مراجعة كتاب

الإسلام وحقوق الإنسان: التراث والسياسة

تأليف آن إليزابيث ماير

مراجعة: محمد مدثر علي

باحث أول، جامعة حمد بن خليفة

Islam and Human Rights: Tradition and Politics

Ann Elizabeth Mayer

ISBN: 13: 978-0-8133-4335-8

Reviewed by

Muhammad Modassir Ali

Senior Researcher, Hamad Bin Khalifa University

mmodassir@hbku.edu.qa

تعددت الكتب والمقالات التي كتبها مسلمون وغير مسلمين عن قضية الإسلام وصلته بحقوق الإنسان إلا أن كتاب الإسلام وحقوق الإنسان: التراث والسياسة لـ(آن إليزابيث ماير) يبدو من طراز آخر؛ فقد كتب له الذيوع والانتشار على الأقل لدى العلماء الغربيين المتخصصين أو المنشغلين بقضايا حقوق الإنسان أو الشرق الأوسط، وطُبعت من الكتاب الطبعة الخامسة عام **٢٠١٢**، ولكني اعتمدت في مراجعتي هذه على الطبعة الرابعة عام **٢٠٠٧**.

والمؤلفة (آن إليزابيث ماير) أستاذة للدراسات القانونية في قسم الدراسات القانونية وأخلاقيات الأعمال في كلية وارتون بجامعة بنسلفانيا. درست اللغة الألمانية في البكالوريوس (**١٩٦٤**)، وحصلت على شهادة الماجستير في لغات وآداب الشرق الأدنى (العربية والفارسية) (**١٩٦٦**)، ثم حصلت على الدكتوراه في القانون من كلية الحقوق بجامعة بنسلفانيا في عام **١٩٧٥**، وأخر ى في تاريخ الشرق الأوسط من جامعة ميتشيغان في عام **١٩٧٨**، كما حصلت على شهادة في القانون الإسلامي والمقارن من كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن في عام **١٩٧٧**، وقامت بمهام التدريس في جامعة ييل وجورج تاون وبرِنستون في سنوات متفرقة.

https://doi.org/10.29117/jcsis.2018.0208

© 2018 Ali, licencee ***JCSIS***. This is an open access book review distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0), which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and sources are credited.

تكتب الأستاذة (ماير) في نطاق واسع حول قضايا الشريعة الإسلامية في النظم القانونية المعاصرة، والقانون المقارن، والقانون الدولي، ومشكلات دمج القانون الدولي لحقوق الإنسان في النظم القانونية المحلية، وجزء كبير من دراستها يتعلق بقضايا حقوق الإنسان في شمال إفريقيا المعاصر والشرق الأوسط. والمراجعة الحالية كما ذكرت مبنية على الطبعة الرابعة التي نُشرت عام ٢٠٠٧ من ويست فيو بريس، بولدر، كولُرادو Westview Press, Boulder, Colorado.

أما الطبعة الخامسة فمن الواضح بتصفح سريع أن (ماير) أضافت عليها ما يقرب من ٣٠ صفحة، والإضافات عمومًا تتعلق بتحليل الأحداث (مثل الرسوم الدنماركية، والربيع العربي) التي تعزز شبهاتها حول الحالة الراهنة لحقوق الإنسان في العالم الإسلامي خاصة في منطقة الشرق الأوسط، وإذا كانت (ماير) قد تراجعت عن أي من آرائها الأساسية في الطبعة الجديدة عما هو مذكور في الطبعة الرابعة فبطبيعة الحال ينبغي ألَّا يلتفت إلى هذه المراجعة؛ لأن المراجع لم يتمكن من العثور على الطبعة الخامسة.

وتتكون الطبعة الرابعة من مقدمة، وتسعة فصول وملحقين، ومسرد للمصطلحات، وبيبليوغرافي مقسم بدقة وفقًا للقضايا، كما أنه يتميّز بتعليقات ختامية تقدم مزيدًا من التفاصيل عن مجموعة متنوعة من القضايا.

تبدأ المقدمة (ص. xi) بتوضيح عنوان الكتاب؛ إذ قد يتوقع قارئ محايد لهذا العمل العلمي، أنه حقًّا "تسمية خاطئة" مثلما حدث لكاتب هذه السطور؛ فقد توقع أنه عبارة عن عرض تاريخي لقضايا حقوق الإنسان من خلال فترات زمنية منتقاة من التاريخ الفكري الإسلامي، وكيف تأثرت بالسياسة أو أثرت فيها، إلا أن الكتاب عبارة عن «الاستخدام السياسي للإسلام بعد تأسيس الأمم المتحدة في صياغات خطط حقوق الإنسان الإسلامية المميزة»(١٢).

