

الفكر العربي الحديث وخطاب الحريات وحقوق الإنسان

بناء "حقوق الإنسان" في الفكر الإسلامي المعاصر

مصدق الجليدي

باحث تونسي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة



طرح الإشكالية:

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

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

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

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



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

يمكن القول على ضوء رصدنا للواقع الفكري-السياسي المنشغل بقضية حقوق الإنسان في البلاد العربية، وبلاستثناس ببعض الأدبيات الحقوقية العربية والإسلامية¹، بوجود أربعة اتجاهات رئيسة للربط أو الفصل بين الإسلام وحقوق الإنسان، وهي كالتالي:

1. التقدمية المغتربة: وهي تيار يرى أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، هو الإعلان العام والشامل للإنسانية جمعاء، ويمكن تطبيقه على كل المجتمعات بصرف النظر عن ظروف كل منها. وينتج عن هذه الرؤية حل مشكل العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان بإلغاء أحدهما، وهو الإسلام، وإثبات الآخر، وهو حقوق الإنسان. وهو موقف نخبة من العلمانيين المتغربين؛ وحيث أننا نفكر بأن الإسلام رؤية كونية أشمل من الإنسانية ومن أية نظرة حقوقية²، فإن شطبه يعني لنا التعبير عن موقف متطرّف. وحجة هذا الصنف من العلمانيين أن الثقافة الإسلامية ليست ثقافة الحقوق، بل ثقافة الواجبات الشرعية. والحقوق تدخل ضمن منطق تلك الواجبات، الحقوق الوحيدة المسلم بها حقا هي حقوق الله (في مقابل واجبات الإنسان) «مع أن المعتزلة قديما قالوا بالواجبات العقلية من جانب الله، مثل الخلق والتكليف، ومن جانب الإنسان، مثل شكر المنعم»³.

2. السلفية والتيارات الدينية التقليدية: وهي موقف على الطرف النقيض من الموقف السابق، إذ يرى أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ليس عالميا حقا، بل هو «يقوم على فلسفة خاصة هي الفردية والحرية الشخصية التي تصل حد الفوضوية وإنكار القيم والمبادئ الخاصة بكل مجتمع» (ص. 586)، والأهم من كل هذا هو اعتبارهم أن في هذه الحقوق معارضة للشريعة الإسلامية في العديد من النقاط، مثل وضع المرأة، وقانون العقوبات، ولا سيّما حد الردّة (الذي لم يوجد في الحقيقة في القرآن الكريم). وحجة هذا الفريق الذي يمكن وصفه بالمتطرّف كذلك، «أن الله أدرى بحقوق الإنسان وواجباته من الإنسان نفسه الذي يخضع للهوى والمصلحة» (نفسه). ومن الأمثلة على أصحاب هذا الطرح نجد "حزب التحرير" و"حركة طالبان" والجماعات الإسلامية الرافعة والمكرسة لشعار "الدعوة والقتال".

¹ كتابات حسن حنفي ورضوان السيد، ومحمد موقيت، ويوسف سلامة مثلا، في الأعمال المنشورة لندوة مركز دراسات الوحدة العربية حول "حقوق الإنسان في الفكر العربي"، بيروت، 2002

² وصف الله تعالى نفسه في القرآن الكريم بأنه "رب العالمين". و"العالمين" مضاف إليه مجرور؛ فإذا ما رفعت هذه الكلمة صارت "عالمون". وعالمون ليست جمع عالم؛ لأن هذه الأخيرة جمعها عوالم، وإنما عالمون جمع عوالم؛ فهي جمع الجمع إذن. وبالتالي فإن الإنسان الذي ينتمي إلى هذا العالم هو جزء صغير من مكونات العوالم والعالمين التي هي جمعها. وفي القرآن الكريم: «ويخلق ما لا تعلمون» (النحل/8).

³ حنفي في دراسته عن الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان في الكتاب المنشور عن أعمال ندوة حقوق الإنسان في الفكر العربي، مصدر سبق ذكره، ص 585



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

3. التوفيقية: وتنقسم إلى ثلاثة أصناف، هي التوفيقية الوعظية، والمثالية النصية، والتوفيقية الفلسفية:

أ- التوفيقية الوعظية: وأصحاب هذا الموقف من الذين تعجبهم بنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ويتمنون استيعابه إسلاميا؛ فيحاولون رد كل بنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للنصوص الدينية الإسلامية وللسيرة النبوية وسيرة الصحابة، وهم يقولون بأنها لا تمثل جديدا بوصفها "بضاعتنا ردت إلينا"، وهذا موقف ينطوي على نوع من السذاجة، لكونه يعزل الإعلان العالمي عن سياقه، ويضرب صفحا عن كل التطور الذي حصل في المجتمعات، وفي الفكر والوعي البشريين.

