بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 11 يوليو 2016

حريّة الضمير في الفكر العربي المعاصر
من الأنسنة إلى الدسترة

عبد المنعم شيحة
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

اهتممنا في هذا البحث بقضيّة حريّة الضمير في الأنسنة العربيّة فقسناها بمثيلتها في الأنسنة الغربيّة ثمّ وقفنا على طريقة تشريحها في الفكر العربيّ المعاصر فتحدّثنا عن التنويه بها منذ عصر النهضة مع المعلّم بطرس البستاني ثمّ فكّكنا طريقة تبنّيها عند المفكّر الجزائري محمد أركون انطلاقًا من مفهوم التسامح وحاجة الفكر العربيّ المعاصر إليه حاجة ملحّة وضروريّة وهو يختلف عن "التسامح التجميلي" الذي يدافع فيه رجال الدين وأهل السياسة عن الأرثذوكسيّة الدينيّة مُدّعين للدين تسامحًا وحريّةً ومنتخبين آيات وأحاديث للتدليل على صحّة ما يذكرون، بل هو تسامح يتطلّب جهدًا وتضحيةً وصبرًا جميلاً حتّى نصل به إلى النتائج التي وصلها الغرب بعد طول نضال وحتّى يكون الأفراد أحرارًا في ما تعتقد فيه ضمائرهم وذلك بعد أن يتوفّر لهم في مجتمعاتهم دولة قانون تضمن الحصانة المُتساوية لحريّة التعبير لكلّ المواقع الفكريّة والعقائديّة دون استثناء. إضافة إلى مجتمع مدني مُتماسك ومُتقدّم ومُتشبّع بالثقافة القانونيّة المُتسامحة وذلك كي يلعب الدور الأساسي للشريك الحرّ والمتشدّد مع الدولة حتّى لا تسقط في المحاباة أو التحيّز لطرف دون آخر.

ثمّ وقفنا على تعامل المفكّر التونسيّ عياض بن عاشور مع مسألة حريّة الضمير انطلاقًا من مقارنته بين منظومة حقوق الإنسان الحديثة وفلسفة الحقوق في الإسلام مُعتبرًا الأمر «معركة» ينبغي خوضُها لإفهام الناس أسباب تفوّق فلسفة حقوق الإنسان في المستوى البشري على جميع الفلسفات الأخرى والبرهنة على أنّ حريّة الضمير هي أفضل سبيل لطمأنة القلوب من عدم التسامح والجمود العقائديّ وأنّ الحريّة الدينيّة اللا مشروطة ليست مُتعارضة مع حقوق الله. لذلك على الدين الإسلامي أن يجتهد كما فعلت من قبله الكنيسة الكاثوليكيّة في قبول هذه الحريّة حتّى وإن فقد بعضًا من قوّته السياسيّة لأنّه سيكتسب بالتأكيد قوّة الإقناع.

وقد أبانت لنا دراسة حريّة الضمير في الأنسنة العربيّة عن الهوّة الشاسعة بين رحلة حريّة الضمير في الأنسنة الغربيّة وما مرّت به من مراحل وتطوّرات منذ مرحلة الإصلاح الديني مع مارتن لوثر. وبين ما يعترض هذه الحرّية في الفكر العربيّ من عقبات وما يعتورها من إشكاليات وخلافات إيديولوجيّة ومناورات - ذكيّة وغبيّة - لتجاوز مأزقها السياسي التاريخي الديني. وقد عبّر عياض بن عاشور عن هذا المأزق مازحًا بقوله: «لنقل من باب المجاز والدعابة بأنّ مصيبة الإسلام هي تحديدًا في عدم امتلاكه كنيسة كاثوليكيّة.»[1]

وقد ازداد الوضع قتامة وإحراجًا عندما ولّينا وجهنا شطر تقنين هذه الحريّة في المجتمعات العربيّة ومحاولات دسترتها في بعض الدساتير العربيّة. فالأنموذجان المختاران تعثّرا في دسترة هذه الحريّة على الرغم ممّا رصدناه من إيجابيات كثيرة تكمن في تنوّع النقاشات والاختلافات وتعدّد المُسودّات إضافة إلى تضمين الحريّة المختلف حولها في النسخة الأخيرة من الدستور التونسيّ.

1- عياض بن عاشور: الفاتحة الأخرى، سبق ذكره، ص 235

لقد عاش المشرّع التونسيّ ونظيره المغربيّ حيرة حقيقيّة في مجال تقنين حريّة الضمير ضمن بقيّة الحرّيات المرتبطة بحقوق الإنسان، وهي حيرة لها ظاهر وباطن. أمّا ظاهرها فدستوريّ -قانونيّ يتّصل بطبيعة تطبيق الدستور وفهم القوانين فيه. لذلك اضطرّ إلى التركيب والتقطيع (Collage) والحذف وخلط أيضًا بين المصطلحات سعيًا منه لاسترضاء الجميع. وأمّا باطنها فراجع إلى الخلط في الأذهان بين مفهوم الدولة باعتبارها سلطة سياسيّة لها منظومة من الأحكام والقوانين والتشريعات التي تصرّفها مؤسّسات كثيرة مثل المحاكم والبلديات والأمن والجامعات وبين مفهوم الأمّة أو الحضارة التي ترتبط عادة بالوعي الجمعي وبالقواسم المشتركة لا سيما الروابط الدينيّة. وعن هذه الحيرة نشأ الخلط وعن الخلط نشأ التلفيق ومحاولات الاسترضاء.

تمهيد:

تعدّ إشكالية الحريّة من الإشكاليات الأصول التي ناقشها علم الكلام الإسلاميّ منذ أن نشأ علمًا غايته: «الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة»[1] وذلك على الرغم من الهوّة العميقة بين ما تناظر حوله الفقهاء واختلفوا[2] وبين واقع التطبيق في الحضارة العربيّة الإسلامية. لذلك لا جرم أن يختلف النقّاد والمفكّرون على امتداد تاريخ هذه الحضارة الطويل حول «الحريّة» ودرجات حضورها فكرًا ومُمارسة، وأن ينشأ النقاش بين كثير منهم حول اتّساع الشِقّة في المنظومة الدينيّة التقليديّة بين النظريّة والتطبيق.

ومن أهمّ دقائق هذه الإشكاليّة ربط علم الكلام التقليديّ[3] - في فضاء ازدهرت فيه مناخات الأنسنة (Humanisme)[4] - بين قيمة الحريّة والإنسان مُطلقًا - لا الإنسان المسلم فقط- مادام القرآن قد ضمن له حرّية الاختيار بين الإيمان والكفر،[5] ولأنّ الدين في الفضاء الإسلاميّ هو وَسْم الإنسان الأبرز فإنّ تثمين الإسلام حريّةَ الإنسان في اعتقاده الديني يُثبت عند علماء الكلام التقليديين حريّة الإنسان المُكتسبة في مختلف مجالات حياته.

وقد ظلّت قضايا الحريّة محلّ تباين ومزايدات واختلافات سياسيّة وإيديولوجيّة وفكريّة في عصور إسلاميّة مختلفة، ووُرّث عصرنا الراهن بعضها بحكم المُثاقفة و «التأثير والتأثّر» اللّذين صبغا روحه إضافة

1- عبد الرحمان بن خلدون: المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط4، (د ت).

2- من أهمّ المسائل التي ناقشها علم الكلام في علاقته بمسألة الحريّة قضيّة الجبر والاختيار إضافة إلى تناوله مسألة الحر والعبد من جوانب شرعيّة وأخلاقيّة وفقهيّة.

3- لا سيما علم الكلام عند الأشاعرة. للتوسّع في ذلك أنظر مثلاً:

- نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، 2007

4- المصطلح للمفكر الجزائري محمد أركون الذي استنتج أنّ دراسة أدبيات العصور الوسيطة في الحضارة العربيّة تُثبت وجود مباحث قامت حول الإنسان وهو ما يُسميه "نزعة الأنسنة"، وقد جاءت في شكل دراسات وقضايا ومشاغل تهمّ الإنسان وهمومه وتحاول الإحاطة به من جوانب مختلفة. ومن أشهر من لفت إليهم أركون النظر في هذا العصر الفارابي (ت339هـ) وابن سينا(ت427هـ) والكندي (ت 256هـ) وابن رشد (ت595هـ)، وتحدّث أيضًا عن مفكرين أقلّ حظوة من هؤلاء مثّلوا بامتياز نزعة الأنسنة وهم خاصّة الجاحظ (ت255هـ) وأبو حيّان التوحيدي (ت 414هـ) وأحمد بن يعقوب مسكويه (ت 421هـ). ويؤكد أركون أنّ هذه النزعة لم تدم طويلاً مثلما تمّ ذلك في الفضاء الأوروبيّ إذ سرعان ما جاءت عوامل مختلفة سياسيّة وإيديولوجيّة ودينيّة أسهمت في وأدها.

5- من أمثلة ذلك في القرآن:

- "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" [البقرة: 256]

- "قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون" [هود: 28].

- «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» [يونس: 99]

إلى تغيّر المنظومات الفكريّة التي تحكمه وتسيّره لا سيما بعد قيام الأنسنة[6] في الغرب[7] على الاعتراف بأنّ الإنسان هو مصدر المعرفة الحقيقيّ[8] وتطوّر الأحكام المرتبطة بالحريّة في مجالنا الإيبستيميّ المعاصر وحتى ضمن القوانين المُسيّرة له، وهو ما أثّر إيجابا في طرق تناول هذه المسألة في الفكر العربيّ المعاصر وسمح له بأنسنتها من خلال تفكيكها إلى جملة من الحرّيات الشخصيّة من أهمّها حريّة تعبير الإنسان عن آرائه وانتظامه ضمن جماعات عقديّة وسياسيّة وفكريّة، إضافة إلى حريّة التنقّل والعمل والتملّك والكرامة وكذلك حريّة التفكير والتديّن وحريّة الضمير.

وقد انتقينا ممّا عدّدنا من حرّيات مسألة «حريّة الضمير» (La liberté de conscience)[9] لننظر في بعض تجلّياتها في الفكر العربي المعاصر، وهي في رأينا من الحرّيات المُؤثّرة التي بات نقاشها ضروريًا لتعاظم حضورها في عصرنا الراهن وانتباه المنظّرين إليها في المجالات السياسيّة والقانونيّة وحتّى الاجتماعيّة. وقد ارتأينا أن نعالج المشاغل التي تتعلّق بها من جهة ظهورها في الأنسنة العربيّة المعاصرة موضوعًا صميمًا عند مفكّرين مُحدثين كثر[10] انتبهوا إلى أنّها مفتاح بقيّة الحرّيات ومدخل أصيل لتطوير الخطاب الدينيّ وتجديده، وذلك قبل أن نتطرّق إليها وقد حلّت في القوانين والدساتير العربيّة وطُرحت في مُسودّات نقاشاتها.

