MENA RESEARCH CENTER

مركز أبحاث ودراسات مينا

التنوير الإسلامي وحقوق الإنسان

بقلم: هوازن خداج

حقوق النشر والطبع ورقياً والكترونياً محفوظة لصالح مركز أبحاث ودراسات مينا

شكلت حالة الانتظام البشري أساساً لجملة حقوق طبيعية تتسم بالشمولية، امتلكها الأفراد بصورة مستقلة عن التشريعات "الدينية" التي أخذت مهمة تسيير وإعلاء شأن الحقوق وربطها بمسائل أخلاقية ومعايير سلوكية تحددها علاقة المخلوق بالخالق، لتساهم لاحقاً في تضييق الحقّ الطبيعي الإنساني لصالح اتساع الحقّ الإلهي ولترسخه "الكنيسة" تأكيداً لسلطتها التي أدخلتها في مسارات العنف الديني لقرون عديدة، وشكلت دافعاً لحركة التنوير وسعيها لعقلنة الرعب الميثولوجي وإنهاء طبيعة التديّن التناقضية، وأنسنة الدين، لخلق واقع مختلف بتطبيق مبادئ قانونية "حقوقية" مُستمدة من الطبيعة العقلانية للإنسان، بغض النظر عن اعتبار الحقيقة المطلقة الدينية هي وحدها سبيل النجاة في العالم الدنيوي..

هذا الفهم اللاهوتي اتبعته فيما بعد تيارات إسلامية خلطت بين "الدين والدنيا"، "المعنى والغاية"، وأخذت على عاتقها "الدفاع" عن الدين بـ "الجهاد" لنيل الثواب في الآخرة، على حساب "حقوق الآخرين" لتعيد مسارات العنف الديني، لذا فإن الحاجة إلى تنوير إسلامي يرسخ حقوق الإنسان المشتقة من إرث مشترك "ديني ووضعي" لضبط توازن الحياة البشرية، وعدم انتهاكها بأفكار مقدسة تحميها وتحكمها. بات فريضة وضرورة إنسانية.

* **محاور البحث**
* **مقدمة في الحقّ الإنساني والتنوير**
* **المجتمع الإسلامي وحقوق الإنسان**
* **دور التنوير في حقوق الإنسان**
* **نقد التيار التنويري المعاصر**
* **خاتمة**

مقدمة في الحقّ الإنساني والتنوير

شكلت ضرورة استمرار الحياة أسساً مختلفة للانتظام التعاوني بين البشر، لتكون الهيكل الأول لقانون طبيعي كان حالة مُسبقة لوجود الأنظمة الاجتماعية والسياسية الفعلية، كما وصفها هيغل (أن وجود الإنسان يتمركز في فكره وأنه ألهمه بناء الواقع)، فالحقوق الطبيعية التي امتلكها الأفراد بصورة مستقلة عن المجتمع أو الأنظمة "دينية أو وضعية" تسيّر وتُعلي شأن الحقوق وتربطها بالحالة الأخلاقية للانتظام البشري، ليرتب هذا الربط جملة مضافة من القوانين التي أخذت تتكون عبر التاريخ في ارتباط مجاليْ "الدين والدنيا" واعتبار أي انتظام يجب أن يخضع لمصفوفة القوانين العُلوية للأديان وما ترتبه في أمور البشر.

بدأت جملة المتغيرات التي شهدتها المسيحية في فترة الثورة البابوية حوالي العام (١٠٧٢– ١١٢١) إضافة لتحولات جذرية في النظام القانوني الديني، بصفته مؤسسة سياسية ومفهوماً فكرياً، أدت هذه المتغيرات إلى النأي بالمؤسسة الدينية وإبعاد السلطة الروحية عن قرارات الأباطرة والملوك باعتبارها حقّهم في السابق.