ب- المثالية النصية: وتعتبر كذلك عن نوع من التوفيقية، ولكن بالانطلاق من النصوص القرآنية والنبوية التي يرى أنها الأكثر تعبيرا عن حاجات العصر في الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وهي محاولة للإجابة إيجابا عن سؤال "هل هنالك حقوق للإنسان في الإسلام؟". ومن هنا جاءت مختلف الإعلانات الإسلامية عن حقوق الإنسان، مثل "الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان" و"الإعلان حول حقوق الإنسان في الإسلام". ولعل كتاب "الحريات العامة في الدولة الإسلامية" لراشد الغنوشي،⁴ يمثل نموذجا لهذه الرؤية التوفيقية ذات المنزح المثالي النصي؛ حيث يعبر كاتبه عن حرصه على تجنب الاقتباس من أي نموذج أجنبي عن الثقافة الإسلامية⁵. ولكنه يقع مع ذلك في مطبّ توفيقية غريبة بين ما يعتبره قيم الإسلام وتقنيات السياسة الغربية؛ فبعد أن كان السلفيون يقولون بجواز أخذ التكنولوجيات من الغرب دون قيمه، لكونها مجافية لروح الإسلام ومنطوقه، جاء هذا السلفي الجديد ليصدر فتوى تقنوية بجواز اعتبار الديمقراطية الغربية من جنس التقنيات الأخرى، غير أنها تقنية من طبيعة سياسية ولا صناعية، ولو اجتهد أكثر واستعمل المعجمية الخلدونية لسماها صناعة، ولكن الأمر لا يتعلق للأسف بمجرد استخدامات لفظية. والغنوشي يفعل ذلك من خلال دمج عجيب لمفاهيم ومصطلحات من سجلات وابستيميات مختلفة في قالب واحد هو قالب "الحكمة المبحوث عنها" كما يتصورها، وهو لا يتردد في التسليم بعقريّة الغرب، ولكنها عقريّة تكتفي - في نظره - بتحويل أفكار وقيم

⁴ صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت سنة 1993

⁵ انظر محمد موقيت، حقوق الإنسان في الفكر المغاربي الحديث، في ندوة حقوق الإنسان في الفكر العربي، مصدر سبق ذكره، ص 54



الإسلام إلى آلات وتقنيات صناعية وسياسية⁶، بينما ينتنسى أن تلك التقنيات هي ثمرة الحكمة التي أشاح بوجهها عنها مكثفيا بمجرد نتائجها غير آخذ بأصولها ومبادئها الكونية: الحق الطبيعي، والعقل والفرد، والعقلانية والعقد الاجتماعي.

ت- التوفيقية الفلسفية: وهي الآلية الفكرية التي انتهجها من أراد القيام بعملية «تأصيل ثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر» (محمد عابد الجابري في "الديمقراطية وحقوق الإنسان")⁷. يقول الجابري: إن عملية التأصيل تلك يجب أن تنصرف إلى «إبراز عالمية حقوق الإنسان في كل من الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، أعني [والقول للجابري] كونها تقوم على أسس فلسفية واحدة. أما الاختلافات، فهي لا تعبر عن "ثوابت ثقافية"، إنما ترجع إلى اختلاف "أسباب النزول". أما المقاصد⁸ والأهداف، فهي واحدة» (ص. 143). لإنجاز هذه المهمة التوفيقية قابل الجابري بين فرضيات فلسفة حقوق الإنسان الحديثة الثلاثة: **تطابق نظام الطبيعة، ونظام العقل، و"حالة الطبيعة"**، وفكرة **"العقد الاجتماعي"**، من جهة، ومرتكزات تلك الحقوق في القرآن الكريم: **تطابق العقل والفطرة، و"حالة الفطرة"**، **والميثاق الإلهي الذي يتجسد إنسانيا في الشورى**، من جهة ثانية.

نلاحظ منذ البداية، حرص الجابري على تقريب مفهوم حقوق الإنسان من المعجمية العلمية الإسلامية: معجمية علوم القرآن (استعماله لمصطلح "أسباب النزول")، وأصول الفقه (استعماله لمصطلح "المقاصد"). وهذه الحدقة اللفظية المؤمّنة لبعض الانزياحات المفهومية لا تذلل حقيقةً الفارق الإبستيمي بين فلسفة حقوق الإنسان الحديثة والتراث الإسلامي ذي العلاقة بمكانة الإنسان في العالم أو بعلاقة هذا الإنسان نفسه مع غيره من الناس. والجابري على وعي بهذا الأمر، وعلى وعي بأن المسألة تتعلق بمعقوليتين مختلفتين (ص. 144)، بل إنه بصفته مختصا في الإبستمولوجيا قد نبه إلى ضرورة «أخذ كل الفوارق الزمنية والحضارية وغيرها بعين الاعتبار، حتى لا ننزلق مع خطر إسقاط الحاضر على الماضي» (ص. 155). ومع ذلك، فقد أقدم الجابري على مغامرة "التطابق" الذي يكاد يكون تاما في رأيه بين أسس الإسلام النظرية (في القرآن الكريم خاصة)، وبين أسس الفكر الأوروبي الحديث في ما يعبر عنه اليوم بـ "حقوق الإنسان". ويقدم لذلك الخرق الإبستمولوجي الواضح فتوى من جنس الفتوى الماركسية - التي تقول بضرورة المرور من فهم العالم إلى

⁶ الغنوشي، مصدر سبق ذكره ص. 87 و88، ذكره، يوسف سلامة، في إشكالية الحرية وحقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي الحديث، في الأعمال المنشورة لندوة حقوق الإنسان في الفكر العربي، مصدر سبق ذكره، ص 682

⁷ من إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (26)، ط. 3، بيروت، 2004

⁸ لم يظهر مفهوم المقاصد نفسه إلا بعد خمسة قرون في مستصفي الغزالي ولم يستقر منهجيا إلا في القرن الثامن مع موافقات الشاطبي، ولم تفلح حتى محاولة الطاهر بن عاشور الحديثة في تحويل عامة المسلمين عن التقليد الفقهي الما قبل مقاصدي.



