الفكر الاسلامي وحقوق الانسان بين «الواقع والمثال»

د. نصر حامد أبو زيد (*)

غالبا ما يقف المسلمون عند الآية التالية من القرآن الكريم لكي يؤكدوا أن القرآن – والاسلام بالتالي – يحترم الانسان ويكرمه، ويستدلون من ذلك أن الإسلام دين يعزّز حقوق الانسان ويساندها. ولعل البعض من المتحدثين باسم الاسلام يذهب الى حد المبالغة بالقول إن الاسلام قد سبق الحضارة الحديثة في تقرير حقوق الانسان، هذه الآية هي الآية 70 من سورة الاسراء (رقم 17) والتي ورد فيها :

«ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البرّ والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا».

لاشك أن الأديان جميعا تهتم بالانسان، بما أنها كلها تمثل خطابا من الالهي والمقدس موجها الى الانسان الدنيوي. وكلها تسعى لاقامة علاقة ترابط وثيقة بين الالهي المقدس والانساني الدنيوي، علاقة يرتفع بها الانسان الى درجة الالهة عن طريق اتباع طريق الخلاص الذي تحدده له. من هنا يمكن لنا القول إن "الانسان" الذي تكرمه الاديان وتمنحه كل الحقوق هو الانسان الذي ينتمي لهذا الدين ويتبع طريق الخلاص الذي يحدّده، والانسان الذي لا يتبع هذا الطريق يصبح إنسانا عاصيا مصيره العذاب الاخروي والتحقير الدنيوي، أي أنه يصبح إنسانا بلا حقوق.

لكن المسلمين يمكن أن يعترضوا على هذا التعميم، لان الاسلام – من بين الاديان كلها – هو الدين الأخير الذي يعترف بكل الاديان السابقة ويحترم معتنقيها المخلصين، ويمنحهم كل الحقوق الانسانية، بشرط واحد هو أن يحترموا الاسلام ولا يحاربوا معتنقيه أو يساعدوا أعداءهم ضدهم، ويردون على الاتهام الذي يوجهه البعض للاسلام، بخصوص مسألة

(*) أستاذ بالجامعة المصرية

"الجزية" التي تفرض على غير المسلمين، بأنها نوع من "الضريبة" مقابل الإعفاء من المشاركة في الاعمال العسكرية ضد الاعداء، وهي الاعمال التي يقوم بها المسلمون فقط.

وهذا كله صحيح الى حد كبير اذا كنا نتحدث عن "الاسلام" من واقع نصوصه الأساسية الأصلية، التي هي القرآن الكريم والسنّة النبوية. وهناك أدلة لا حصر لها من سلوك النبي وممارساته الشخصية والاجتماعية والسياسية تؤكد مفهوم احترام الانسان من حيث هو إنسان، أي بصرف النظر عن عقيدته أو لونه أو جنسيته. والحادثة الوحيدة التي قرّر فيها قتل بعض يهود يثرب كانت لنقضهم معاهدة "الحياد" التي التزموا بها مع المسلمين وتآمرهم مع مشركي مكة ضد محمد وأصحابه. لقد كانت واقعة أقرب الى مفهوم "الخيانة الوطنية" في العصر الحديث، ولا يمكن للباحث النّزيه أن يتخذ منها دليلا على العداء لليهودية من حيث هي دين، والمتتبع للنصوص القرآنية التي تتحدث عن اليهودية لا يجد فيها أدنى دليل على هذا العداء، بل كان العداء موجها أساسا لأولئك الذين حاربوا الدعوة الاسلامية.

اذا تجاوزنا مسألة "النصوص الأساسية"، وما تقرره من مبادئ مثالية، الى الحياة الاجتماعية والممارسات السياسية التاريخية في المجتمعات الاسلامية، فلن نجد صورة "حقوق الانسان" على هذا المستوى الذي نجده في النصوص، إنه دائما الفارق بين "المثال" و"الواقع" وهو فارق موجود دائما في كل الثقافات، بل في كل الحضارات.

إن الوثيقة الدولية لحقوق الانسان في العصر الحديث تضمن على مستوى "المثال" للانسان كل الحقوق، لكن "واقع" الحياة في المجتمعات الانسانية لا يصل أبدا الى هذا المستوى المثالي، ولعله لا يحقق الحد الادنى منه في كثير من المجتمعات، إن التحيزات العنصرية والجنسية والثقافية تمثل انتهاكا صارخا لحقوق الانسان داخل كل مجتمع من المجتمعات، خاصة تلك المجتمعات المتقدمة، والامثلة معروفة وكثيرة، ويصل هذا الانتهاك الى حدوده القصوى فيما يسمى بالمجتمعات المتخلفة، مجتمعات العالم الثالث.

وأبشع من الانتهاك وأفظع ما تمارسه الدول الكبرى ضد شعوب الدول الصغرى من إذلال واستغلال وافقار، حتى ليكاد الباحث يشك أن المقصود بمفهوم "الانسان"، في وثيقة الحقوق هو الانسان الأوروبي دون غيره من البشر وأكثر من ذلك قد يكون المفهوم–مفهوم الانسان–قاصرا على الاوروبي الغربي دون الشرقي، وهكذا تتضاءل دلالة كلمة "الانسان" حتى لا نكاد نجد فارقا بين المقصود بها في الاستخدامات السياسية وبين المقصود بها في النصوص الدينية، خاصة حين تكون قاصرة على أتباع دين بعينه.

هذه المسافة بين "المثال" الذي تطرحه النصوص– دينية كانت أم دنيوية – وبين الواقع الفعلي هي محور الدراسة التي نقدمها هنا، واذا كانت الدراسة ستركز على الحالة الاسلامية، فليس معنى ذلك أنها حالة "فريدة" أو "شاذة" بل هي مثال ونموذج متكرر لأزمة الوجود الانساني حتى الان، أزمة الانفصام بين "المثال" الروحي المتعالي و"الواقع" المادي الغليظ، والدراسة في سعيها لتحليل الحالة الاسلامية تهدف الى تعميق الوعي بالأزمة تمهيدا للسبيل الى حلّها، بدلا من تبادل الاتهامات الذي يعمّق الازمة ذاتها عن طريق تسطيح الوعي بها.

ويتطلب منا التحليل أن ننتقل من "النصوص، الأساسية – التي تمثل الوحي الإلهي – الى الفكر الانساني، أي الى الطرائق التي فهم بها الانسان هذه النصوص. من هنا سنقدم مكانة الانسان في الفكر الاسلامي، في اللاهوت والفلسفة والتصوف وعلم الفقه، وهي المجالات الفكرية الاربعة الكبرى التي تمثل المحاور الاساسية للفكر الاسلامي. وليس هذا الفكر في الحقيقة الا محصلة تفاعل بين "النصوص" و"الواقع" الاجتماعي التاريخي. فهو الصياغة الفكرية لذلك "التوتر" المستمر بين "المثال" و"الواقع".

1- الإنسان في اللاّهوت (علم الكلام)

ورد في القرآن في أكثر من سياق أن الله حين خلق آدم – أبو البشر الاول – أمر الملائكة أن يسجدوا احتراما له، فسجد كل الملائكة تنفيذا للأمر الإلهي باستثناء "إبليس"، الذي يقال إنه كان واحدا من كبار الملائكة، لكنه صار الشيطان الأكبر عقابا له على هذا العصيان. لكن قبل أمر الملائكة بالسجود حدث الاعلان الالهي للملائكة بأنّ آدم سيكون "الخليفة" وهنا تساءل الملائكة كيف يكون خليفة من يفسد ويسفك الدماء، بينما هم – الملائكة – يسبحون الله ويقدسونه؟ وردا على هذا التساؤل من جانب الملائكة يكشف الله لهم أنه علّم آدم "أسماء الأشياء" التي لا تعلمها الملائكة، وفي استعراض مفاجئ يسأل الملائكة عن هذه الاسماء فيعجزون عن الإجابة وينجح آدم في ذكر تلك الاسماء.