6- ويُقصد به في المعاجم الغربيّة تميّز الإنسان من بقيّة الحيوانات بواسطة العلوم والثقافات التي يبتدعها. وقد اقترح هاشم صالح عبارة "نزعة إنسانيّة" لترجمة هذا المصطلح مُعتبرًا إيّاها كفيلة بأداء المعنى، لكنّ محمد أركون أصرّ على مصطلح "أنسنة" وقال مدافعًا عنه: "[هو مصطلح] يركز النظر في الاجتهادات الفكريّة لتعقّل الوضع البشري وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي الجديدة لإنتاج التاريخ."

لمزيد من التوسّع انظر:

- محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في سياقات إسلاميّة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001

7- منذ عصر النهضة في الغرب ومرورًا بعصر الأنوار وصولاً إلى عصرنا الراهن.

8- أحدث هذا الحكم قطيعة مع تلك النظرة اللاهوتية التي كانت قد صادرت كيان الإنسان باسم الدين، وأسّس لرؤية جديدة تُحلّ الإنسان محلّ المركز من الوجود بعد أن كان على هامش الوجود وحرّر الفرد من سلطة المؤسّسات جميعها لا سيما السلطة الدينيّة وبذلك أصبح الدين تجربة بشريّة قابلة للتجاوز من خلال علمنة المُجتمع، وإلغاء سلطة الأخلاق في مجال الإبداع.

للمزيد من التوسّع انظر مثلاً:

- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1998

- هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبيّ، دار الطليعة، بيروت، 2007

9- إضافة إلى ما يحفّ بها من مصطلحات مُتجانسة مثل حريّة المعتقد والحريّة الدينيّة والاعتقاد.

10- انظر مثلا:

- أركون (محمد): "معارك من أجل الأنسنة في سياقات إسلاميّة"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001
- صالح (هاشم): مدخل إلى التنوير الأوروبيّ، دار الطليعة، بيروت، 2007
- الجابري (محمد عابد): "التراث والحداثة، دراسات ومناقشات"، نشر مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1991
- الشرفي (عبد المجيد) الإسلام والحداثة، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009
- العروي (عبد الله): "مفهوم الحريّة"، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2012

I. حرّية الضمير مفتاح الحرّيات:

ارتبطت «حريّة الضمير» مثلها مثل حُريّة المُعتقد وحريّة التعبير والتفكير والانتماء بالأنسنة التي قامت على الإنسان عنوانًا ومرجعًا، وجعلت من إحلال الرؤية الإنسانيّة للإنسان والعالم من حوله ديدنها ومشغلها الذي تسير إليه. إذ تعني حرية الضمير في جوهرها حق كل مواطن ينتمي إلى دولة يدين لها بالولاء ويحمل جنسيتها في أن يختار ما يراه صالحًا من دين ومُمارسة، وما يرتئيه من طقوس وشعائر فرديّة أو جماعيّة لا تتدخّل لتوجيهه فيها السلط أيًا كان مأتاها أو منبعها. وبناءً على ذلك فإنّ حريّة الضمير تحتوى بالضرورة على حرية المُعتقد وحرية اختيار الدين الذي يراه الإنسان صالحًا له أو أن يكون مُلحدًا. وتشتمل كذلك على حرية اختياره لنمط حياته ونمط تفكيره وفلسفته، وتضمن له الحقّ في تغيير عقيدته وقيمه وتصوراته دون ضغوط ودون موانع.

ولا مناص لنا من الاعتراف بأنّ التطرّق إلى مفهوم حريّة الضمير في الأنسنة العربيّة المُعاصرة يمرّ قسرًا عبر حريّة الضمير في الأنسنة الغربيّة والبحث في الأسس التي قامت عليها في الغرب لا سيما إقرارها بأنّ الإنسان هو مصدر المعرفة الحقيقيّ محدثة بذلك قطيعة مع النظرة اللاهوتية التقليديّة التي صادرت كيان الإنسان باسم الدين، وهو ما يجعلنا نلامس كبد الأنسنة باعتبارها تأسيساً لرؤية جديدة تُحلّ الإنسان محلّ المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه وتُحرّر الفرد من سلطة المؤسّسات بما فيها السلطة الدينيّة التي كانت تتحكّم فيه.

1. حريّة الضمير في الأنسنة الغربيّة:

نشأت الإرهاصات الأولى لحريّة الضمير في الأنسنة الغربيّة بعد حروب القرن السادس عشر الدينيّة بين الكاثوليك والبروتستانت وما ولّدته صراعاتهما من تناحر انقلب إلى تسامح دينيّ (Tolérance) قاده رائد حركة الإصلاح الديني آنذاك الراهب الألماني مارتن لوثر (Martin Luther) (1483-1546) وأتباعه. وقد قام مشروعه الإصلاحيّ أساسًا على نقد البابا ليون العاشر والكنيسة الكاثوليكية، داعياً إلى ضرورة التصدي للإلحاد بطريقة سلميّة عن طريق الإقناع والحوار، بدلاً من طريق القوة والعنف على نحو ما تفعله الكنيسة الكاثوليكيّة في عصره مع المختلفين معها. وقد أكّد أنّ تعدّد المذاهب والفرق الدينية داخل الديانة المسيحية مسألةٌ طبيعية وعادية جداً بل إنّها إحدى المُؤشرات القوية على حرّية ضمير الإنسان في الاعتقاد، فوضع بذلك حدودًا بين ما هو ديني- روحي من أمر الفرد، وما هو دنيوي اجتماعي من أمر الناس مُبيّنًا أنّ أمور الدين بعيدة كلّ البعد عن أمور الدنيا.

وأبرز ما يلفت الانتباه في مشروع لوثر الإصلاحيّ اعتباره المُتديّن بدين مُخالف يصدر - هو أيضًا - عن ضميره الخالص، وقناعته الخاصّة - وهذا هو الأهمّ عند الراهب الألماني - أمّا صدق ما يدين به أو

كذبه، فذلك أمر يجب ترك حسابه لله في اليوم الآخر. لهذا قامت دعوة لوثر على أساس وقف كل إجراءات التفتيش وحملات الاضطهاد التي كانت تُشنّ ضد الهراطقة والمُلحدين وترك الناس لحرّية ضمائرهم وشأنهم وما يعتقدون فيه وما يدينون به.

ثمّ تحوّل هذا التسامح الديني الذي أسّس لأنسنة غربيّة إلى حالة فكريّة خالصة مع عصر الأنوار (Siècle des Lumières) حين تمّ دعم إرادة الإنسان المفكّر الحرّ دينيًا بعد القطع مع الأشكال الفكريّة التقليديّة السائدة وتحرير الإنسان من كلّ الضغوط الدينيّة التي خلّفتها الكنيسة على العقل الأوروبي. لقد وجّه فلاسفة عصر الأنوار نقودهم إلى المنظومة الدينيّة والسياسيّة المُتحكّمة في تلك الفترة وأساسًا الكنيسة الكاثوليكيّة والحُكم الملكيّ المطلق، وساءلوا المنظومة التقليديّة التي أرهقت أوروبا وكادت تقضي عليها مُنتقدين الأُسس الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة التي بنى عليها المجتمع التقليديّ القديم هرَمِيته. ففي المستوى السياسيّ مثلاً انتقد فلاسفة الأنوار الملكيّة المطلقة وسخروا من الفكرة التقليديّة التي تجعل الملك ظلّ الله في الأرض وسيّد رعاياه باستطاعته أن يحكمهم كيفما شاء. وقد طالبوا خاصّة بملكيّة ذات صلاحيات محدودة، وطالب مونتسكيو (Montesquieu) (ت 1755م) أيضًا بضرورة الفصل بين السلطات، في حين نادي جون جاك روسو (Rousseau Jean Jacques) (ت1778م) بإعطاء السيادة للشعب لأنّه مصدر كلّ السلطات، وما الدولة إلاّ مجرّد خادم لمصالحه.[11] أمّا في المجال الدينيّ فقد انتقد فولتير (Voltaire) (ت1778م) التعصّب واللاتسامح اللذين سادا أوروبا طيلة عقود طويلة وقد وجّه اتّهامه مباشرة إلى الكنيسة الكاثوليكيّة مُناديًا بحريّة الاعتقاد والإيمان، ودعا الكثير من فلاسفة التنوير إلى توظيف التحليل العلميّ للظواهر الكونيّة لتعويض التفسيرات الدينيّة التي كانت سائدة.

وإنّنا حين نتدبّر الأنسنة الغربيّة من خلال فلسفة الأنوار نلفيها تقوم على جملة من القيم الرئيسيّة لعلّ من أهمّها قيمة العقلانيّة (Rationalisme) التي تُعتبر قيمة القيم في فضاء الحداثة، وتُطلق على الفكر الذي يعتمد العقل مصدرًا للمعرفة والتحليل، وهو المنهج الذي يتّخذ من الاستنتاج العقلي معيارًا للحقيقة بدلاً من المعايير الانفعاليّة والعاطفيّة الحسيّة. ويعدّ الفيلسوف الفرنسي «ريني ديكارت» (René Descartes) أوّل من وجّه الاهتمام إلى هذه القيمة الفكريّة.

من القيم المُثمّنة أيضًا نذكر قيمة العلمانيّة (laïcité) وهي من أهمّ القيم التي تشكّلت في الأنسنة الغربيّة بعد فلسفة عصر الأنوار والتجربة الفرنسيّة في الإطاحة بالحكم الفردي، ومن خلالها يتمّ تطبيق مفهوم حريّة الاعتقاد والضمير عن طريق فصل السلطة السياسيّة عن المؤسّسة الدينيّة وعدم تدخّل الدولة في الشؤون الدينيّة لمواطنيها بحيث تصبح قيمة «المواطنة» (citoyenneté) هي العلاقة الأساسيّة بين

11- للاطّلاع على مبادئ عصر الأنوار وقيمه الكبرى انظر مثلاً: معجم لاروس (Larousse) الإلكتروني العنوان الالكتروني:
http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/siécle_des_Lumiéres

المواطن والدولة. أمّا الجوانب الدينيّة التي يتبنّاها الإنسان فهي اعتقادات شخصيّة وممارسات فرديّة لا يحقّ لأيّ جماعة أو اتّجاه في الدولة العلمانيّة أن يفرض لونه الدينيّ - أو العرقي أو الأيديولوجي - على بقيّة أفراد المجتمع ولا أن يؤثّر فيهم أو يستقطبهم انطلاقًا من دينه ومكانته الاعتباريّة في الدولة لأنّ العلاقة الرئيسيّة في هذا المجتمع هي علاقة سياسيّة قائمة على المساواة بين جميع مواطنيه.