تغييره - يصفها بكونها وظيفة إجرائية، «ذلك أن موضوع المقارنة هنا ليس من نوع الحقائق العلمية، بل هو من جنس "الحقائق الثورية" - إذا جاز التعبير [والتعبير هنا دائماً للجابري] - الحقائق التي توظفها الثورات، وكل دعوات الإصلاح، والتي تستمدّ صدقها - ولنقل مصداقيتها - من وظيفتها كمحرك للثورة وشعار للدعوة» (ص. 159). خليط هجين من إسلاموية وماركسوية وقوموية؛ أي تسليم واضح بالعجز عن بناء نظري حقيقي لمفهوم الإنسان وحقوقه في الوعي المعاصر بالارتكاز على عناصر الثقافة الإسلامية قديمها وحديثها.

4. إعادة بناء التراث القديم: وهو ما يعتبره حسن حنفي الحل الجذري لعلاقة الإسلام بحقوق الإنسان. ويتمثل هذا الحل في تحويل مركز الفكر الإسلامي في مختلف مجالاته (علم الكلام، الفقه، الفلسفة، التصوف... الخ) من موضوع الله إلى موضوع الإنسان تحقيقاً للقصد الإلهي الذي توجه نحو الإنسان؛ فهو «موضوع العلم الإلهي [القرآن]، خلق العالم له، وسخرت قوانين الطبيعة لصالحه» (ص. 593)؛ أي الكشف عن الإنسان المغلف بالأغلفة اللاهوتية في ثنايا مختلف العلوم.

II - مقدمات منهجية

منهجياً، لا يمكن الشروع في بناء مفهوم حقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي المعاصر إلا بتخطي جملة من العقبات، وهذه العقبات من أنواع مختلفة اجتماعية وسياسية ثقافية، وسنقتصر هنا على العقبات ذات الطبيعة الثقافية. كما لا يفوتنا أن ننبه هنا إلى أن أصناف الاتجاهات غير العلمانية من مسألة علاقة الإسلام بحقوق الإنسان، خاصة السلفية الرجعية والمثالية النصية منها، معوقة بهذه العقبات، إما كلّها (في حال السلفية الرجعية) أو جلّها (في حال المثالية النصية). أما أصحاب التوفيقية الوعظية، فهم واقعون ضحية خطأ منهجي منشأه إبستمولوجي، أو همّه إمكانيّة العثور على الجديد في جدته ضمن القديم في قدمه، من دون اعتبار الفوارق الإبستمية التي لا يمكن اختزالها بين القديم والحديث⁹.

وبهذه المناسبة، نودّ أن نوّكد على اختلاف مقاربتنا الراهنة لمسألة العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان عن هذه المقاربة الوعظية اختلافاً كاملاً، إذ أننا نروم بناء هذه العلاقة بتجسيروها بمفهوم الإنسان الذي يكابد في سبيل الظهور في عالمنا الإسلامي. لقد اختار حنفي الكشف عن هذا المفهوم بتخليصه من أغلفته اللاهوتية، ولكن هذا العمل على أهميته لا يمثل إلا المرحلة السالفة في عملية البناء الإنسي الإسلامي. والسلب هنا بالمعنى المنطقي لا بالمعنى القيمي؛ أي نفي اللاهوت إعداداً لظهور الناسوت. بينما ما نريد القيام به من جهتنا، هو إزاحة العوائق الثقافية من أمام بناء مفهوم الإنسان وحقوقه في الفضاء الثقافي العربي - وهذا ما يتوافق مع

⁹ انظر تحليلات فوكو في "الكلمات والأشياء".



مقاربة حنفي للمسألة، ولكن ليس من طريق التأويل، كما اختار هو أن يقوم به، وإنما من طريق التقييم والنقد الميتاتقافي - ثم المرور مباشرة بعد ذلك إلى إبراز معنى الإنسان الحاضر صراحة في النص القرآني، أو الذي يستشف من خلال مفاهيم أخرى تنتمي إلى نفس النسيج المفهومي الذي يشتمل عليه، إذ لا يمكن التفكير في حقوق الإنسان من الناحية المنطقية إلا باستحضار مفهوم الإنسان نفسه. أما من الناحية الإجرائية، فإن معنى الإنسان لا يكتمل إلا بحقوقه التي هو خالق بها من حيث هو إنسان.

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

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

III - العقبات أو العوائق الثقافية:

وقد أحصينا منها ستة أنواع:

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



2- عائق تشريعي: الفقه الإسلامي المؤسس على ثلاث مسلمات، انتفت منها المساواة: «الأولى هي تفضيل الرجل على المرأة، والثانية هي تفضيل المسلم على غير المسلم، والثالثة هي تفضيل الحر على العبد»¹⁰. ولهذا أعطى الفقه ذا المنزح الذكوري الأبوي «أقصى الحقوق للرجل المسلم إذا كان حرًا وغنياً، وأدناها للمرأة إذا كانت أمة وغير مسلمة»¹¹. وغير بعيد عن هذا الموقف النقدي للعقل الفقهي، يؤكد الحقوقي التونسي والعربي صلاح الدين الجورشي، أن عملية التمييز قد طالت «في الفقه الإسلامي القديم جوانب عديدة من نظام الأسرة المسلمة، شملت علاقة الزوج بالزوجة، والأخت بالأخ، والآباء بالأبناء. كما عكس ذلك النظرة السلبية للمرأة التي تبناها المجتمع من جديد، بعد أن حاول العهد النبوي القضاء عليها واستبدالها بنظرة إيجابية...»¹².