ترد القصة مفصّلة في سورة البقرة (رقم 22 الآيات من 30–34) على النحو التالي :

"وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الارض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون. وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ماعلمتنا إنك أنت العليم الحكيم، قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وماكنتم تكتمون، واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين."

ويقف اللاهوتيون المسلمون موقفين مختلفين من دلالة "سجود" الملائكة لآدم طاعة للأمر الالهي : هل يعني ذلك أن "آدم"، والانسان بالتالي – أكرم عند الله وأشرف من الملائكة رغم ما يمكن أن يصدر عنه من إفساد وسفك الدماء؟ يبدو أن هذا هو الموقف الارثوذكسي (السني)، حيث اعتبر أتباع هذا المذهب أن هذا السجود تكريم لآدم وإثبات لأفضليته على الملائكة. هذا ما يقوله محمد بن جرير الطبري(ت 310 هـ/ 922م) في تفسيره المعروف حيث يرفض فكرة أن سجود الملائكة كان "عبادة" لآدم، ويرى أنه كان تكرمة لآدم وطاعة للّه (1).

ونفس الكلام يكرره الزمخشري المعتزلي (ت : 380هـ/ 1143م) وإن كان يطرح تساؤلا في سياق تفسيره للآية 75 من سورة ص (رقم 38)–عن مسوّغ السجود لغير الله، ويجيب عن هذا التساؤل قائلا : "الذي لا يسوغ هو السجود لغير الله على وجه العبادة، فإما

على وجه التكرمة والتبجيل فلا يأباه العقل الاّ أن يعلم الله فيه مفسدة فينهى عنه " (2) ولكن لأن الزمخشري يمثل الفكر الاعتزالي العقلاني، فإنه يرى أن الملائكة في الحقيقة أفضل من الانسان، لأن معرفتهم بالله كاملة من جهة، ولأن طاعتهم لله لا يشوبها عصيان من جهة أخرى. وبعبارة أخرى إنهم أفضل من البشر لأنهم مفطورون على الطاعة، في حين أن البشر يمكن أن يصدر عنهم العصيان كما تصدر عنهم الطاعة لله. من هنا يذهب الى أن رفض إبليس السجود لآدم هو نوع من الزّلل، لانه تصور أن "النار" التي خلق منها تجعله أفضل من آدم، الذي خلق من "الطين" وغاب عن إبليس أن الله «حين أمر أعزّ عباده عليه وأقربهم منه زلفى– وهم الملائكة وهم أحق بأن يذهبوا بأنفسهم عن التواضع للبشر الضئيل ويستنكفوا من السجود له من غيرهم... لم يفعلوا واتبعوا أمر الله وجعلوه قدام أعينهم ولم يلتفتوا الى التفاوت بين الساجد والمسجود له تعظيما لأمر ربهم وإجلالا لخطابه».. (3).

ويتضح موقف الزمخشري بجلاء حول أفضلية الملائكة على الانسان حين يعيد صياغة الموقف المذكور بالقرآن بطريقة "التمثيل" الأليجوريا– : "ومثاله أن يأمر الملك وزيره أن يزور بعض سقاط الحشم فيمتنع (الوزير) اعتبارا لسقوطه". في هذا التمثيل يمثل "الملك" الله، ويمثل "الوزير" الملائكة –ومنهم إبليس– ويمثل "بعض سقاط الحشم" آدم، والدلالة واضحة، وهي أن سجود الملائكة لآدم كان طاعة لله، دون نظر لمكانة آدم، فهو "أدنى" من الملائكة. وهذه الدلالة هي التي يهاجم أحمد بن محمد المنير الكندري المالكي الزمخشري بسببها في كتابه " الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال" والمنشور على هامش "الكشاف". يرى ابن المنير أن الزمخشري "شديد العصبية" في مسألة أن الملائكة أفضل من الأنبياء، ومن البشر بالأولى، ويرى أنه "أجرم في بسط كلامه على آدم عليه السلام، فمثل قصته في انحطاط مرتبته على زعمه عن مرتبة الملائكة بقول الملك لوزيره : زر بعض سقاط الحشم. فجعل سقاط حشم الملك مثالا لآدم الذي هو عنصر الأنبياء عليهم السلام "(4).

هذا الخلاف بين العقلانيين من المعتزلة وممثلي الارثودكسية من أهل السنة يبدو خلافا غير متسق مع المنظور العام الفكري لكل من الاتجاهين، فكيف ينظر المعتزلة هذه النظرة للانسان وهم الذين دافعوا دفاعا رائعا عن مقولة "حرية الانسان" في الفعل ومسؤوليته عنه ؟ والذي يمكن أن يبدد عدم الاتساق هذا في فكر المعتزلة أن ننظر الى الدلالة العميقة لدفاعهم عن "حرية" الفعل الانساني والدلالة العميقة هي حرص المعتزلة على أن يتحمل الانسان "مسؤولية" الفعل –أو الافعال – القبيح" حتى لا تتحملها الارادة الالهية، وذلك من أجل مزيد من الحرص على مفهوم "العدل" الالهي. الذي يؤكد مفهوم "التوحيد".

ومن الواضح أن المعتزلة في تهوينهم من شأن الانسان "القادر على ارتكاب المعاصي، كانوا ينظرون الى الكائن الاجتماعي متمثلا في الشخص "الحاكم" الذي كان يدافع عن معاصيه التي يرتكبها في حق "المحكومين" استنادا الى مفهوم "الجبر" والارادة الالهية النافذة. في مقابل الانسان يقف الملك عارفا بالله تمام المعرفة، والمعرفة من أهم عناصر العبادة عند المعتزلة، ومطيعا لله دائما، وهذا هو الذي يميزه على الانسان ويضعه في مكانة أسمى من مكانة البشر، بما فيهم الأنبياء.

2 - الانسان عند الفلاسفة

لاحظنا أن الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة حول مكانة الانسان يكمن في الطبيعة الانسانية التي ركز عليها كل منهما، فبينما ركز المعتزلة على الانسان بما هو مخلوق عاص، ركز أهل السنة على الانسان بما هو "نبيّ". ولان أهل السنة يؤكدون تأكيدا جازما مفهوم "عصمة" الانبياء، أي أنهم لا يرتكبون المعاصي الكبيرة أو الصغيرة، فقد كان من الطبيعي أن يكون النبيّ عندهم أفضل من الملائكة. لكن للمعتزلة رأي آخر في مفهوم "عصمة" الانبياء، فهم يعتقدون أنهم معصومون من ارتكاب "كبائر الذنوب، ولكنهم يرتكبون بعض المعاصي الصغيرة، التي يندرج فيها مثلا عصيان آدم للأمر الالهي بعدم الأكل من ثمار شجرة معينة من أشجار الجنة.

معنى ذلك أن الفكر الاسلامي اللاهوتي- في علاقته بالنصوص الاساسية- يركّز على جانب من جوانب تلك النّصوص، يتفق مع موقف ممثلي هذا الفكر من الانسان الاجتماعي والزاوية التي ينظرون إليه منها، وهذا الموقف هو الذي يحدّد المدارس والاتجاهات والمذاهب، وقد لاحظنا أن المعتزلة نظروا الى الجانب "المعرفي" - المعرفة الدينية بصفة خاصة- في تقديرهم لمكانة الملائكة، واعتبارهم إياهم أسمى من الانسان وأشرف.