فمارست بدورها كل الوظائف القانونية، بعد أن ادّعت لنفسها صفة السلطة المستقلة ذات النظام الهرمي، ولها حقّ التشريع والإدارة القضائية بما في ذلك فرض الضرائب والرسوم داخل ولايتها، لتوسع مجال عملها بالسيطرة على مجالات واسعة من الأمور المدنية والعائلية، كالزواج، والعائلة، والإرث، والطلاق. ليتم وضع القانون الطبيعي بين مفهومي القانون الربّاني والقانون الإنساني، فكلاهما: الطبيعي والربّاني، إرادة اللّه، فما نجده في "الوحي" هو ما نجده في العقل الإنساني، وأن قوانين الملوك "السلطة الدنيوية" يجب ألا تعلو على القانون الطبيعي ولا تناقض قوانين الكنيسة، وتضمنت هذه القوانين صفة الاستمرار والشمولية، التي أثّرت على المجال الدنيوي وإدارته.[1]

تشكلت أفكار التنوير على اختلاف منطلقاتها بين إدارة الفضائل الاجتماعية، وعلم سياسة الحرية، وإيديولوجيا العقل تبعاً للنُظم الثقافية والمناطق الجغرافية في بريطانيا وأمريكا وفرنسا، من الحاجة بأن تكون الشؤون الإنسانية مقادة بالعقل، وقائمة على الحرية والعلم والعدالة؛ ومن الحاجة لتحديد علاقة القانون الإلهي والطبيعي بالقانون الإنساني، وعلاقة القانون الكنسي بالقانون الدنيوي، وعلاقة القانون الذي شرّع بالعرف والأنواع المختلفة من القوانين الدنيوية. فتولدّ الإيمان بما يسمى "الحقوق الطبيعية" والسعي لإيجاد "كيان قانوني" من القواعد والمفاهيم، والنصوص والإجراءات القانونية للقضايا المتغيرة كالولاية القانونية، الجريمة، العقد، الملكية وغيرها التي تحولت لعناصر بنيوية تتشكل منها النظم القانونية الغربية. بعد تمكّنها من فصل الدين عن الدولة.

---

1. توبي أ. هيف. فجر العلم الحديث: الإسلام، والصين، والغرب. ترجمة: د. محمد عصفور. عالم المعرفة ١٩٩٧. ص١٤٨

المجتمع الإسلامي والحقّ الطبيعي

رغم أن مبدأ الديني الإسلامي لم يقم على نكران الحقوق الطبيعية للمسلمين، بل أكّد عليها في تنظيم المجتمع، إلا أن مسألة الخضوع للتنظيم الديني والعادات والتقاليد والتوفيق بينها، كوّنت مع الزمن جملة مفارقات، ففي الدين الإسلامي حمل النص القرآني العديد من الوصايا التشريعية التي تحولت لنظام عقوبات ديني عبر ما يسمى بتطبيق الحدود الشرعية، ورسم صورٍ لمسالك مجتمعية تاريخية أو أسطورية (قوم فرعون، قوم لوط..) كانت سبباً في دمارها، وبالتالي هي منافية لما أرادت الرسالة الإسلامية تأصيله من قيم أخلاقية ومسلكية اعتماداً على قاعدة (التفكر والتذكر والتعقل والتدبر ثم التوسّم).

لكن هذه القاعدة القابلة للتجدد والتغير حسب متطلبات العصر، لم تكن هي أصل القانون. فمنذ قيام الخلافة جرى اعتماد قانون "الشريعة الإسلامية" الذي يعادل السجل الكامل للأوامر "الربانية" النافذة في البلاد، وكان من المسلّم به أن الحاكم الدنيوي سواء كان خليفة أم أميراً، هو المسؤول عن تطبيق النظام الشرعي، ولم يكن هناك تفريق بين المفاهيم الدينية والدنيوية. الأمر الذي جعل التفكير بالحقوق مرتبطاً بما أقرّه القرآن أولاً ثم السُنّة النبوية واجتهادات الفقهاء. لتتقلص إمكانية قيام قوانين وضعية تتناسب مع متغيرات الحياة العامة، إلى حدود ما يجب على المؤمن اتباعه ليفوز يوم الحساب.