توجز (ماير) العيوب التي تلاحظها في الأدبيات الثانوية حول حقوق الإنسان في الإسلام، والتي كانت حافزًا إلى تأليف هذا الكتاب. ومن هذه العيوب «فشل هذه الصياغات 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»(ص.١٣).

ولكن الملاحظ أن الفشل الذي تتكلم عنه ماير ليس عاما، بل قد يكون قصورا في نواح أو آماد، ولكن بالسياق التاريخي في العالم الوسيط فإنه لا مقارنة البتة في فرادة الإنجاز التاريخي الإسلامي في حقوق الأفراد والأقليات إذا ما ذكرنا عالم المغلوبين والمقهورين في أوروبا عصور الإيمان المسيحية.

وفي تقييمها لمختلف صياغات حقوق الإنسان تدعي أنها عالجت المصادر والحجج بموضوعية تامة، وأنها لن تتوقف عن تقديم آرائها الخاصة عند الحاجة.

إنها «تؤمن بالطابع المعياري لمبادئ حقوق الإنسان المنصوص عليها في القانون الدولي وبشمولها» (ص. ١٥). وقد أقنعتها محادثاتها ودراساتها المكثفة حول حقوق الإنسان في الشرق الأوسط على مدى أربعة عقود بأن «الإسلام في ذاته ليس سببًا للقصور في (فهم وممارسات) حقوق الإنسان في الشرق الأوسط» (ص. ١٦).

يقدم الفصل الأول المعنون بـ(مقارنات الحقوق عبر الثقافات) خلفية الكتاب أثناء مناقشة العديد من القضايا المنهجية، وتشمل هذه القضايا اختيارها صياغات معينة لحقوق الإنسان من قبل شخصيات أو منظمات إسلامية، الخلافات الناتجة عن التحليلات المقارنِة لمختلف النظم القانونية، توضيح الأساليب المناسبة للمقارنة بين التاريخ القانوني بسبب شبهات حول ما يسمى «بالنسبية الثقافية» (ص. ٢-١٠).

وتؤكد (ماير) أن ردود فعل المسلمين حول علاقة حقوق الإنسان الإسلامية بحقوق الإنسان الدولية تتراوح بين التوافق التام بين كلا الصياغتين والقول بأن قوانين حقوق الإنسان الدولية نتاج الثقافة الغربية، وبالتالي أجنبي وغير مقبول (ص ٢). بين هذين النقيضين يواجه المرء برامج حقوق الإنسان التي تعتبرها (ماير) «مواضيع جذابة» ولكن ليس بالضرورة وجهات نظر إسلامية أصيلة.

إن السعي لتحليل هذين النظامين من حقوق الإنسان بصورة نسبية لا يتم من دون مأزقها؛ فأحد الأسباب الأساسية لهذا المأزق في رأي (ماير) أن العلماء المسلمين وعامتهم يرون على حد سواء أن الغرب عازم على تشويه صورة الإسلام وقوانينه وثقافته العامة ووصفها بأنها قاسية وبدائية. ثانيا: السجل الغربي لانتهاكات حقوق الإنسان وأنماطها المتكررة بما في ذلك التعذيب والإبادة الجماعية والعنصرية، على سبيل المثال لا الحصر، تتناقض بصورة جلية مع حمل الغرب لواء حقوق الإنسان في العالم الإسلامي. وأخيرًا: هناك تصور بأن كثيرًا من مثل هذه المقارنات تحاول إبراز الثقافة الغربية والقيم الغربية وتفوقها على غيرها، والتفوق القيمي يسوّغ الهيمنة السياسية والثقافية أيضًا.

تنتقل (ماير) إلى قضية النسبية الثقافية وكونها أداة أخرى يستخدمها الكثيرون لنزع الشرعية عن مقارنات القانون الإسلامي والدولي، وتنص النسبية الثقافية على أن «جميع القيم والمبادئ مرتبطة بالثقافة، وأنه لا معايير عالمية يمكن من خلالها الحكم على الثقافات الأخرى» (ص ٩). تستنكر (ماير) هذا الموقف مشيرة إلى أن النسبية الثقافية هي مبدأ تم تطويره في مجالات الأنثروبولوجيا الثقافية والفلسفة الأخلاقية. علاوة على ذلك، فإن تبني

موقف النسبية الثقافية في رأيها يفترض أن «القيود المفروضة على حقوق الإنسان الدولية من خلال الصياغات الإسلامية المقيدة للحقوق يقبلها المسلمون – ربما بالطريقة نفسها التي يقبل بها المسلمون صعوبات الصيام لمدة شهر – كجزء من التزاماتهم الدينية (ص ١٠).