عند هذا الجانب "المعرفي" في الانسان وقف الفلاسفة المسلمون، سواء منهم الفلاسفة العقليون مثل الكندي وابن رشد، أو الفلاسفة الاشراقيون مثل الفارابي وابن سينا. "المعرفة" عند الفلاسفة هي غاية الوجود الانساني، ولا تكتمل إنسانية الانسان الاّ بمعرفة حقيقته الروحية وحقيقة الوجود في نفس الوقت، وسواء كانت هذه "المعرفة كسبية أي يحصلها الانسان بالتعلّم - أو وهبية - أي يمنحها الله للانسان فإنها تستمد من عقل كوني كبير يسميه الفلاسفة "العقل الفعّال". هذا العقل "الفعال" هو العقل الاول في سلسلة "الفيوضات" عند الفلاسفة الإشراقيين، خاصة الفارابي وابن سينا، وهو-العقل الاول- يمثل المبدع الاول عند الفلاسفة العقليين خاصة ابن رشد.

يتصل العقل الانساني عند الفلاسفة العقليين، أو "المخيلة" عند فلاسفة الاشراق، بهذا العقل الفعّال ويستمد منه المعرفة التامة الكاملة. إن هذا العقل الأول- الفعّال- ليس مصدرا للمعرفة فقط، ولكنه كذلك مصدر للفعالية، لانه يمثل علّة (فاعلة) لكل ما يحدث في العالم، وهذه "الفعالية تعتمد دون شك على "المعرفة" التي يحتويها هذا العقل فهو يمثل قوة "عملية" الى جانب كونه قوة "علمية". من الجانب المعرفي يستمد كل من الفيلسوف والنبيّ معرفتهما. حيث يستمدها الفيلسوف عن طريق الاتصال "العقلي" بينما يستمدها النبيّ عن طريق الاتصال "الخيالي" (5).

هناك إذن طريقان للاستمداد المعرفي من العقل الفعّال عند الفلاسفة: طريقة التأمل والنظر (البرهان) وطريق الإلهام والمخّيلة. الطريق الاول هو طريق الفلاسفة والمفكرين ووسيلته "النظر العقلي" : "وإن يكن نادر الوجود وخاص بعظماء الرجال"، والطريق الثاني خاص بالأنبياء، " فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منزّل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها" (6). من هذا المنطلق أمكن لابن رشد أن يقرر اعتمادا على وحدة المصدر المعرفي لكل

من الفيلسوف والنبيّ، أن كلا من "البرهان" و"الشريعة" لا يمكن أن يتعارضا، لان "الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له." (7)

هكذا يمكن القول إنّ "الانسان" الذي يتحدث عنه الفلاسفة ويضعوه على مستوى قريب من مرتبة "النبيّ" هو الانسان الفيلسوف وليس الانسان الاجتماعي العادي، إن قيمة الإنسان عند الفلاسفة – كما هي عند المعتزلة–تكمن في قدرته المعرفية التي تمكّنه من الخلاص الأخروي وتساعده على تحقيقه والانسان الاجتماعي العادي هو الانسان "المقلّد" الذي لا خلاص له إلا باتباع النبيّ وما يأتي به من شرائع، ويبقى بعد ذلك الانسان "الضائع" الذي لا يمتلك قوة المعرفة، ولا يختار طريق "الاتباع" و"التقليد" هذا الانسان الضائع هو الذي أطلق عليه المتصوفة– ومحيي الدين بن عربي بصفة خاصة اسم "الانسان الحيوان".

3 - الإنسان في الفكر الصوفي

في مقابل "الانسان الحيوان" يقف "الانسان الكامل" في الفكر الصوفي و بينهما يتوسط الانسان المقلّد، وقد انبثق مفهوم "الانسان الكامل" في الفكر الصوفي من عناصر وتأثيرات فكرية عديدة لا مجال للاحاطة بها هنا، لكن أهم عنصرمن هذه العناصر هو "القرآن" ذاته، وهو العنصر الذي لا تتنبه له كثير من الدراسات في الموضوع، أو لا تضعه في مكانه اللائق به ضمن العناصر الأخرى على الاقل (8)، وقد لاحظ الاستاذ ماسنيون هذه الظاهرة فقال :

"Many Europeans, failing to make sufficient use of the Qurân, have studied Muslim thinkers only from outside without entering into the heart of Islam itself ... Indeed this religious code is unique lexicon offered to the believer in the land of Islam, the essential "textbook" of his sciences, the key to his "weltanschawing".

كثير من الاوروبيين درسوا الفكر الاسلامي (من الخارج) لانهم لم يستطيعوا النفاذ الى جوهر الاسلام ذلك، وذلك بسبب عجزهم عن استثمار القرآن في فهم هذا الفكر (...) إن هذا النص الديني في الحقيقة نص متميّز بالنسبة للمؤمن في أرض الاسلام، إنه النص الاساسي لعلومه، وهو مفتاح "رؤيته للعالم" (9). لقد خاطب القرآن الانسان قائلا، "ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الارض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة" (سورة لقمان من الاية رقم 20).

وقال: "الله الذي خلق السموات والارض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخر لكم الانهار، وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الانسان لظلوم كفار" (سورة ابراهيم، الايات : 32–34).

وقال : «وسخرلكم الليل والنهار والشمس والقمروالنجوم مسخرات بأمره، إن في ذلك لايات لقوم يعقلون، وما ذرأ ربكم في الارض مختلفا ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون،

وهو الذي سخّـر البحر لتـأكلوا منه لحما طريا وتسـتخرجـوا منه حلية تلبسـونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتـغوا من فضله ولعلكم تشكرون. وألقى في الارض رواسي أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون(سورة النحل، الايات من 12–16).

وقال "الله الذي سـخر لكم البحر لتـجري الفلك فيه بأمـره ولتبتغـوا من فضله ولعلكم تشكرون وسـخر لـكم ما في السـمـاوات وما في الارض جـمـيعـا منه إن في ذلك لايات لقـوم يتفكرون". (سورة الجاثية ، الايات من : 12–13)

كل هذه النصوص القرآنية تؤكد في الوعي الاسلامي أن "العالم" كله خلقه الله من أجل الانسان وسخّره بكل تفاصيله وجزئياته لخدمة الإنسان، الأمر الذي يعني أن الإنسان هو محور "الوجـود" و"مـركـز "الكون"، وهذه بالضـبط هي الفكرة المحـورية التي تـطورت في الفكر الصوفي لتـبرز من خلالهـا فكرة "الانسان الكامل"؛ يقـول ابن عربي تعليـقا على الاية 13 من سورة الجاثيـة : "ليس شيء من العالم إلا وهو مسخر لهـذا الانسان لما تعطيه حقيـقة صورته.. فكل ما في العالم تحت تسـخير الانسان، علم ذلك من علمـه– وهو الانسان الكامل – وجهل ذلك من جهله، وهو الانسان الحيوان" (10).

لكن ما هي "حقيـقة الصورة الانسانية" التي يشير اليـها ابن عربي في النص السابق ؟ مرة أخرى يعود المتصوفة الى النص القـرآني في قصّه خلق آدم، حيث خلق جسده من "تراب" بينما تعـتبر روحه ثمرة للـنفخة الالهية، هكـذا يكون "الجسد" الانساني–كـما ورد في القرآن مكونا من العناصر الاساسية التي يتكون منهـا العالم الطبيعي. وهي عناصر "التراب" و"الماء" و"النار" "والهواء" كـما يقول الطبري (11). بالاضـافة الى هذه الخاصـية الجامعـة لعناصر الوجود الطبيعي في جسد آدم، ذكـر القرآن في الاية رقم 75 من سورة ص أن الله باشر بنفسه خلق جسد آدم بيديه، دون الكائنات الاخرى التي خلقها بالامـر المباشر "كن"، واعتبر المسلمون أن هذا التميـيز يمثل نوعا من التشريف رغم الخـلاف...الذي لا مجال لشرحه هنا – في تفـسير معنى "اليدين" : تفسيرا مجازيا أو فهمها فهما حرفيا.

