيقية الوعظية فهم واقعون ضحية خطأ منهجي منشأه استمولوجي، أوهمهم بإمكانية العثور على الجديد في جدته ضمن القديم في قدمه، من دون اعتبار الفوارق الإبتيمية التي لا يمكن اختزالها بين القديم والحديث¹⁷.

وبهذه المناسبة، نود أن نوكد على اختلاف مقاربتنا الراهنة لمسألة العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان عن هذه المقاربة الوعظية اختلافا كاملا. إذ أننا نروم بناء هذه العلاقة بتجسيورها بمفهوم الإنسان الذي يكابد في سبيل الظهور في عالمنا الإسلامي. لقد اختار حنفي الكشف عن هذا المفهوم بتخليصه من أغلفته

¹⁶ حسن حنفي، «الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان» في أعمال ندوة حقوق الإنسان في الفكر العربي، مصدر سبق ذكره، ص. 593..
¹⁷ انظر تحليلات فوكو في الكلمات والأشياء.

¹³ المصدر نفسه، ص. 144.

¹⁴ المصدر نفسه، ص. 155.

¹⁵ المصدر نفسه، ص. 159.

اللاهوتية، ولكن هذا العمل على أهميته لا يمثل إلا المرحلة السالبة في عملية البناء الإنسي الإسلامي. والسلب هنا بالمعنى المنطقي ولا بالمعنى القيمي. أي نفي اللاهوت للإعداد لظهور الناسوت. بينما ما نريد القيام به من جهتنا هو إزاحة العوائق الثقافية من أمام بناء مفهوم الإنسان وحقوقه في الفضاء الثقافي العربي - وهذا ما يتوافق مع مقاربة حنفي للمسألة ولكن ليس من طريق التأويل، كما اختار هو أن يقوم به، وإنما من طريق التقييم والنقد الميتافيزيقي - ثم المرور مباشرة بعد ذلك إلى إبراز معنى الإنسان الحاضر صراحة في النص القرآني، أو الذي يستشف من خلال مفاهيم أخرى تنتمي إلى نفس النسيج المفهومي الذي يشتمل عليه. إذ لا يمكن التفكير في حقوق الإنسان من الناحية المنطقية إلا باستحضار مفهوم الإنسان نفسه. أما من الناحية الإجرائية، فإن معنى الإنسان لا يكتمل إلا بحقوقه التي هو خالق بها من حيث هو إنسان.

كما نرى أنه من الضروري بيان الفرق المنهجي بين المقاربة التي اعتمدها الجابري والمقاربة التي تبناها هذه الورقة. إن مقاربة الجابري تقترب من التوفيقية الوعظية، حيث أن أصحاب هذه التوفيقية «تعجبهم بنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ويتمنون استيعابه إسلامياً فيحاولون رد كل بنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للنصوص الدينية الإسلامية وللسيرة النبوية وسيرة الصحابة» - كما سبق أن عرفناها - وهو عين ما يفعله الجابري مع الأسس الفلسفية التي قام عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وقد فعل ذلك بتطبيق وتأويل نصوص القرآن أساساً ودفع الشبهات المتأتية من انحراف التطبيق التاريخي لدى المسلمين عن مقصد النص. أما ما نروم القيام به من جهتنا فهو إعطاء أولوية لعناصر الثقافة الإسلامية حتى تتمكن من بناء مفهوم حقوق الإنسان من داخل الإمكانيات الذاتية لهذه الثقافة نفسها من دون افتراض أسبقية أنطولوجية ولا إبستمولوجية ولا منطقية للفكر الأوروبي على ما هو كوني في الثقافة الإسلامية. أي أننا سننطلق مما هو متوفر بالفعل في هذه الثقافة قديمها وحديثها لبناء مفهوم حقوق الإنسان من دون بذل جهد تأويلي متعسف لا يأخذ بعين الاعتبار الحدود الإبستمومية لهذه الثقافة.

لتكن البداية إذن، كما سبق أن أعلننا، بتشخيص العوائق الثقافية المعطلة لبناء مفهوم حقوق الإنسان في الوعي العربي المعاصر.

III - العقبات أو العوائق الثقافية

وقد أحصينا منها ستة أنواع:

1 - عائق إبستمولوجي: غياب مفهوم الإنسان في تراثنا القديم (حسن حنفي، 1982) وتمحور كل العلوم حول مفهوم الإله (علم الكلام: الله وصفاته... / الفقه: التكليف الشرعية المحققة لرضا الله / التصوف: التوحد مع الله / الفلسفة: التوافق مع حكمة الله... الخ).

2 - عائق تشريعي: الفقه الإسلامي المؤسس على ثلاث مسلمات انتفت منها المساواة: «الأولى هي تفضيل الرجل على المرأة، والثانية هي تفضيل المسلم على غير المسلم، والثالثة هي تفضيل الحر على العبد»¹⁸. ولهذا جعل الفقه ذي المنزح الذكري الأبوي «أقصى الحقوق للرجل المسلم إذا كان حراً وغنياً، وأدناها للمرأة إذا كانت أمة وغير مسلمة»¹⁹، وهذا العائق إن هو في الحقيقة إلا نتيجة للعائق السابق، الذي هو غياب مفهوم الإنسان والفرد الكوني وبالتالي يصبح مظهراً من مظاهر العائق الإبستمولوجي في مجال مخصوص هو مجال علم الفقه، ولكنه اكتسى مع ذلك طبيعة عملية لتجذره في الاجتماعي وفي النفس - اجتماعي.

نعطي مثالا على تأثير العقلية الفقهية في مواقف الدول الإسلامية من الإعلان العالمي موقف العربية السعودية التي اعترضت على ثلاثة أمور واردة في هذا الإعلان وهي: زواج المسلمة من غير المسلم، وحق المسلم في تغيير دينه، وحق العمال بالمملكة في إنشاء نقابات مهنية. كما نذكر بسكوت «إعلان القاهرة» المتعلق بحقوق الإنسان في الإسلام والذي تبنته منظمة المؤتمر الإسلامي،

¹⁸ محمد الشرفي، الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي، رابطة العلمانيين العرب، 2008،

ص. 105

¹⁹ المصادر السابق، ص. 106.

سكوته تماما عن حقوق الإنسان الأساسية في حرمة جسده وعن المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة وعن المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، حتى وإن كانوا مواطني دولة واحدة. وهذا السكوت مبرر بما جاء بالفصل 24 من «كل الحقوق والحريات المقررة في هذا الإعلان مقيّدة بأحكام الشريعة». ولهذا عوض أن تكون الشريعة ضامنة لحقوق الإنسان وكرامة الإنسان من دون أيّ تحفظ، تحوّلت في هذا الإعلان إلى قيد لها.

3 - عائق نفسي-ثقافي ماهوي : يتدعم العائق التشريعي أكثر بتوهم لاتاريخية الفقه (غلق باب الاجتهاد). فلا يقال مثلا القانون الأموي، القانون العباسي أو المملوكي... الخ. وإنما الفقه الإسلامي بإطلاق، بينما هو طبقات مترامية من الفكر الاجتهادي، كما نوّه بذلك المرحوم محمد الشرفي في كتابه «الإسلام والحرية : سوء التفاهم التاريخي».

4 - عائق نفسي-ثقافي-اجتماعي : الاحتماء بدعوى الخصوصية الثقافية حتى في حال تعارضها مع القيم الإنسانية الكونية، كما يتمسك بذلك السذج من مسلمي المهجر، مثلما هو الحال لدى عدد من أفراد الجالية المسلمة ببريطانيا، الذين يصرون على ممارسة سلوكات محطّة من قيمة المرأة بدعوى الاستجابة للنظرة القرآنية لها. وهي دعوى تعكس عدم قدرتهم على التكيف مع القيم السائدة والقوانين النافذة. والأخطر من ذلك هو دعوة بعض البرلمانين الغربيين إلى السماح للمسلمين بإقامة نظام تشريعي خاص بهم في مجال الأحوال الشخصية، بدعوى احترام خصوصيتهم الثقافية. وهذا الموقف يعبر في الواقع عن نظرة احتقارية للثقافة الإسلامية وعن الرغبة في الشماتة بأولئك المسلمين السذج ولا عن احترام لخصوصية هذه الثقافة، لأنه يتجاهل ما هو كوني في الدين الإسلامي وما هو رافع من كرامة الإنسان فيها، منظورا إليه كمبادئ عامة وضعها القرآن الكريم²⁰ وكتمش يتضح ويتحقق تدريجيا في التاريخ مع تقدّم

²⁰ قوله تعالى مثلا «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (الإسراء/ 70).

العقل والتجربة التاريخية، وليس كمعطى نهائي تثبت في المدونة الرسمية المغلقة، بتعبير أركون.

5 - عائق نفسي-تاريخي : صورة الآخر المشوبة باستحضار واقع استعمار البلاد العربية والاعتداء على مقدساتها وحرمانها. هذه الصورة تبخس من قيمة القيم التي «يتشدّق» بها المستعمر الأوروبي، لدى منظري السلفية الجهادية أو حتى لدى أعداد متزايدة من المسلمين العاديين. وهذا ما حدث كذلك من قبل إزاء قيم ونماذج الحداثة الأوروبية في مجال التنظيمات السياسية والمدنية الأوروبية بصفة عامة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إذ بعد الحماس الذي أبداه عدد من رواد النهضة العربية من أمثال محمد رشيد رضا والطهطاوي وخير الدين التونسي لهذه القيم والنماذج، تم التراجع على إثر الهجمة الاستعمارية على أجزاء واسعة من العالم الإسلامي، إلى حصون الدفاع عن الهوية الاجتماعية والثقافية التي بدت مهددة بالتفسخ أمام الغزو الثقافي المصاحب للغزو العسكري. «وفي الأربعينات بدأ الربط الواضح بين التبشير والاستعمار والاستشراق، وبدأ النعي على الغرب ماديته ووحشيته وحرابه الضروس على نفسه وعلى العالم»²¹. هذه الصورة تكرر اليوم وتتكسر أكثر مع الصور القادمة من سجن أبو غريب ومعتقل غوانتانامو ومع الاحتلال الأمريكي للعراق والاعتداءات الإسرائيلية على لبنان والحصار الوحشي المضروب على الشعب الفلسطيني والمحارق في غزة وجدار الفصل المكرس للظلم والنهب ومشاعر الكراهية.