وهذا العائق، إن هو في الحقيقة إلا نتيجة للعائق السابق، الذي هو غياب مفهوم الإنسان والفرد الكوني، وبالتالي يصبح مظهراً من مظاهر العائق الإبيستمولوجي في مجال مخصوص هو مجال علم الفقه، ولكنه اكتسى مع ذلك طبيعة عملية لتجذره في الاجتماعي وفي النفس-اجتماعي.

نعطي مثالا على تأثير العقلية الفقهية في مواقف الدول الإسلامية من الإعلان العالمي موقف العربية السعودية التي اعترضت على ثلاثة أمور واردة في هذا الإعلان، وهي: زواج المسلمة من غير المسلم، وحق المسلم في تغيير دينه، وحق العمال بالمملكة في إنشاء نقابات مهنية. كما نذكر بسكوت "إعلان القاهرة" المتعلق بحقوق الإنسان في الإسلام، والذي تبنته منظمة المؤتمر الإسلامي، سكوته تماما عن حقوق الإنسان الأساسية في حرمة جسده، وعن المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة وعن المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، حتى وإن كانوا مواطني دولة واحدة. وهذا السكوت مبرر بما جاء بالفصل 24 من أن «كل الحقوق والحريات المقررة في هذا الإعلان مقيّدة بأحكام الشريعة». ولهذا عوض أن تكون الشريعة ضامنة لحقوق الإنسان وكرامة الإنسان من دون أي تحفظ، تحوّلت في هذا الإعلان إلى قيد لها.

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

¹⁰ محمد الشرفي، الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي، رابطة العلمانيين العرب، 2008، ص 105

¹¹ المصدر السابق، ص 106

¹² انظر مقاله في المجلة العربية لحقوق الإنسان عدد 07: مظاهر التمييز داخل الأسرة في الفقه الإسلامي القديم، ص 102



4- عائق نفسي-ثقافي-اجتماعي: الاحتماء بدعوى الخصوصية الثقافية حتى في حال تعارضها مع القيم الإنسانية الكونية، كما يتمسك بذلك السدج من مسلمي المهجر، مثلما هو الحال لدى عدد من أفراد الجالية المسلمة ببريطانيا، الذين يصرون على ممارسة سلوكيات محطّة من قيمة المرأة بدعوى الاستجابة للنظرة القرآنية لها، وهي دعوى تعكس عدم قدرتهم على التكيف مع القيم السائدة والقوانين النافذة. والأخطر من ذلك هو دعوة بعض البرلمانيين الغربيين إلى السماح للمسلمين بإقامة نظام تشريعي خاص بهم في مجال الأحوال الشخصية، بدعوى احترام خصوصيتهم الثقافية. وهذا الموقف يعبر في الواقع عن نظرة احتقارية للثقافة الإسلامية وعن الرغبة في الشماتة بأولئك المسلمين السدج ولا عن احترام لخصوصية هذه الثقافة؛ لأنه يتجاهل ما هو كوني في الدين الإسلامي، وما هو رافع من كرامة الإنسان فيها، منظورا إليه كمبادئ عامة وضعها القرآن الكريم¹³ وكتمش يتضح ويتحقق تدريجيا في التاريخ مع تقدّم العقل والتجربة التاريخية، وليس كمعطى نهائي تثبت في المدونة الرسمية المغلقة، بتعبير أركون.

5- عائق نفسي-تاريخي: صورة الآخر المشوبة باستحضار واقع استعمار البلاد العربية والاعتداء على مقدساتها وحرمانها. هذه الصورة تبخس من قيمة القيم التي "يتشدق" بها المستعمر الأوروبي، لدى منظري السلفية الجهادية، أو حتى لدى أعداد متزايدة من المسلمين العاديين. وهذا ما حدث كذلك من قبل إزاء قيم ونماذج الحداثة الأوروبية في مجال التنظيمات السياسية والمدنية الأوروبية بصفة عامة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إذ بعد الحماس الذي أبداه عدد من رواد النهضة العربية، من أمثال محمد رشيد رضا والطهطاوي وخير الدين التونسي لهذه القيم والنماذج، تم التراجع على إثر الهجمة الاستعمارية على أجزاء واسعة من العالم الإسلامي، إلى حصون الدفاع عن الهوية الاجتماعية والثقافية التي بدت مهددة بالتفسخ أمام الغزو الثقافي المصاحب للغزو العسكري.

«وفي الأربعينيات بدأ الربط الواضح بين التبشير والاستعمار والاستشراق، وبدأ النعي على الغرب ماديته ووحشيته وحربه الضروس على نفسه وعلى العالم»¹⁴. هذه الصورة تكرر اليوم، وتتكرس أكثر مع الصور القادمة من سجن أبو غريب، ومعتقل غوانتانامو ومع الاحتلال الأمريكي للعراق، والاعتداءات الإسرائيلية على لبنان والحصار الوحشي المضروب على الشعب الفلسطيني والمحارق في غزة وجدار الفصل المكرس للظلم والنهب ومشاعر الكراهية.

¹³ قوله تعالى مثلا «ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا» (الإسراء/ 70).

¹⁴ انظر دراسة رضوان السيد "مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر"، في ندوة حقوق الإنسان في الفكر العربي، مصدر سبق ذكره، ص



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

لقد جمع الباحث القانوني سليم اللغماني مختلف ضروب التحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية اليوم تحت مسمى العولمة التي هي في نظره اسم جديد للإمبريالية والهيمنة الاقتصادية، وقال إنه: «لا يكفي بلورة نظرية توفق بين الدين وحقوق الإنسان، لكن يجب كذلك إقناع الناس باستقلالية قيمة حقوق الإنسان عن واقع الهيمنة وبحقيقة عالميتها رغم أنّ مصدرها الغرب»¹⁵.