إذا كان الجسـد الانساني قد جمع بين الخاصـيتين السالفتين، فـإن الروح الانسانية هي نفخـة من الروح الالهية بنصّ القرآن كـذلك (سورة الحجرالاية 29، والسـجدة ،الآية : 9 .وص الآية : 72)، صحـيح أن تلك الآيات تشـير الى روح آدم، لكن أرواح نسل آدم تسـتمـد ألوهيتـها كـذلك – بطريقة غـير مـبـاشرة–عن طريق روح آدم. هكذا يـجمع الإنسـان – آدم ونسله– في صورته بين الالهي والطبيعي، إنه كـما يقول إخوان الصفا "الكون الجامع الصـغير" أو "العالم الصغير" الذي تتمثل فيه كل حقائق العالم الكبير Macro-Cosmos (12).

يضيف القرآن الى ذلك كلّـه ميزة تعليم الله لآدم –دون الملائكة–أسماء الأشـياء (سورة البقرة، الآيات من : 31–33) وسيقرر المتصوفة أن "الأسـماء" التي تعلّمها آدم هي في الحقيقة "الأسمـاء الالهية"، وهكذا يفـضي التأويل الصوفي الى فـهم أفضلية آدم على الملائكة وسـمو مكانتـه على مكانتهم على أسـاس أن "آدم" يمثل التجـلّي الكامل لكل من الالوهية والكون. لـقد ظهرت في آدم وتجلت الاسماء الالهية، كما ظهرت وتجلّت فـيه الحقائق الطبيعية والكونية، لذلك فهو الكائن الوحـيد القادر على المعرفة الكاملة، مـعرفة كل من حقائق الالوهة وحـقائق الوجود،

وذلك عن طريق معرفة نفسه، هذا ما يشرحه أبو العلا عفيفي على النحو التالي :

The whole creation, according to Ibn Arabi is a rational structure from the lowest mineral to the highest type of man (the Perfect Man) who stands supreme on account of his unique and unparalleled nature.

"No one" Ibn Arabi says, knows the dignity of man and his place in the universe except those who **know** to contemplate God perfectly. He is the only creature in whose power lies the possibility of knowing God absolutely. In fact it is through him that God knows Himself, for he is the manifested consciousness of God. Other beings know as much of the nature of God as they do of themselves for the phenomenal objects are nothing but his attributes. Their knowledge is imperfect and incomplete compared with that of Man who sums up in himself all God's attributes Even the Angels' knowledge of God is imperfect they know God as a transcendent Reality which has no relation to the phenomenal World. Man alone knows God both as the Real (Haqq) and the phenomenal (Khalq), for man himself (the Perfect Man) is the Real and the Phenomenal" (13).

يرى ابن عربي أن الوجود كله من أدناه الى أعلاه (الانسان الكامل) بناء منطقي يحتل الانسان فيه مكان الصدارة وذلك بحكم طبيعته المتميزة والتي لا يشركه فيها شيء في الوجود. يقول ابن عربي إنه لا أحد يدرك عظمة الانسان ولا مكانته في الكون الا من يستطيع معرفة الله معرفة تامة كاملة. ان الانسان هو المخلوق الوحيد القادر على معرفة الله معرفة مطلقة، لانه ..بالانسان عرف الله نفسه، لانه المجلى الالهي. ان ما سوى الانسان الكامل ليعرف من الله الا بقدر ما يعرف عن نفسه، لان الموجودات ليست الا صفاته، لذلك تكون معرفتها ناقصة وغير تامة اذا قورنت بمعرفة الانسان الذي اختصرت فيه كل الصفات الإلهية. وحتى الملائكة معرفتهم ناقصة لانهم لا يعرفون من الله إلاّ جانب التنزيه الذي لا علاقة له بالوجود الظاهري. الانسان وحده يعرف جانبي "الحق" و "الخلق" لانه هو نفسه (الانسان الكامل) الحق والخلق.

هكذا نجد أن مفهوم "الانسان" في الفكر الصوفي يدوركله حول "الانسان الكامل"، أي الذي تحقق بالمعرفة الكاملة لنفسه وللوجود وللألوهية. هذا الانسان يقترب من حدود تمثيل الحقيقة المطلقة. وهذا يجعل مفهوم "الانسان" المحتفى به والكريم المنزلة والرفيع المكانة ليس الانسان الاجتماعي بل الانسان "العارف" والذي كرّمه كل من الفلاسفة والمعتزلة. لذلك نجد الفكر الاسلامي كله، وهذه خصيصة للفكر الكلاسيكي بصفة عامة، يميّز بين "الخاصّة" و"العامة" وبين "العلماء" وبين "الحشوية" جاعلا من الخاصة والعلماء نمطا متميزا من البشر. لذلك كله يجب أن نحدد المقصود بدلالة "الانسان" حين تزعم أن فكرا ما يعلي من شأن الإنسان لأن تحديد الدلالة سيكشف لنا عن نمط "الإنسان" الذي يستحق التكريم، ومن ثم يتمتع بحقوقه.

4 - الانسان في الفكر الفقهي

في الفقه القانوني عموما يكون الانسان موضوعا للواجب والممنوع، وكلاهما وجهان لغاية واحدة هي منع التصادم بين الارادات والحريات الفردية. إن الذي يفرض قانون المباح والممنوع إرادة تعلو على إرادات الافراد، هي إرادة المجتمع التي عبّر عنها بعض الفلاسفة بمصطلح "العقد الاجتماعي" لكننا نعرف من علم الاجتماع أن ما يسمى بالعقد الاجتماعي ليس الا الشروط التي تفرضها إرادة القوى الاجتماعية المسيطرة والمهيمنة، أي التي تمتلك أدوات السيطرة والهيمنة التي تبدأ من ملكية "أدوات الانتاج" ولا تنتهي عند انتاج الايديولوجيا، والقانون أحد أدواتها للسيطرة والحكم وتسيير شؤون المجتمع.

الفقه في تاريخ الفكر الاسلامي هو القانون – أو القوانين – التي صاغها المجتمع اعتمادا على مرجعية النصوص التشريعية التي وردت في القرآن الكريم. لكن النصوص التشريعية التي تضمنها القرآن تمثل نسبة ضئيلة من مجمل النصّ القرآني، نسبة لا تكاد تصل الى واحد من ستة أجزاء. فاذا أضفنا الى ذلك أن مجمل هذه النصوص التشريعية تتناول شؤون الاسرة من زواج وطلاق وميراث، ويتناول بعضها جزئيات من مسائل التعامل التجاري والبيع والشراء، وينصب معظمها على الأمور التعبدية والأخلاقية، لأدركنا لماذا احتاج الفقهاء الى بلورة وسائل استنباط واجتهاد دقيقة لكي يتمكنوا من إقامة بناء قانوني كامل مستمد من النصوص الدينية. والذي حدث في تاريخ الفقه الاسلامي أن الفقهاء أدمجوا كل القوانين والأعراف والممارسات التي لم يمسها الاسلام بالنهي داخل بنية القوانين الاسلامية تحت مصطلحات عديدة، أهمها "المصالح المرسلة" و"الإجماع" و"أعراف المصر" و"الاستحسان".. الخ. وطوّر الامام أبو حنيفة النعمان، صاحب المذهب المشهور "القياس" أداة من أدوات استنباط الأحكام. ثم جاء الامام الشافعي بعده فوضع قوانين الاستنباط والقياس، بعد أن أدمج "السنة" التي تتضمن كل أقوال النبيّ وأفعاله في بنية القرآن وجعلها نصا واحدا (14).