كل هذه الأمور تلقي بظلال كثيفة على مسألة حقوق الإنسان كما يتحدث عنها الغرب وتحجب أنوارها عن التسلسل إلى جزء كبير ممن يحملون الوعي العربي المعاصر.

لقد جمع الباحث القانوني التونسي سليم اللغماني مختلف ضروب التحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية اليوم تحت مسمى العولمة التي هي في نظره

²¹ انظر دراسة رضوان السيد «مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر»، في ندوة حقوق الإنسان في الفكر العربي، مصدر سبق ذكره، ص. 563.

اسم جديد للإمبريالية والهيمنة الاقتصادية وقال بأنه «لا يكفي بلورة نظرية توفق بين الدين وحقوق الإنسان، لكن يجب كذلك إقناع الناس باستقلالية قيمة حقوق الإنسان عن واقع الهيمنة وبحقيقة عالميتها رغم أن مصدرها الغرب»²².

6 - عائق ثقافي - تربوي : تنشئة الأطفال والشباب على قيم الخضوع والخنوع والقهر وكبت الطاقات والرأي الحر، سواء في العائلة ذات المنزح الأبوي المتغرس أو في المدرسة السالكة للمناهج التقليدية في التربية. كالعامل بالتلقين والتقييم بمراقبة مجرد مهرة الحفظ.

IV - بناء مفهوم حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر

كيف نتجاوز هذه العوائق الثقافية الحائلة دون استيعاب وقبول مفهوم حقوق الإنسان في الوعي العربي المعاصر؟

يتم ذلك ببناء مفهوم الإنسان بناء مبتكرا في الفكر الإسلامي، ولا بمجرد الكشف عن الإنسان المستور وراء الأغلفة الدينية في العلوم الإسلامية القديمة (كما يتراءى ذلك لحسن حنفي، مثلا).

والرؤية التي نقترحها في هذه الورقة رؤية ختمية-افتتاحية. ختمية للنبوة ولل فكر الماورائي عامة وافتتاحية لإنسية إسلامية كونية مفتوحة باعتبارها سيرورة معرفية متواصلة تتفاعل مع كل إبداعات الفكر الإنساني العقلاني المستنير.

* النهز الفكرية المتاحة :

وهي النهز التالية :

1 - الوحي أُولَى الإنسان مكانة متميزة من بين سائر المخلوقات، من ذلك مثلا ذكره للإنسان 65 مرة وتسميته لسورة باسمه المفرد (سورة الإنسان) وأخرى بأسمه الجمع (سورة الناس) وتنبئيه إلى وظيفته الاستخلافية في الأرض : «وَأِذْ

²² سليم اللغماني، «الإسلام والحريات وحقوق الإنسان»، المجلة العربية لحقوق الإنسان، عدد 7، ص. 21.

قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأَكَّةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقرة/30). ومناطق هذا الاستخلاف هو العقل وكذلك حرية الإرادة وبهما يخرج الإنسان من الضرورة الطبيعية المفروضة من الخارج إلى الضرورة الأخلاقية النابعة من داخل الوعي الإنساني. فمنطق الطبيعة يفرض مثلا أن الرجل أقوى عضليا من المرأة، ولكن هذا لا يسوّغ له أخلاقيا تعنيفها وقهرها وكذا الأمر بالنسبة للطفل²³. وحرية الإرادة - كما نرجح مع بعض المفسرين الجدد - هي الأمانة التي أخبرنا القرآن الكريم بأن الخالق قد عرضها على مخلوقاته، فما تحمّلها إلا الإنسان بما له من استعدادات جُبلَ عليها، ولكن القليل من الناس فقط احترموا مقتضى تحمل تلك الأمانة، أي حسن التصرف في رصيد الحرية التي فُطرَ عليها الإنسان السوي²⁴.

ومن الواضح أن التجربة التاريخية الإسلامية لم تكشف عن تمثّل جذري لمسألة الحرية كما صاغها القرآن الكريم أنطولوجيا، أي لم تتحول إلى ممارسة سياسية وحقوق مدنية، لأنها ظلت متعالية في أفق ميتافيزيقي مثالي، أي خارج المتعين الزمني.

ولكن المكانة الاستخلافية التي بوّأها القرآن الكريم للإنسان تفترض أن يكون هذا الإنسان واحدا بالقيمة مع أنه متعدّد بالتعيّن وبالصفات العارضة أو المكتسبة، وهذا ما جعل الرؤية القرآنية للإنسان تقطع مع الرؤية الأفلاطونية التراتبية للأفراد، وكذلك فعلت السنة. فمكان أمثلة المعادن التي قال بها أفلاطون في «الجمهورية» والتي يتراتب الناس بمقتضاها ذهابا وفضة ونحاسا

²³ ولقد جعل كانط تاليا (بعد قدوم الوحي بعدة قرون) حرية الإرادة من مصادرات العقل العملي.
²⁴ انظر يوسف الصديق، طارق الليل : هذا الإسلام، إسلام الأنوار الذي يكابد للظهور، منشورات الفجر، 2007، ص. 92 (بالفرنسية). مع الملاحظة أننا لا نتبنى بصفة منتظمة كل تحليلات يوسف الصديق لكونها لا تنزل بوضوح في البرادغيم الشهودي ولكننا نلتقي معه في الجانب السالب من هذا البرادغيم الذي يشهد بأ «لا إله» أي الاحتراز من الأوهام ومن أوثان الفكر. أما الجانب الإيجابي منه فهو «إلا الله» : إثبات عودة كل الوجود وقوانينه لله عز وجل. وهذا بابه مفتوح لمن شاء بكل حرية ودونما إكراه.

Y. Seddik, *L'Arrivant du soir : Cet Islam de lumière qui peine à devenir*, Editions de l'Aube, 2007, p. 92

وقصديرا ترابا أديا لا فكاك منه، ذَكَرَ القرآن الكريم بالأصل الطبيعي الواحد لكل البشر: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (سورة النساء/ الآية 1) و«بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ» (سورة السجدة/ الآيتان 7 و8) أما السنة فقد أرجعنا كلنا لآدم «وآدم من تراب» ونبتت إلى أن «الناس سواسية كأسنان المشط». أما الحديث «الناس معادن» فلا يشير إلى حقيقة أنطولوجية وإنما إلى مجرد حقيقة أخلاقية اجتماعية. وباب العودة إلى الفضيلة مفتوح للجميع إلا لمن أوى.

2 - مفهوم ختم النبوة: هذا المفهوم جاء لينهي تاريخ الوصاية على العقل ويعلن بداية عصر الإنسان الناضج والمستقل كبنائية ثقافية على مستوى كل الجنس البشري. وعن هذه الظاهرة المعرفية الكونية يقول الفيلسوف الهندي محمد إقبال «إن النبوة لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن الإنسان، لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو. وإن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام، وإصراره على أن النظر في الكون²⁵ والوقوف على أخبار الأولين²⁶ من مصادر المعرفة الإنسانية، كل ذلك صور مختلفة لفكرة ختم النبوة»²⁷.

²⁵ مثال ذلك قوله تعالى: «قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (سورة يونس/ الآية 101).

²⁶ مثال ذلك قوله تعالى: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ» (سورة الروم/ الآية 42).

²⁷ محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة محمود عباس، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955، ص. 144.

ولكن ما لم ينتبه إليه إقبال هنا، هو أن المنهج الاستقرائي قد اكتشف وطبق أيضا من قبل العقل الإسلامي العملي، الممثل من قبل اجتهادات علماء أصول الفقه. ولكن الذي كان مهيمنا في البداية هو المنهج الافتراضي - الاستنتاجي. يظهر ذلك خاصة من خلال أول محاولة تطبيقية لأصول الفقه الإسلامي، وهي «رسالة الشافعي» (150-204 هـ / 767-820 م). بعد ذلك، وبفضل مجهودات تالية، أمكن للعقل الفقهي الإسلامي أن يتوصل (في القرن 5 هـ) إلى بناء علم فقهي جديد استقرائي المنزع هو «فن القواعد والفروق» (وكان أول رائد له هو الإمام العز بن عبد السلام بكتابه «الفروق»). ولكن الوصول إلى قمة

ولكن ما لم يشر إليه إقبال هو أن هذا الختم لا يقع دفعة واحدة، بل على التدريج، وهو سيرورة وعي مطرد، إذ أن هذا الختم ظاهرة معرفية كونية وليس مجرد حدث تاريخي، وبما أنه كذلك فإنه لا يتم إلا بمقدار وعي الإنسان به. ويتبع ذلك أيضا أنه لا يخص المسلمين وحدهم وإنما كل ورثة التيار التوحيدي من يهود ومسيحيين ومسلمين، بل أتباع كل الروى الماورائية للعالم. ومن هنا فإن كل السلفيين (وهم ينتمون تقليديا إلى دائرة الإسلام) ليسوا معينين واقعا بهذا الختم وإن كان منطق التاريخ يدعوهم إلى ذلك، بينما أبناء الغرب الحديث (وهم من يعتبرون لدى المسلمين تقليديا كفارا) هم في غالبيتهم يمارسون حثيثا هذا الختم، من خلال الإمعان في مدّ العقل بأسباب رشدته واستقلاله.

3 - الفهم المقاصدي للنص (أو القراءة السهمية كما يسميها محمد الطالب) وهو مرحلة هامة من مراحل ختم النبوة على الصعيد التشريعي، ولكن يجب أن تتلوها مرحلة أخرى أكثر حسما (بعد مرور ستة قرون على تكون هذا المفهوم بصفة نسبية، على يد الشاطبي): ضرورة انقلاب مقاصد المكلف إلى مقاصد المكلف، باعتبار أن الشريعة في حد ذاتها وضعية أي وضعت لرعاية مصلح الإنسان.

ونذكر هنا بأن الناظر في مسار نشاط العقل الفقهي السني يجده قد قطع إلى حدّ الآن أربع مراحل أساسية، وهي التالية:

1/ المرحلة ما قبل النظرية: الممارسة المباشرة لأحكام النص.

2/ بداية المرحلة النظرية: الفقه المدون بالتوازي مع تدوين الحديث وبدونه.

3/ التنظير الواعي: علم أصول الفقه.

4/ نضج الوعي النظري: علم مقاصد الشريعة الإسلامية.

التطبيق للمنهج الاستقرائي لم يقع إلا في القرن الثامن للهجرة مع الشاطبي في كتابه «الموافقات»، الذي ضمّنه مفهوم «مقاصد الشريعة». وهذه المقاصد خمس: حفظ النفس/حفظ العقل/حفظ الدين/حفظ العرض أو النسل/حفظ المال، والتي تلتخص في جلب مصلحة أو درء مفسدة. كل هذه المقاصد استقرت من جزئيات الشريعة نصوصا وأحكاما (انظر مثلا محمّد الفاضل بن عاشور، محاضرات، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999).