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

IV- بناء مفهوم حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر

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

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

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

* النهز الفكرية المتاحة:

1- الوحي أولى الإنسان مكانة متميزة من بين سائر المخلوقات، من ذلك مثلا، ذكره للإنسان خمس وستون مرة، وتسميته لسورة باسمه المفرد (سورة الإنسان)، وأخرى باسمه الجمع (سورة الناس) وتنبئيه إلى وظيفته الاستخلافية في الأرض: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة» (البقرة/30). ومناطق هذا الاستخلاف هو العقل وكذلك حرية الإرادة، وبهما يخرج الإنسان من الضرورة الطبيعية المفروضة من الخارج

¹⁵ سليم اللغماني، الإسلام والحريات وحقوق الإنسان، في المجلة العربية لحقوق الإنسان 07—دد، إصدار المعهد العربي لحقوق الإنسان، ص 21



إلى الضرورة الأخلاقفة النابعة من داخل الوءف الإنسانف؛ فمنطق الطبفة يفرض مثلا، أن الرءل أقوى عضلفا من المرأة، ولكن هذا لا فسوء له أخلاقفا تعنفها وقهرها، وكذا الأمر بالنسبة للطفل¹⁶. وءرفة الإرادة - كما نرءء مع بعض المفسرفن الءءء - هف الأمانة الفف أخبرنا القرآن الكررفم بأن الخالف قد عرضها على مخلوقاته؛ فما ءءملها إلا الإنسان بما له من اسءءءاءات ءبلً علها، ولكن القلفل من الناس فقط اءءرموا مقتضى ءءمل ءلك الأمانة؛ أف ءسن ءءصرف فف رصفء ءرفة الفف فطرً علها الإنسان¹⁷.

ومن الواضء أن ءءربة ءارفءفة الإسلامفة، لم ءكشف عن ءمءل ءءرف لمساءلة ءرفة كما صاعها القرآن الكررفم أنطولوجفا؛ أف لم ءءءول إلى ممارسه سفاسفة وءقوق مءنفة، لأنها ظءء ءعالفة فف أفق مفءاففزفقف مءالف؛ أف ءارء المءءفن الزمنف.

ولكن المءانة الاسءءلاففة الفف بواها القرآن الكررفم للإنسان ءفءرض أن فكون هذا الإنسان واءءا بالءفمة مع أنه مءءءء بالءءفن وبالصفاء العارضة أو المءءسبة، وهذا ما ءعل الرؤفة القرأنفة للإنسان ءقء مع الرؤفة الأفلاطونفة ءءرابفة للأفرءء، وكذلك فعءء السنة؛ فمءان أمءولة المعاءن الفف قال بها أفلاطون فف "الءمهورفة"، والفف فءراب الناس بمءءضاها ذهبا وفضة ونءاسا وقصفءرا ءءرابا أبءفا لا فءاك منه، ذءر القرآن الكررفم بالأصل الطبفءف الواءء لكل البشء: «فا أفها الناس اءقوا ربكم الفف ءلءكم من نفس واءءة وءلء منها زوجها» (سورة النساء/الأفة 1) و«بءأ ءلء الإنسان من طفن. ءم ءعل نسله من سلاءة من ماء مهفن» (سورة السءءة/ الأفءان 7 و8). أما السنة، فقد أرجءءنا كلنا لآءم «وآءم من ءراب»، ونبءء إلى أن «الناس سواسفة كأسنان المشط». أما ءءفء «الناس معاءن»، فلا فشفر إلى ءقفة أنطولوجفة، وإنما إلى مءرء ءقفة أخلاقفة اءءماعفة. وباب العوءة إلى الفصفلة مءءوء للءمفء إلا لمن أبف.

2- مفهوم ءءم النبوة: هذا المفهوم ءاء لفنهمف ءارفء الوصافة على العقل، وفعن بءافة عصر الإنسان الناضء والمسءل: بنائفة ءفاففة على مسءوى كل الءنس البشرف. وعن هذه الظاهرة المعرففة الكونفة، فقول الففلسوف الهنءف مءء إءبال: «إن النبوة ءءبلء كمالها الآخر فف إءراك ءاءة إلى إلاء النبوة نفسها، وهو أمر فنطوف على إءراكها العمفء لاسءءالة بقاء الوءوء معءما إلى الأبء على مقوء فقاء منه، وأن الإنسان، لكف فءصل كمال معرفءه لنفسه فنبءف أن فءرك لفءءم فف النهافة على وسائله هو. وإن إءبال الإسلام للرهفنة

¹⁶ ولقد ءعل ءانء ءالفا (بعء قءوم الوءف بعة قرون) ءرفة الإرادة من مصادراء العقل العملف.

¹⁷ انظر فوسف الصءفء فف "ءارء اللفل: هذا الإسلام، إسلام الأءوار الفف فءابء للظهور"، منشورات الفءر، 2007، ص 92 (بالفرنسفة).



وراثته الملك، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام، وإصراره على أن النظر في الكون¹⁸ والوقوف على أخبار الأوّلين¹⁹ من مصادر المعرفة الإنسانية، كلّ ذلك صور مختلفة لفكرة ختم النبوة²⁰.

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

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

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

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

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

3/ التنظير الواعي: علم أصول الفقه.

4/ نضج الوعي النظري: علم مقاصد الشريعة الإسلامية.