ومن الطبيعي في هذا الاطار القانوني أن يكون البعد الذي يتم التركيز عليه في مفهوم "الانسان" هو بعد "الطاعة" خاصة اذا كان المشرع سلطة عليا تتفوق على كل السلطات الدنيوية والأرضية. إنه هو "الله" سبحانه وتعالى. إن الانسان في الفكر الفقهي هو "المكلف" – بفتح اللاّم – والله سبحانه وتعالى هو "المكلّف" – بكسر اللاّم – ولا خلاص للانسان إلاّ بطاعة الله سبحانه وتعالى. وقد كان الفكر الفقهي في عصور الازدهار يميز بين ثلاثة مستويات رئيسية من "التكليف" أعلاها هو "الواجبات" التي يعتبر الإخلال بها معصية تستأهل العقاب. يقابل "الواجبات" "المحرمات" وهي الأشياء والأفعال المنهيّ عنها والتي لا سبيل الى التسامح في فعلها حيث "العقوبات" الاخروية والدنيوية تنتظر من يغامر بالاخلال بها. وبين "الواجبات" و"المحرمات" تقع منطقة "المباح" وهو مجال خارج التقنين الفقهي، أي خارج الشريعة..

بالاضافة الى هذا التمييز بين مجالات الفعل ميّز الفقه في عصر الازدهار بين حقوق الله التي يحاسب عليها أخرويا وبين حقوق المجتمع التي يحاسب عليها دنيويا، وذلك باستثناء مسألة "الحدود" الشرعية – القتل والزنا وشرب الخمر والسرقة – لاتصالها بالجماعة من

ناحية وبمخالفة الأوامرالالهية من جهة أخرى. واذا كان حد "شرب" الخمر ليس عليه دليل من النصوص الاساسية سوى ممارسة الجماعة في عهد الخلفاء، فإن حد "السرقة" قد أصابه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بنوع من التعطيل، حين رفض إقامته مراعيا ظروف السارقين والسياق الاجتماعي الذي حدثت فيه السرقة.

وقد بلغ من دقة الفقه الاسلامي في عصور الازدهار أن ميّز بالاضافة الى المجالات الثلاثة السابق الاشارة إليها في الفعل الانساني بين مجالين يعتبر أحدهما من مجال المحرمات – وهو المكروهات – ويقترب الاخر من مجال الواجبات، وهو المندوبات، أي الاشياء التي يستحسن فعلها دون أن يكون في تركها عقاب. أما المكروهات فهي الاشياء التي يستحسن التباعد عن فعلها أو مقاربتها، لكن الوقوع فيها لا يوجب أي نوع من العقاب.

معنى ذلك أن هناك مجالين فقط من خمسة مجالات في الفعل الانساني هما اللذين يتوجب فيهما الطاعة، وهما مجالا "الواجبات" والمحرمات". وما سوى ذلك من مجالات "المباح" والمكروه والمندوب" ليس فيها أي قدر من الإلزام، سوى الالتزام الفردي ذي الطابع الاخلاقي المشبع بالتقوى. وتظل "الطاعة" هي القيمة التي تضفي على "الانسان" تميّزه الديني والاجتماعي.

5 - حقوق الإنسان بين "الفكر" و "الواقع"

من خلال هذا الاستعراض لمفهوم "الانسان" في الفكر الاسلامي في عصرالازدهار يمكن القول إن "الانسان" الذي احتفى به القرآن الكريم والسنة في كثير من نصوصهما قد خضع لتحديدات شتى في مجال الفكر، فهو الانسان العارف" عند المعتزلة والفلاسفة والصوفية، وهو الكائن المطيع عند "أهل السنة" والفقهاء. لذلك انحاز أهل السنة – كما رأينا – للانبياء على الملائكة وليس للانسان كما انحاز المعتزلة للملائكة ضد الانسان ولوكان نبيّا وذلك لاختلاف المعيار كما سلفت الاشارة.

وفي جميع التحديدات والشروط غاب الانسان الاجتماعي– غير العارف وغير المطيع– من مفهوم "الانسان" في الفكر الاسلامي.، وفي هذا دون شك نفي لغير المسلم وإخراج له من مفهوم "الانسان". ومثل غير المسلم يكون المسلم العاصي، فاذا كان مسلما عاصيا عارفا صار "زنديقا" يستحق الاحراق والذبح. وهكذا حين ينتقل النص من مثاليته وطوباويته الى مجال الفكر تتدخل الانحيازات الفكرية والعصبيات الايديولوجية لتقوم بالاستبعاد والاقصاء. وحين يمارس الفكر اجتماعيا على أرض الواقع الاجتماعي تتزايد حدة الانحياز والعصبية، ويصبح الاقصاء والاستبعاد سياسيا وإن كان يعتمد على مبررات دينية وفكرية.

في سياق الحياة الاجتماعية يميل السياسي– المسيطر والمهيمن – الى استثمار الفكر لصالحه مستخدما كل الطرق والوسائل من الترغيب الى الترهيب وهي سياسة

"العصا والجزرة". وفي المجتمعات الدكتاتورية تمارس هذه الالية بطريقة فذة، حيث يتم تطويع "العارف" ليجمع بين "المعرفة" و"الطاعة" وعن طريق هذا "العارف" المطيع يسهل توجيه "العامة" الى سبيل الطاعة والاذعان، فيصبح هذا "العارف المطيع" نموذج مثقف السلطة "الامام" و"الحجة" و"الثقة" (15).

فاذا استعصى "العارف" على الدخول في حيّز "طاعة" السلطة صار "زنديقا" عاصيا خارجا عن الملّة، فاضطهد وسجن وعذب وقتل بتقطيع أطرافه أو بالصلب، وفي أحسن الاحوال تحرق كتبه حتى يعود الى مجال "الطاعة" و"الاذعان" وفي سياق التاريخ السياسي للمجتمعات الاسلامية يمكن أن نستهشد على سبيل المثال لا الحصر بأسماء مثل عبد الله بن المقفع والحلاج والسهروردي وابن رشد، كمايمكن أن نشير الى محاولات التشويه التي ما تزال مستمرة لأقاويل بعض الاتجاهات والفرق الفكرية كالخوارج والشيعة والقرامطة.

واذا انتقلنا من مجال "العارف" و"المعارض" السياسي الى مجال الانسان العادي فسوف نلاحظ فورا أنه الإنسان الذي أهمل ذكره المؤرخون لأنهم شغلوا أساسا بتاريخ "الرسل والملوك" (16) يقابلنا هذا الانسان العادي بوصفه كمّا مهملا في الأحداث الكبرى وذلك حين يشار إليه في سياق "العامة" و"الطغام" و "الحشوية" .. الخ وحين يتحدث يكون حديثه حديث الجماعة التي ينتمي اليها، هكذا نجد الامر في الفتنة التي قتل فيها الخليفة الثالث عثمان بن عفان، حيث يكون المتحدث للخليفة عارضا عليه "عزل أقربائه" أو "عزل نفسه" أو "القتل"، فالخليفة حاضر وأعوانه حاضرون، لكن ممثلي الثوار غائبون مغيّبون.