في أواخر القرن الثامن للهجرة، كتب الشاطبي (790 هـ) مؤلفه المشهور «الموافقات في أصول الشريعة» ليجدد فيه علم أصول الفقه وينقله إلى طور جديد أرقى من خلال فكرة «المقاصد الشرعية»²⁸ «ويجعل الوحي منطقاً قسدياً»²⁹. وقد أوضح الشيخ الطاهر بن عاشور أن «المقصد العام من التشريع فيها [أي الشريعة] هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمين عليه وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»³⁰.

والمقاصد الشرعية التي تم التوصل إليها باستقراء مختلف موارد الشريعة الإسلامية كما هو معلوم خمسة: وهي حفظ النفس والدين والعقل والمال والنسل (أو العرض). وقد اعتبرها الشيخ الطاهر بن عاشور الكليات الضرورية في الشريعة وعدّ معظم أصول الفقه غيرها مظنونة - بينما تعتبر هذه المقاصد قطعية - وقد لخصت هذه المقاصد الخمسة في قاعدة تنصّ على أن مقصد الشريعة هو «جلب مصلحة أو درء مفسدة» مع التنبيه إلى أن درء المفساد مقدّم على جلب المصالح. من التطبيقات التي نجدتها لدى الباحثين العرب للفهم المقاصدي للشريعة وتنزيلها في مجال حقوق الإنسان يمكن أن نذكر مقارنة الدكتور عبد الرحمان حللي لمسألة حجاب المرأة ضمن ملف «قضية الحجاب وحقوق الإنسان»، في عنصر «مقاصد الحجاب من خلال النصوص القرآنية»، من مقالته الصادرة حول هذه المسألة³¹. لقد انتهى هذا الباحث إلى «أن مسألة اللباس في الإسلام

²⁸ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة للنشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

²⁹ حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 1، 1982، ص 57.

³⁰ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، 1978، ص 63. والتشديد من الباحث، حيث يظهر هنا مفهوم الإنسان صراحة وليس مغلفاً بأغلفة لاهوتية كما يذكر حنفي عن بقية العلوم الإسلامية القديمة. ويعترف حنفي بهذه الحقيقة المعرفية، فهو يقول: «إذا ما أتينا إلى علم الفقه وأصول الفقه، وجدنا الإنسان أكثر ظهوراً وأقلّ تغليفاً من العلوم النظرية كاللغويات والفلسفة. ذلك أن مهمة الفقه عملية خالصة» (دراسات إسلامية، ص 309).

³¹ عبد الرحمان حللي، «حجاب المرأة: الحيثيات الحضارية والدلالات النصية»، المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد 05/11، ص 21-33.

تستند إلى فلسفة العفاف... لذلك قال تعالى: (وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ) (الأعراف/26)»³².

وهذا يدل على أن شكل اللباس مسألة ثقافية يمكن أن تختلف من مجتمع إلى آخر ومن زمن إلى آخر، والمهم دائماً هو تجنب الفتنة والمحافظة على العفة.

وإذا نظرنا بعين العقل الحديث في مقاصد الشريعة المجملة في «صلاح نوع الإنسان» كما يؤكّد ابن عاشور، لوجدناها لا تبتعد عما نعرفه الآن بمصطلح «حقوق الإنسان».

فحفظ الدين يقترب من مفهوم حرية الاعتقاد والتفكير «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر».

- وحفظ النفس يعني الحق في الصحة وصيانة حرمة الجسد.
- وحفظ العقل يعني الحق في التعليم والمعرفة والغذاء المتوازن.
- وحفظ النسل يعني الحق في المناعة وفي إقامة علاقات جنسية وفائية، كما يعني حقوق الطفولة.
- وحفظ المال يعني الحق في الشغل والكسب المشروع أو الملكية الخاصة.

ومن بين الشهادات التي تتوافق مع ما توصلنا إليه نقدم شهادة الكونت «ليون استروروغ» التي ضمنها إحدى محاضراته التي كان يلقيها في جامعة لندن، عندما قال متحدثاً عن جهود علماء الأصول المسلمين النظرية «إنّ بعض هذه النظريات لا تستدعي الإعجاب فحسب، ولكنها تثير الدهشة. فقد توصل هؤلاء العلماء الشرقيون الذين عاشوا في القرن التاسع بالاستناد إلى مبادئهم الكلامية إلى النصّ على حقوق الإنسان، بما تشتمل عليه من الحقوق المتعلقة بالحرية الفردية، وحصانة الشخصية والملكية، ووصفوا السلطة العليا أو الخلافة بأنها مبنية على التعاقد... وضعوا قانوناً للحرب يحوي من التعاليم الإنسانية النبيلة

³² المصدر نفسه، ص 33.

ما يمكن لمقاتلي الحرب العالمية الأولى أن يحمروا تجاهه خجلا، واعتمدوا مبادئ التسامح تجاه غير المسلمين لم يعتمد غربنا ما يماثلها إلا بعد ألف عام»³³.

وبطبيعة الحال، لم يفكر الفقهاء المسلمون على وجه الدقة في مفهوم حقوق الإنسان الذي يعتبر من مجلوبات الفكر الفلسفي والتشريعي الحديث³⁴، ولكن المسافة التي بقيت تفصلهم عن ذلك ليست شاسعة، بما أنهم أدركوا أن الشريعة وضعية، أي وضعت لرعاية مصالح البشر - ومبدأ رعاية المصلحة لنجم الدين الطوفي شاهد صريح على ذلك³⁵ - وإنما يقع هذا المفهوم المعاصر في منعطف جديد تنقلب فيه مقاصد الشارع (المكلف) إلى مقاصد المكلف الذي هو المواطن في المجتمعات المدنية الحديثة. في الفقه القديم كانت تسمى مقاصد الشارع وذلك لأن الإنسان مازال منغمسا في ابستيمية غيبوية ولم يكن يشعر بأنه قادر على إدراك مواطن المصلحة أو المفسدة إدراكا كاملا لقلة علمه وخبرته فالله هو «العليم الخبير»، وعلم الله لا يترجم بالضرورة إلى حكمة يمكن للإنسان أن يستوعبها في ظن الأشاعرة، خلافا للمعتزلة الذين يرون أن الحسن ما حسنه العقل والقيح ما قبحه العقل. وبما أن الوجدان العربي المعاصر هو وجدان أشعري في الغالب، إذ أن الاعتزال كان مذهب النخبة ولم تتبناه الدولة إلا لمدة قصيرة، فإن أغلب المسلمين اليوم مازالوا لا يثقون في قدرة العقل على إدراك حكمة الشارع أو على التقييم المستقل بالأحرى لما هو حسن وما هو قبيح أو لما هو نافع وما هو ضار، في ما يتوفر الإنسان المعاصر في الواقع على الحد الأدنى من العلم والخبرة

³³ Count Lean Ostrorog, *The Angora Reform*, ذكره د. حسن صعب، تحديث العقل العربي، دار

العلم للملايين، بيروت، د.ت.، ص 103.

³⁴ أنظر مثلا، علي بن حسن المحجوبي، «حقوق الإنسان بين النظرية والواقع»، عالم الفكر، المجلد 31، عدد 4، 2003.

³⁵ يقول الطوفي عن ضرورة تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع في مجال المعاملات: «لأن رعايتها هي قطب مقصود الشرع منها» (ذكره مصطفى زيد في كتابه المصلحة في التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1954، ص. 181).

l'expertise اللذين يمكنانه من التقييم الذاتي المستقل لما يصلح له ولما يضرّ به حتى وإن كان الوازع العلمي يبقى محتاجا إلى منبع قيمى يحفزه (الحس المدني الراقي أو الأخوة الإنسانية أو الروحية) كما تنبه إلى ذلك هابرماس في حوار التاريخي (سنة 2004) مع الكاردينال جوزيف ريتزغار (البابا بنديكت السادس عشر فيما بعد)³⁶.

ولكن الإنسان لم تتح له فرصة هذا الاختيار الحر والترشد الذاتي إلا بفضل الدور الحضاري العظيم الذي قام به الأنبياء ليخرجوه من طور البربرية والتوحش ويدخلوه إلى حظيرة الإنسانية والمدنية، انتهاء به إلى مرحلة ختم النبوة، فالدين في جوهره تمدن وهو أول من أتى بفكرة القوانين والتشريعات لتنظيم المجتمعات البشرية³⁷، وإنما وظف الدين نوازع الإنسان الطبيعية من خوف وطمع لتمكين تلك المبادئ الحضارية والقيمية من نفسه زمن طفولته العقلية: فالناس كانوا يدعون الله «خوفا وطمعا»، بينما عبده الصوفية محبة له وللخير الأسمى الذي هو نفسه لديهم.

أما اليوم فيجدر بالفقهاء المعاصرين أن يخرجوا من دائرة البرادغيم الفقهي القديم الذي توغز فيه المقاصد إلى الشارع، مع أنها استنتجت بالنظر العقلي، لتسند صراحة إلى الإنسان³⁸ الذي تصبح استقلالته الفكرية، بعد أن تدرّب عليها طويلا، المقصد الأسمى لتلك المقاصد، أو مقصد المقاصد، ليلجوا إلى رحاب البرادغيم الحقوقي المعاصر: برادغيم حقوق الإنسان من خلال برادغيم ختم النبوة الذي سبق الحديث عنه.

³⁶ Joseph Ratzinger et Jürgen Habermas, «Les fondements prépolitiques de l'Etat démocratique», *Revue Esprits*, Juillet 2004, pp. 5 et s.

³⁷ أنظر لنسح، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق د. حسن حنفي، التنوير، بيروت، 1981. أو أنظر كتابنا، ختم النبوة: إبستيمية مولد العقل العلمي الحديث، تونس 2002، ص. 61، أو انظر مقالنا «مرجعية الذات المتعينة في الحاضر: الفرد أم ولاية الفقيه»، مجلة الحياة الثقافية، السنة 27، العدد 131، جانفي 2002.

³⁸ أنظر مثلا، علي حرب، «نحو فهم تكاملي للإنسان»، دراسات عربية، العدد 11-12، 1983، ص. 55-51.