هذا ما جرى تثبيته كقاعدة أولى في تفصيل مسألة الحقوق والواجبات البشرية باعتبارها قانوناً إلهياً، فلقد استخلف اللّه البشر كلهم في الأرض للتعمير والتدبير، وخصّ منهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات، موضحاً أن "سبيل المؤمنين" هو مقياس الحقّ والباطل على الأرض، وما كان ذلك إلا لأن الشريعة تستمر فيهم ومن خلالهم، الشريعة التي أكدها الرسول الكريم بأنه بلّغ الأمانة وأدّى الرسالة، التي عهد بها إلى جماعة المسلمين للاستمرار في حمل أمانة الدعوة، بسبب استمرار الشريعة، والإجماع عليها (لا تجتمع أمتي على ضلالة)، فالإجماع هو عقل الجماعة في حال تحقّقه أو في حال ممارسته للسلطة والتدبير.[2]

لقد لعبت مسألة الاختلاف بين الدينين –الإسلام والمسيحية– من ناحية القوانين دوراً كبيراً في تطور "القانون الديني" ومسألة الحقوق الإنسانية القائم على حاجة الدينين إلى هيكلة اجتماعية/ سياسية لدعمه. فالكنيسة لم تمتلك قانونها الديني بل عملت على تكوين "قانون كنسي" وتطويره وترسيخه، فهذا القانون وضعه الراهب الإيطالي غريشِيَن سنة ١١٤٠، استكمالاً للإصلاح "الغريغوري" استناداً إلى مدوّنة

2. العقل والدولة في الإسلام: دراسة مقارنة لمفاهيم الاجتماع البشري والتعقل والتدبير عند الفلاسفة و الفقهاء – رضوان السيد ص: ٢٧٥ › hekmah.orgالعقل–والدولة–في–الإس..

جستنيان "القانون الروماني" وغيرها من المصادر، ثم إخضاع المصادر القانونية والعرفية كافة لمنهج الجدل الذي طوره "بيتر أبيلار" ليقوم على نمط جديد من التحليل والتركيب، وتطبيقه على القانون واللاهوت ليتيح للكنيسة إعلان نفسها "كياناً مستقلاً من الناحية القانونية والسياسية" له قوته وتأثيره في المجتمع الغربي باعتباره مسؤولاً عن إدارة الأمور الدينية والدنيوية.

بينما الدين الإسلامي في عصر قوته لم يحتج إلى القيام بتعديلات تخصّ قانون الإجماع الأساسي "للأمة" وما كانت تفرضه الحاجة تجري إضافته ودمجه تباعاً في الشريعة للحفاظ على الوضع القانوني الشرعي.

ومع مرور الزمن توقّف غنى الحضارة الإسلامية فكرياً، ولم يتحقق أي تحوّل جذري في الأشكال السياسية والتشريعية والاجتماعية والمؤسسية، حيث اتجه تطوير النظام الشرعي الإسلامي، القائم أصلاً على أساس مصادر مقدسة، إلى ترسيخ هذه المصادر وتدعيمها، دون أن يُدخل معها مصادر قانونية أخرى قد "تنافس" الشريعة أو تندمج معها، كما فعلت الكنيسة.

فقد عمل الفقهاء على:

أولاً: تثبيت الفقه الإسلامي كقانون حقوقي مدني

تم تثبيت النظام التشريعي في مسألة حقوق المسلمين، واستكمال البنية "المقدسة" له من خلال ضمّ الأحاديث النبوية للبنية التشريعية القضائية، وإن أُخضعت صحة "الأحاديث النبوية" إلى فكرة التحقق، لكنها بقيت إسناداً إلى أقوال مضى عليها زمن طويل لتعتمد بتنظيم أصول الفقه: مصادره، ومادته، وأنماط الاستدلال المباحة فيه، التي بدأ العمل عليها الإمام الشافعي لتثبيت الفقه الإسلامي الذي ما عاد ممكناً إضافة أيّ جديد، وإن جرى بحثه ضمن مبادئ فقهية مختلفة مثل (الولد للفراش) أو (لا طلاق ولا عتق بالإكراه) ولكنها لم تدخل أصول الفقه إلا إذا ثبت سندها على أنها جزء من السنة النبوية.[٣]