ومن القيم التي تُعلي من شأنها الأنسنة الغربيّة في مختلف أطروحات عصر الأنوار قيمة الحريّة وهي القيمة التي تضمن قدرة الإنسان المفكّر الحرّ دينيًا على التطوّر والإبداع وتؤكّد حقّه في تقرير مصيره وشؤونه المدنيّة العامّة دون إكراه ولا تقييد، فلا سلطان على العقل في مجتمع الحداثة إلاّ العقل نفسه. فعموئيل كانط (Emmanuel Kant) مثلاً في كتابه الشهير عن عصر الأنوار يجزم أنّ أساس عصر التنوير هو الاستخدام الحرّ للعقل وأنّه: «لا شيء مطلوب غير الحريّة بمعناها الأكثر براءةً أي تلك التي تقبل على استخدام علنيّ للعقل في كلّ الميادين.»[12] بما في ذلك الميدان الديني حيث يكون المرء حرًا في ما يعتقد فيه ويؤمن به ولا ينبغي للحاكم أن يتدخّل في هذا الشأن وإلاّ أضرّ بهيبته وأضعف قدراته السلطويّة العالية.[13]

وتأسيسًا على ما سبق يمكن اعتبار حريّة الضمير تتويجًا للوعي الغربي الذي أعلى من شأن الإنسان وجعله مصدر المعرفة، قاطعًا مع تلك النظرة اللاهوتية التي صادرت كيانه باسم الدين، وهي كذلك تشكيل جديد للضمير الإنسانيّ تصبح فيه الأعمال الفرديّة موكولة إلى ما يوحي به الضمير في المجال الديني أي الشعور بالحرية في اعتناق ما يقتنع به الفرد من آراء ومعتقدات مع إمكانية التخلي عنها والانتقال إلى تبني آراء وأفكار جديدة أو حتّى التخلّي نهائيًا عن المعتقدات الدينيّة أو الإيمان بالإله وعبادته. وللذات في إطار حريّة ضميرها أن تُراجع اعتقاداتها وتنقد نفسها وتعترف بأخطائها وتطوّر علاقاتها بما تعتقد فيه حتّى لا تتحوّل مُعتقداتها إلى دوغمائيّة (Dogme) وثوقيّة لا يمكن زعزعتها.

وإذا كان قد اتّضح لنا من بحثنا في الأنسنة الغربيّة أنّ مفهوم حريّة الضمير قد انتقل من السجلّ الدينيّ مع مارتن لوثر إلى المجالات السياسيّة العلمانيّة بعد تبنيه فكريًا من قبل فلاسفة الأنوار فإنّ ذلك سيُدعّم باستقلاله في المجالات الحقوقيّة وتسجيل حضوره في القوانين والدساتير الأوروبيّة[14] في الفترة المعاصرة، فماذا عن تعامل الأنسنة العربيّة مع هذا المفهوم؟

12- Emmanuel kant, qu'est ce que les Lumières, in critique de la faculté de juger, Paris, Gall, 1985, pp 497-505.

13- ibid, p497.

14- سنرصد ذلك في القسم الثاني من بحثنا.

2. حريّة الضمير في الأنسنة العربيّة المعاصرة:

إنّ الأنسنة العربيّة المعاصرة التي نقصدها هي ما يجتهد في إنجازه ثلّة من المفكّرين العرب المعاصرين - منذ عصر النهضة العربيّة - في مجالات فكريّة مختلفة لتركيز الدراسات على الإنسان العربيّ ومشاغله وهمومه، ومحاولة استلهام مكتسبات الحداثة الغربيّة وتوظيف آلياتها الفكريّة ونجاحاتها الإنسانيّة في المنظومة العربيّة المعاصرة، مُقرّين بتأخّر العرب وتطوّر الغرب. ويبدو أنّ أغلب هؤلاء المفكّرين قد تفطّنوا إلى أنّ مفتاح الحداثة في العالم الإسلاميّ هو تطوير نظرة المسلمين إلى دينهم ونبذ الجمود عنه والدعوة الصريحة إلى إعادة قراءته وفق المناهج المعاصرة التي تتجاوز القداسة والتحنيط في سبيل رؤية منسجمة مع روح العصر والتطوّرات الحاصلة في العالم الحديث. وقياسًا بما اعتبره أركون أنسنة إسلاميّة في العصر الكلاسيكي تنفتح على الحضارات السابقة وتؤمن بالتعدّد وتأخذ من كلّ الثقافات لتكوين شخصيّة مُتكاملة شاملة جامعة لشتّى المعارف الإنسانيّة في بوتقة واحدة يمكن اعتبار أنّ ما ينجزه هؤلاء المُفكّرين العرب المعاصرين على الرغم من العراقيل والهنات والمصاعب إنّما هو من ضروب عودة الروح[15] لهذا الفكر، وشكل من أشكال الأنسنة له خصوصياته ومساره المُغاير الذي يختلف ضرورة عن الأنسنة الغربيّة أو مسار تشكّلها. ولكنّه يخطّ طريقه بثبات وثقة شديدين ويحتاج فقط إلى مزيد من المُقارعة وكثير من الوقت.

أ. جذور حريّة الضمير في الفكر العربي المعاصر:

عالج الفكر العربيّ المعاصر مسألة حريّة الضمير منذ عصر النهضة في نطاق تعامله الجديد مع مصطلحات ومفاهيم تمّ اقتباسها والاطّلاع عليها من إيبستيميّة مغايرة للثقافة العربيّة بأثر من المثاقفة والاطّلاع المباشر مثلما حدث مع رفاعة الطهطاوي (1801-1873) الذي تطوّر معه تعريف مفهوم الحريّة فصار يعني: «رخصة العمل المُباح من دون مانع غير مباح معارض محظور، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدّنة ترجع إلى الحرية، فتتصف المملكة بالنسبة إلى الهيئة الاجتماعية أنّها مملكة حاصلة على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية بأنّه حرّ يباح له أن يتنقل من دار إلى دار، ومن جهة إلى جهة، وأن يتصرّف في وقته ونفسه كما يشاء فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدّد بالشرع أو السياسة ممّا تستدعيه أصول مملكته العادلة.»[16] أمّا مُصطلح حريّة الضمير فإنّ أوّل من شقّقه هو الأديب اللبنانيّ بطرس البستاني (1819-1883) الذي وظّفه في نطاق حديثه عن قصّة صديقه أسعد الشدياق وما عاناه من قمع وظلم بعد تغييره لمذهبه من المسيحيّة المارونيّة إلى المذهب البروتستانتي، يقول: «ممّا لا شكّ فيه أنّ حريّة الضمير لا يمكن أن تمنح من قبل أصحاب الحكم في هذا العالم. وحتّى إن اتّحدت قوى الأرض والجحيم كلّها فلن تكون

15- بعد "ضمور الفكر العربي والإسلام وتقلّص آفاقه وجمود شرايينه وأوردته" وفق قول أركون
انظر: http://nayefesto.com/2014/04/20

16- رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2012، ص 128

قادرة على انتزاع الحريّة من صدر من يمتلكها، ذلك أنّ شخصًا ذاق مرّة حلاوة الحريّة الإلهيّة فلا سبيل إلى أن يرجع إلى العبوديّة.»[17] وممّا يرويه البستاني عن الشدياق بعد فراره من كنيسة سان جورج وطلب بعضهم منه أن يعود عن معتقده الجديد قوله لهم لائمًا: «اضمنوا لي حريّة الضمير فحسب أرجع معكم إلى بلدي، لأنّ ديانتي هي كلّ ما أملك لذلك يجب أن تكون لي الحريّة فيها.»[18]

ويذهب حمّادي ذويب إلى أنّ حريّة الضمير التي يقصدها البستاني ليست هي الحريّة الدينيّة التي قصدها مصلحون في عصره من أمثال رفاعة رافع الطهطاوي وعبد الرحمان الجبرتي[19] وإنّما هي تتجاوز ذلك إلى الإحالة على حريّة فرديّة محضة لا يقبلها الجبرتي ولا الطهطاوي، يقول: «وكان البستاني من جهة أخرى يدافع عن حريّة الفرد في العبادة حسب ما يمليه عليه ضميره الشخصي ويمكن عند الضرورة أن يقتضي ذلك من الفرد أن يفارق جماعة دينيّة ما على غرار ما فعله البستاني وأسعد الشدياق. وهذا مخالف لموقف الطهطاوي والجبرتي فكلاهما لم يقبل حريّة الأفراد - وخاصّة المسلمين - في ترك عقيدتهم.»[20]

ويستخلص ذويب أنّ تأثّر البستاني بكتابات المبشّرين من أهل الإرسالية الأمريكيّة التي كان يشتغل بها في بيروت ورغبته الشديدة في الدفاع عن حريّة ضمير الإنسان لا سيما بعد تجربته في تغيير مذهبه هما اللذان حفزاه على تبني هذا الفهم الجديد في الحضارة العربيّة الإسلامية.[21]

وحاصل القول إنّ الفكر العربيّ المعاصر قد وظّف هذا المفهوم وطالب به مكسبًا لذات الفرد ومغنمًا للتسامح والسلام في المجتمع منذ عصر النهضة فكيف سيستغلّه المفكّرون الذين ورثوا عصر النهضة وتتلمذوا على يدي أساطين الحداثة الغربيّة؟

ب. حريّة الضمير مفتاح الحرّيات:

غنيّ عن البيان أنّ أهمّ مفكّري الأنسنة العربيّة المُعاصرة قد خاضوا معارك فكريّة مختلفة دار كثير منها حول ضرورة استلهام مبادئ الحداثة الغربيّة في المنظومة الفكريّة العربيّة، ومن أهمّها الحرّيات المتنوّعة

17- بطرس البستاني، قصّة أسعد الشدياق، باكورة سوريّة، مطبعة الإرسالية الأمريكيّة، 1860، ص 6

18- نفسه، ص 40

19- كان هؤلاء المصلحون قد اهتمّوا خاصّة بحريّة الجماعات الدينيّة وبعدم إجبار الناس عنوة على الدخول في الإسلام.

20- حمادي ذويب: مقال جذور حريّة الضمير: بطرس البستاني نموذجًا، مجلّة يتفكرون، العدد السابع، 2015، ص 164

21- يشير ذويب إلى أنّ الحديث عن حريّة الضمير نجده أيضًا عند مفكرين آخرين هما سلامة موسى وقاسم أمين وقد تبنّيا في كتاباتهما مقولات تنادي بحرّية ضمير الفرد فيما يعتقد، ومن هذه المقولات يذكر: -المطالبة بشكل جليّ بأن يكون للإنسان الحق بعدم الإيمان بالله وبرسوله.

- رفض قانون وعادات معاصريه.

- اختيار عقيدته الخاصّة وفق ما يراه في مرآة عقليته وضميره.