4- تعيين نقاط ارتكاز إنسية في الثقافة العربية :

أ- نقطة ارتكاز أولى متميزة للإنسية الإسلامية تتمثل في النموذج النبوي الإنساني المحمّدي الذي أكد القرآن الكريم على خلقه العظيم وعلى بشريته في نفس الوقت : « قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ » (الكهف/110). وهذا أمر سلم به باحثون كبار، ومن بينهم الأستاذ عبد الوهاب بوحدية الذي قال بهذا الصدد : «لقد تجسّمت هذه الإنسية الكاملة والمتعدّدة السمات أفضل ما تجسّمت في شخص محمد (ص)... ولقد جسّم محمّد فعلا هذا الحسّ العميق بالإنسان في مجالات عديدة، سواء في بداياته الصعبة بمكة أو أثناء بناء الدولة في المدينة المنورة أو من خلال الوعظ وواقع الإيمان المعيش أو الحياة الشخصية أو الجماعية...»³⁹.

لقد كان من الصعب على دين كالمسيحية (بعد بولس) أن تجد نقطة ارتكاز للإنسية في شخص المسيح عليه السلام، لأنها على العكس من ذلك تماما، جعلت منه نقطة ارتكاز للألوهية، من خلال نظرية الحلول. ومن هنا جاء بحثها عن نقطة ارتكاز إنسي من خارج المثال المسيحي، بالقول بفكرة موت الإله [نيتشه]، وهذا عكس ما حدث في السياق الثقافي الإسلامي، حيث « لم يؤدّ تطور الثقافة والفكر في الحضارة الإسلامية إلى ظهور فكرة موت الإله، لأنها فكرة لا معنى لها في هذا السياق [سياق الإنسية الإسلامية]، طالما أن الإنسانية لم تختزل في شخص واحد خلاصي كشخص المسيح، و [إنما] قدّم القرآن الكريم واقعة موت الرسول المحتملة كظاهرة طبيعية لا تمس في شيء جوهر الرسالة، لأنها لم ترتبط أنطولوجيا (أي ارتباطا وجوديا لازما) بشخص محمد صلى الله عليه وسلم وإنما ارتبطت بمفهوم الإنسان المستخلف في الأرض والمكرم في البر والبحر والمفضل على كثير ممن خلق الله تفضيلا. «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ » (آل عمران/144).»⁴⁰.

³⁹ عبد الوهاب بوحدية، الإنسان في الإسلام، دار الجنوب، تونس، ص. 43. التشديد من الباحث.

⁴⁰ مصدق الجلدي، أنوار من أجل رؤى حداثيّة أصيلة، الدار المتوسّطيّة للنشر، تونس 2014، ص. 34.

ب- إذا ما أردنا أن نبحت عن مرتكزات عامة للإنسية الإسلامية خارج النموذج النبوي المحمّدي ذاته، فإننا سنبدأ ذلك بطرح السؤال : ما هي الخاصية اللازمة للإنسان؟ إنها العقل فهو فضيلة الإنسان كما يقول أفلاطون، أي ما به يكون به الإنسان إنسانا. كما أن فضيلة العين هي الإبصار ومن دونه تصبح مجرد كتلة مادية.

فأين نعر على العقل في التراث الإسلامي؟ نجده أولا في القرآن الكريم، الذي هو النقل بامتياز وقد أعلى من شأن العقل بامتياز كذلك، ثم نجده ثانيا عند المعتزلة من خلال مبدأ الحسن والقبح العقليين. وهذا أول ردّ اعتبار كلامي منهجي للإنسان في مقابل نقلية الفقهاء شبه الكاملة⁴¹.

كما نلاحظ ثالثا أنّ للعقل في الفلسفة الإسلامية - كما في كل فلسفة - حضور متميز خصوصا مع ابن رشد الذي رسم مسطحا للمحاينة جد مفيد في التأكيد على إرادة الإنسان غير المقيدة إلا بالضرورات الطبيعية، عندما ساوى بين إرادة الله وقوانين الطبيعة الموضوعية (في مناهج الأدلة) : «لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَا تَخْدُنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ» (الأنبياء/17)، فما إرادة الله بلهو أو بمزاج عابر، وإنما سنن كونية ثابتة. فالطبيعة طبع الله كما قيل. ومن هنا يمكن معرفة مراد الله بدراسة الطبيعة وأبها صالح بالإنسان وأبها ضار به. وهذا هو المسوغ الفلسفي لمبدأ الحسن والقبح العقليين الذين قال بهما المعتزلة من قبل.

أما التخلص المنهجي الكامل من الفكر الماورائي الدغمائي - وهذه نقطة الارتكاز الإنسية الرابعة في الثقافة الإسلامية - فقد تم على يد ابن خلدون، فهو أوّل من أغلق بصفة منهجية باب الإلهيات⁴² (التي اعتبر البحث فيها

⁴¹ بطبيعة الحال ثمة استعمال للعقل في مجال الفقه وأصوله، ولكنه استعمال قياسي ظاهر أو خفي (الاستحسان) على نص صريح (القرآن والسنة) أو ضمني (شرع من قبلنا) أو استنساخ للواقع (العرف أو المصلحة المرسله).

⁴² لقوله «واعلم أنّ الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه. ألا ترى الأسم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات وسقط من الوجود عنده المسموعات... وإذا علمت ذلك فلفل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتا، لأن

«طمع[ا] في محال» حيث لا «يحلوا [لا يظفر] الفكر منه بطائل»، وافتتح باب الإنسانية، من خلال تأسيسه لعلم التاريخ وعلم العمران البشري على قواعد عقلانية استقرائية أولا ثم استنباطية تاليا⁴³. وهذه أول ثورة ابستمولوجية عميقة وجذرية باتجاه بناء علوم الإنسان حدثت في تاريخ المعرفة الإنسانية.

وبهذه المناسبة، نوّد أن نكشف عن وجود صياغة جنينية لحقوق الإنسان في سياق تحليلات ابن خلدون العمرانية. فقد تعرّض هذا العالم المسلم لموضوع حقوق الإنسان بطريقة سألبة عند تحليله لعواقب الظلم على العمران في فصل «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران» ثمّ عيّنها إيجابا من خلال تعداده للمقاصد الشرعية الخمسة التي سبق أن ذكرناها. والمعلوم أن ابن خلدون معاصر للشاطبي وقد يكون أخذها عنه أو وجدها في مستصفي الغزالي. ومن المظالم المنافية لتلك المقاصد - الحقوق الإنسانية عدّد ابن خلدون «العدوان على الناس في أموالهم وحرمتهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم»⁴⁴. وضرب ابن خلدون مثلا على السياسة الرشيدة من خلال ما كتبه طاهر بن الحسين (قائد المأمون) لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما، فمّمّا جاء في كتابه إليه بخصوص طريقة معاملته للرعية، وجوب «الذب عنهم، والدفع عن حرمتهم

إدراكاتنا مخلوقة عنده وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك، والله من ورائهم محيط [...]». وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حدّ يقف عنده ولا يتعدى طوره، حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه» ابن خلدون، المقدمة، طبعة الدار التونسية للنشر، 1984. ص. 558-559).

⁴³ يرى سالم حمّيش، عن حق، حسب رأينا في كتابه الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة بيروت، 1998، ص. 22-24 أن ابن خلدون قد سبق النقد الكانطي للعقل النظري، بقرون عديدة، وذلك من خلال نقده للفلسفة، التي كانت مشغولة بالمواضيع الميتافيزيقية وفق طريقة دوغمائية عميقة.

⁴⁴ نفسه، ص. 352.

ومنصبتهم، والحقن لدمائهم والأمن لسربهم⁴⁵ وإدخال الراحة عليهم»⁴⁶. وقد حذر ابن خلدون - بطريقة مادية وليست بأخروية - من مغبة هتك مثل هذه الحقوق والتمادي في ذلك، عندما صاغ قاعدته العمرانية الشهيرة التي استقرأها من حوادث التاريخ وهي «أن الظلم مؤذن بخراب العمران». قد يقال أن المراد بهذا مجرد الدعوة إلى العدل، وفي الحقيقة أن التوصيات المذكورة آنفا تتجاوز حدود العدل بمعناه الضيق، لدخول معنى الراحة وحرية التنقل وتأمينه فيه. فهي حتى وإن لم تدرج تحت مسمى «حقوق الإنسان» صراحة فهي من صنفها لا محالة ولا مشاحة في الألفاظ كما يقال، طالما أن هذا معنى هذه الحقوق حاصل.

ج - وأخيرا نصل مع الفكر الإصلاحية العربي إلى نقطة ارتكاز أخرى للإنسانية الإسلامية المبتغاة، ونمثّل عليها بما جاء في كتاب «روح التحرّر في القرآن» للشيخ المصلح عبد العزيز الثعالبي. فمّمّا جاء في هذا الكتاب قوله: «إنه لا سبيل إلى تحقيق ذلك [أي فرض احترام الآخر لنا]... إلا بتخليص العقلية الإسلامية من شوائب الجهل والأوهام والتعصّب، ونشر التعليم وتأويل القرآن تأويلا صحيحا وحقيقيا وإنسانيا واجتماعيا، أي باختصار تأويلا مطابقا لمبادئ الثورة الفرنسية [فلسفة الأنوار] التي هي نفس المبادئ التي جاء بها القرآن، فبفضل ذلك يتسنّى للمسلم أن يستمدّ العناصر القادرة على تغيير عقليته وتحويله إلى إنسان جدير حقيقة بهذا الاسم، أي إنسان حرّ ومتعلّم ومتأثر بكلّ ما له علاقة بالإنسانية والرقّي والحضارة»⁴⁷.

⁴⁵ أي ضمان أمن المسافر.

⁴⁶ نفسه، ص. 369.

⁴⁷ عبد العزيز الثعالبي، روح التحرّر في القرآن، دار الغرب الإسلامي، 1985، ص. 118. التشديد من الباحث.

نحو أفقا جديد

التيار الإسلامي التقدمي

د. أحمد النيفر¹

• بين التقدم واليسار

الحديث عن التيار الإسلامي التقدمي موضوع يراوح بين مجالين : تاريخي - حدثي وفكري - ثقافي تميز به هذا التيار. ما يمكن أن يكون له أهمية خاصة في مداخلة اليوم وما سأقوله أمامكم ليس محاضرة بالمعنى الأكاديمي ولكن هي محاولة لتقديم شهادة فكرية من أحد الذين ساهموا في إنشاء هذا التيار في سنوات 1977-1978 عندما رأيت مجموعة من الذين كانوا منضوين في الحركة الإسلامية في ذلك الوقت قبل أن تسمى حركة الاتجاه الإسلامي أنه من الضروري طرح أسئلة نقدية من خارج النسق المعتمد في الحركة.