والملاحظة أن المؤلفة تقر بأن تطوير مسألة النسبية الثقافية تمت في سياق غربي، وأن محاولة الانتقال بها إلى العالمية لا تزال تواجه صعوبات، وهو ما يحيل إلى الفهم الاختزالي لموضوع حقوق الإنسان في الفلسفية الغربية الممتدة إلى عصر الأنوار، والتي غلبت عليها الرؤى المادية والتطورية، ولم تتمكن بها أوروبا من تجاوز سوءات العصر الاستعماري وعصر الحروب العالمية وما بعده من أشكال الاستعمار المعاصرة.

الجزء المتبقي من الفصل يلقي الضوء على مشاركة الممثلين المسلمين في إنشاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (UDHR) وبالتالي يسعى إلى رفض الفكرة القائلة بأن قانون حقوق الإنسان يمثل القيم الغربية خاصة وأن "الدعوة إلى عالمية حقوق الإنسان تعني دعم الهيمنة الحضارية الغربية" (ص ١٣). تركز (ماير) على جهود جميل بارودي، المندوب السعودي من أصل مسيحي لبناني، في مناقشة مواد مختلفة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تتعلق بتغيير الدين، وقانون فقه الأسرة وإصراره على المواقف التقليدية للمسلمين. وتضيف بأنه في حين أن بارودي كان يعتبر الإعلان مختلفًا عن أنماط ثقافة الدول الشرقية، ومع ذلك، فإن الإعلان لم يكن يتعارض معها (ص ١٥). ثم تعلن (ماير) بأن القانون الدولي نفسه يضع معايير عدم التقيد بحقوق الإنسان الدولية، وأنه لا يسمح بتقديم قوانين دينية لتقييد حقوق الإنسان الدولية أو إلغائها (صفحة ١٨).

والملاحظ هنا أن الدول الإسلامية في فترة صياغة الإعلان (١٩٤٨م) كان أغلبها مستعمرا أو مغيبا، ولم تحضر إلا ثلاث دول (السعودية، مصر، لبنان)، ولم يكن للنخب الثقافية حضور فاعل في الصياغة، فأغلبها كان مشغولا بهمّ تحرير الأوطان.

يبدأ الفصل الثاني المعنون بـ(حقوق الإنسان في القانون الدولي والنظم القانونية في البلاد الإسلامية) بتضمين النصوص التي تعتبرها ممثلة لكل من القانون الدولي وصياغات حقوق الإنسان الإسلامية. أما بالنسبة للقانون الدولي فأساسه نصوص الشرعية الدولية لحقوق الإنسان بمكوناتها الأربعة وهي: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام ١٩٦٦، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام ١٩٦٦. والبروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق

المدنية والسياسية. مع المقارنة بالمصادر الإسلامية لحقوق الإنسان، وقد استخدمت مصادر سنية وشيعية. وبما أنه ليس هناك صياغة قانونية إسلامية لحقوق الإنسان معتمدة وموثقة من دون أي تحفظات من جميع دول العالم الإسلامي، فإن (ماير) اختارت الصياغات التي كانت الأكثر تأثيرًا في العالم الإسلامي. وتشمل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الإسلامية (UIDHR) لعام **١٩٨١**، ومشروع دستور إسلامي صممته أكاديمية البحوث الإسلامية في القاهرة، وهي إحدى الهيئات التابعة لجامعة الأزهر عام **١٩٧٩**، ومشروع دستور **١٩٧٩** الإيراني، وإعلان القاهرة لحقوق الإنسان لعام **١٩٩٣**، والنظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية لعام **١٩٩٢**، وكتاب (شرح إسلامي على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) لسلطان حسين تاباندە، وكتيب (حقوق الإنسان في الإسلام) لأبي الأعلى المودودي (ص **٢٨-٣٣**).

بعد تقديم هذه الصيغ الإسلامية لحقوق الإنسان بإيجاز، توصلت (ماير) إلى استنتاج مفاده أن "الرأي الإسلامي منقسم إلى حد كبير بحيث لا تجتمع كلمتهم لإصدار إعلانات عامة بشأن موقف الإسلام من حقوق الإنسان" (ص **٣٥**).