انظر: مجلّة يتفكرون، سبق ذكره، ص 164

التي ذكرنا بعضها آنفًا وعمادها الحريّة الفكريّة التي تؤسّس لهويّة الفرد وذاته وتُعتبر مقياسًا دقيقًا لمعرفة تطوّر المجتمعات ورقيّها.

ولا مندوحة لنا من القول إنّ الحريّة الفكريّة لا ترتبط بحريّة التعبير عن الآراء قولاً وكتابةً ولباسًا وتظاهرًا وموقفًا وإضرابًا فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى حريّة انضمام الفرد إلى المجموعات السياسيّة والدينيّة والمذهبيّة والفكريّة المختلفة وممارسة الشعائر والطقوس دون خوف على سلامته الجسديّة وفي كرامة مرتبطة بالشعور بالاحترام الشخصي والسمعة الحسنة والحق في الخصوصية. لهذا لن يكون ذلك ممكنًا ما لم يتوفّر مفتاح هذه الحرّيات بيد طالبها أي حرّية الضمير التي تعني في جوهرها حقّ الفرد في أن يختار ما يراه صالحًا من دين ومُمارسة، وما يرتئيه من طقوس وشعائر فرديّة أو جماعيّة لا تتدخّل لتوجيهه فيها السلط أيًا كان مأتاها أو منبعها فتتضمن هذه الحريّة بذلك حرية المعتقد وحرية اختيار الدين الذي يراه صالحًا له أو أن يعيش دون دين أو أن يكون مُلحدًا. وبهذه الحرّية تستظلّ بقيّة الحرّيات وتتدعّم، فإذا أردنا البرهان بالخلف عن هذا التصوّر قلنا إنّ الحريّة الفكريّة وبقيّة الحرّيات الشخصيّة المكتسبة مرتبطة بتوفّر حريّة الضمير في المجتمعات المعاصرة وضمان انتشارها، وهذا ما رأيناه مع تشكّل الأنسنة الغربيّة في مراحلها المختلفة.

ولعلّ اللافت للنظر في مُعالجة المفكّرين العرب للقضايا التي تتّصل بالحريّات والدين ونظام القيم والمقدّسات ومسألة تداخل الدين بالسياسة وغيرها تأثّرهم بنماذج تحليليّة مُختلفة لفلاسفة الحداثة الغربيّة مثل قراءات ماكس فيبر (max weber) (ت1920) وكارل ماركس (Karl Marx) (ت1883م) وهوبرماس (Jürgen Habermas) وآلان توران (Alain Touraine). وهذا التأثّر عائد إلى تشبّع أغلب هؤلاء بالمدارس الغربيّة التي قرأت الحداثة وفكّكت ماهيتها ومقاصدها وطبيعة تعامل أوروبا معها على امتداد قرون الحداثة.

فمن أهمّ المفكّرين الذين قدّموا موقفًا متطوّرًا في هذا المجال الباحث الجزائري محمد أركون (1928-2010) الذي ولج إلى مسألة حريّة المعتقد والضمير من خلال حديثه عن التسامح وقد أصبح مطلبًا ملحًا وضروريًا: «في مجتمعاتنا الخاضعة لصراعات عرقيّة – ثقافيّة أو طائفيّة أو سياسيّة.»[22] لا سيما وأنّه تسامح يعوّض اللا تسامح (L'intolérance): «المتشكّل عبر القرون للأنظمة الدينيّة التقليديّة المرتكزة على أجهزة سلطة الدولة سواء أكان يقف على رأسها إمبراطور أم خليفة أم سلطان أم ملك.»[23] ويؤكّد أركون

22- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، دار الساقي، بيروت، 1993، ص 109

23- نفسه، ص 111

أنّ انعدام التسامح في الحضارة العربيّة الإسلامية عائد: «إلى أسباب تاريخيّة واجتماعيّة وأنثروبولوجيّة أكثر ممّا يعود إلى صمت النصوص الدينيّة أو إلى نقص في الفكر الإسلامي.»[24]

وقد شرّح أركون في العديد من كتبه[25] العقل الإسلاميّ التقليديّ مُثبتًا غياب حريّة الضمير فيه[26] على الرغم من توفّر هذا المبدأ في القرآن. ولا يستنكف أركون من إعادة ذلك إلى أمور كثيرة منها طبيعة تشكّل «سلطة التفسير»[27] في الحضارة العربيّة الإسلاميّة إضافة إلى الأسباب التاريخيّة والاجتماعيّة التي حفّت بظهور الإسلام في جزيرة العرب وتلت وفاة النبيّ محمد مثل حروب الردّة وقضيّة الجزية وغزو الأمم الأخرى ومسألة الإكراه في الدين.

وقد أفضى به النظر في هذا العقل إلى نتائج منها أنّ مسألة الحريّة الدينيّة لن تكون مُمكنة في الإيبستيميّة الإسلاميّة المعاصرة إلاّ إذا أمكن لهذه المجتمعات أن تدشّن عصر العلمنة (Laïcité)[28] مثلما حدث ذلك في المجتمع الغربي ولن يكون ذلك متاحًا إلاّ إذا آمن العقل الإسلاميّ بضرورة الفصل بين الدين والدولة حتّى يتجرّد الحكم من كلّ هالة قدسيّة ويُسمح للمواطنين بمعارضة الدولة والاختلاف معها ونفي كلّ شموليّة أو إطلاق عن المؤسّسات السياسيّة الحاكمة، ثمّ حتّى يتمكّن الفرد من ممارسة عقائده وشعائره الدينيّة في حريّة تامة ودون إجبار أو إكراه أو ضيم وفي مناخ من التسامح يُعترف فيه: «للفرد المواطن حقّه في أن يُعبّر داخل الفضاء المدني عن كلّ الأفكار الدينيّة أو السياسيّة أو الفلسفيّة التي يريدها. ولا أحد يستطيع أن يعاقبه على التعبير عن آرائه اللهمّ إلاّ إذا حاول فرضها عن طريق القوّة والعنف على الآخرين.»[29]

24- نفسه، ص 115

25- من أهمّ هذه الكتب نذكر:

- الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي. بيروت، 1987

- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. ترجمة هاشم صالح. دار الساقي. بيروت، 1991

- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1993

- العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح. منشورات دار الساقي، بيروت، 1996

26- هو غياب ناتج عن غياب التسامح في التراث الإسلاميّ وحضور التعصّب نتيجة لقدرة هذا التراث على إخضاع المؤمن التقليديّ وسجن عقله داخل سياج عقائديّ مغلق يقول أركون: "ما كان بإمكان التسامح أن ينبثق إلا بعد تفكك السياجات اللاهوتيّة التقليديّة التي تحكمت بالعقل البشري طيلة قرون وقرون والتي لا تزال تتحكم في الناحية الإسلاميّة حتّى الآن لأنّ عصر التنوير لم ينجح عندنا مثلما حصل في أوروبا."

انظر: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2000، ص 240

27- يثير أركون قضيّة التفاسير ومسألة الناسخ والمنسوخ من خلال حديثه عن التناقض في الفهم الحاصل في القرآن، إذ أنّ ما تَم تقريره من مبدأ حرية الاعتقاد في القرآن يجعل القارئ يتساءل عن آيات أخرى وأحاديث صحيحة تبدو معارضة لِما تَم تقريره (مثل الآية الخامسة من سورة التوبة).

لمزيد من التوسّع انظر: محمد أركون: الفِكر الإسلامي نقد واجتهاد، الطبعة الثالثة، دار الساقي، بيروت، 1998، ص 184

28- تُعرّف العلمنة أو العَلمانيّة بكونها: "تعني اصطلاحًا فصل المؤسسات الدينية عن السلطة السياسيّة، وقد تعني أيضًا عدم قيام الدولة بإجبار أي أحد على اعتناق وتبني معتقد أو دين أو تقليد مُعيّن لأسباب ذاتية غير موضوعية، وبمعنى عام فإنّ العلمانيّة يقصد بها أنّ الأنشطة البشرية والقرارات لا سيما السياسية منها التي يجب أن تكون غير خاضعة لتأثير المؤسسات الدينية."

أنظر مثلاً: مقال علمانية في الموقع الإلكتروني http://ar.wikipedia.org/wiki

29- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2000، ص 243

وحتىّ يكون الأفراد أحرارًا في ما تعتقد فيه ضمائرهم ينبغي أن يتوفّر لهم في مجتمعاتهم:

♦ دولة قانون تضمن الحصانة المتساوية لحريّة التعبير لكلّ المواقع الفكريّة والعقائديّة دون استثناء، أي لكلّ الأديان والفلسفات والمذاهب وتضمن لكلّ الأعمال الأدبيّة والفنيّة حريّة النشر حتّى لو مسّت موضوعات مقدّسة.

♦ مجتمع مدني مُتماسك ومُتقدّم ومُتشبّع بالثقافة القانونيّة المُتسامحة وذلك كي يلعب الدور الأساسي للشريك الحرّ والمتشدّد مع الدولة حتّى لا تسقط في المحاباة أو التحيّز لطرف دون آخر.

ويؤكّد أركون أنّ هذين الشرطين متوفّران في الأنظمة الديمقراطية المتقدّمة لأوروبا الغربيّة ذلك أنّ القانون الخاصّ بالتجديف والكفر أو جريمة انتهاك المحرّمات قد حُذف من دساتيرها أو أُبْطِل بكلّ بساطة. ولم يعد أيّ كاتب يُدان بتهمة الكفر وذلك لأنّ الإيمان أصبح مسألة شخصيّة أمّا المجتمعات الإسلاميّة: «فلا تزال تلحّ على تطبيق قانون معاقبة التجديف والكفر وذلك استجابة لضغوطات سياسيّة أكثر منها دينيّة محضة.»[30] وهو ما يدلّ على ما يعتورها من نقص وحيف.

ويواصل أركون الحفر في مفهوم التسامح المؤديّ إلى حريّة الضمير مُقارنًا بين التجارب الإنسانيّة التي عاشته واكتوت بنار الصبر حتىّ بلوغه منذ التجربة اليونانيّة في التسامح (الفلاسفة الكلبيون) مُرورًا بالفكر القروسطي وبفرنسا القرن السابع عشر (فولتير) ثمّ القرن التاسع عشر ولكنّه يقف كثيرًا أمام تجربة يسوع المسيح مع التسامح عندما أراد أهله رجم المرأة الزانية وقال لهم من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر مُعتبرًا أنّه بذلك: «إنّما يتجاوز كلّ حدود التسامح، إنّه يغيّر مكان الخطيئة عن طريق إحالتها إلى حكم الضمير، ضمير كل شخص. وبالتالي لم تعد خاضعة لحكم القانون المقدّس أو الشريعة في كلّ الظروف والأحوال» ويوازي أركون بين هذه الحادثة الفارقة في كشف مسألة حريّة الضمير وبين الآية القرآنيّة في سورة المائدة: «من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنّه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنّما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنّما أحيا الناس جميعاً. ولقد جاءتهم رُسلنا بالبيّنات ثم إنّ كثيراً منهم بعد ذلك في الأرض لمُسرفون» (المائدة، آية 32). إذ القرآن يصبغ طابع الكونيّة على مبدإ تحريم قتل النفس البشريّة انطلاقًا من حادثة قابيل وهابيل ويجعله مبدأ قاطعًا مانعًا كونيًا.