ظلت هذه المجموعة تشغل على هذه الأسئلة النقدية فترة من الزمن حتى رأيت أنه من الضروري تكوين مجلة ومن ثم جاءت فكرة إنشاء مجلة اسمها 21/15، 15 للقرن الهجري باعتبار صدورها كان قبيل بداية هذا القرن أما الـ 21 فهو القرن الذي يوشك أن يحل بالنسبة إلى تاريخ صدور المجلة سنة 1982. كنا كنا نريد أن نستبق الأيام ونقول هذه مجلة تريد أن تشغل بروية استباقية وعلى مشاغل القرن القادم من موقع تفاعلي بين قرنين وما يحتملانه من معان تجعلنا نفكر بأننا لا نعيش سياقاً حضارياً واحداً وإنما نعيش تحاوراً بين سياقين حضاريين. اخترنا للمجلة عنواناً ثانوياً: مجلة الفكر الإسلامي المستقبلي بما يعني أننا لا نفكر بالقطع مع جذورنا لكننا نريد تحيين علاقتنا بتلك الجذور وذلك بقراءة نقدية تحيينية تنزلها وتفعل بها وعينا بمشكلات الواقع الجديد الذي يختلف عن مشكلات الماضي بدرجات متفاوتة ونوعية.

¹ أستاذ بجامعة الزيتونة.

هذه شهادتي، وهذه هي المرة الأولى التي أتحدث فيها عن هذا المشروع مع محاولة تجنب الخوض في التفاصيل التاريخية والشخصية.

لقد انطلق مشروع الإسلاميين التقدميين من سؤال أولي هل نتبنى الاسم الذي سبقنا في مصر وهو اليسار الإسلامي والذي كنا نقرأ له ونستفيد منه؟ ما يفسر هذا التساؤل أهمية التيار الماركسي في المجال الجامعي خاصة في مواجهة التيار الوطني. لقد كنا في قسم غالب منا ندرج أنفسنا ضمن منظومة اليسار الفكرية منزلة ضمن الخصوصية التاريخية التي نريد أن نفعها للإجابة على الأسئلة المطروحة في الواقع الجديد.

بعد نقاش اتفقنا على أن نسمي أنفسنا الإسلاميين التقدميين باعتبار أن الفكرة المؤسسة لمشروعنا آنذاك هي مقولة التقدم وأهمية القراءة التاريخية وضرورة الوعي التاريخي الذي اعتبرنا أنه الغائب عن الحركة الإسلامية. أما مجلة 21/15 فهل حاملة لدلالة الترابط الحضاري والتجسير التفاعلي. اختيار صفة التقدمية تضعنا في سياق الجدل بين حضارتين مما يستدعي منا رؤية لذواتنا في أفق مفتوح على المشاغل والهموم الإنسانية.

هناك نماذج معاصرة شبيهة بالإسلاميين التقدميين الذين مارسوا مقاربة نقدية لنصوص التراث وعملوا على إعادة بناء المعرفة الدينية. نجد ذلك في مصر وأبرزهم المفكر الدكتور حسن حنفي الذي أنشأ مجلة اليسار الإسلامي وقد اعتبر أن مهمته فكرية وسياسية في الآن نفسه. نشر مؤلفات عديدة جسد فيها مشروع الذي حدده في كتابين أساسيين: «التراث والتجديد» و«من العقيدة إلى الثورة». واصل هذا المفكر والمجدد عمله إلى الآن رغم تقدمه في السن وهو يعدّ من أصحاب المشروعات الفكرية العربية من أمثال: محمد عابد الجابري ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد. هؤلاء وأمثالهم يلتقون في سؤال محوري: كيف نقرأ التراث قراءة معاصرة في ضوء ما يتوفر اليوم من عدة معرفية تحليلية وفي ضوء ما يطرحه الواقع المعيش عربيا وإنسانيا؟

• أية حاجة لفكر إسلامي بديل؟

هل نحن محتاجون الآن إلى فكر إسلامي بديل؟ سؤال في تقديري على غاية من الأهمية، والمؤكد أن هناك في تونس وفي العالم العربي إلحاحا في طرح هذا السؤال أو ما يشابهه لأن الحاجة إلى بناء فكر إسلامي بديل هو العنصر الناقص لتجاوز الفكر الإسلامي «التراثي» الذي يتسع حضوره لكن نجاعته الفكرية والمجتمعية غير قائمة.

وأول سمة من سمات الفكر الإسلامي البديل هو أنه يعتبر أن العمل السياسي المصطبغ بالصفة الإسلامية في العالم العربي غير مؤسس في حركته السياسية على فكر تجديدي وقراءة نقدية للتراث العقدي والثقافي الذي يحيل على أجزاء منه. ربما هذا الذي يجعل الإسلاميين التقدميين لا يريدون الخوض في غمار العمل السياسي لأنهم يقرون بالحاجة إلى مراجعات نوعية فكرية ودينية تبعد عن الأنساق المنغلقة والأيديولوجية التي لا تستطيع أن تقدم الإجابات المطلوبة التي ينشدها الواقع الوطني وتستدعيها الأوضاع المحلية والإنسانية.

كمعطى أول، العمل السياسي الآن يبدو متاحا بصورة كبيرة باعتبار منسوب الحرية في البلاد لكن هذا لا يكفي لأن هذا المنسوب معرض للتراجع والانتكاس إن لم تتبلور قراءات وبدائل نوعية من قبل الفاعلين السياسيين. الحرية ستكون معرضة للتراجع في أكثر من حالة وخاصة عندما لا يتمكن الإسلاميون من بناء تأسيس فكري وثقافي نوعي يجيب على تحديات المرحلة الحالية واحتياجاتها.

في تقديري أن ما يعرقل هذا التوجه الذي نعتبره الأسلم والأنجح هو قول البعض بأننا لم نعد في حاجة إلى إرساء خلفية فكرية نتيجة سقوط الأيديولوجيات. هذا القول يغلب على عموم الفكر السياسي وعلى قسم من الحركيين الإسلاميين. هو اعتقاد بأننا نعيش اليوم في دورة ليبرالية لها نظام سياسي ومستلزمات عملية ولها آلياتها وأن الجانب النظري لم يعد له قيمة. إلى جانب ذلك هناك اعتقاد أننا نعيش ثورة علمية تكنولوجية لا تحتاج إلى فكر أو نظام مبني هيكلية متناسق الأمر الذي يزهد في التأسيس الفكري للعمل السياسي.

المعطى الثاني خاص بالوضع التونسي وهو تداول القول بأن الثورة التي عشناها منذ سنتين لم تنشأ وفق فكر سياسي واضح أو إيديولوجيا معينة. الانطباع السائد والذي يلح عليه العديد من السياسيين والإعلاميين في المجموعة الوطنية هو أن ما حصل كان نتيجة زخم شعبي تسببت فيه حالات احتقان متوالية وسياسة استبداد وفساد وأن المطلوب توفر حلول لهذه الأوضاع المعيقة. ما نراه هو أن الجزء الذي تحقق من الثورة لم يكن نتيجة فكر إيديولوجي واحد ومحدد لكنه نتج عن انضمام قوى شعبية مختلفة تراكم لديها وعي عام بنسب مختلفة وبفعل مشارب عديدة أدى إلى الاقتناع باستحالة تواصل الوضع السياسي القديم. ما حصل ليس حالة انتفاضة عابرة بل هو إعلان عن منطلق مشروع ثوري ساهمت فيه قوى ونضالات وأفكار وإيديولوجيات متداخلة وهو مسار ممتد يتطلب أطوارا ليصلب عوده ويحقق واقعا جديدا.

ما جدّ بعد ذلك تأكيد أن الثورة ليست مرحلة تتحقق فيها كل المطالب إنما هي مسيرة وأن المصاعب التي ظهرت متوالية أساسها فقدان أسس فكرية وأنساق تفاعلية تأسس لرؤية وبدائل وأولويات.

أما الاعتبار الثالث الذي يشجع الناس على الزهد في المسألة الفكرية ويشجع على الممارسة السياسية بطريقة براجماتية دون قواعد فكرية فهو الاعتبار الأكثر خطورة. إنه يتعلق بطابع العمل الذي انخرطت فيه «الأحزاب الإسلامية» التي لا دلالة سياسية على اسلاميتها. مثلا حزب النهضة الذي يعتبر أهم هذه الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية فإنه يتصرف كحزب ليبرالي وله مواقف واختيارات يمكن أن يتبناها أي حزب آخر. بمعنى أن هذه الأحزاب والأحزاب الأخرى الشبيهة بها في تونس وفي العالم العربي قد اقتصر طرحها إلى حد الآن على شعار تطبيق الشريعة الذي يعتبر شعارا غير واضح بالمرّة. ما المقصود منه سياسيا وكيف يمكن أن نترجم ذلك سياسيا؟

لهذا الاعتبار الثالث، وهو الأخطر في تقديري، يتبين أن «الأحزاب الإسلامية» ظهرت في الغالب الأعم أحزاب إدارة حكم وليست أحزاب إسهام في بناء الفكر السياسي لما بعد الثورة. إنها منساقاة في نوع من الانتقائية لاختيارات

ليبرالية عامة فحالها كحال أحزاب أخرى لا مرجعية إسلامية لها. وإذا كان لهذه الأحزاب زعامات ونضالية ضد الاستبداد والفساد أتاحت لها مكانة وإشعاعا خاصين فإن ذلك لا يعني بالمرّة أن الحزب يمتلك إضافة حقيقية فكريا واجتماعيا واستراتيجية. هناك مطالب في المجال الاقتصادي التنموي، التربوي والتعليمي لا بد لكل صاحب خلفية فكرية متميزة أن ينتج لها الاختيارات الرئيسية والرؤى الاستراتيجية الخاصة بها. ذلك هو معنى اشتغال بالسياسة والالتزام بالشأن العام.

نظرا لهذه الاعتبارات الثلاثة المعيقة صار الحديث عن البديل الفكري الإسلامي بدون صدى ولا يجد التفاعل المطلوب.