وكذلك لم ينظر إلى الظروف المتعلقة بتشكل نظام العقوبات، إن في القرآن أو في المجتمع النبوي، فنظام العقوبات في النص القرآني غالباً ما جاء داخل سياق سوسيو/اقتصادي يقوم أساساً على التجارة، فجرائم السرقة وقطع الطريق هي أكبر المخاطر التي يخشاها التاجر، وتندرج ضمن نظام الحدود التي لا يجوز معها التساهل أو العفو. وتكون عقوبتها بقطع يد السارق، وبقطع أطراف قاطع الطريق (حدّ الحرابة) ورغم تجريم الربا وتحريمه (سورة البقرة: ٢٧٥–٢٧٦) فإن النص لم يشملها بالحدود، وكذلك الغش والرشوة والاحتكار وهي جرائم اقتصادية قد يقترفها التاجر، وذكرها القرآن بالتنديد فقط.[٤]

---

3. توبي أ هيف. فجر العلم الحديث. ص:١٤١– ١٥٢

4. سعيد ناشيد. الحداثة والقرآن. دار التنوير ط١(٢٠١٥) ص: ٧٩

ثانياً: اختراع مصادر تشريع أخرى؟

لم تعد البنية القانونية الشرعية تقتصر على حدود النصّ القرآني والسنّة في المجتمع النبوي، الذي يمكن حصره بمرحلة النبي من خلال "الأحاديث" والخلفاء الراشدين "تنظيم المجتمع"، بل امتدت القوانين إلى الإقرار الفقهي الذي أضاف بدوره عقوباته كقتل المُرتدّ، فإن لم يُقرّ النصّ بعقوبات لتارك الصلاة دشّنت السلطة الفقهية أدواتها في إنتاج مُتخيل ديني رعبي يتطور مع كل عصر – مسألة الجهاد في عصرنا– ليناسب الإشكالية المعقدة في رصد المتناقضات القائمة بين النصّ الأصلي (القرآن) والنصوص المؤسسة عليه وميراثه الفقهي السلطوي. فاخترع الأصوليون مصادر أخرى للتشريع لتغطية مساحة العمل الدنيوي إسلامياً مثل القياس والإجماع والمصالح المرسلة إلخ.

وكان لهذا أثره الكبير على الواقع الاجتماعي الإسلامي، من خلال تغييب الحقّ القانوني للأفراد، وللفاعلين الاجتماعيين الذي لا يمكن نزعه أو احتكاره، بل يمكن البناء عليه للوصول إلى التوازن مع السلطات القانونية الأخرى من جهة، ومن جهة ثانية كان أثره بالغاً على واقع الدول الإسلامية، وخصوصاً في جزئها المتمثل بالمجال السياسي ومسألة التمثيل الجماعي، كبداية للحكم الدستوري على أساس حقوق الإنسان "المواطن".

فهذا التنظيم القانوني الذي ظهر في القرن التاسع عشر نتيجة الوجود الأوروبي في الشرق الأوسط، قام على استعارة العديد من المبادئ القانونية الأوروبية أو استخدامها أساساً لخلق نظام قانوني يعترف بالمبادئ الإسلامية، ولكن لم يجرِ فصل الدين عن الدولة.

ليترتب عليها من الجهة الأولى: فشل هذه الصياغات المختلطة في إدراك الحاجة إلى التمييز بين المبادئ المنصوص عليها في المصادر الإسلامية والأنماط التاريخية لتفسير هذه المصادر، ونتائج الحكومات المعاصرة التي كانت تسعى لتحويل الفقه الإسلامي إلى سياسات وأنظمة.[5]

خصوصاً أن هذه البُنى القانونية الدينية صارت خاضعة لأنظمة سياسية تمتلك القدرة على وضع الحدود على فعالية المؤسسات الدينية الإسلامية، وتجييرها لخدمتها.