حاصل القول يعتبر أركون أنّ الحاجة إلى التسامح الذي ينتج حريّة للضمير الإنساني حاجةً ملحّةً وضروريّةً في الفكر العربيّ المعاصر وهي حاجة تتجاوز ما ينعته بالتسامح التجميلي الذي يدافع فيه رجال الدين وأهل السياسة عن الأرثذوكسيّة الدينيّة مدّعين للدين تسامحًا وحريّة ومُنتخبين آيات وأحاديث للتدليل

30- نفسه، ص 245

على صحّة ما يذكرون، بل هو تسامح يتطلّب جهدًا وتضحية وصبرًا جميلاً حتىّ نصل به إلى النتائج التي وصلها الغرب بعد طول نضال.

ولا مناص لنا من الاعتراف بأنّ التطوّر التكنولوجيّ المُطّرد في عصر اليوم واقتراب عوالم الشرق والغرب- أو المتطوّرة والمتخلّفة- بعضها من بعض قد عمّق الخوض في قضيّة حريّة الضمير في الفكر العربيّ المعاصر وجعل منها قضيّة «حارقة» عند بعض المفكّرين المعاصرين، ومن هؤلاء نذكر الباحث والحقوقيّ التونسيّ عياض بن عاشور[31] الذي ناقش المسألة في نطاق مقارنته بين منظومة حقوق الإنسان الحديثة وفلسفة الحقوق في الإسلام لا سيما في كتابه «الفاتحة الأخرى، الإسلام وفكر حقوق الإنسان»[32] المنشور في نسخته الأصليّة باللغة الفرنسيّة تحت عنوان (La Deuxième Fatiha). ويقرّ ابن عاشور أنّ أغلب التحاليل المكتوبة من قبل المسلمين في موضوع الإسلام وحقوق الإنسان إنّما تدخل في باب المديح الهادف إلى الدفاع عن العقيدة المقيّدة بنواميسها الثابتة: «وأغلبها لا يستطيع تجاوز الأفق التوافقي الذي يسعى إلى تحقيق تأليف صعب إن لم نقل مستحيلاً بين الفكر الحديث لحقوق الإنسان وفلسفة الحقوق في الإسلام»[33]، وهو يستدلّ على ذلك بأمثلة ممّا ينعته بـ «التزوير» أو «البهتان» الذي يأتيه بعضهم عندما يدّعى بأنّ الجهاد لا يُقصد به أبدًا أيّ نوع من العنف وبأنّ لفظ «اضربوهنّ» يعني خلاف فعل الضرب: «وأنّ القوامة على النساء لا يترتّب عنها دونيّة المرأة وأنّ الشورى تمثّل أساس الديمقراطيّة. وإلى ذلك من المحاولات الباحثة على التدليل على أنّ اللائكيّة هي من جوهر الإسلام الأوّل. فمثل هذه المغالطات لا تزيد المشاكل سوى تعقيد ولا همّ لها سوى إرضاء جميع الأطراف.»[34]

ومقابل هذا الدفاع الواهي عن الدين يؤكّد ابن عاشور أنّ وضع قانون متعارف عليه بين الأمم لم يتحقّق باسم الأديان، بل على عكس ذلك كانت الأديان هي المصدر المتواصل للنزاعات والتوسّع الترابيّ تحت القوّة واللجوء إلى قانون الحرب الذي أسهم القانون الإنساني في الحدّ من ضراوته وما تمّ من نجاحات في سنّ قانون دوليّ من أجل فرض السلام، فالفضل يعود فيه إلى: «الجهود التي قامت بين الدول تحت عنوان التسامح واحترام الأقليات الدينيّة والحقوق الفرديّة والحقوق المدنيّة والسياسيّة وحريّة المعتقد والضمير والاستقلاليّة الفرديّة وسيادة الدول.»[35]

31- عياض بن عاشور، من مواليد 1 جوان 1945، متخصّص في النظريّة السياسيّة الإسلاميّة وفي القانون العام. هو ابن محمد الفاضل بن عاشور وكان عميد كليّة العلوم القانونيّة بتونس. كان يدرس في معهد للبحوث والدراسات حول العالم العربيّ والإسلامي. عند قيام الثورة التونسيّة (جانفي 2011) تمّ تعيينه رئيسًا للهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي.

32- عياض بن عاشور: الفاتحة الأخرى، الإسلام وفكر حقوق الإنسان، ترجمة فتحي بن الحاج يحيى، دار الجنوب للنشر، 2012

33- نفسه، ص 26

34- نفسه، ص 26

35- نفسه، ص 31

وقد سعى الباحث التونسيّ إلى تشريح كيفيّة التفكير في قضايا تشريع الحقوق في القرآن والسنّة لا سيما الأحكام المرتبطة بالمادة الجزائيّة والجنايات وقضايا الميراث والحجاب والزواج والقوامة وغير ذلك من الإشكاليات «الحسّاسة» في تاريخ الإسلام. وحين تعرّضه لقضيّة حريّة الضمير وقف على القاعدة المتّفق عليها: «بإجماع الفقهاء [وهي] تتمثّل في حصر هذه الحريّة على الحريّة الدينيّة التوحيديّة وحدها دون الارتقاء، فعليًا، إلى حريّة الضمير. ففي أفضل الأحوال تُقبل الحريّة الدينيّة لأتباع الديانات التوحيديّة دون تطبيقها على المسلمين الذين يتخلّون عن إيمانهم أو ينوون تغيير ديانتهم ففي هذه الحالة يعتبر الفرد مرتدًا سواء ولد مسلمًا أو اعتنق الإسلام لاحقًا ويحقّ فيه حكم الإعدام.»[36]

ويشير ابن عاشور إلى أنّ هذه القاعدة لم ترد في النصّ القرآنيّ الذي لم يصدر في الردّة حكمًا دنيويًا وإنّما أُقرّت عقوبة القتل لأسباب اجتماعيّة سياسيّة: «استنادًا إلى حديث اعتبر صحيحًا «من غيّر دينه فاضربوا عنقه» أورده مالك بن أنس في كتاب الأقضية من الموطّأ تحت باب القضاء فيمن ارتدّ عن الإسلام.»[37]

أمّا ما اتّضح له من بحثه في المواثيق العربيّة والإسلاميّة المعاصرة[38] فهو تلك الصيغ المُتردّدة أو المُتضاربة لنصوصها التي تُعلن: «في نفس الوقت تمسّكها بالمنظومة العالميّة لحقوق الإنسان وبالشريعة الإسلاميّة وهو ما جعل صيغة النصوص غارقة في الغموض أو فقدان الذاكرة فيما يخصّ النقاط الأساسيّة الثلاث التي مثّلت عائقًا أمامها وهي حقوق المرأة وحريّة الضمير والعقوبات الجنائيّة القاسية واللاإنسانيّة.»[39]

لذلك يسخر عياض بن عاشور من المادة العاشرة في الإعلان الإسلاميّ التي تتناول مسألة حريّة الضمير تناولاً طريفًا عندما تنصّ على أنّ: «الإسلام هو دين الفطرة ولا يجوز ممارسة أيّ لون من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره أو جهله لحمله على تغيير دينه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد.» فالذين حرّروا هذا الإعلان إنّما حرّفوا حديثًا عن الرسول «ما من مولود إلاّ يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه....» وأرادوا أن يتباهوا بتفضيل الإسلام واعتباره جوهريًا ديانة الإنسانيّة جمعاء.»[40] وهكذا تطفو من جديد آليّة المرجعيّة الذاتيّة ليتساءل ابن عاشور بعد إقرار هذه المادّة ما هو مآل الديانات الأخرى في العالم؟ وما نوع الاحترام المُفترض أن تحظى به؟

36- نفسه، ص 168

37- نفسه، ص 168

38- مثل الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان المعلن في ماي 2004 والذي دخل حيّز التنفيذ في 15 جانفي 2008. أو إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام 1990

39- الفاتحة الأخرى، ص 170

40- نفسه، ص 171

ويستخلص أنّ ظاهر هذه المادّة يُعتبر حماية للدين من الإكراه ولكنّ جوهرها يتغاضى عن حريّة المعتقد وحريّة تبديل الديانة.[41]

وفي مقابل هذه الرؤية الأحاديّة الصارمة يرى ابن عاشور أنّ التاريخ الإسلاميّ لا سيما في عصور الأزمات حفل بمدافعين عن مقاصد الشريعة الإسلاميّة بغية إنقاذ الشريعة من التكلّس والعجز عن مجاراة أحداث التاريخ وظروفه[42]. وقد وقع: «اللجوء من جديد إلى نظريّة المقاصد في العالم الإسلاميّ المعاصر لمواجهة مختلف مظاهر التخلّف في الحضارة الإسلاميّة مقارنة بمظاهر التقدّم في الحضارة العربيّة.»[43] هذا إضافة إلى مزاحمة المنظومات الحقوقيّة والتشريعيّة الحديثة المستوردة من الغرب التي دفعت المقاصد الإسلامية إلى محاولة استبطان المفهوم الحديث لحقوق الإنسان والسعي إلى إضفاء النسبيّة على حرفيّة النصّ الشرعي. مثلما فعل ذلك محمد الطاهر بن عاشور وعلاّل الفاسي[44] بداية من داخل المؤسّسة الدينيّة ثمّ جاء من بعدهما أجيال من البحّاثة مثل فاطمة المرنيسي ونايلة السليني ولطيفة الأخضر وتلاميذ عبد المجيد الشرفي الذين أخضعوا عديد القضايا إلى المراجعات والتصحيحات. فباسم حريّة الضمير مثلاً: «رفض عديد المثقّفين قطعيًا الاعتراف بأحكام الردّة من بينهم عبد المتعال الصعيدي وجمال البنّا ومحمد منير أدلبي وعبد الله النعيم وفريد إيزاك ومحمد الشرفي وغالب بن الشيخ وآمال القرامي الذين اعتبروا النصّ القرآنيّ مقراً لحريّة الضمير، وأنّه لا إشارة فيه إلى جريمة الردّة المزعومة فهي محض بدعة من الفقهاء لذا وجب ترك الحديث القائل من بدّل دينه فاقتلوه وترجيح الآية 26 من سورة البقرة «لا إكراه في الدين.»[45]

ويخلُصُ عياض بن عاشور من قراءته لمسألة حريّة الضمير في الفكر العربيّ المعاصر إلى أنّ اجتهادات أجيال البحّاثة الجدد التي تطمح إلى إصلاح منظومة الحقوق والحرّيات باعتماد مناهج غائيّة متعدّدة وتوظيف قراءات تأويليّة جديدة إنّما هي تفتح أقفالاً مُغلقة وقد تؤدي في نظره: «إلى ابتكار سياسيّ تحرّريّ غير مُنتظر وهو ما يُدركه أصحاب نظريّة التنزيل الراديكاليون تمام الإدراك لذا تراهم يتشبّثون دون هوادة بشموليّة كلام الله ويرفضون إخضاعه إلى ضغوط العالم المحيط الذي يعتبرونه عالم انحطاط.»[46]

41- يعتبر ابن عاشور أنّ المنطق الذي وُظّف في المادة 20 هو نفسه الذي سارت عليه المادة 22 التي تنصّ على أنّه: "لكلّ إنسان الحق في التعبير بحريّة عن رأيه بشكل لا يتعارض مع المبادئ الشرعيّة" وهو ما يقرّ الإبقاء على جريمة الردة. (الفاتحة الأخرى، ص 172).