والملاحظ هنا أن ماير اعتمدت استقراء ناقصا للمشاريع الإسلامية الرسمية أو الأهلية ، فضلا عن مئات الدارسات الأكاديمية لقضايا حقوق الإسلام تأصيلا أو تنزيلا أو نقدا واستدراكا للرؤى الغربية التي يُراد لها العالمية بحكم هيمنة المنظم الأممي المعاصر.

وتناقش بقية الفصل تأثير برامج الأسلمة في دول إيران وباكستان والسودان لاعتبارها منفذة رؤية الإسلام للحقوق الإنسانية فبدأت بالثورة الإيرانية في عام **١٩٧٩**، ثم انتقلت إلى الجنرال ضياء الحق وبرنامجه للأسلمة في عام **١٩٧٩** في باكستان، وجعفر النميري رئيس السودان في عام **١٩٨٣**. تحاول (ماير) أن تبيِّن أن صيغ حقوق الإنسان التي أُدخلت على مستوى الحكومة في تحالف مع رجال الدين أو أحزاب سياسية دينية، في الحالات الثلاث -أثبتت أنها تضر بقضية حقوق الإنسان، وأدت إلى انتهاكات جسيمة، وإلى ارتفاع حالات الاختطاف والقتل السياسي، وتعذيب الخصوم السياسيين. وتصف كذلك استيلاء طالبان على أفغانستان، وتؤيد الآراء التي تصور طالبان بأنها مجموعة بربرية من رجال الدين السنيين الذين ارتكبوا كل أشكال انتهاكات حقوق الإنسان التي يمكن تخيلها (صفحة **٤٤**) من دون التأكد من صحة هذه الاتهامات.

الفصل الثالث عبارة عن تفاصيل ردود فعل المسلمين على حقوق الإنسان. تبدأ الكاتبة ببيان موجز عن ظهور حقوق الإنسان في الغرب، وخلصت إلى أن القانون الدولي المدني والسياسي في القرن العشرين قائم على أفكار

وفلسفات غربية مثل الفردانية، والنزعة الإنسانية، والعقلانية، وعلى المبادئ القانونية التي تحمي الحقوق الفردية" وبالتالي إن رفض فلسفة الفردية والنزعة الإنسانية والعقلانية هو بمثابة رفض لهيكلة حقوق الإنسان الحديثة. (ص ٤٨).

لكن في العالم الإسلامي كان التركيز على المجتمع وليس على الفرد كما هو الحال في معظم المجتمعات التقليدية.

والعامل الأساسي في نظر (ماير) الذي كان سببًا في أن المسلمين لم يشعروا بأهمية النزعات الفردانية والعقلانية هو سيادة الوحي على العقل. ومع أن (ماير) تحرص على عدم تحميل الدين الإسلامي المسؤولية لإدخال هذا الإطار الفكري في المجتمعات الإسلامية إلا أنه واضح وجلي في كتابها أن هذا هو الإطار الفكري الذي "كان عائقًا تاريخيًا في تطور مفاهيم حقوق الإنسان" في المجتمعات الإسلامية. (ص ٦٠). ويحس القارئ بازدرائها جميع صيغ الحقوق الإنسانية التي قدمها المسلمون في الوقت الحاضر؛ لأنه -في نظرها- ليس هناك صيغة من هذه الصيغ تجعل العقل وحده "المصدر الأساسي للقانون" وفقًا للعقلانية، وتتأسف (ماير) على أن هيمنة هذه الرؤية الإسلامية لم تسمح بإيجاد النسخة الإسلامية من عصر العقلانية (ص. ٥٣).

وبما أن الحقوق مرتبطة بطبيعتها بالفرد، فإن ما تمثله الصيغ الإسلامية من "حقوق" ليس إلا صورة واضحة عن عدم قدرة أصحاب هذه الصيغ على استنباط "فلسفة متماسكة للحقوق الإنسانية". ثم تبدأ باختيار أمثلة مما يسميه المسلمون حقوقًا من هذه الصيغ، وتشرع في توضيح كيف أن هذه الحقوق في الحقيقة لا تستحق مسمى "الحقوق" أو كيف أنها تقيد ضمانات الحرية التي هي سمة أساسية للحقوق الدولية.

ينتهي الفصل بدراسة موجزة لنصوص المودودي وتاباندهوكلاهما يستنكران الإطار الغربي للحقوق بسبب "طبيعتها غير الإسلامية". الفرق بينهما في نظر (ماير) أن تاباندهيصرح بكل وضوح أن الإطار الغربي للحقوق لا يتوافق مع الإطار الإسلامي للحقوق في كثير من تفاصيلها، والمودودي يحاول إثبات أسبقية الإسلام على الغرب في تحديد حقوق الإنسان.