وطريقة معاملة الحكام مع الرعية تكشف هذا "البعد" التغييبي كشفا تاما فحين اشتكى العامة للخليفة من بعض المظالم وعدهم أن يرفع عنهم الظلم، ولكنه أرسل للوالي أن يعاقبهم بعد عودتهم الى ديارهم. وفي عصر دولة بني أمية حاول حكامها بكل وسيلة توظيف العلماء والفقهاء،فقبل من قبل، ورفض من رفض ودفع ثمن رفضه سجنا وتعذيبا، فأما تعاملهم مع العامة فقد كان الخداع "الايديولوجي" سبيلهم الى السيطرة عليهم. هكذا كانت مقولة "الجبر" لتبرير مظالم الحكام، وكانت مقولة "الرياء" وصفا لمن دخلوا الاسلام وسقطت عنهم الجزية، تبريرا لاستمرار فرض الجزية عليهم حتى لا تصاب الخزانة العامة وتجف موارد الانفاق على المتع. من هنا كانت صرخة الخليفة عمر بن عبد العزيز ضد سياسة "الجباية" التي يتبناها الأمويون.

وحين انبثقت مقولة "الإرجاء" أي ترك الحكم على عقيدة الانسان الى الله وحده، مقاومة لظلم بني أمية، سرعان ما تم استيعابها داخل نطاق الايديولوجيا المهيمنة والمسيطرة، وتحول "المرجئة" من ثوار ضدّ الظلم والعسف الى مبررين للظلم والفساد، ولم يختلف الامر كثيرا – من هذه الزاوية – في عصر بني العباس، حين حاول المأمون أن يفرض بقوة السلطة والارهاب عقيدة "خلق القرآن" فقضى على الفكر الاعتزالي، وأفسح المجال بهذا الاستخدام النفعي للفكر لهيمنة الحنابلة بعد ذلك.

6 - الفكري يبرّر الاجتماعي السياسي

من عصور الازدهار الى عصر الجمود، تحول الفكر الى تبريرالواقع وإعطائه مشروعية دينية، هيمن العارف المطيع" وصاغ بالفكر حجابا على الاستغلال والعنف والظلم . هكذا خاض أبو حامد الغزالي معركة لصالح السياسي على أكثر من جهة : تأسيس الأشعرية فلسفيا، تقنين التصوف المهادن المذعن وتبرير سلطة الخليفة العباسي ضدّا لسلطة الخليفة الشيعي، وأخيرا مقاومة الفلسفة والحكم بكفر الفلاسفة (17) والانسان الذي يطرحه أبو حامد الغزالي هو الانسان المطيع المذعن العاجز، فهوعاجز بحكم أنه لا يخلق أفعاله، وإن كان مسؤولا عنها طبقا لمقولة "الكسب" الأشعرية. ومن شأن العاجز على مستوى الفعل أن يكون عاجزا عن المعرفة الا من خلال الاستعانة بمصدر خارجي "النقل" يضمن عدم الضلال. من هنا تنشأ "الطاعة" الدينية التي تستوجب طاعة أولي الامر ولو كان فردا ذا "شوكة" و"قوة".

بعد الغزالي تجمّدت الاجتهادات، وسيطرت نزعة "التلخيص" والشرح في كثير من المجالات المعرفية وتحول الاتجاه الفكري الأشعري الممتزج بالتصوف من كونه مجرد اتجاه فكري، ضمن اتجاهات أخرى كثيرة، الى أن يكون "عقيدة". وصارت أقاويل الأشاعرة والحنابلة في أصول الدين (اللاهوت) وأصول الفقه تذكر تحت باب : "ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به" في الكتب المتأخرة. وهيمن على العقل الاسلامي" فيصل التفرقة" للغزالي وضاع من الوعي "فصل المقال" وصارت الفلسفة وعلوم المنطق محرّمة تداولا وتعليما، ولم تبق سوى مفاهيم "الاذعان" و "التسليم" و"الطاعة" محاور للفكر الاسلامي في عصوره المتأخرة. وهي محاور لا تترك مجالا لأي نمط من الحقوق للانسان المسلم، فضلا عن الانسان غير المسلم.

7 - الأصولية الاسلامية الحديثة وحقوق الإنسان

إن ما يميّز الأصولية الإسلامية الحديثة والمعاصرة عن جذرها السلفي هو قدرتها على الحشد والتعبئة السياسيين، استثمارا لفشل كل مشروعات التحديث والتنمية من جهة، وإعلان وقوفها ضد "التبعية" بكل دلالاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من جهة أخرى. وبعبارة أخرى إن النجاح الملموس والبادي في انتشارها بين أوساط شعبية ومهنية كثيرة، بل بين قطاعات يعتد بها بين المثقفين، مردود الى بعض تأويلاتها السياسية للعقيدة والدين في إطار "معارضة" سياسية ضد أنظمة حكم أثبتت فشلها، وافتقدت من ثم مشروعيتها.

لكن هذه الاصولية على مستوى الفكر العربي تستمد مقولاتها من الفكر السلفي في عصور الانحطاط، ويكفي هنا أن نشير الى مقولة "الحاكمية"، التي تعني ضرورة الاحتكام الى الشريعة – سواء في أصولها النصيّة من القرآن والسنة، أو في اجتهادات الفقهاء من مدرسة "أهل السنة" على وجه الخصوص – في كل تفاصيل الحياة وجزئياتها، على المستوى الفردي أو الاجتماعي، وهي مقولة تعني استبعاد أي مرجعية أخرى من مجال تنظيم الحياة الانسانية سوى مرجعية العلماء والفقهاء، الذين يجب أن يكونوا هم المحددين للاقتصاد والسياسة

والثقافة والفكر... الخ. ولا يمكن أن تمارس هذه المرجعية فعاليتها الا بالوصول الى "السلطة" السياسية، لان "الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"، بمعنى أن "القرآن" ليس كافيا دون "سلطان" يفرضه على الناس.

هكذا تنكشف مقولة "الحاكمية" في تأويلها الاصولي عن نفس المحاور الثلاثة التي أشرنا إليها في الفكر الاسلامي في عصور الانحطاط، وهي: "الاذعان" و "التسليم" و "الطاعة" لكن الفكر الأصولي حوّلها الى مقولات تعني "التمرّد" و "الثورة" ضد نظم الحكم القائمة، لانها نظم لا تستمد مشروعيتها من مرجعية "الحاكمية" الدينية، هكذا يكون الاذعان والتسليم والطاعة لمشروعية أسمى، هي المشروعية الالهية، التي تنحل في النهاية – وهذا مكمن المفارقة – الى مشروعية لنظام سياسي آخر يحكم باسم الله سبحانه وتعالى.

في سياق هذا المشروع الفكري السياسي المسلّح بمقولات دينية، ما هي ضمانات حقوق الانسان؟ بل ما هي الحقوق المسموح للانسان بالتمتع بها؟ وما هو نمط "الانسان" الذي يتمتع بهذه الحقوق إن وجدت؟ تلك كلها أسئلة يمكن أن يجيب عنها بعض مفكّري الاصولية باستدعاء النصوص القرآنية أو الأقوال والممارسات النبوية، أي باستدعاء المثالي والطوباوي، لكن الممارسة الفعلية لممثلي هذا الفكر، على صعيد المعارك الفكرية والاختلافات الدينية التي يخوضونها في شكل "فتاوى" و "أحكام" دينية، تؤكد وجود فجوة واسعة بين "النصوص" التي يستدعونها وبين فتاويهم وأحكامهم. ونكتفي هنا بالاشارة الى بعض الامثلة المعروفة جدا على نطاق إعلامي واسع، ربما في العالم كله.