فالصدام الأساسي ليس بين بِنىً قانونية شرعية دينية وبين أنظمة سياسية حاكمة وقادرة، بل بين تحالف البنيتين ضد قيام الشخصية القانونية والحقوقية للأفراد أو للجماعات، وما ينشأ عنها من مفاهيم تخصّ السلطة القانونية.

---

5. آن إليزابيث ماير. الإسلام وحقوق الإنسان: التراث والسياسة. مراجعة: محمد مدثر علي. مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مجلد ٣٦– عددا. ص: ١٣

فالشريعة لا تنصّ على مبدأ الحقوق القانونية إلا بحدود الحقوق التي يمتلكها أفراد العائلة، وبالتالي تبقى قاصرة عن استيعاب المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المواكبة لقيام الحكومات الدنيوية، والأنظمة غالباً لا تعتمد المبدأ القديم القائل "إن ما يمسّ الجميع يجب أن يُنظر فيه ويقرّه الجميع" لتشكّلَ السلطتان" تماسكهما القائم على حساب حقوق الأفراد تحت مسمى الحق الديني أو التديني.

ومن الجهة الثانية: الرفض لمسألة حقوق الإنسان كقضية معيارية حيث تتبنى الدول العربية ميثاقاً مشتقاً من الشرعية الدولية لحقوق الإنسان خاصاً بها، جرى اعتماده في القمة السادسة عشرة لجامعة الدول العربية عام ٢٠٠٤. بذريعة الخصوصية الثقافية، والجدل لاعتماد النسبية الثقافية، وهو مبدأ تم تطويره في مجالات الأنثروبولوجيا الثقافية والفلسفة الأخلاقية في السياق الغربي، ولا تمثل الخصوصية التي يجادل بها أصحاب الموقف التقليدي من المسلمين، في طرحهم قانون فقه الأسرة وتغيير الدين وغيرها من مواضيع، تكوّن منها هامش الرفض وعدم المصادقة على البنود في إعلان حقوق الإنسان كافة، علماً أن القانون الدولي نفسه يضع معايير عدم التقيد بحقوق الإنسان الدولية، وأنه لا يسمح بتقديم قوانين دينية لتقييد حقوق الإنسان الدولية أو إلغائها.

التنوير الإسلامي وحقوق الإنسان

العالم الذي شهد تطورات مختلفة قائمة على فرضيات قانونية، وعلمية، وفلسفية، شكلت أعمدة التفكير في القضايا الدنيوية وإمكانية استقلالها عن الدين في عصر التنوير الأوروبي، إذ لم يعد الدين المنظومة القانونية الوحيدة؛ إلا أن مسيرة التنوير الإسلامي، لم تستكمل طريقها في مجال حقوق الإنسان، فمفهوم التنوير الإسلامي بقي متوارياً خلف مفاهيم الإصلاح الديني والتجديد الإسلامي، ويقدم مقارباته ضمن هذا الإطار؛ وهذا ما قام به رواد المدرسة الإصلاحية كجمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، وإلى حدّ ما رفاعة الطهطاوي وسيد أمير وغيرهم الذين اجتهدوا في الإصلاح الديني من داخل البيت الإسلامي، وبنوايا صادقة في الإصلاح والتجديد.

لكن مشاريعهم التنويرية اصطدمت مع رافضي التنوير أو الإصلاح من المدرسة التقليدية ولم تحظَ بالقبول المطلوب في الأوساط الإسلامية، لتشكيل تيارات إصلاحية، كما حدث في الأوساط المسيحية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، فمن انتفاضة مارتن لوثر الإصلاحية عام (١٥١٧)، توالت الحركات الإصلاحية وشكلت تيارات تنويرية متنوعة كالحركة "الميثودية" في الكنيسة الإنجليكانية، والحركة التَقَوْيَّة في الكنيسة البروتستانتية، والحركة الينسيتية في الكاثوليكية، وظهرت الهاسكالا حركة التنوير اليهودي التي قادها موسى مندلسون، والمذهب الربّاني الذي يقوم على أن الدين فطرة موجودة في الإنسان أساساً والمعلومات الدينية يمكن تحصيلها بإعمال العقل دون الخضوع لتعاليم وطقوس أي مذهب ديني بعينه، كما قال هيغل (ما زرعه لوثر في القلوب هو حرية الروح).