والملاحظة المركزية الناقدة لمرامي الكتاب هي مآخذها على الإسلام في عدم توافقه مع مبادئ الحداثة الغربية، ومن أهمها: العقلانية، واستقلالية الذات الإنسانية. ويبدو أنها قد غفلت أو تغافلت عن أن هذه المقولات الفكرية الحداثية تم تحديها، بل ورفضها، في الغرب من قبل مفكري ما بعد الحداثة. كما أن هذا القول يفترض أصلا ضرورة أن يتوافق الإسلام مع الحداثة الغربية، وهو ما يعكس ما يمكن تسميته بالمركزية الغربية، والاعتقاد بتفوق الثقافة الغربية على ما عداها من الثقافات الأخرى.

يذكر الفصل الرابع القيود الإسلامية على حقوق الإنسان، ويؤكد ما زعمته (ماير) سابقًا من دون أي أساس بأن القانون الدولي «لا يمكن أن يقبل تقييد حقوق الإنسان الأساسية بالرجوع إلى متطلبات دين معين...وبالتالي، فإن إيجاد أي قيود أو تحديد لحقوق الإنسان بموجب الشريعة الإسلامية سيعتبر تقييدًا لحقوق الإنسان بمعايير غير معترف بها؛ ولذلك فإن قواعد الشريعة التي تتعلق بالمرأة أو غير المسلمين مثلاً، والتي تبدو وكأنها تضع قيودًا على أي من الفئتين، لاغية وباطلة بسبب الحرية الممنوحة لهما في القانون الدولي. لا تتوقف (ماير) عن تحميل الدول الإسلامية مسؤولية استغلال مثل هذه الأحكام الشرعية عن عمد للحد من حرية فئات معينة. وفي هذا الصدد تستشهد مرتين بمثال عن منع النساء من قيادة السيارات في المملكة العربية السعودية (ص ٨١) كقيد وضعته الحكومة باسم الإسلام. قد يكون ذلك صحيحًا بالنسبة لبعض العلماء، إلا أن هذه القيود تستند بوضوح إلى مقتضيات اجتماعية وثقافية وليست إلى الدين الإسلامي كما هو واضح. وقد تم رفع هذا التقييد في المملكة العربية السعودية منذ شهور.

ويتبع ذلك ذكر القيود في مختلف الصيغ الإسلامية للحقوق؛ فتلاحظ (ماير) أن كل الصيغ الإسلامية لحقوق الإنسان - السنية منها والشيعية - إذا أرادت أن تقيّد أي حق يكفل الحرية لحقوق الإنسان تتسرع بإضافة الجملة المعترضة «حسب الشريعة أو الفقه الإسلامي أو مبادئ الإسلام». والأمر الذي يرهقها أنها تجد هذه الصيغ مستخدمة «لتقييد الحقوق الأساسية» مثل الحرية والعدالة وتولي الوظائف العامة وحق التعبير، وبالطبع حق الزوجة في الطلاق.

ولكن ماير وتبعا للاستقراء الناقص لا تدرك بأن بعض الصياغات المعاصرة لحقوق الإنسان في بعض الدول الإسلامية لا تعبر عن الرؤية الأصيلة في الإسلام، وإنما هي اجتهادات أو رؤى مشوهة لبعض الأنظمة الشمولية التي تستخدم الإسلام غطاء لتصرفاتها الخاطئة.

يبدأ الفصل الخامس المعنون بـ(التمييز ضد النساء وغير المسلمين) بملاحظات إيجابية عن الفكر الإسلامي وتمسكه بالعدالة الجنسية في أول الأمر إلا أنها تعرضت للأسف لتفسيرات هيمن عليها الذكور وبالتالي فسروا الدين حسب هواهم وبأسلوب يكفل هيمنتهم على الفكر. ترى (ماير) أن في التراث الإسلامي تسلسلاً هرميًا يحمل في ثناياه عوامل تنزل بالعبيد وغير المسلمين والنساء إلى مستوى ثانوي. ومن ثم، فإن علماء المسلمين التقليدين لا يؤمنون بأن الإسلام يمنح مبدأ المساواة المطلقة بين الرجال والنساء، أما المعاصرون فيدّعون كذبًا وزورًا أن الإسلام يعامل الجنسين بالتساوي، ولكنهم لا يقدرون على تفسير هذا الطابع التمييزي المتأصل للقواعد المتعلقة بهذه القضية (ص ١٠٠).