المثال المعروف هو فتوى الشيخ "محمد الغزالي"، الذي يعد واحدا من أقطاب الاعتدال الديني، في محاكمة قتلة الكاتب المصري الدكتور فرج فودة، والذي كان قد تم اغتياله على أيدي بعض عناصر الجماعات الاسلامية في شهر يونيو 1992. ذهب الشيخ الغزالي الى أن من ينكر ضرورة تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية في المجتمع يعتبر "مرتدّا"، وأن حكم "المرتد" في الاسلام أن يقتل، فاذا تقاعست الدولة عن إقامة هذا الحد الشرعي يصبح من حق أي مسلم تنفيذ الحكم.

المثال الثاني ذلك الدكتور في العلوم الزراعية الذي تحوّل الى واعظ وأفتى بعدم جواز إلقاء السلام على المسيحيين أو تهنئتهم في أعيادهم، لانهم يحتفلون بعيد "قيامة" السيد المسيح بعد صلبه، وهي عقيدة مخالفة لما جاء في القرآن من أن السيد المسيح لم يصلب ولم يقتل، لان الذي صلب وقتل شخص آخر شبيه بالسيد المسيح.

وفي هذا السياق لابد من الاشارة الى اتفاق ممثلين من ممثلي الخطاب الديني الاصولي على أن وصف المخالف في الدين بأنه "كافر" واجب ديني على المسلم، يقول يوسف القرضاوي "إن أساس الايمان الديني أن يعتقد المؤمن أنه على حق وأن مخالفه على باطل ولا مجاملة في هذه الحقيقة" ويقول عبد الصبور شاهين في سياق اعتراضه على استنكار وصف المخالفين للعقيدة بالكفر، أن هذا الاستنكار: «اعتراض على القرآن ذاته الذي جاء في سورة البينة: "لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة" كما جاء في آيات كثيرة وصفت المخالفين للاسلام بالكفر».

المثال الثالث هو ما أعلنه شيخ الأزهر – وهو أعلى سلطة دينية في المؤسسة الرسمية – من أنه "لا مكان للعلمانيين على أرض مصر"، وهي عبارة تتردد أصداؤها أحيانا في مجلس الشعب المصري وعلى لسان بعض أعضائه من الحزب الحاكم ومن الجدير بالذكر أن هناك جماعة تسمى "هيئة كبار العلماء" ينتمي كل أعضائها الى الازهر هي التي أصدرت البيان الذي يتهم الدكتور فرج فودة بالردة. وهو البيان الذي استند اليه القتلة في اغتيال الرجل.

المثال الرابع هو ما حدث في جامعة القاهرة من حرمان أستاذ من أساتذتها من حقه في درجة الاستاذية استنادا الى تقرير كتبه الدكتور عبد الصبور شاهين يتهم هذا الاستاذ في عقيدته ودينه، لانه لا يوافقه على بعض الآراء والاجتهادات في أبحاثه التي تقدم بها للحصول على درجة الاستاذية. ولم يكتف الاصوليون بهذا العقاب الأكاديمي فرفع بعضهم دعوى قضائية ضد الاستاذ وزوجته طالبا التفريق بينهما على أساس "أنه مرتد" عن الاسلام، ولا يصحّ شرعيا أن تظل امرأة مسلمة زوجة لرجل خرج من الاسلام. استند أصحاب هذه الدعوى في اثبات "الردة" على كتابات بعض الاصوليين من أساتذة الجامعة، بالاضافة الى التقرير الذي اعتمدته جامعة القاهرة في حرمان الاستاذ من الترقية.

كانت هذه الامثلة مستقاة كلها من فتاوى وأحكام بعض مفكري الاصولية الأعلام، والذين ترى الدولة والنظام السياسي المصري أنهم معتدلون وليسوا متطرفين، بل إن بعضهم كما رأينا يمثلون الموقف الديني الرسمي للدولة والنظام السياسي، وهذا دليل دامغ على أن "الاصولية"، بكل ما يرتبط بها من ممارسات للاقصاء والاستبعاد والقمع ليست من خصائص "الدين" بقدر ما هي من خصائص الفكر الديني، كما أنها من خصائص الفكر السياسي الرسمي للدولة أيضا، إن الدولة تريد أن تحارب "الارهاب" الديني بنفس سلاحه، الاصولية الدينية؛، متجاهلة أنه سلاح ذو حدين يمكن أن يقتل من يستخدمه. هذا إيضاح ضروري يكشف أن الارهاب ظاهرة متجذرة في الواقع الاجتماعي والسياسي، وإن كان ذلك يجب ألاّ يحجب عنا وجهها الاكثر بروزا في الخطاب الديني.

اذا عدنا للاسلام ذاته في نصوصه الاساسية ندهش من قدرة الخطاب الديني على التزوير والتزييف من أجل التوجيه السياسي والتوظيف الايديولوجي للدين، ليس هناك ما يسمى عقوبة "المرتد" لان القرآن ببساطة أطلق للانسان حريته في اختيار دينه : "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر". وليس من المعقول أن يطلق الاسلام للانسان حرية "الاختيار" الاولى، ثم يحصره داخل دائرة هذا الاختيار الاول حصرا نهائيا أبديا، صحيح أن هناك عقاب أخروي للمسلم الذي يترك دينه، لكن هذا العقاب الاخروي لا يصادر حق الانسان أبدا.

وإقصاء "العلمانية" و"العلمانيين" من حيز "الوطن" و"الوطنية"، يعتمد على آلية تزويرية أخرى في الخطاب الاصولي تحصر معنى "العلماني" في "الكفر" بالاديان كلها، لذلك يستبعد هذا الخطاب أن يوجد مسلم علماني. لكن هذا الخطاب يتجاهل أن إقصاء العلمانية والعلمانيين يؤدي بالضرورة الى إقصاء أقباط مصر لأنهم علمانيون يؤمنون بفصل الكنيسة عن السياسة والدولة والسلطة. فاذا أضفنا الى ذلك الممارسات والفتاوى ضد إخوة الوطن– ولو بمجرد الإصرار على وصفهم بأنهم "كفار" كما رأينا – لوجدنا أن إهدار

" حقـوق الانســان " هو محصلة هذا الفكر الأصـولي. يستثنى بالـطبع من هذا الإهدار الإنسان المسلم الطائع المذعن المستسلم المنطوي تحت جناح التأويل الاصـولي السياسي للدين والعقيدة. هكذا تتباعـد المسافة،ويتعـمق الاختلاف بين " مثالـية " النص الديني و " واقع " الفكر الديني من جانب ممثلي الاصولية وممثلي الفكر الديني الرسمي على السواء.

8 - ملاحظات ختامية : انتهـاك حقوق الانسان

كمـا أشرت في المقـدمة، إن هذه الفجـوة بين " المثال " و " الواقع " فـيما يتـصل بقضـية حقـوق الانسان ليست ظاهرة " إسـلامية " بقدر مـاهي ظاهرة إنسانية عـامة. وانتهاك حـقوق الانسان في كل مكان في العالـم، رغم وجود إعلان حقوق الانسان منـذ منتصف هذا القرن، هو الذي استـدعى قيام منظمات حـقوق الانسان بكشف هذه الانتـهاكات في كل مكان، وفي العـقد الاخيـر من هذا القرن تنامى هذا الانتـهاك وتصاعـدت حدته حتى وصل الى حـد حروب الابادة والتـدخل السافـر من جانب القـوى المهيـمنة والمسـيطرة للتحكم في مـصائر شـعوب وفـرض حكومات باسم " حقوق الانسان " وهو أمر مضحك ومخجل في نفس الوقت.

ويبدو أن " الاصـولية " صارت نزعـة كونية لهـا تجلياتها الدينيـة والعرقيـة والثقافـية والايديولوجيـة، وهي في مجملها نزعـة تحصر مفـهوم " الانسان " – حين تتحـدث عن حقوق الانسان – في ذلك الانسـان الذي ينتمي الى " عنصـر " بعينه. ولا يملك المفكرون والمثقـفون من أداة لمحاربة هذه النزعات العـنصرية التي تكاد تلتهم العالم بأكـمله سوى مجال فعـاليتهم الفكر والثقافة بمدلولهما العام والواسع.