42- يضرب ابن عاشور مثلاً بنجم الدين الطوفي (ت 716 هـ) الذي ذهب إلى حدّ تغليب المصلحة على النصّ الشرعي ذاته ممّا جعل بعضهم يرميه بالزندقة.

43- الفاتحة الأخرى، ص 211

44- نفسه، ص ص 213-210

45- نفسه، ص 215

46- نفسه، ص 215

صفوة ما يمكن أن يُستنبط من دراسة حريّة الضمير في الأنسنة العربيّة المعاصرة[47] أنّ المسألة مازالت تحتاج جهدًا وضنكًا شديدين ممّن تجشّم نهج الإصلاح وسبيل الاختلاف عمّا ألفته الأمّة واستكان له الناس، فعلى الرغم من تفاؤل عياض بن عاشور بأجيال البحّاثة الجدد وما قد يُنجزون من نجاحات إلاّ أنّ ذلك سرعان ما يصطدم بما أثبته المفكّران من هوّة عميقة بين رحلة الأنسنة الغربيّة حتىّ بلوغ «حريّة الضمير»، وانتقاله بُندًا ثابتًا من بنود حقوق الإنسان ومكتسبات المواطنة الغربيّة في الدول الديمقراطيّة وبين رحلة الخوض في هذه المسألة في الأنسنة العربيّة وتعطّل النقاشات فيها وتباين المسافات بين النظرة الحداثيّة للمجتمع التي تنادي بالعلمنة منهجًا وحياةً والنظرة الإسلاميّة التقليديّة التي ترى الخطر كلّ الخطر في ذلك. ويبلغ الأمر ذروته مع مسألة حقوق الإنسان حيث التعارض الجذريّ حاصل في قضيّة حريّة الضمير. ويتجسّد التباين بوضوح أكثر حين الانتقال من مناقشة حريّة الضمير في الأنسنة العربيّة إلى البحث فيها وقد صارت من قوانين بعض المجتمعات الإسلاميّة وفي دساتيرها فكيف تمّ ذلك؟

II. حريّة الضمير أيقونة الدساتير:

تكمن أهميّة حرية الضمير في كونها من الشروط المحدّدة لقيمة الفرد الأخلاقيّة ومفتاحه إلى بقيّة الحريّات. وتوفّر حريّة الضمير يجعل الفرد حرًا في ألا يفكر مثل الأغلبية، أو ألاّ تكون له الثوابت أو القناعات أو المعتقدات نفسها. لذلك سعت الدول الديمقراطيّة والمنظّمات الدوليّة لحقوق الإنسان إلى إيلائها المكانة التي تستحقّ ضمن بقيّة الحقوق والحرّيات وتصنيفها تصنيفًا يليق بفاعليتها في تكوين الفرد القادر على البذل والعطاء في مجتمعه دون قيد أو توجيه أو اعتداء، وهو تصنيف سينتج إشكالاً أعمق في الدول العربيّة لا سيما بعد نشأة ما يُعرف بالدولة الوطنيّة والاجتهاد في تقنين مدنيّة الدولة، فكيف ذلك؟

1. حريّة الضمير في الدساتير الغربيّة:

تؤكّد المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[48] أنّه: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين»، وهو حقّ يشمل «حرية الفرد في تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًا أم مع جماعة». أمّا المادة 18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية[49] فتنصّ على أنّ: «لكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين.» وهو حقّ يتأسّس وفق مستويات أربعة هي:

47- وقد ارتأينا أن ندرس ذلك من خلال أنموذجين دالّين فقط هما محمد أركون وعياض بن عاشور، ونزعم أنّ نظرنا في مجهوداتهما الفكريّة حول المسألة المدروسة كان مدخلاً ممكنًا لفهم بعض خصائصها.

48- القانون بتاريخ: 10 ديسمبر 1948

49- اعتمد بقرار من الجمعية العامة للأمم المتحدة مؤرخ في 16 ديسمبر 1966

أـ حرية المرء في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره.

ب ـ حريته في إظهار دينه أو معتقده، بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.

ج ـ عدم جواز إخضاع أحد لإكراه من شأنه أن يخلّ بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في أن يدين بأي دين أو معتقد يختاره.

د ـ الإمكانية الوحيدة لإخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده، تتمّ في حدود القيود التي يفرضها القانون وتكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.[50]

وتُضيف المادة 19 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية أنّ لكل إنسان الحق في اعتناق الآراء التي يراها صالحة دون أيّ مضايقة. في حين توضّح اللجنة المكلّفة بحقوق الإنسان في محضر تعليقها على المادة 18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية[51]: «أنّ المقصود بالدين أو المُعتقد هو «الاعتقاد في وجود إله، أو الاعتقاد في عدم وجوده (أي الإلحاد التامّ) هذا إلى جانب الحق في عدم ممارسة أي دين أو معتقد.»

ولا مناص لنا من الاعتراف بأنّ هذا الإعلان على الرغم من صبغته غير الإلزاميّة ـ لأنّه صادر عن الجمعيّة العامة للأمم المتّحدة[52] ـ فهو أهمّ قانون دوليّ معاصر يسعى إلى نشر مبدإ حريّة الضمير والمعتقد ونبذ التعصّب الدينيّ وكلّ أشكال التمييز والتطرّف الناشئتين عن الدين، فهو في مستوى الصياغة اللغويّة دقيق في إعطاء الإنسان الحقّ في اعتناق ما يشاء من الفلسفات والديانات والأفكار ومُمارسة شعائرها في حريّة وعلن ودون خوف ولا ارتباك ولا يقف الأمر على هذا فقط بل يعتبر هذا القانون في مادته الثالثة أنّ التمييز بين البشر على أساس الدين أو المعتقد يُعدّ انتهاكًا لحقوق الإنسان والحرّيات الأساسيّة لأنّه إهانة لكرامة الإنسان وإنكار لمبادئ الأمم المتحدة.[53]

50- لمزيد من التوسّع انظر: مكتبة حقوق الإنسان/ جامعة مينيسوتا، العنوان الالكتروني:

https://www1.umn.edu/humanrts/arabic/SGreligion.html

51- التعليق رقم 22، بتاريخ 30 جويلية 1993

52- اعتُمد وفق القرار عدد: 36/55 المؤرخ في 25 نوفمبر 1981 الذي اتخذته الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الثالثة والسبعين.

53- محمد الناوي، محام بهيئة الدار البيضاء: حريّة الضمير في الدساتير المقارنة، العنوان الالكتروني:

http://boutillis.blogspot.com/2013/05/blog-post_14.html

ولا عجب أن تتضمّن دساتير الدول التي تتبنى مبدأ الفصل بين الدين والدولة قوانين تضمن حريّة المعتقد والضمير مثلما نرى ذلك في دساتير ألمانيا وفرنسا وبلجيكا وتركيا والكاميرون والنيجر والسينغال وكثيرًا من الدول الإفريقيّة الأخرى والهند وأندونيسيا والولايات المتّحدة الأمريكيّة تنصّ دساتيرها صراحة على علمانيّة الدولة وعلى حريّة مواطنيها في اعتناق ما يرونه مناسبًا من المذاهب والمعتقدات والديانات، وعلى حريّة الضمائر فيها[54]. فماذا عن الدساتير العربيّة؟

2. حريّة الضمير في الدساتير العربيّة:

في مقابل الوضوح التشريعيّ في الدساتير والقوانين التي ذكرنا نجد تردّدًا وتذبذبًا وعدم وضوح في اعتماد مسألة حريّة الضمير في دساتير الدول العربيّة. فجميع الدول العربية[55] تعتمد في دساتيرها الإسلام دينًا للدولة. ولكنّ بعضها يعتبر الإسلام مصدرًا وحيدًا للتشريع وبعضها الآخر يقرّه مصدرًا من مصادر عديدة للتشريع ممّا يؤدي في أحيان كثيرة إلى الاختلاف والتناقض في المنظومات القانونية لهذه الدول، ويتعطّل التطبيق العمليّ لمبدأ حرية الضمير في هذه القوانين وما يتفرع عنها أو يتصل بها من تشريعات وضوابط.

وإذا كان إشكال حريّة الضمير لا يُطرح أساسًا في دساتير بعض الدول لأنّها لا تنصّ صراحة على مسائل حريّة الاعتقاد والضمير فإنّه يأخذ في دساتير عربيّة أخرى أشكالاً شتّى من الصياغات ويثير في موضعه «الدستوريّ» قضايا متنوّعة سنكتفي منها بمناقشة أنموذجين دالّين نعتقد أنّ الوقوف على ما أثارته «زوبعة» حريّة الضمير في دستوريهما كفيل بفهم ما نرنو إليه من تطرّقنا إلى تعميق مأزق حريّة الضمير في الفكر العربيّ المعاصر، آن الانتقال بالقضيّة من الأنسنة إلى الدسترة.

أ. إشكال التضمين: الأنموذج التونسيّ

يُعدّ الدستور التونسي الجديد (2014) من جهة موادّه من أكثر الدساتير العربيّة تأثّرًا بمنظومة حقوق الإنسان في العالم واقتداءً بها. وقد بدا ذلك جليًّا في بعض فصوله التي تحتوي على نزعة تقدّميّة ترتبط بالحريّة وحقوق الإنسان من أهمّها الفصل السادس من الباب الأوّل المتعلّق بالأحكام العامّة. وقد أثار هذا الفصل لغطًا

54- يعلن الدستور الكاميروني (1996) مثلاً في مقدّمته أنّ الكاميرون دولة علمانيّة وأنّ حياد الدولة واستقلاليتها إزاء جميع الأديان مضمونان بالدستور. ويضيف أنّ دستور البلاد كفل للمواطنين حرية العقيدة وحرية ممارستها.