وتجنباً للدخول في جدل التنوير ومساراته على الصعيد الإسلامي التي يقودها تيار معارض واسع مازال يعدّ ما قدمه التنوير للبشرية مسيئاً للأخلاق وللدين وللمجتمع الإسلامي، هذا التيار وصل ليقين قطعي بأن الابتعاد عن الدين هو العلّة، وجلّ ما قدمه العلم الحديث منصوص عليه في القرآن أو هو محض وهم.[6]

تجنباً لهذا الجدل يمكن التوجه نحو إشكاليات غياب التنوير على صعيد حقوق الإنسان وأثرها على الفرد والمجتمع الإسلامي وعلى الدين الإسلامي نفسه وأهمها:

أولاً: غياب التنوير يؤدي إلى مشكلات مع المعاصرة!

أنتج غياب التنوير وتقييد المجال الدنيوي بالحق التديني، مشكلات معاصرة ترسّخ فيها نهج التخلّف الحضاري، خصوصاً أن قوانين التقدم والتطور لا تختلف من أمة لأخرى، ومن شعب لآخر، وامتلاك الإنسان

6. الشيخ محمد قطب. قضية التنوير. ملف التنوير موقع الصحوة. http://www.sahwah.net .

لعقل فطري قادر على التفكير التجريدي، شأن عالمي لا استثناء فيه. فالمجال الدنيوي الممتد من العلم والنهضة المعرفية إلى بناء الدول وتطورها قائم على الفعل الإنساني لا على الإجماع الديني، الأمر الذي حَمّل الدين الإسلامي مالا يحتمل فليست مهمة الأديان الإجابة عن أسئلة دنيوية أو حقائق علمية.

ثانياً: التنوير ليس ضد الدين إنما ضد الفهم الخاطئ له؟

اعتبار التنوير في مواجهة مع الدين، وسّع دائرة الأضداد ليصبح الإيمان مقابل العقل، والعملي مقابل النظري، والحياة الحسية الفانية مقابل الحقيقة الأزلية والفوق حسية، وغيرها من الأضداد التي تخصّ التفاعل البشري في الدنيا، وجميعها تجعل الدين الإسلامي يفقد "معقوليته" كونه ديناً بعيداً عن الكهنوت ولا ينهى عن استعمال العقل ولم يصرّح بعدم اتباع العلم أو رفض الإرادة الإنسانية.

فمصاب المسلمين ليس في الدين نفسه إنما في "الخطاب الديني" الذي قدم نفسه كفهمٍ وحيد للدين ما جعل أزمة المسلمين اليوم متشابهة مع أزمة الكنيسة منذ القديس أوغسطين وتبنيه مقولة القديس "بولص": (كل قوة تأتي من اللّه) وإن الإنسان لا يمتلك معنى وجوده إلا بالخضوع لوصايا الدين الكنسي (السلطة الدينية)، وذلك لإلغائه أي مبرر لوجود أي نظام في المجال الدنيوي سوى نظام الكنيسة؛ مدينة اللّه على الأرض، التي حولت "اللّه" إلى سلطة مشابهة للسلطة الدنيوية ومكملة لها، والإنسان عبد لقانون متعال ديني/ دنيوي.