وأظن أن علينا أن نضع علـى رأس مهـامنا بلورة مفـهـوم " الانسان " الذي لا يكتـسب إنسانيـته من الانتـماء الى عرق أو جنـس أو ثقافة بعـينها، أو من انتـمائه الى " طبقـة " بالمعنى الاقتصـادي أو السياسي أو الثقافي، وليست هذه مـهمة سهلة كمـا نتصور، فالعوائق الثقـافية والحواجـز اللغوية مـا تزال قائمـة، بل إنّ رجال الاقـتصـاد والسياسـة يحاولون تعـزيز هذه الحواجـز والعوائق عن طريق خلق " أسـوار " حديدية تحت مـسميات مخـتلفة مـثل " السوق الاوروبية المشتركة " ، فتلجأ الثقافات الاخرى التي تنتمي إليها مجموعات بشرية أخرى في خلق تجمـعات مـضادة لحـماية الذات و لو كـانت هذه التجـمعات تـكتفي بجـذور التآلف السـياسي والتعاضـد الاقتصادي لكان ذلك مـقبولا، لكن هذه التجـمعات تتحول بالتـدريج الى " عوائق " ثقافية و " حواجز " فكرية تعوق عمليات التفاهم المشتركة.

هذه العوائق الثقافية واللغوية تحصر " المفاهيم " ، وعلى رأسها مفهوم " الانسان " داخل إطار اللغة والثـقافة المعنية، فـيصبح كل حديث عن " حـقـوق الانسان " مقصـودا به إنسان تلك اللغـة والثـقافـة، وهذا مـا تؤكـده الممـارسات المشـاهـدة والملمـوسة في العـالم كله ومهـمـة المثقـفـين من رجال الفكر والمبـدعين في مجـالات الآداب والفنون أن يحاول كل منهم في مـجال ممارسـته أن يتـجاوز تلك الحـدود بالنقد الذاتـي للانحيـازات والتعـصبـات في مجـال الفكـر والثقافـة واللغـة.

ومن النقد الذاتي لثقافة الانسان ولغته، لابد من التحرك لفهم الثقافات الاخرى في إطار انجازاتها وسياقها دون أن تفرض عليها معايير "تقييم من ثقافة أخرى ترى نفسها أعلى وأسمى وأكثر تقدما، وبعبارة أخرى يجب على المثقفين ورجال الفكر أن يؤكدوا استقلالهم برفض آليات الاستبعاد والاقصاء التي يمارسها كل من الاقتصاد والسياسة، وذلك من أجل مجال للتفاهم والتعاون المشترك بين "المثقفين" بصرف النظر عن الانتماء القومي أو العرقي أو اللغوي أو الثقافي.

وليس في هذه الدعوة للقاء المثقفين والمفكرين في العالم كله حول أسس تعاون وتفاهم مشتركة أي محاولة لإلغاء ما يسمى بعناصر الخصوصية في كل ثقافة، ذلك أن عناصر الخصوصية تلك اذا لم يخصبها التعاون والتفاهم المشترك تتحول الى "طائفية" هي التي تؤدي الى انتهاك كل حقوق الانسان في عالمنا المعاصر، هذا التعاون والتفاهم من شأنهما أن يصهرا تلك العوائق والحواجز التي تكبّل مفهوم "الانسان" في إطار مغلق. واذ ينفتح مفهوم "الانسان" ليستوعب كل البشر، بصرف النظر عن أي اعتبار آخر، يمكن لنا أن نسد الفجوة بين "المثال" و "الواقع" في مسألة حقوق الانسان.

المصادر والمراجع :

(1) الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق : محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1969 م، الجزء الاول ص : 512

(2) الزمخشري (جاد الله محمود بن عمر) : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، القاهرة 1966، المجلد الثالث، ص : 382.

(3) المصدر السابق، ص 383

(4) المصدر السابق نفسه، هامش ص : 383

(5) انظر : ابراهيم بيومي مدكور : في الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيق، الجزء الاول، دار المعارف، ط 3، 1976 م ، صفحة 40 وانظر أيضا ابراهيم ابراهيم هلال : نظرية المعرفة الاشراقية وأثرها في النظر الى النبوة، دار النهضة المصرية، 1977 م ، الجزء الاول، ص 38 – 39 وص : 46–47.

(6) ابراهيم بيومي مدكور : المرجع المذكور أعلاه، ص 66 – 77 وانظر أيضا جوزيف الهاشم : الفارابي، المكتب التجاري، بيروت ، ط. 2، 1968م، ص : 140 وانظر أيضا : ابراهيم ابراهيم هلال : المرجع المذكور أعلاه ، ص 114.

(7) انظر ابن رشد (أبو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1972م ص : 32

(8) انظر على سبيل المثال لا الحصر – الدراسات التالية :

Nicholson, R.A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, 1978, P 79.

Affifi, A, *The Mystical Philosophy of Muhyeddin Bnul-Arabi*, Cambridge University Press, 1939, PP. 60, 90.

Izutsu, T, Sufism and Taoism : *A comparative Study of Key Concepts*, Iwanami Shoten Publishers, Tokyo 1983, P.238.

Takeshita, Masataka, "Ibn Arabi's Theory of The Perfect Man and Its Place in The History of Islamic Thought", Studia Culturae Islamicae 32, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign studies, 1987.

(9) انظر :

Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallaj, Mystical and Martyr of Islam*, Trans. by Herbert Mason, Prinston University Press, 1982, vol. 3, pp. 3-4.

(10) ابن عربي : نصوص الحكم، تحقيق : أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ ص : 199.

(11) جامع البيان عن تأويل أي القرآن، طبعة دار الريان للتراث، مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، المجلد الثالث والعشرون، ص : 119.

(12) انظر إخوان الصفاء : الرسائل : دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، المجلد الثاني ص : 457.

(13) Affifi, the Mystical Philosophy, P 80 (سبق ذكره)

(14) يمكن مراجعة كتابنا : الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية، دار سينا، القاهرة، 1991 م

(15) تلك هي الصفات المتواترة لوصف مثقفي السلطة الذين يجمعون بين "المعرفة" و "الطاعة" فيكونون قادرين على توجيه "العامة" في سلك الطاعة والاذعان.

لقب "الامام" يمنح في مجال الفقه ويمنح لقب "الحجة" حجة الاسلام أو حجة الدين في مجال الفكر، أما لقب "ثقة" فيمنح في مجال رواة الأحاديث النبوية.

(16) عنوان أهم مصدر من مصادر التاريخ الاسلامي لمؤلفه محمد بن جرير الطبري، مؤلف التفسير الذي أشرنا إليه في الهامشين، (1)، (11) فيما سبق.

(17) أبو حامد الغزالي، توفي عام 505هـ/ 1111م، تمثل مؤلفاته الصياغة الفكرية الاخيرة التي مهدت لعصور الانحطاط وغلق باب الاجتهاد، رغم ماتضمنه هذه المؤلفات من حيوية منبعها أنه كان ينتج خطابه في سياق فكري لم يكن قد تجمد بعد من أهم مؤلفاته في علم الكلام "الاقتصاد في الاعتقاد" و "فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة"، وفي الفلسفة "تهافت الفلاسفة" وفي التصوف "إحياء علوم الدين" وفي الفكر السياسي" الرد على الباطنية" وهي الجبهات الأربع التي نشير اليها هنا.

(18) يوسف القرضاوي.