¹⁸ مثال ذلك قوله تعالى: «قل انظروا ماذا في السماوات والأرض» (سورة يونس/الآية 101).

¹⁹ مثال ذلك قوله تعالى: «قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل» (سورة الروم/الآية 42).

²⁰ إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة محمود عباس، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955، ص 144

ولكن ما لم ينتبه إليه إقبال هنا، هو أن المنهج الاستقرائي قد اكتشف وطبق أيضا من قبل العقل الإسلامي العملي، الممثل من قبل اجتهادات علماء أصول الفقه. ولكن الذي كان مهيمنا في البداية هو المنهج الافتراضي-الاستنتاجي. يظهر ذلك خاصة من خلال أول محاولة تنظيرية لأصول الفقه الإسلامي، وهي "رسالة الشافعي" (150-204هـ/767-820م). بعد ذلك، وبفضل مجهودات تالية، أمكن للعقل الفقهي الإسلامي أن يتوصل (في القرن 5هـ) إلى بناء علم فقهي جديد استقرائي المنزع هو "فن القواعد والفروق" (وكان أول رائد له هو الإمام العزّ بن عبد السلام بكتابه "الفروق"). ولكن الوصول إلى قمة التطبيق للمنهج الاستقرائي لم يقع إلا في القرن الثامن للهجرة مع الشاطبي في كتابه "الموافقات"، الذي ضمّنه مفهوم "مقاصد الشريعة". وهذه المقاصد خمس: حفظ النفس/حفظ العقل/حفظ الدين/حفظ العرض أو النسل/حفظ المال، والتي تتلخّص في جلب مصلحة أو درء مفسدة. كل هذه المقاصد استقرنت من جزئيات الشريعة نصوصا وأحكاما (انظر مثلا ابن عاشور، محمّد الفاضل، محاضرات، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999).



في أواخر القرن الثامن للهجرة، كتب الشاطبي (790هـ) مؤلفه المشهور "الموافقات في أصول الشريعة" ليجدد فيه علم أصول الفقه، ولينقله إلى طور جديد أرقى من خلال فكرة "المقاصد الشرعية"²¹ "ويجعل الوحي منطقاً قسدياً"²². وقد أوضح الشيخ الطاهر بن عاشور أن «المقصد العام من التشريع فيها [أي الشريعة] هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»²³.

والمقاصد الشرعية التي تم التوصل إليها باستقراء مختلف موارد الشريعة الإسلامية كما هو معلوم خمسة وهي: حفظ النفس والدين والعقل والمال والنسل (أو العرض). وقد اعتبرها الشيخ الطاهر بن عاشور الكليات الضرورية في الشريعة، وعدّ معظم أصول الفقه غيرها مظنونة - بينما تعتبر هذه المقاصد قطعية - وقد لخصت هذه المقاصد الخمسة في قاعدة، تنصّ على أن مقصد الشريعة هو "جلب مصلحة أو درء مفسدة" مع التنبيه إلى أن درء المفساد مقدّم على جلب المصالح.

من التطبيقات التي نجدها لدى الباحثين العرب للفهم المقاصدي للشريعة وتنزيلها في مجال حقوق الإنسان، يمكن أن نذكر مقاربة الدكتور عبد الرحمان حلي لمسألة حجاب المرأة ضمن ملف "قضية الحجاب وحقوق الإنسان"، في عنصر مقاصد الحجاب من خلال النصوص القرآنية، في مقالته الصادرة حول هذه المسألة²⁴. لقد انتهى هذا الباحث إلى «أن مسألة اللباس في الإسلام تستند إلى فلسفة العفاف، وليست الغاية هي ستر البدن لذاته؛ لذلك قال تعالى: ﴿ولباس التقوى ذلك خير﴾ (الأعراف/ 26)» (ص. 33).

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

■ حفظ الدين يقترب من مفهوم حرية الاعتقاد والتفكير "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر". (قرآن كريم).

■ وحفظ النفس يعني الحق في الصحة وصيانة حرمة الجسد.

²¹ الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، دار المعرفة للنشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

²² حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1982، ص 57

²³ في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، 1978، ص 63. والتسطير من الباحث، حيث يظهر هنا مفهوم الإنسان صراحة وليس مغلفاً بأغلفة لاهوتية كما يذكر حنفي عن بقية العلوم الإسلامية القديمة. ويعترف حنفي بهذه الحقيقة المعرفية، فهو يقول: «فإذا ما أتينا إلى علم الفقه وأصول الفقه، وجدنا الإنسان أكثر ظهوراً وأقلّ تغليفاً من العلوم النظرية كالكلام والفلسفة. ذلك أن مهمة الفقه عملية خالصة» (دراسات إسلامية، ص 309).

²⁴ في المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد 11//05، المعهد العربي لحقوق الإنسان، ص 21-33.