إلا أن توجّه أوغسطين كان "لدعم المعتقد" بحيث لا يكون سقوط روما شأناً قاهراً للمسيحيين، وجرى حلّها وفق طروحات الإصلاح الديني والتنوير، بينما يأتي رفض التنوير الإسلامي دافعاً لتحويل الدين إلى سلطة قهرية تُفقد الدين معناه ورسالته، وهذا يستدعي التنوير كضرورة لإنقاذ الدين وإعادته كمقدس، بإعادة التفكير بما للّه وما للبشر، والانتقال إلى مساحة مختلفة من الفكر واستخدام العقل، ضمن مسار خدمة الصالح البشري.

ثالثاً: غياب التنوير اتهام للدين بأنه ضد الحضارة والنهضة!

إن غياب التنوير أدى لانتشار حالة متعارضة مع الدين ومع الحضارة، تعمل على فرض يقينية الحلول بالعودة الارتجاعية الإحيائية للتراث، هي تعامٍ عن صعوبة العودة بالزمن، فالتعارض بين عرف التقاليد القديمة وما أضيف حديثاً، فكك إمكانية إحياء تراثٍ ماضٍ، ولم يعد قائماً سوى كصورة ذهنية، والمشكلات والمعضلات الجديدة تعجز تقاليدنا الفكرية عن معالجتها. فانفصام التقاليد تم نتيجة المسار التاريخي هو أول بديل للتقاليد وبواسطته تتضاءل الكتلة الضخمة من القيم المتباينة والأفكار المتناقضة، لتجد المجتمعات حلولها التوفيقية، بردم التعارض بين (الإيمان والعقل، المتعالي والمعطى الحسي) أو بدمج ما يمكن دمجه في الأنظمة الدينية، وإدخالها في المعتقدات كونها لا تستطيع الإجابة على الأسئلة التي يثيرها الدين أو التراث الديني.

رابعاً: غياب التنوير يجعل التدين عاملاً سلبياً للشعوب

شكّلَ رفضُ التنوير ورفضُ فصل الديني عن الدنيوي تجذيراً لغياب مقاصد الدين وإنسانيته، خصوصاً مع وصول الحياة العامة مرحلةً تحوّلَ فيها التدينُ إلى سلعة، والدين إلى أداة لخدمة غايات شخصية أو لعنف ضد الآخر، هذا الوضع حوّل العنصر الإيجابي في الدين وأخلاقياته إلى أمر سلبي، بل مدمّر يمسّ الدين كله. فسيرورة الدين الإسلامي سواء من خلال الأسطرة (التدين التاريخي) أو الدين الشعبي، أو من خلال تحويله لعدد كبير من التأويلات والفتاوى المتضاربة، وأخيراً استخدامه أداة للإرهاب وقهر الآخر المختلف، جعل من إعادته لموقعه المقدس يحتاج البحث عن الإصلاحات وإعمال العقل المعرفي لمعالجة كمّ من الظواهر الاجتماعية التي تبتعد عن الدين وعن الأنسنة وتهيئة لأجيال أخرى ستكون عرضة للغرق أكثر في واقع المشكلات.

في نقد التيار التنويري المعاصر

تبقى مشكلة التنوير الإسلامي وكيفية توجيهه قائمة! فبعض التيارات التنويرية الإسلامية لا تختلف عن نقيضها "الواقف في وجه التنوير" كونها تنطلق من استخدام نفس الأساليب والأدوات من تفسير النصوص إلى تأويلها، إلى اعتماد التحليل اللغوي والنحوي والاستدلال بالقياس، وبذلك تجعل الخط التنويري غارقاً بالانتقائية لنصوص معينه وتفاسير محددة لدحض الحجّة المقابلة، فكلاهما يُقرّان بأن أوامر اللّه أعطيت بشكل كامل للإنسان وأن عليه العمل فقط ضمن هذا الكيان المعرفي المحدد، بحيث تبقى دعوات التنوير على أنها "هداية" وأن واجبهم هداية المؤمنين للصواب، بدل العمل على طرق أخرى وأساليب مختلفة لنشر التنوير، باستخدام مناطق محايدة كالعلم والمعرفة والملاحظات والتجربة والمنطق التي وصلت إليها البشرية، في تحليل الخطاب الديني ومعرفة ما الذي يمكن تجديده ومن شأنه أن يعكس ماهية الدين "ورسالته"؟، وما الواجب اتباعه للتخلص من الأعراف التي تتعارض مع الضمير والعقل، والقانون الطبيعي؟ وكيف يمكن وضع صيغة مفتوحة لا تقوم على تكفير البشر بناء على تفضيلاتهم؟