• البدايات الصعبة

منذ أن بدأنا نشتغل في أواخر السبعينات في المجال العام وبعد أن تطور عملنا في تيار الإسلاميين التقدميين خضنا مصاعب متعددة. اهتمنا بالمسائل النظرية الفكرية وعالجنا قضايا سياسية عامة كما واجهنا المسألة التنظيمية التي ينبغي أن تستوعب المنتمين إلى التيار. اشتغلنا لمدة عشر سنوات في مراجعات فكرية ودينية وثقافية وفي محاولة إيجاد شكلا تنسيقيا يناسب اهتماماتنا الأساسية. انتهينا إلى أن الصيغة المثلى هي أن نتنظم داخل أطر قانونية متنوعة بعيدا عن الانتظام المركزي الموحد. لقد اقتنعنا أن الأولوية هي للاختيارات الفكرية الثقافية تاركين الجانب السياسي مؤجلا لان ظروفنا وظروف البلاد لم تكن تسمح بمثل هذا الاهتمام ولأننا لم نبلغ درجة من الوعي السياسي يسمح بخوض تجربة سياسية بالمعنى الصحيح للكلمة.

وجهنا اهتمامنا للنشاط الفكري والثقافي وأنتجنا في ذلك مجموعة من الأعمال والنصوص. تحقق ذلك في إطار مجلة 21/15 للفكر الإسلامي المستقبلي ثم كان لدينا اختيار متمثل في مساهمات فردية كل في مجاله. كنت مهتما بالمجال البحثي الأكاديمي وبدراسة نوعية من القضايا في جامعة الزيتونة التي كانت تعيش حالة مخاض وصراع لما تم فيها من اختراق سياسي. لم يكن لجامعة الزيتونة

هوية جامعية أكاديمية مميزة في مستوى الأبحاث والمنهجية ورغم ذلك كان هنالك بعض الأفراد ينشطون ضمن بعض الندوات وفي إطار الإشراف على الطلبة بما يحقق قدرا من التأسيس للفكر النقدي وللجهد البحثي الموضوعي.

إضافة إلى الجهود الشخصية، كان للإسلاميين التقدميين ناد ثقافي هو منتدى الجاحظ الذي تكون في بداية التسعينات. توقف المنتدى قليلا ثم عاد بعد ذلك في السنوات الأولى للألفية الثالثة وتواصل عمله إلى الآن وقد حرصنا على أن يكون نشاط المنتدى على أساس خلفية الإسلاميين التقدميين مع مراعاة ظروف تلك الفترة الدقيقة وابعثار ما يمكن أن يتحقق في عمل جمعياتي معلن وقانوني.

• الخصائص المميزة الخمسة

إن أردنا أن نحدد العناصر الفكرية المميزة لتيار الإسلاميين التقدميين فإننا نجتمعها في خمسة ونجدها موزعة على الإنتاج الفكري للتيار : في مجلة 21/15 وفي الكتابات والإصدارات التي أنجزناها للتعريف بالتيار وكذلك في الأنشطة والمواقف الفكرية الفردية سواء ذات الطابع الأكاديمي أو في النشاط الحقوقي والمدني والثقافي العام. كانت لنا فرص اللقاءات الحوارية مع الأطراف التي تُدعى إلى منتدى الجاحظ من شتى الاتجاهات وفي مختلف الاهتمامات بمناسبة تقديم تأليف فكري أو اجتماعي أو سياسي أو في محاضرات تاريخية أو أدبية أو شعرية أو فنية وكانت تلك المناسبات مفيدة لأنها تتيح لنا الفرصة للتعبير عن درجة وعينا المميز فكريا ودينيا وسياسيا.

ما هي إذن الأسس الخاصة التي قام عليها هذا التيار منذ نشأته وتضل في تقديري أسس قائمة إلى الآن ؟

لا بد من التمهيد لهذه الخصائص المميزة أنها نشأت في رحم تساؤلات ومراجعات ظهرت في حواراتنا الأولى التي أفضت إلى خلاف مع الحركة الأم في السبعينات والمتعلقة بكيف يمكن للإنسان أن يكون متدينا في هذا العصر ؟ وبأي صورة ؟ وبأي معنى يكون تدينه ؟

ثم من الأسئلة التي كانت تطرح داخل هذه المجموعة (المؤسسة الأم). هل نحن ملزمون بتجربة الإخوان المسلمين في مصر ؟ ذلك أن الغالب على الحركات التي ظهرت في السبعينات في القرن الماضي هو اتخاذها لحركة الإخوان نموذجا متبعا. سؤالا كبيرا هو قضية التجربة الاخوانية وأية علاقة لنا بها؟ وما هي الاستفادة المرجوة من ذلك ؟

كان رأينا في المجموعة النقدية هو أننا يمكن الاطلاع على التجربة الاخوانية لكننا لسنا ملزمين بها نهائيا لا في مضمونها ولا في خطابها ولا في تنظيمها وطريقة عملها.

إلى جانب هذا هناك سؤال ثالث كان يؤرقنا ويتعلق بالتجربة البورقيلية هل كلها مرفوضة أم أنه علينا أن ننظر إليها ونقيّمها تقريبا موضوعيا ؟ تقديرا أنه رغم تحفظاتنا إلى ما آلت إليه تلك التجربة فلا يمكن أن نضرب عنها صفحا ونرفضها بإطلاق.

جماع هذه الأسئلة الكبرى يتحقق في قضية رئيسية هي : هل يمكن العمل على إنشاء فكر إسلامي حديث مرتبط بالعصر وبخلفيته وبمقتضياته وبأسئلة التي تطرحها الحداثة الفكرية والسياسية ؟

من خلال هذه الأسئلة الأولى التي كانت تطرح في حواراتنا التمهيدية ثم بعد ذلك حين أصبحنا نجتمع بمعزل عن المجموعة الأم، يمكن أن نضع خمس أسس كبرى تميز هذا التيار.

القضية الأولى تتعلق بضرورة الوعي التاريخي الذي يوليه الإسلاميون التقدميون مرتبة أساسية في مشروعهم. إنهم وهم يرسخون جذورهم الإسلامية كما تؤكد على ذلك تسميتهم «إسلاميون» التي تبرز الانتماء الحضاري والثقافي مع العقائد الإيمانية التي تشكل فيما بينها إطارا مرجعيا لكن دون أن يعني ذلك أن هذا الإطار يوفر لنا حلا جاهزة. إنه يعطينا رؤية عامة وتصورا موجها ونظرة للإنسان وللعالم وسلما قيميا خاصا.

في نفس الوقت ندرك أن هذه الإحالة المرجعية القيمة والحضارية الدينية لا تعني أننا سنجمّد أنفسنا في قوالب جاهزة وفي إجابات نهائية.

نحن نعتبر أن المنجز التاريخي في الماضي لا يقدم نموذجا واحدا وأن له سياقاته التاريخية وآفاقه الفكرية والمعرفية التي تحكمه والتي لا بد أن ندرك خصوصياتها. أهم عنصر في هذه التجربة التاريخية التي ننتمي إليها هو أنها تمثل تجربة حاملة لرسالة مفتوحة. إنها خبرة ورسالة مفتوحتان لتدبرهما وتمثل دلالاتهما بما يساعد على تشكل إجابات معاصرة ومتطورة باستمرار في ضوء الواقع المتغير. بهذا يتعين الوعي التاريخي المنشود نتيجة تواصل نقدي للتجربة التاريخية وكذلك نتيجة فهم مقتضيات التجدد التي يلزم بها الواقع المعيش للجوانب السياسية والاجتماعية والتربوية.

هذه هي الميزة الأولى التي يمكن أن نعتبرها أساسية بالنسبة إلى الاسلاميين التقدميين والتي تضبط علاقتنا بالماضي والتراث وفق قراءة نقدية ونتيجة تساؤل مستمر لفهم الأوضاع السياسية التي تستدعي منا إجابات موصولة بالجوانب الاقتصادية والتربوية والأمنية والاستراتيجية. علاقتنا بماضينا ليست علاقة مغلقة وإنما هي علاقة حيّة قائمة على أساس جدلي، على أساس البحث لفهم ما حصل فعلا لندرك أننا مطالبون ببذل جهد معرفي وتاريخي لتجاوز ما وقع إنجازاه بحسب مقتضيات اللحظة التي نعيشها.

أما الأساس الثاني فيتعلق بإعادة بناء الذات في ضوء العلاقة مع الآخر. الإسلاميون التقدميون يعتبرون أن كل عمل إسلامي تقدمي يقتضي إدراك خصوصيتك الراهنة وحاجتك إلى إعادة بناء ذاتك ضمن تشكل مستمر مع المخالفين والمغايرين لك في داخل بلادك وفي الخارج أيضا.

نحن نرفض القطيعة مع ما كان يُعتبر في الأدبيات الإسلامية غزوا غربيا ذلك أن علاقتنا بالغرب لها جانبان: الجانب الأول هو جانب سياسي فيه علاقات هيمنة واستعمار وإخضاع واستتباع. لكن الغرب ليس له هذا الجانب فقط بل له جوانب إنسانية، ومنجزات حضارية وتقدم فكري وفلسفي ولا يمكن أن نقطع معه لأننا نعتبر أن القطع التاريخي والفكري والنفسي مع الآخر هو سد لباب التقدم والاجتهاد لدينا وضمور لذواتنا وإحجام عن المعاصرة المطلوبة.

إننا نرى أن نهوض منظومة الفكرية للإسلاميين التقدميين لا تكون إلا حين تتحول إلى مرجع كوني يمكن أن يستوعبه ويفهمه المغايرون لنا. عندئذ وضمن هذا الإدراك المفتوح يمكن أن نتحول مع المخالفين لنا في الداخل إلى قوة اقتراح ومصدرا حافزا على صناعة اختيارات تدعم استقلال المجموعة الوطنية وترسخ السيادة والتحكم في المصير الجماع. هذا العنصر المميز الثاني يقتضي إدراك أهمية منهج الوصل والفصل مع المختلف لبناء الذات الفاعلة. معنى ذلك أن الاختلاف السياسي أو الاقتصادي لن يتحقق بصورة ناجعة في المشهد الوطني إن لم تنشأ عنه إعادة بناء الذات بجوانبها القيمة والفكرية اللازمة وهي العملية التي لا يمكن أن تتحقق بالقطع المنهجي مع الآخر المختلف.

الميزة الثالثة الذي نوكد عليها في هذا التيار الإسلامي التقدمي هو الفهم الحضاري والإنساني للدين إذ نفهم أن الدين الإسلامي فيه جانبان: جانب تعبدى روحاني ومتعال وجانب حضاري إنساني يخص المجموعة المسلمة ويخص المجموعة الإنسانية بصفة عامة.