مقاصد الشارع؛ وذلك لأن الإنسان مازال منغمسا في مناخ غيبي بدائي إلى حد ما، ولم يكن يشعر بأنه قادر على إدراك مواطن المصلحة أو المفسدة إدراكا كاملا لقلّة علمه وخبرته؛ فالله هو "العليم الخبير"، وعلم الله لا يترجم بالضرورة إلى حكمة يمكن لإنسان أن يستوعبها في ظن الأشاعرة، خلافا للمعتزلة الذين يرون أن الحسن ما حسّنه العقل، والقبيح ما قبحه العقل. وبما أن الوجدان العربي المعاصر هو وجدان أشعري في الغالب، إذ أن الاعتزال كان مذهب النخبة، ولم تتبنّه الدولة إلا لمدة قصيرة، فإنّ أغلب المسلمين من العرب اليوم مازالوا لا يثقون في قدرة العقل على إدراك حكمة الشارع أو على التقييم المستقل بالأحرى لما هو حسن، وما هو قبيح، أو لما هو نافع وما هو ضار، في ما يتوقّر للإنسان المعاصر في الواقع على الحد الأدنى من العلم والخبرة L'expertise اللذين يمكنانه من التقييم الذاتي المستقل لما يصلح له ولما يضرّ به؛ حتّى وإن كان الواعز العلمي يبقى محتاجا إلى منبع قيمي يحفزه (الحس المدني الراقي أو الأخوة الإنسانية أو الروحية) كما تنبه إلى ذلك هابرماس في حوارهِ التاريخي (سنة 2002) مع الكاردينال جوزيف راتزينغر (البابا بنديكت السادس عشر الحالي)²⁸.

ولكن الإنسان لم تتح له فرصة هذا الاختيار الحر والترشد الذاتي إلا بفضل الدور الحضاري العظيم الذي قام به الأنبياء ليخرجوه من طور البربرية والتوحش، ويدخلوه إلى حظيرة الإنسانية والمدنيّة، انتهاء به إلى مرحلة ختم النبوة؛ فالدين في جوهره تمدين، وهو أول من أتى بفكرة القوانين والتشريعات لتنظيم المجتمعات البشريّة²⁹، وإنّما وظف الدين نوازع الإنسان الطبيعي من خوف وطمع لتمكين تلك المبادئ الحضارية والقيمية من نفسه زمن طفولته العقلية؛ فالناس كانوا يدعون الله "خوفا وطمعا"، بينما عبده الصوفية محبة فيه، وللخير الأسمى الذي هو نفسه لديهم.

أما اليوم، فيجدر بالفقهاء المعاصرين أن يخرجوا من دائرة البراديعم الفقهي القديم الذي توعز فيه المقاصد إلى الشارع، مع أنّها استنتجت بالنظر العقلي، لتسند صراحة إلى الإنسان³⁰ الذي تصبح استقلاليته الفكرية، بعد أن تدرب عليها طويلا، المقصد الأسمى لتلك المقاصد، أو مقصد المقاصد، ليلجوا إلى رحاب البراديعم الحقوقي المعاصر: براديعم حقوق الإنسان من خلال براديعم ختم النبوة الذي سبق الحديث عنه.

²⁸ انظر حوار الكاردينال جوزيف راتزينغر (البابا بنديكت 16، حاليا) مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس سنة 2002 (Revue Esprit).

²⁹ انظر لنسج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق د.حسن حنفي، التنوير، بيروت، 1981. أو انظر كتابنا، ختم النبوة = إبستيمية مولد العقل العلمي الحديث، تونس 2002، ص 61، أو انظر مقالنا "مرجعية الذات المتعينة في الحاضر: الفرد أم ولاية الفقيه"، مجلة الحياة الثقافية، السنة 27، العدد 131، جانفي 2002

³⁰ انظر مثلا، علي حرب، "الحوقم تكاملي للإنسان"، دراسات عربية، العدد 11-12، 1983، ص 51-55



4- تعيين نقاط ارتكاز إنسية في الثقافة العربية: ما هي الخاصية اللازمة للإنسان؟ إنها العقل، فهو فضيلة الإنسان كما يقول أفلاطون (الجمهورية، ترجمة حنا خباز)؛ أي ما يكون به الإنسان إنساناً. كما أن فضيلة العين هي الإبصار ومن دونها، تصبح مجرد كتلة مادية.

فأين نعثر على العقل في التراث الإسلامي؟ نجده أولاً في القرآن الكريم، الذي هو النقل بامتياز وقد أعلى من شأن العقل بامتياز كذلك، ثم نجده عند المعتزلة من خلال مبدأ الحسن والقبح العقليين. وهذا أول ردّ اعتبار كلامي منهجي للإنسان في مقابل تقليد الفقهاء شبه الكاملة³¹.

وللعقل في الفلسفة الإسلامية - كما في كل فلسفة - حضور متميز خصوصاً مع ابن رشد الذي رسم مسطحا للمحايدة جد مفيد في التأكيد على إرادة الإنسان غير المقيدة إلا بالضرورات الطبيعية، عندما ساوى بين إرادة الله وقوانين الطبيعة الموضوعية (في **مناهج الأدلة**): «لو أردنا أن نتخذ لها لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين» (الأنبياء/ 17)، فما إرادة الله بلهو أو بمزاج عابر، وإنما سنن كونية ثابتة؛ فالطبيعة طبع الله كما قيل، ومن هنا يمكن معرفة مراد الله بدراسة الطبيعة، وأيها صالح بالإنسان وأيها ضار به. وهذا هو المسوغ الفلسفي لمبدأ الحسن والقبح العقليين اللذين قال بهما المعتزلة من قبل.

أما التخلص المنهجي الكامل من الفكر الماورائي الدغمائي، فقد تم على يد ابن خلدون؛ فهو أول من أغلق بصفة منهجية باب الإلهيات³² (التي اعتبر البحث فيها «طمعاً [لا] في محال»؛ حيث لا «يحلوا [لا] يظفر» الفكر منه بطائل»)، وافتتح باب الإنسانية، من خلال تأسيسه لعلم التاريخ وعلم العمران البشري على قواعد عقلانية استقرائية أولاً، ثم استنباطية تالياً³³. وهذه أول ثورة إبستمولوجية عميقة وجذرية باتجاه بناء علوم الإنسان حدثت في تاريخ المعرفة الإنسانية.