ومرة أخرى، فإن جميع الصيغ الإسلامية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الإسلامية إلى المودودي وتاباندهلا تصل إلى حق المساواة المتجسد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بسبب طابعها التمييزي. لا تجد (ماير) أي نظير لمبدأ الحماية على قدم التساوي" المنصوص عليه في المادة ٧ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي ينص على أن: "الجميع متساوون أمام القانون ولهم الحق من دون أي تمييز في حماية القانون على قدم المساواة". (ص ١٠٤).

تحاول (ماير) أن تفهم المادة ٣.ج من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الإسلامية الذي ينص على أنه "لا يجوز حرمان أي شخص من فرصة العمل، أو التعرض للتمييز بأية طريقة، أو التعرض لمخاطر جسدية أكبر بسبب الاعتقاد الديني أو اللون أو العرق أو الأصل أو الجنس أو اللغة. تقارن (ماير) الترجمة الإنجليزية للنص مع الأصل العربي وتجد اختلافات كبيرة بينهما مما يجعلها تقرر أن مؤلفي الإعلان أرادوا أن يخدعوا القارئ الغربي بإدراج ما يسكن قلبه في النص الإنجليزي، وإدخال ما يرضي القارئ المسلم في النص العربي. إن الحقيقة المجردة أن النساء وغير المسلمين لا يتمتعون بفرص العمل نفسها المتاحة للرجال في المجتمعات المسلمة بسبب تقييدها بالقواعد المتعلقة بالزواج وتغيير الدين، وهذا برأيها يكفي لإبراز محاولة المسلمين خداع القارئ الإنجليزي (الغربي).

والملاحظة نفسها من أن الكتاب تسكنه رؤية قاصرة عن المنتج الإسلامي الفقهي في قضايا المرأة والعبيد والمخالف، وعدم قراءتها في سياقاتها التاريخية، فضلا عن إغفالها لعديد من الرؤى التجديدية عند الفقهاء المعاصرين والمبينة عن ثروة حقوقية في المصادر الإسلامية، وأن القصور لم يأت منها، وإنما من التطبيقات السياسية الإدارية التي زاحمت فيها الخبرات الفارسية والعربية والتركية الرؤية الإسلامية الأصيلة.

"القيود المفروضة على حقوق المرأة وحرياتها" هو عنوان الفصل السادس، وهو من أطول فصول الكتاب بحيث يتسع لـ ٣٤ صفحة. ويبدأ بنبرة إيجابية حيث يشير إلى "ميل" العديد من الأحكام القرآنية لتعزيز حق المرأة ومكانتها في مجتمع كان يعرف بوأد الإناث، وتعدد الزوجات غير المقيّد لدرجة أن "الإسلام منح حقوقًا للنساء في القرن السابع لم يحصل عليها النساء في الغرب إلا في الآونة الأخيرة"، ونتيجة لذلك تمكنت النساء من المشاركة "في الشؤون العامة والدينية تقريبًا على قدم المساواة بين الرجال والنساء. (ص ١١٤).

وتتحدث (ماير) كذلك عن رد فعل المسلمين على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة) المعروفة باسم (اتفاقية المرأة) التي صدرت في عام ١٩٨١، وتذكر أن العديد من البلدان الإسلامية وقع على اتفاقية (سيداو) من دون تحفظات باستثناء إيران والسودان، ويلاحظ عدم

دقة هذه الملاحظة؛ إذ تحفظت على بعض بنودها مجموعة من الدول العربية[١].

تتابع (ماير) العملية نفسها المتمثلة في أخذ كل صيغ حقوق الإنسان الإسلامية وتشير بجدية إلى نقاط ضعفها وإخفاقاتها؛ فبينما يؤكد تابانده بكل صراحة أن الإسلام يفرض قيودًا على المرأة ويجعلها خاضعة للرجل، فإن المودودي يمارس عمله المعتاد وهو إثبات أن الإسلام كان له الأسبقية في وضع حقوق المرأة قبل أن يولد الفكر الغربي نفسه. تتعرض السودان وإيران لسخرية (ماير) بسبب القيود التي ضبطوا بها المرأة، بينما دستور مشروع الأزهر أيضًا يطالب النساء بالخضوع لآبائهن وأزواجهن وأن يؤدين واجباتهن كأمهات صالحات وزوجات مطيعات.