انظر: دستور 18 يناير 1996 الصادر بموجب القانون رقم 96-06 والمُعدّل لدستور 2 يونيو 1972

أمّا الدستور الفرنسي الشهير فيقر في المادة الأولى منه أنّ: «فرنسا جمهورية غير قابلة للتجزئة، علمانيّة، ديمقراطية واجتماعية. تُؤمّن المساواة أمام القانون لجميع المواطنين، دونما تمييز بسبب الأصل أو العرق أو الدين، وتحترم جميع المعتقدات».

انظر: دستور الجمهورية الخامسة الفرنسيّة، 4 أكتوبر 1958

55- باستثناء لبنان.

أثناء نقاشه في المجلس الوطني التأسيسي[56] وحتىّ بعد إقراره، لا سيما من الأوساط الدينيّة والسياسيّة. فقد أدرج المشرّع التونسيّ حريّة الضمير ضمن جملة من الحرّيات تلتزم الدولة بحمايتها وضمانها لمواطنيها هي حريّة المعتقد وحرّية الضمير وحريّة ممارسة الشعائر الدينيّة.[57]

وما من شكّ في أنّ إدراج حريّة الضمير في الدستور التونسي من النجاحات الأساسيّة التي حقّقها النوّاب الذين دافعوا عن التوجّه الديمقراطيّ في هذا المجلس وتصدّوا فيه للنوّاب الذين أرادوا أن يكون التشريع الإسلامي هو المصدر الأساسي في الدستور التونسي الجديد، وهو كذلك خطوة مهمّة نحو نشر قيم التعدّد والاختلاف وإقرار قيم المواطنة الحقيقيّة ومبادئ حقوق الإنسان في المجتمع التونسي ومن خلاله في المجتمعات العربيّة. ولكنّ هذا لا ينفي أنّ الصياغة اللغويّة للفصل السادس تثير إشكالاً في مستوى عدم التطابق التامّ مع رُوح حريّة الضمير التي تمّ إقرارها[58]. فالفصل السادس يقول إنّ: «الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، حامية للمقدسات، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي. تلتزم الدّولة بنشر قيم الاعتدال والتّسامح وبحماية المقدّسات ومنع النّيل منها، كما تلتزم بمنع دعوات التّكفير والتّحريض على الكراهية والعنف وبالتّصدّي لها.»[59] وفي هذا وجهان مُتضاربان أو مُتناقضان. فالدولة من جهة تتكفّل بحماية المُعتقد والضمير، ومن جهة أخرى تتقمّص وظيفة حماية المقدّسات ورعاية الدين وكأنّه جملة من المؤسّسات والهياكل التي تحتاج لحماية الدولة. ألا تصبح بذلك الدولة رقيبًا على الدين بداعي حمايته؟ وهي التي كفلت للجميع حريّة الضمير وما يعنيه ذلك صراحة من عدم تدخّل في مسألة من يؤمن ومن يكفر ومن يتّبع من الديانات ما يشاء. ألا تناقض الدولة نفسها هنا في ذات الفصل فتبيح ثمّ تسحب ما أباحته، أو تحرّر ثمّ تراقب ما حرّرته؟

وما يزيد الطين بلّة أنّ الفصل الأوّل من الدستور التونسي ينصّ على أنّ: «تونس دولة حرّة مُستقلّة الإسلام دينُها والعربية لغتها والجمهورية نظامها. (لا يجوز تعديل هذا الفصل).»[60] وهذا التنصيص على دين الدولة يُسقط ضرورة المبدأ الرئيس الذي تقوم عليه الدُول بمفهومها المدني وهو التعدّديّة الدينيّة - واللا

56- المجلس الوطني التأسيسي التونسي هو مجلس تأسيسيّ متكون من 217 عضوًا تم انتخابهم من قبل التونسيين الذين سجلوا في الانتخابات التي جرت في 23 أكتوبر 2011 بعد الثورة التونسيّة. وقد وضع هذا المجلس دستورًا جديدًا للبلاد التونسية. بدأ التصويت على الدستور - فصلاً فصلاً - في4 جانفي 2014، بعد سنتين من المشاورات والكتابات والحوارات. وتمّ الانتهاء من المصادقة على الدستور - فصلاً فصلاً - في 23 جانفي 2014، بينما تمت المصادقة عليه برمته في جلسة عامة في 25 جانفي 2014، وأخيرًا وقع ختم الدستور من قبل رئيس الجمهوريّة التونسيّة المنصف المرزوقي ورئيس الحكومة علي العريّض ورئيس المجلس الوطني التأسيسي مصطفى بن جعفر في جلسة ممتازة في27 جانفي 2014 وبهذا تم الانتهاء من الدستور.

57- الفصل السادس: الدولة راعية للدين كافلة لحريّة المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينيّة.

انظر: دستور الجمهوريّة التونسيّة، المطبعة الرسميّة، تونس، 2014

58- Idriss (Mohamed Yousef): Constitution de la République Tunisienne (2000- 2014), ABC, N°6, Genève, 2015.

59- نفسه.

60- الدستور التونسي، سبق ذكره.

دينيّة - بما أنّ المهمّ في قيام الدولة مدنيًا هو تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات أمام القانون أيًّا كانت دياناتهم أو مذاهبهم أو توجّهاتهم.

ويعمّق الفصل الرابع والسبعون من الباب الرابع المعنون بـ «باب السلطة التنفيذيّة» الاختلاف لأنّه يحدّد شرطًا غريبًا عن هذه المدنيّة للترشّح لرئاسة الجمهوريّة. يقول المشرّع التونسيّ: «الترشّح لمنصب رئيس الجمهوريّة حقّ لكلّ ناخبة أو ناخب تونسيّ الجنسيّة منذ الولادة دينه الإسلام.»[61] وبذلك اشترط في المترشّح لرئاسة الجمهوريّة أن يكون دينه الإسلام فألغى بذلك مشاركة التونسيين من بقيّة الأديان السماويّة واللا دينيين وغيرهم ممّن لا يعتقدون في الدين أو يعلنون إلحادهم وميّز المواطنين المسلمين تمييزًا لاهوتيًا وخصّهم لوحدهم بشرف رئاسة الجمهوريّة التونسيّة.[62]

إنّ التناقض جليّ بين مُحتوى الفصول المذكورة، والاختلاف صريح فيها بين ما يرسّخ مدنيّة الدولة مثل مبدأ حريّة المعتقد والضمير وبين ما يناقض ذلك صراحة، مثل التأكيد على دين الدولة وتمييز المواطنين فيها على أساس الدين تمييزًا انتقائيًا ظالمًا ومقسّمًا للشعب التونسيّ إلى من هم صفوته ونخبته الذين يحقّ لهم الترشّح لرئاسة الجمهوريّة وإلى من لا يحقّ لهم الترشّح لهذا المنصب لأنّهم أقلّ من ذلك درجة، فعلى الرغم من كونهم مواطنين لهم حقوق وواجبات إلاّ أنّ عدم انتمائهم إلى الديانة الإسلاميّة سلبهم هذا الحقّ وجعلهم في مرتبة أقلّ من المواطنين المسلمين وهذه التمشية تُشرّع في رأينا إشاعة البغضاء والكره داخل المجتمع وتهدّد مدنيّة الدولة في عمقها.

وبصورة عامّة إنّ الاحتفاء بإقرار حريّة المعتقد والضمير في الدستور التونسي لم يحجب عنّا سوء اختيار العبارات اللغويّة التي وظّفها المشتغلون على الفصل السادس منه، فهي لم تعبّر بشكل واضح وجليّ عن فكر هذا المُشرّع بعد أن صارت الدولة هي الواهبة والمانحة لحريّة الضمير ولم يرق هذا الحقّ - في هذا النصّ على الأقل - إلى الحريّة الأساسيّة التي يمتلكها المواطن ويعلن بها هويّته «المواطنيّة». هذا إضافة إلى عدم انتباه هذا المشرّع إلى تناقض المبادئ التي أقرّها في الفصل السادس مع مبادئ أخرى في فصول مُختلفة مثل الفصل الأوّل والفصل الرابع والسبعين. ولا مناص لنا من الاعتراف بأنّ ذلك ناتج عن الفوضى الذهنيّة التي كانت سائدة في المجلس التأسيسي إبّان نقاش مُسودّة الدستور وغياب الانسجام الفكريّ والمرجعيات المتآلفة مع استفحال منطق الترضيات[63] والضغوط السياسيّة والإيديولوجيّة والفكريّة التي ساهمت في «ارتجال» مسألة حريّة الضمير في الدستور التونسي، وهو ما يجعلنا نتساءل ماذا لو أخذت هذه

61- الدستور التونسي، سبق ذكره.

62- لمزيد من التوسّع انظر: عبد الباقي الهنداوي: الدولة العربيّة المعاصرة بين المدنيّة والحاكميّة، إشكاليّة الحقوق الأساسيّة للإنسان، مجلّة يتفكرون، العدد السابع، 2015، ص ص 166- 175

63- انظر في هذه المسألة تقارير منظمة بوصلة التي تابعت من داخل المجلس التأسيسي مجريات كتابة الدستور. العنوان الإلكتروني:

http://www.albawsala.com/ar/

القضيّة مداها في مستوى النقاش والحوار داخل قبة البرلمان مثلما حدث ذلك في البرلمان المغربي؟ فهل يبلغ بها النقاش الطويل نتيجة لم يصلها الارتجال؟

ب. إشكال النقاش: الأنموذج المغربي

عاش البرلمان المغربيّ الجديد الذي كتب دستور 29 جويلية 2011[64] تقريبًا الإشكاليات ذاتها التي عاشها المجلس التأسيسي التونسي في مستوى النقاش بين النخب الممثّلة للتيار الإسلامي السياسي والنخب التي تمثّل التيّارات الحداثيّة التقدّميّة. وقد تميّزت مرحلة النقاش آنذاك بكثرة التقارير والملاحظات المكتوبة والمذكّرات التي تقدّمت بها فعاليات مدنيّة متعدّدة[65] مُطالبة فيها اللجان المكلّفة بإعداد الدستور - داخل البرلمان المغربيّ - بضرورة اعتماد حريّة الضمير ضمن الحرّيات الأساسيّة التي سيتمّ إقرارها. وتشكّلت حلقات وصل بين واضعي الدستور وبين الأحزاب السياسيّة والنقابات العمّاليّة وجمعيات رجال الأعمال ومنظّمات حقوق الإنسان وحتى الأفراد المهتمّين بأن تكون لهم مساهمة في الدستور الجديد.