³¹ طبيعة الحال ثمة استعمال للعقل في مجال الفقه وأصوله، ولكنه استعمال قياسي ظاهر أو خفي (الاستحسان) على نص صريح (القرآن والسنة) أو ضمنى (شرع من قبلنا) أو استنساخ للواقع (العرف أو المصلحة المرسله).

³² لقوله: «واعلم أنّ الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات وسقط من الوجود عنده المسموعات... وإذا علمت ذلك فلعن هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكنا مخلوقة عنده وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، والله من ورائهم محيط...]. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والأخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حدّ يقف عنده ولا يتعدى طوره، حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه» (ابن خلدون، المقدمة، طبعة الدار التونسية للنشر، 1984، ص 558-559).

³³ يرى سالم حميش، عن حق، حسب رأينا (في كتابه **الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ**، دار الطليعة بيروت، 1998، ص 22-24) أن ابن خلدون قد سبق النقد الكانطي للعقل النظري، بقرون عديدة، وذلك من خلال نقده للفلسفة، التي كانت مشغولة بالمواضيع الميتافيزيقية وفق طريقة دوغمائية عقيمة.



تحت مسمى "حقوق الإنسان" صراحة؛ فهي من صنفها لا محالة ولا مشاحة في الألفاظ كما يقال، طالما أن معنى هذه الحقوق حاصل.

مناقشة:

* أولاً: في السياق الأوروبي لم يظهر مفهوم الفرد بصفة إجرائية إلا مع حدوث الثورة الصناعية والتحرر من ربقة الإقطاع بعد التحرر من العبودية الكاملة. ونحن الآن بدأنا نخرج في البلدان العربية من مرحلة الاقتصاد الزراعي التقليدي، وهذه فرصة سانحة للتكريس المادي لمفهوم الفرد (أهمية العامل الاقتصادي).

* ثانياً: لا تكفي الحلول النظرية، وإن كانت ضرورية إلى أبعد حدّ. لا بد من النضال اليومي وخوض صراعات فكرية وحقوقية من أجل تكريس مبدأ المساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات، وتكريس مبدأ حرمة الجسد وحقوق الطفولة والحق في التفكير والتعبير الحر والمسؤول؛ فالفكر لا يتطور تلقائياً دائماً، بل يدفع من الواقع من أجل التكيف مع المستجدات. كما أن للاختيارات التربوية دور استراتيجي في تكريس قيم حقوق الإنسان: (أهمية النضال المدني والتربوي).



المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، 1984
- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة محمود عباس، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955
- الجابري، محمد عابد الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (26)، ط. 3، بيروت، 2004
- الجليدي، مصدق، "مرجعية الذات المتعينة في الحاضر: الفرد أم ولاية الفقيه"، مجلة الحياة الثقافية، السنة 27، العدد 131، جانفي 2002
- الجورشي، صلاح الدين، مظاهر التمييز داخل الأسرة في الفقه الإسلامي القديم، المجلة العربية لحقوق الإنسان عدد 07، إصدار المعهد العربي لحقوق الإنسان، ص 97-109
- زيد، مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1954
- السيد، رضوان، "مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر"، في الأعمال المنشورة لندوة حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002
- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، دار المعرفة للنشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
- الشرفي، محمد، الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي، رابطة العلمانيين العرب، 2008
- المحجوبي، علي بن حسن، "حقوق الإنسان بين النظرية والواقع"، عالم الفكر، المجلد 31، عدد 4، 2003
- اللغمان، سليم، الإسلام والحريات وحقوق الإنسان، المجلة العربية لحقوق الإنسان ع-07-دد، إصدار المعهد العربي لحقوق الإنسان.
- بن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، 1978
- بن عاشور، محمد الفاضل، محاضرات، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999
- حرب، علي، "نحو فهم تكاملي للإنسان"، دراسات عربية، العدد 11-12، 1983، ص 51-55
- حمّيش، سالم، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة، بيروت، 1998
- حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1982، ص 57
- _____ الموقف الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان في الأعمال المنشورة لندوة حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002
- حللي، عبد الرحمان، حجاب المرأة: الحيثيات الحضارية والدلالات النصية، المجلة العربية لحقوق الإنسان، العدد 05/11، "إصدار المعهد العربي لحقوق الإنسان، ص 21-33
- لنسج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق د.حسن حنفي، التنوير، بيروت، 1981
- كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د. عبد الغفار المكاوي، س. نصوص فلسفية، الهيئة المصرية للكتاب، 1980
- موقيت، محمد، حقوق الإنسان في الفكر المغربي الحديث في الأعمال المنشورة لندوة حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002
- هابرماس، يورغن، حوار مع الكاردينال جوزيف راتزينغر (بنديكت 16)، Revue Esprit، 2002
- سلامة، يوسف، إشكالية الحرية وحقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي الحديث، في الأعمال المنشورة لندوة حقوق الإنسان في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002
- صعب، حسن، تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين.

- Habermas, Y., *Entretien avec le cardinal Joseph Ratzinger (Benoît XVI actuellement)*, in **Revue Esprit** en 2002
- Seddik, Y., **L'Arrivant du soir: Cet Islam de lumière qui peine à devenir**, l'aube/éditions de l'aube, 2007, p.92



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com