تصرح (ماير) في النهاية أن الغرض من القانون الدولي لحقوق الإنسان هو توفير الحماية لحقوق الإنسان. وعلى النقيض من ذلك، فإن حقوق الإنسان الإسلامية، ... توفر الأساس القانوني لتقييد أو إنكار الحقوق، بما في ذلك حق المرأة في المساواة، والمساواة في المعاملة بموجب القانون (ص **١٤٣**).

وينتهي هذا الفصل بمناقشة القوالب النمطية الجنسانية، وتستنكر (ماير) على المودودي وتابانده اعتبارهما النساء ضعيفات ومستسلمات وأكثر ملاءمة للمهام المنزلية مثل الطهي والغسيل، وبالتالي لا يستأهلن القيام بأدوار قيادية. ثم تتذكر (ماير) رجال الدين من الكنيسة الكاثوليكية وتزجرهم لاعتبارهم النساء أقل شأنًا من الرجال بسبب طبائعهن.

والملاحظة المتكررة هي محاولة ماير عولمة القيم الغربية ومركزيتها لتكون المعيار الأوحد الذي يحاكم إليه باقي المعايير في إهدار فج للثقافات الأخرى وأنماطها المتعددة.

أماالفصل السابع فيناقش حقوق الأقليات الدينية. الهيكل العام للفصول المختلفة أصبح واضح الأركان الآن. ينبغي أن تعتبر الصيغ القانونية الدولية معيارًا حسب رأي (ماير). يتمثل جوهر هذه القوانين في عدم جواز أي شكل من أشكال التمييز أو التعصب على أساس الدين أو المعتقد، ويجب على جميع الدول اتخاذ تدابير فعالة لمنع أي شكل من أشكال هذا التمييز والقضاء عليه.

إن موقف الشريعة عند (ماير) لا يبدو صالحًا في تعامله مع الذميين وخاصة اليهود والمسيحيين. تبدو (ماير) قلقة جدًا من أن غير المسلمين لا يحصلون على فرص متكافئة للعمل، وقد تمت معاملتهم كمواطنين من الدرجة

(١) انظر التحفظات العربية على سيداو CEDAW، في وثائقيات حقوق الإنسان. استرجع بتاريخ ٩-٥-٢٠١٨

http://ar.ammannet.net/documentary/news/738/

الثانية في المجتمعات الإسلامية التقليدية والحديثة ومنعهم من الأنشطة التبشيرية، وجاء هذا المنع من خلال صيغ لحقوق الإنسان الإسلامية الحالية تحت غطاء «تحريض الناس على العداء». أثناء تقييمها لصيغة تاباندە تعلن (ماير) «أن المسلمين المحافظين يرون أن غير المسلمين ممن ليسوا من أهل الكتاب لا يحق لهم أن يحصلوا على حقوق إنسانية» (ص ١٥٤). ولا داعي للقول بأن مثل هذه الآراء من قبل باحثة في مكانتها من دون أدنى دليل غير مقبول على الإطلاق.

وتواصل من خلال صيغ حقوق الإنسان الإسلامية معالجة المعاملة الإيرانية لبهائيي إيران، و«عدوان» المودودي ضد القاديانيين في باكستان، والمعاملة التي تلقاها المسيحيون في البلاد العربية. وفي كل الأحوال ترى أن الصيغ الإسلامية لحقوق الإنسان لا ترقى إلى مستوى القانون الدولي.

وليس من مكرور القول بأن ماير تدرك بجلاء عدم كفاية القول بالتمييز ضد المخالفين في التجربة الإسلامية، فهناك فصل واضح بين الحق في الاختلاف الديني وبين الممارسات التاريخية المنشدّة إلى تجاذبات الأقليات الدينية وانشداداتها المختلفة في عوالم كان يحكمها الولاء للدين أكثر من الأوطان.

الفصل الثامن يتعلق بصيغ حرية الأديان في حقوق الإنسان الإسلامية. يبدأ الفصل بمبدأ الردة في التراث الإسلامي الذي يعاقب عليه بالإعدام بعد منح المرتد فرصة التوبة. في رأيها، فإن سجل الدول الإسلامية ضعيف بالفعل في هذا الصدد، لكن ظهور الإسلام السياسي وعملية الأسلمة في العصر الحديث إضافة إلى تراجع الاتجاهات العلمانية جعل المجتمعات المسلمة عرضة بشكل خاص لإظهار مواقف غير متسامحة. تسلط (ماير) الضوء على موقف الأزهر تجاه نصر حامد أبو زيد، وإصدار قانون ازدراء الدين في باكستان تحت قيادة الجنرال ضياء الحق والعديد من الحالات الأخرى من التاريخ الحديث لإيران والسودان والمملكة العربية السعودية لإظهار أن التوجه العام الحالي لحقوق الإنسان في الإسلام لا يمنح حتى المسلمين حقوقهم الأساسية المتعلقة بحرية الدين.