هما جانبان متكاملان ومتفاعلان ومؤثران بمقتضياتهما الذاتية والسلوكية وبأثرهما في ارتقاء القوى الفاعلة لدى الفرد والمجتمع. من هذا العنصر الأساسي الثالث ليس المهم في هويتنا انتماؤنا إلى هذا الدين أو ذلك وهذه المعتقدات أو تلك الأفكار، الأهم هو ما ينتج عن هذا المعتقد من فعل في الواقع الجمعي والفردى. أهمية أية عقيدة في خدمتها للإنسان وللمجموعة وفيما تصوغه من سلوكيات وإضافات اجتماعية ومعرفية وتواصلية للمجموع. معنى هذا أن الأهم في الجانب التعبدى الروحاني هو ما يفرزه وينجزه في الواقع الإنساني الاجتماعي الحضاري.

أساس هذا العنصر هو اعتبارنا أن الدين وضع لخدمة الإنسان والارتقاء به وليس أن الإنسان في خدمة الدين. الأهم هو كيف أسهم مع الآخر مهما كان اختلافه معي في الإجابة عن الأسئلة والتحديات التي تفرضها اللحظات والسياقات القائمة.

لقد اشتغلنا على هذا العنصر لأنه يولد الميزة الثالثة الخاصة بالمعنى الحضاري للدين. وهو الذي لا نزال نشغل عليه لأننا نرى أنه يرتبط بكيفية إعادة قراءة النصوص الدينية والعقائد الإيمانية وهو الذي يمكن أن يتصدى للقراءة التقليدية التراثية التي لا تقر إلا بالقطع وترفض كل وصل حضاري مع ما يقتضيه من ديناميكية تجديدية.

إن أردنا مثالا على هذه الميزة الحضارية نأخذ العنصر الأساسي في الإسلام وهو التوحيد. غالب الناس تفهم التوحيد بمعنى أن هنالك إلهًا واحدًا وأنا نختلف مع المشركين والملحددين لكونهم لا يقرون بالوحدانية. هذا معنى متداول ومفهوم لكنه غير كاف. ما اشتغلنا عليه هو ضرورة توسيع دائرة هذا المبدأ ليصبح التوحيد هو نظرة للعالم، نظرة للوجود وللإنسان. هو لذلك لا يبقى هنالك انفصال بين ما هو دنيا وما هو آخرة، ما هو فرد وما هو مجموعة، ما هو طبيعة وما هو وراء الطبيعة بمعنى أن مفهوم التوحيد نفسه هو نظرة وتصور ورؤية للعالم فيها خدمة للإنسان وتمكين لطاقة تفاعل تعطي معنى للحياة لا تتوفر لو اقتصرنا على المعنى السائد العادي للتوحيد. هذا ما يجعلنا نقول إن الرسالة الإسلامية لها طاقات إبداعية معاصرة لم نشغل عليها ولم نفعّلها.

محمد عبده ضمن الحركة الإصلاحية في بدايات القرن العشرين، اشتغل على هذا البعد الحضاري وأعد لذلك رسالة صغيرة هي رسالة التوحيد أعاد خلالها فهم معناه لكن هذا الجهد توقف بعده. ما يمكن أن يفهم من التوحيد هو أنه ليس هنالك فرق بين حياتنا اليوم وحياتنا بعد الموت، ليس هنالك فرق بين الجسد والروح وأنه ليس هنالك فرق بين الفرد والمجتمع. تلك الثنائيات تتطلب رؤية توحيدية ينتج عنها تغير في الوعي والسلوك الفردي والجماعي وفي علاقتنا بأنفسنا وبالآخرين.

هذا التحيين الحضاري - الديني قام به المسيحيون وكذلك اليهود والبوذيون. الأديان الكبرى قامت بمراجعة أنفسها وهذا لا يعني أن المعتقدات القديمة خاطئة بل معناه أنها تمثلت المبادئ والقيم وفق السياقات الاجتماعية والحضارية التي يقتضيه ذلك الوقت. نحن لهذا ونحن نعيش سياقات جديدة نكون مضطرين لإعادة فهم تلك المعاني والتعبير عنها.

إذن إعادة قراءة النصوص وفق هذا الميزة الثالثة تجعلنا أقدر على تحويل هذا الفهم الحضاري إلى انفتاح على الأفق الإنساني وأقدر على أن نصبح أكثر إيجابية وأكثر عملا وإبداعا.

على حد علمنا فإن أقل الناس اشتغالا على قضية إعادة قراءة النصوص الدينية الإسلامية هو العالم العربي وتونس خاصة. ما نراه هو أن مفكرين من إيران واندونيسيا وماليزيا وتركيا وفي بعض الجامعات في العالم الإسلامي نجد اشتغالا على سؤال: كيف نعيد قراءة النص القرآني؟ ما هي مناهج البحث العلمي اللازمة لذلك؟ كيف نعيد للنص المقدس حيويته كي يولد باستمرار إجابات وروى لمجتمعاتنا وللإنسانية عامة.

يتعلق العنصر الرابع بالسياسة ومعناها في منظور الإسلاميين التقدميين. هي تتجاوز المعنى السائد والذي يرى فيها مجرد إدارة شؤون الحكم. في تقديرنا السياسة اليوم رعاية الاختلاف والتعدد من أجل وعي جديد بالذات وهذا ما يميزنا عن عموم الحركات الإسلامية الأخرى. ذلك أن الفهم التقدمي للسياسة ينطلق من اعتبار أنه لا يوجد في المجتمع طرف واحد قادر على امتلاك البديل السياسي والاجتماعي الجاهز. لذلك فالعمل السياسي بالنسبة إلى الإسلاميين التقدميين يتسم بسمتين رئيسيتين: 1 - النسبية التي تحميه من الوثوقية الجازمة والحصرية اليقينية المنتجة للاستبداد و2 - الموضوعية التي تجعل اختيارات العمل السياسي المتولدة عن هذا الفكر تستدعي معرفة دقيقة بالواقع ودراسة علمية لمستجدات السياق الوطني والقومي والدولي. من ثم تصبح مهمة الدولة من هذا المنظور هي حماية القانون والحريات لكونهما يتيحان للمجتمع أن يسهم في مهمة إعادة بناء موازين السلطة والثروة والقيم والتواصل. العمل السياسي يتجاوز أن تكون الدولة هي الجهة الوحيدة التي لها الحق في استعمال العنف وفي فرض الاختيارات والسياسات. هذا «الاختصاص» يتطلب نظيرا مجتمعيا ممثلا في أن مهمة الدولة حماية القانون والحريات لكونهما يمكنان المجتمع من قدرات التنافس وطاقات التعدد التي تصنع قوته وتمكن العمل السياسي من تحقيق سيادة الشعب.

للدولة ومع اعتبار خاص لمكانة الفرد الذي لا مفر من فاعليته في أي مشروع تنموي ناجح.

الخلاصة الثالثة : هذا ما يجعل التوجه الإسلامي التقدمي بالأساس عملا فكريا وثقافيا ومفاهيميا يحدد رؤيتنا ويغير وعينا بخصوصياتنا وهويتنا التي لا ينبغي أن نتعامل معها على أنها جامدة وناجزة. لا بد من إدراك أن هذه الخصائص في حالة تشكل دائم وهذا ما جعل لها قيمة وأثرا في تاريخنا. لذلك فهي إذا تعاملنا معها على أنها حيّة ومتطورة استطعنا أن نتوصل بها إلى حلول وإجابات ناجعة على مختلف المستويات الدينية والمعرفية والفكرية والاجتماعية والذوقية.

بناء على هذه الخصائص والأسس الأربعة المتقدمة فإن العنصر الخامس والأخير يتعلق بالتوقع الاجتماعي الذي يتعين لفكر الإسلاميين التقدميين. فالرؤية التقدمية للإسلام تفرض تحديد الفئات الاجتماعية التي يقع التحرك ضمنها ورعاية مصالحها واحتياجاتها. ليست المسألة سياسية حزبية تعتبر أن السياسة هي فن الممكن بل هي أكثر من ذلك. إنها تمثل لمشاغل الواقع ومنهج في تجاوز عوائقه الاجتماعية والاقتصادية بما يؤدي إلى اختيارات وأولويات مجتمعية تحقق العدل والارتقاء المادي والفكري والقيمي. الفكر الإسلامي التقدمي يفعل رؤيته للحياة والإنسان ضمن تموقع للعدل الاجتماعي وضمن الحرص على الارتقاء بالثقافة الوطنية من حالة الجمود الفلكلوري لتصبح ذات فاعلية ومعاصرة.

هذا يقتضي انضواء عضويا للتيار الإسلامي التقدمي في المهام والمستلزمات الوطنية على أساس المفاهيم والخصائص السابقة وخاصة على أساس وعيها التاريخي واستيعاب معاصر لثقافتها ومنجزها الحضاري.

على هذا فان التيار الإسلامي التقدمي قام ويقوم بمراجعة نقدية للتراث الذي يؤثر في بنائنا النفسي والسلوكي ليصبح مولدا لطاقت فكر جديد ووعي فعّال وخيال مبدع وروحية متأصلة وفاعلة في عصرها.

• الخلاصات :

الخلاصة الأولى : التيار الإسلامي التقدمي يعمل على الخروج من حالة الاستقطاب الذي نشاهده الآن في تونس وفي خارج تونس بين القائلين ببناء دولة ديمقراطية مدنية وفق شروط العصر وبين القائلين بالحرص على المحافظة على الهوية والأصالة. لذلك لا مناص من تجاوز هذا الاحتقان المرصّي والممزق. نحن مع خط ثالث ومنهج تركيبي يعتبر أن شروط الفعل السياسي المعاصر لا تتنافى مع تفعيل الخصوصية الثقافية بل تجعلها أوكد للإسهام في الخروج من مضايق العولمة وتميطها.

الخلاصة الثانية : إن الخروج من هذا الاستقطاب يعني التوصل إلى نموذج للتنمية مميز تفعل فيه الخصوصية المجتمعية مع إعادة النظر في المنظومة السياسية

تقرير ختامي

خالد الدبّابي¹

جملة من المفارقات تشكّل العناصر الرابطة بين مواضيع المداخلات.

كلّ مسلم و مسلمة يجد نفسه في تناقض غريب و مستمر. فهو من جهة كمؤمن يرى أنّ تشريعات الاسلام صالحة لكل زمان و مكان، قادرة على تقديم الأجوبة اللازمة لكلّ الإشكاليات والتساؤلات. ألم يقل الله عزّ وجلّ في كتابه العزيز «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (الأنعام : 38) «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (النحل : 89). لكنه من جهة أخرى يصطدم في حالات عديدة ومتعددة بتصادم هذا التشريع مع حاجياته ومتطلباته أي مع مصلحته.