وقد تشعّب النقاش أساسًا حول هويّة الدولة وكيفيّة تعريفها وهل تُعرّف بكونها «دولة إسلاميّة» أم هل هي «دولة مدنيّة ذات مرجعيّة إسلاميّة» ليحسم الفصل السادس من الدستور الجديد هذا الجدل مُعتبرًا: «الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية.»[66]

بيد أنّ هذا الفصل بقدر وضوح قسمه الأوّل يظلّ غامضًا في قسمه الثاني ويفتقر إلى الدقّة المطلوبة في الدساتير، فما هو مصير الديانات الأخرى في ظلّ دولة دينها الإسلام وهل المقصود بالقول (الدولة تضمن لكلّ واحد...) هم المسلمون أم هم أهل الديانات الأخرى؟ وماذا عن اللا دينيين والمُلحدين هل تشملهم الحماية أم هي فقط مخصوصة بأهل الدين؟

أمّا مجال الحرّيات فخصّ به المشرّع المغربيّ الفصل التاسع وفيه نقرأ: «يضمن الدستور لجميع المواطنين:

- حرية التجول وحرية الاستقرار بجميع أرجاء المملكة.

- حرية الرأي وحرية التعبير بجميع أشكاله وحرية الاجتماع.

64- أجري الاستفتاء بشأنه يوم 1 جويلية 2011

65- مثل هيئة الإنصاف والمصالحة وجمعيّة ضمير وغيرها من فعاليات المجتمع المدني المغربي.

66- انظر الدستور المغربي: http://www.parlement.ma/ar

- حرية تأسيس الجمعيات وحرية الانخراط في أيّة منظمة نقابية وسياسية حسب اختيارهم. ولا يمكن أن يوضع حدّ لممارسة هذه الحريات إلا بمقتضى القانون.»[67]

وما نستخلصه من هذا الفصل أنّ الحريّات المذكورة - على أهميتها - منقوصة من حريّة الضمير. فعلى الرغم من انتظار كثيرين تضمين هذه الحريّة ضمن الفصل المذكور إلاّ أنّ تغييبها وعدم إدراجها يخلق إشكالاً في مستوى الدستور ذاته، لا سيما وأنّ المشرّع المغربيّ أقرّ منذ تصدير الدستور، ولأوّل مرّة في تاريخ الدساتير المغربيّة، أنّ الدولة المغربيّة تلتزم بـ:

- «حماية منظومتي حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني والنهوض بهما، والإسهام في تطويرهما، مع مراعاة الطابع الكوني لتلك الحقوق، وعدم قابليتها للتجزيء.

- حظر ومكافحة كل أشكال التمييز، بسبب الجنس أو اللون أو المعتقد أو الثقافة أو الانتماء الاجتماعي أو الجهوي أو اللغة أو الإعاقة أو أي وضع شخصي، مهما كان.

- جعل الاتفاقيات الدولية، كما صادق عليها المغرب، وفي نطاق أحكام الدستور، وقوانين المملكة وهويتها الوطنية الراسخة تسمُو فور نشرها على التشريعات الوطنية، والعمل على ملاءمة هذه التشريعات، مع ما تتطلبه تلك المصادقة.»

ولأنّ حريّة الضمير من أهمّ الحرّيات المُصادق عليها في الاتّفاقات الدوليّة التي يعترف بها المغرب فهي دستوريًا[68] قائمة الذات ولا مجال لتغييبها من قوانين البلاد حسب نصّ هذا الدستور. ولم يكن تغييبها منه إلاّ إساءة له وتشويهًا وبترًا لا غير. ويعترف بعض أعضاء لجنة كتابة الدستور - وفق الصحافة المغربيّة - أنّ مُسودّة الدستور احتوت على حريّة الضمير والمُعتقد ضمن بقيّة الحرّيات ولكنّ الضغط الذي مُورس عليها من كتلة حزب العدالة والتنمية تحديدًا[69] هو الذي دفع إلى حذف هذه الحريّة من الدستور وفوّت فرصة دسترتها لإعلاء مبدإ المواطنة قولاً وفعلاً.

وحاصل القول إنّ النقاش والمساجلات في البرلمان المغربي لم تثمر إقرارًا لهذه الحريّة في الدستور وبدا التناقض القانونيّ جليًّا بين تصديره - وهو جزء من الدستور - وبين الفصل التاسع منه فكشف بذلك عن

67- نفسه.

68- الدستور يقرّ صراحة أنّ القوانين الدوليّة تسمو على قوانين البلاد.

69- هو الحزب الإسلاميّ في البرلمان قد هدّد بعدم التصويت على الدستور إذا تضمّن هذه النقطة "ذات العواقب الوخيمة على الهويّة الإسلاميّة". ويقول عبد الواحد بنكيران رئيس الحزب في حديث له نشره موقع ميديا 24: نحن لسنا في حاجة إلى إدراج حريّة الضمير إنّها مدرجة أصلاً في الممارسة وكلّ فرد حرّ في ممارسته. "وأضاف أنّ المجتمع المغربي الذي يقر مثلاً بالتراث اليهودي، هو أصلاً "تعددي" و "لا يمكننا إضافة المزيد من التعددية الدينية».

منطق الترضيات الذي اعتمده هذا المشرّع عندما حذف هذه الحريّة، وهذا ما يُذكّرنا بالمشرّع التونسي الذي خضع تقريبًا للمنطق نفسه، «لارتجال» حريّة الضمير في دستوره فبدا مبتسرًا مُتناقضًا مع قوانين أخرى فيه.

يتّضح من خلال ما تقدّم البحث فيه أزمة التعامل مع حريّة الضمير في مجال الدسترة قد تعمّقت وازدادت حدّة وإحراجًا للعقل العربيّ الذي أراد أن ينقل القضيّة إلى مجال التشريعات والقوانين تأصيلاً لها وتمكّنًا منها في مجالات التطبيق. ذلك أنّ الأنموذجين المذكورين تعثّرا في دسترة هذه الحريّة التي تعدّ مفتاح حقوق الإنسان على الرغم من الإيجابيات الكثيرة التي يمكن استخلاصها من النقاشات والاختلافات والتضمين المبتسر الذي تمّ في الدستور التونسيّ. لقد عاش المشرّع التونسيّ ونظيره المغربيّ حيرة حقيقيّة في مجال تقنين حريّة الضمير ضمن بقيّة الحرّيات المرتبطة بحقوق الإنسان، وهي حيرة لها ظاهر وباطن. أمّا ظاهرها فدستوريّ -قانونيّ يتّصل بطبيعة تطبيق الدستور وفهم القوانين فيه. لذلك اضطرّ إلى التركيب والتقطيع (Collage) والحذف، وخلط أيضًا بين المصطلحات سعيًا منه لاسترضاء الجميع. وأمّا باطنها فراجع إلى الخلط في الأذهان بين مفهوم الدولة باعتبارها سلطة سياسيّة لها منظومة من الأحكام والقوانين والتشريعات التي تصرّفها مؤسّسات كثيرة مثل المحاكم والبلديات والأمن والجامعات وبين مفهوم الأمّة أو الحضارة التي ترتبط عادة بالوعي الجمعي وبالقواسم المشتركة لا سيما الروابط الدينيّة. وعن هذه الحيرة نشأ الخلط وعن الخلط نشأ التلفيق ومحاولات الاسترضاء.

خاتمة:

إنّ دراسة مسألة حريّة الضمير في الأنسنة العربيّة المعاصرة والبحث في كيفيّة انتقالها من أنسنة النخبة إلى قوانين العامة كشف لنا عن:

- صراحة ووضوح شديدين أثناء دراسة المسألة في مجال الفكر العربيّ المعاصر فأقرّ لنا من اتّخذناهم نماذج من المفكّرين العرب ببون الهوّة القائمة بين الإيبستيميّة الغربيّة التي نشأ في خضمّها المفهوم ونما، والإيبستيميّة العربيّة التي مازالت تعاني إلى اليوم عسرًا في دمجه في منظومتها الفكريّة والفلسفيّة لاعتبارات شتّى لعلّ أبسطها إصرار بعض النخب على خلط عالم الدين بعوالم السياسة.

- تسرّعٌ وارتجالٌ عند الانتقال من المجال الأنسني إلى مجال التطبيق العمليّ في الدساتير والقوانين المؤسّسة للضوابط التي تؤسّس الدول بسبب كثرة المجادلات والتجاذبات السياسيّة والدينيّة والفكريّة الحاصلة بين النخب المتنافسة على تقنين ما به يعيش الناس.

- تنوّع الروافد المؤثّرة في كتابة الدساتير واضطرار المشرّع إلى اعتماد منطق الاسترضاء والخضوع إلى الضغط والمحاباة كما رأينا ذلك في الأنموذجين التونسي والمغربي.

وقد يقودنا هذا صراحة إلى افتراض الجهد الذي ينبغي على الأنسنة العربيّة أن تبذله لنصل فيه إلى الزمن الذي يصبح فيها إقرار حريّة الضمير في دساتير الدول العربيّة مسألة بديهيّة وعاديّة ولا نحتاج فيها إلى كثير ضجيج.

قائمة المصادر والمراجع

♦ ابن خلدون (عبد الرحمان): المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط4، (د ت).

♦ ابن عاشور(عياض): الفاتحة الأخرى، الإسلام وفكر حقوق الإنسان، ترجمة فتحي بن الحاج يحي، دار الجنوب للنشر، 2012

♦ أبو زيد (نصر حامد): الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، 2007

♦ أركون (محمد): معارك من أجل الأنسنة في سياقات إسلاميّة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001

- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1998

- الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987

- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1991

- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1993

- العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، منشورات دار الساقي، بيروت، 1996

- الفِكر الإسلامي نقد واجتهاد، الطبعة الثالثة، دار الساقي، بيروت- لبنان، 1998، ص 184

♦ البستاني (بطرس): قصّة أسعد الشدياق، باكورة سوريّة، مطبعة الإرسالية الأمريكيّة، 1860

♦ الجابري (محمد عابد): التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، نشر مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1991

- الخطاب العربيّ المعاصر، دراسة تحليليّة نقديّة، دار الطليعة، بيروت، 1985

♦ ذويب (حمادي): مقال جذور حريّة الضمير، بطرس البستاني نموذجا، مجلّة يتفكّرون، العدد السابع، 2015

♦ الشرفي (عبد المجيد): الإسلام والحداثة، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009

♦ صالح (هاشم): مدخل إلى التنوير الأوروبيّ، دار الطليعة، بيروت، 2007

♦ الطهطاوي (رفاعة رافع): المرشد الأمين للبنات والبنين، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2012، ص 128

♦ العروي (عبد الله): مفهوم الحريّة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2012

♦ الهنداوي (عبد الباقي): الدولة العربيّة المعاصرة بين المدنيّة والحاكميّة، إشكاليّة الحقوق الأساسيّة للإنسان، مجلّة يتفكّرون، العدد السابع، 2015

♦ Emmanuel kant, qu'est ce que les Lumières, in critique de la faculté de juger, Paris, Gall, 1985.

♦ Idriss (Mohamed Yousef): Constitution de la République Tunisienne (2000- 2014), ABC, N°6, Genève, 2015.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016