والأمر نفسه يتكرر في قصور قراءة ماير لموضوع الردة والاجتهادات المعاصرة فيه، وأن أغلب التطبيقات التاريخية لم تكن ضد الفكر أو حرية المعتقد، وإنما ضد المخالفة للنظام العام ومحاولة هز الكيان المعنوي للأمة، أو الارتباط بقوى خارجية، وتجدر الإشارة هنا إلى اقتران حركة الردة الأشهر في التاريخ الإسلامي بالتمرد المسلح على الدولة، ومع هذا لم يقم حد الردة ولا حتى الاستتابة، وإنما الذي جرى هو إخماد حركة التمرد فقط. كما أن القيود على التبشير تعكس الرؤية السياسية لا الدينية من حيث عدم تكافؤ الفرص المادية والمعنوية بين

الديانات اليوم.

وأما الفصل الأخير فيقيّم صيغ حقوق الإنسان الإسلامية. ترى (ماير) أنه في بعض الأحيان تبدو هذه الصيغ صالحة لغير المتخصصين في القانون الدولي ومساوية لقانون حقوق الإنسان الدولي، ولكن في الحقيقة «لها أهداف معادية للحقوق» لأنها «تقلل من حماية الحقوق» (ص ١٩٣). ثم تقول بأنها مع ذلك تأمل أن المرحلة الحالية لحقوق الإنسان في الدول الإسلامية قد تكون مرحلة انتقالية تتهيأ خلالها المجتمعات الإسلامية لقبول القانون الدولي لحقوق الإنسان باستيعاب المبادئ الدولية لحقوق الإنسان من دون تحفظات.

ولكن كلامها في هذا الفصل من أن الشعوب الإسلامية الآن في مرحلة انتقالية تتهيأ من خلالها إلى الانتقال إلى مرحلة تقبل فيها القانون الدولي لحقوق الإنسان بدون تحفظات يعكس فهما خطيا للتاريخ تمثل الحداثة الغربية غايته التي تسعى إلى تحقيقها الإنسانية. فهي القاطرة التي تقود البشرية نحو التقدم والتحضر. ولا شك أن فهما كهذا متأثر بالنزعة الاستعلائية للثقافة الغربية، والتي لا تترك مجالا لغيرها من الثقافات لأن تقوم بصياغة حداثاتها الخاصة بها. بل المطلوب من هذه الثقافات التماهي معها وحسب.

ولكنه يحسب للكاتبة أنها استطاعت أن تلفت النظر إلى أن المسلمين، وحتى الآن، لم يطوروا فلسفة لحقوق الإنسان خاصة بهم. فهم ما زالوا يستشهدون بالنصوص الجزئية الدينية، وبالأحداث الفردية التاريخية على مراعاة الإسلام لحقوق الإنسان. إلا أنهم لم يتمكنوا من ترجمة هذا كله إلى صياغات نظرية يمكنها أن تؤسس لنظرية إسلامية في حقوق الإنسان

في النهاية كل ما نستطيع قوله هو أن (آن إليزابيث ماير) وليدة ثقافتها ولم تتمكن من استيعاب فهم الرؤية الإسلامية مع تخصصها في حقوق الإنسان؛ لأنها جعلت الحقوق رهينة لثالوث النزعات الفردانية والإنسانية والعقلانية. أما المجتمع الإسلامي فلا يزال يحتفظ باتصاله بالسماء حتى لو كان من حيث المبدأ وليس في الواقع، ويؤمن بضرورة الوحي وأسبقيته على العقل من دون أن ينتقص من دور العقل، وبالتالي فإنه من المستحيل للمجتمعات الإسلامية أن تتوافق مع معطيات هذا الثالوث بتفاصيله الغربية.

سوف يجد القارئ أن الطابع العام للكتاب جدلي مما يجعل (ماير) غافلة عن المناقشات الحافلة التي جرت بين علماء المسلمين القدامى فيما يتعلق بحقوق الإنسان وتحديد معطياتها، ولا يمكن أن تكون تلك الغفلة سهوًا، ويكفي للقارئ أن يلقي نظرة سطحية على كتب أئمتنا الفقهاء لإدراك هذه الحقيقة.