وغيرها الكثير من الأسئلة التي تتطلب أن يكون المفكر التنويري واضحاً في تصوراته تجاهها، تبعاً لاختلاف العصر واختلاف التفكير في مسائل الدين والتدين، والإنسان وقضاياه.

فمفهوم التنوير عند تلك التيارات لا يقوم سوى بالبحث عن معقولية الدين واستعادته للمعنى "رسالة الدين"، واتباع الثقة بقدرة الفرد على استخدام عقله وحكمته وإنسانيته وبأن ملَكات الفكر تضبط توازنها وتراقب بعضها بعضاً بحيث لا تطغى إحداها على أخرى، للحكم بين الصحيح والزائف.

وهذا الأمر يؤثر على التنوير وآليات نشره، فالتنوير لا يسمى تنويراً إن لم يمتد إلى الحرية وحقوق الإنسان وغيرها من المفاهيم الإنسانية التي لا يمكن الوصول إليها إلا باتباع أساليب جديدة من خلال تحويل الاهتمام من التعارض بين حقوق الإنسان والحق الديني، وبين مجاليْ الدين والدنيا، إلى مساحة أخرى من التآلف لأنسنة الدين الإسلامي، فالتنوير الذي مثّل أولاً حركة فكريّة، كان في حقيقته حركة اجتماعية للاستقلال عن القوى الغيبية والخروج عما تُحرّمه السلطات الدينية أو تّحلله الهيمنة العليا لأي شخص، في إدارة الحياة وإحلال التشريع القانوني والحقوقي بدل الشرع والعرف التقليدي كنظام قديم فقد جدواه.

وعلينا أن نعلم بأن رجال التنوير الذين مهّدوا للحياة الدنيوية وأرسوا القواعد لم يكونوا ملحدين كما يظن خصوم التنوير فالإله عند نيوتن (موجود باستمرار وفي كل مكان..)، و(هوبز مات وهو يخاف نار جهنم أشد الخوف، وكان ديكارت يقرأ أدعيته لمريم العذراء)، ومهما كان إيمانهم أو إلحادهم، فقواعد

القانون الطبيعي تشكل أساساً للنظام البشري، وهذا ليس إنكاراً للّه بل اكتشافاً لمعنى مستقل ملازم للميدان الدنيوي.[٧]

خاتمة

لقد سعى المسلمون يوماً لاكتشاف حجر الفلاسفة وأكسير الحياة، ولم يكتفوا بالمعرفة فقط عن العالم المعيش، وأثناء تتبعهم لبحوثهم اكتشفوا العديد من حقائق الكيمياء (لكنهم لم يتوصلوا إلى القوانين، وفقدوا التقنية). كما يقول برتراند راسِل.

ومع الأزمة المركبة التي تعيشها الدول الإسلامية من السلطة إلى الدين وصولاً للمجتمع يجدر البحث عن آليات وتقنيات جديدة لصياغة حلول مركبة لإنقاذ الإنسان والدين معاً. والربط بين التنوير والأنسنة والحاجة إلى الحرية والمساواة والعدالة (حقوق الإنسان) سيبقى طريقها متعثراً ما لم يتحول التركيز من نيل الأجر بالآخرة إلى العمل النافع للحياة البشرية.

فمدينة اللّه على الأرض أصعب تحققاً من مدينة الإنسان.

7. حنة آرندت. بين الماضي والمستقبل. ترجمة: عبد الرحمن بشناق. دار جداول. ط١ (٢٠١٤) ص: ١٠١ – ١١٦

MENA RESEARCH CENTER

مركز أبحاث ودراسات مينا