وهو ما تناوله بالطرح الأستاذ توفيق بن عامر في مداخلته المتعلقة بمفهوم المصلحة عند نجم الدين الطوفي. وقد بيّن الأستاذ بن عامر وجود أرضية فقهية سابقة مهدت لفكر الطوفي (من ذلك مثلاً الفكر المعتزلي، قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، مراعاة الفقه الاسلامي للمصلحة في حالة غياب النص الشرعي باعتماد التعليل بالقياس...). وقد أشار المتدخل إلى أنّ نجم الدين الطوفي ينطلق من الحديث النبوي «لا ضرر ولا ضرار» ليعتبر في شرحه له «أنّ الضرر والفساد منفيّ عن الشريعة وأنّ النصوص الشرعية دالة على اعتبار المصالح». جاعلاً بذلك من المصلحة أول الأدلة مقدماً إياها على النصوص ظنية أو قطعية كانت. كما سطر الأستاذ في مداخلته تطوّر آراء الطوفي من الاعتراف بالتعارض بين المصلحة والنص إلى مرحلة تقديم المصلحة على النص و الاجماع وصولاً إلى تحرير المصلحة من الشروط و القيود التي كانت موجودة في المنظومة التقليدية. وبين المحاضر أنّ تقبل افكار الطوفي وأطروحاته من قبل الأوساط الفقهية والرسمية لم يكن أمراً سهلاً فقد اتهم الطوفي وبالتشيع وأنه قدّم ذريعة للحدائين و مهّد لهم للتناول على النصّ.

¹ باحث بكلية العلوم القانونية والسياسية والاجتماعية بتونس.

تمزق آخر يعيشه المسلم المعاصر يتأتى من ظاهرة التدهور الأخلاقي والتراجع القيمي الذي أصبح يميز المجتمعات الإسلامية حتى عند المتدينين والمليئين. وقد عبّر عن هذه الظاهرة قديماً، المصلح المجدد ومفتي الديار المصرية محمد عبده عندما قال بعد زيارته لأوروبا «أخلاقهم ديننا».

أهمية المسألة الأخلاقية في الدين الإسلامي تحيلنا إلى المقاربة الصوفية لهاته المسألة. وهو ما ناقشه الأستاذ محمد بن الطيب في مداخلته «التصوف والبحث عن روح الدين». وقد بيّن الأستاذ أنّ الفكر الصوفي يرتكز في هذا السياق على الحديث النبوي «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» ليركز على قيم وأخلاق الزهد والتعفف والابتعاد عن الشهوات والاكثار من العبادة وذكر الله. فالفكر الصوفي أسس لفقه الباطن ويرى أنّ جوهر الدين أخلاقي بالأساس.

يقول الله تعالى في كتابه العزيز «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (الحديد : 25) فجوهر الدين هو الحكم بالقسط والعدل. لكن المتأمل للتاريخ الإسلامي يرى أنّ قيم العدل والحرية والمساواة لم تولى نفس هذه الأهمية القرآنية وهو ما يحيلنا إلى جدلية السلام وحقوق الإنسان.

وهو ما طرحه الأستاذ مصدق الجلدي عندما بيّن ضرورة التخلص من العوائق التشريعية والثقافية والايستمولوجية التي حالت طويلاً دون قبول فكرة حقوق الإنسان واعتبارها فكرة دخيلة على المنظومة الإسلامية.

كما دعا الأستاذ في نفس الوقت إلى بناء ايستمولوجي جديد يعيد للإنسان قيمته المركزية وإلى أعمال العقل من خلال قراءة مقاصدية للنصوص تمزج بين ما هو إنسي طبيعي وبين ما هو فقهي وتشريعي. فالنفاذ إلى مقاصد الدين وأهدافه هو الترجمة الفعلية والتكريس الحقيقي لمقولة ختم النبوة.

إنّ معالجة ثنائية الإسلام وحقوق الإنسان لا يمكن ان تكتمل إلا بطرح منزلة المرأة ومكانتها في المنظومة الفقهية وهو ما اهتمت به الأستاذة إقبال الغربي في مداخلتها حول القراءة النسوية للنصوص الدينية. وقد انطلقت الأستاذة بالتعريف

بالحركة النسوية الإسلامية التي ظهرت منذ أوائل التسعينات من القرن الماضي. وتنطلق هذه الحركة النسوية من إقامة معادلة تامة بين المنظومة الفقهية التقليدية من جهة والقراءة الذكورية التسلطية للنصوص الدينية. وبينت المتدخلة أنّ الحركة النسوية تدعو إلى إقامة مساواة أنطولوجية بين المرأة والرجل، مساواة تجد أساسها في النصوص الدينية نفسها داعية في نفس الوقت إلى التخلص من النصوص المدسوسة والتي تكرر عكس ذلك.

الفهرس

3	تقديم حمزة عمر
7	قراءات مهمّشة
9	المصلحة عند نجم الدين الطوفي د. توفيق بن عامر
23	التصوف والبحث عن روح الإسلام د. محمد بن الطيّب
35	في مواجهة الحداثة
37	الإسلام النسوي شكل من أشكال الإصلاح الإسلامي الحديث د. إقبال الغربي
49	الإسلام وفلسفة حقوق الإنسان د. مصدق الجليدي
73	نحو أفق جديد
75	التيّار الإسلامي التقدمي د. احميده النيفر
89	تقرير ختامي خالد الدبّابي

لقد ظلت مؤسسة كونراد أديناور، منذ ما يربو عن الثلاثين سنة تنفذ أنشطتها في منطقة الشرق الأوسط والبحر الأبيض المتوسط، تحدها في ذلك رغبة في دعم الديمقراطية والحرية والعدالة. وتسعى المؤسسة، وهي إحدى أبرز المؤسسات السياسية في ألمانيا، من ناحية، إلى تحقيق أهداف ذات صلة بالسياسة الاجتماعية والاقتصادية بغية المساهمة في تحقيق اندماج أفضل وإنشاء شبكات لتوثيق الروابط فيما بين ألمانيا وبلدان الشرق الأوسط، ومن ناحية أخرى، إلى النهوض بالحوار الأوربي العربي. وفي نطاق وفائها الذي تعزز به للمبادئ التي دافع عنها المستشار الأول لألمانيا ما بعد الحرب، ألا وهو كونراد أديناور (1876-1967)، فإن مؤسسة كونراد أديناور تعمل في تعاون وثيق مع شركائها المحليين على دعم:



- ◀ الديمقراطية ودولة القانون والمؤسسات،
- ◀ تنمية اقتصاد السوق الحر ذي البعد الاجتماعي،
- ◀ الحوار الأورو متوسطي،
- ◀ الحوار بين الثقافات والديانات.

إنّ عالمنا اليوم يشهد تحولات سياسية واجتماعية واقتصادية تتجاوز الحدود الوطنية وتمتد تأثيراتها لتشمل المستوى الوطني والإقليمي والدولي. ووعيا منه بهذه الحقيقة واستكمالا لأنشطة مكاتبه الوطنية، فإن برنامج مؤسسة كونراد أديناور الإقليمي للشرق الأدنى والأوسط يولي، بالتعاون مع شركائه، أولوية بالغة لمتابعة التعاون الإقليمي والوطني في مجال التنمية وتشخيص هذا التعاون والنهوض به. ومن خلال عرض المشاريع الوطنية والممارسات الجيدة التي يمكن أن تمثل نماذج للمنطقة بأسرها، ونشر هذه المشاريع والممارسات، فإن المؤسسة تشجع التبادل الإقليمي اعتمادا على المقولة التالية: «أن نفكر عالميا وأن نتحرك محليا». وتحقيقا لهذا الهدف، فإن مؤسسة كونراد أديناور تقوم بتنظيم ندوات ولقاءات وورشات عمل وأعمال بحث وبرامج إعلامية في ألمانيا وفي أوروبا. كما تقدم المؤسسة دعما للطلبة الواعدين من خلال توفير منح دراسية. وتعتمد مؤسسة كونراد أديناور في كافة أنشطتها مبدأ الشراكة، وذلك في كنف احترام مبادئها الأخلاقية والسياسية ومن خلال قناعتها بأن الإصلاحات المتكررة والأفكار الجديدة لا يمكن أن تتطور بشكل مستديم ما لم تكن قد وقعت بلورتها وتنفيذها من طرف صنّاع القرار والمواطنين المعنيين. وهكذا، وفي توافق مع مبادئها، فإن مؤسسة كونراد أديناور قد تخيرت أن تجعل من شركائها قوام أنشطتها. وهي تقوم، بالتعاون مع شركائها، الذين يشملون الوزارات والبرلمانات والجامعات ومجموعات التفكير والمنظمات غير الحكومية واتحادات الصناعة والتجارة ووسائل الإعلام والأحزاب السياسية، بتصوير البرامج التي ترمع تنفيذها في المنطقة وصياغتها وإجازها وتقييمها.

مؤسسة كونراد أديناور

مكتب تونس

27، نهج جزيرة زميرة - ضفاف البحيرة II

1053 تونس / الجمهورية التونسية

الهاتف : 70 01 80 80 (216)

الفاكس : 70 01 80 99 (216)

Info.Tunis@kas.de / www.kas.de



جمعية تونس الفتاة

تونس الفتاة هو إسم أطلق على حركة وطنية في أوائل القرن العشرين، عرفت كذلك بإسم حركة الشباب التونسي، وكان من زعمائها عبد العزيز الثعالبي وعلي باش حانبة وغيرهم.

تأسست الجمعية يوم 5 ماي 2012، وهي ذات أبعاد ثقافية وتربوية.

أهداف الجمعية

- تحفيز الشباب على المشاركة الفعالة في الحياة العامة وعلى كافة أشكال الإبداع.
- الدعوة إلى مجتمع تعددي يقبل بمختلف الآراء شرط أن لا تدعو إلى العنف.
- الدعوة إلى قيم المواطنة والحدّات مع التمسك بالهوية العربية الإسلامية.

الهاتف : 52 223 213

الموقع : www.tounesaf.org

البريد الإلكتروني : taf@tounesaf.org

الصفحة على فايسبوك : www.facebook.com/tounesalfatet

الصفحة على تويتر : www.twitter.com/tounesalfatet

إنجاز وطبع : سنيباكت - تونس

ISBN : 978-9973-797-27-8