العدوان على حقوق الإنسان في الحضارة الإسلامية

(أصوله المذهبية والتاريخية وعلاجه التربوي والسياسي في الوضع الراهن)

أبو يعرب المرزوقي*

تمهيد:

ليس من الموضوعية في شيء أن نتصور أنَّ الكلام على دوس حقوق الإنسان في مجتمعاتنا مجرد تهمة يوجهها الآخرون للحضارة العربية الإسلامية. فلا يكفي التنديد بالمواقف المغرضة من الإسلام والمسلمين، حتى وإن كانت أمرا لا شك في وجوده، خاصة وأن زوال هذه المواقف لن يكفي لمحو الظاهرات التي يُتَّهم الإسلام بها بسبب سلوك المسلمين. بل إن موقف المسلمين الدفاعي قد يصبح – ولعله قد أصبح بعد– من أسباب الغفلة عن نقائص حضارتهم لكأن تجاهل الحقائق يلغي النتائج الوخيمة على الحضارات التي ترفض النقد الذاتي تجنبا لتأييد النقد الخارجي. فكثير من الأمم تصبح عمياء صماء لكونها تتصور نقيض ما يقوله عدوها عين الصواب فتمكنه من سلاح بسيط جداً وهو أن بوسعه أن يوجهها الوجهة التي يرضاها بمجرد أن يجعل نصائحه إليها مقصورة على ما يريد منها أن تتجنبه لتأخذ نقيضه. فينصحها بالصواب لكي تتجنبه، عملا بقاعدة: «**نقيض رأي العدوِّ هو الصواب إذ لو كان صوابا لما نصح العدو به**».

إن البحث عن علاج ناجع للعدوان على حقوق الأشخاص والأقليات، والتمييز الجنسي، أو العرقي، أو الطبقي، أو المذهبي في حضارتنا أمر مطلوب في ذاته سواء نصح به العدو أم لم ينصح.

* أستاذ جامعي من تونس.

وهذا العدوان لا يمكن أن يُنكر وجودَه إلا معاند. فهو ليس مجرد تهمة يلهج بها العدو سواء كان إسرائيليا أم أمريكيا أم كائنا من كان؛ لذلك فإنه لا ينبغي لبحثنا الساعي لعلاج شؤوننا أن يقتصر على الأمور الإضافية لمواقف الأعداء أو الأصدقاء. فلن يكون العلاج عندئذ إلا مجرد وصفات جاهزة، وردود فعل انفعالية تكتفي بالاستجابة لمثيرات النقد الخارجي، وتتهم أصحاب النقد الداخلي بكونهم عملاء الأعداء. ويصبح كل إصلاح لشؤوننا دعوة جوفاء لا تتجاوز الجدل اللفظي، فلا يتبعها فعل حقيقي يغيِّر الواقعَ باسم الصمود، أو رفض ما يؤكد عليه العدو الذي يحرِّك أهل الحل والعقد، كما تُحَرَّك الدمى بالآليات النفسية البسيطة: **مجرد اللعب على المحركات البدائية للنفس الانفعالية عند القيادات**.

إنما واجب نخب الأمة أن تبحث عن العلل الحقيقية في موطنها الحقيقي؛ أعني في محدِّدات فكرنا العربي الإسلامي نفسه، وفي واقعنا الاجتماعي بحسب تطورهما الذاتي ووعينا بما يعتريهما من آفاتٍ، حسبما تمليه العلاقة الجدلية بين المثال والواقع في التاريخ الإنساني: **فلا يمكن أن يكون للعامل الخارجي تأثير من دون أن يكون العامل الداخلي مستعدا للتأثر**. ففكرنا وواقعنا الاجتماعي لا يمكن أن يكونا بريئين من مسؤولية ما آلت إليه الأمور في منزلة الإنسان عندنا بما حصل فيهما من انحراف. لا بد من أن يكون فيهما ما جعل سلطات غير شرعية تسيطر عليهما منذ أمد طويل، فتستحوذ على مؤسسات السلطة السياسية (**المرتزقة والدواوين**) وعلى مؤسسات السلطة الفكرية (**الفقهاء والمتصوفة**) وتفرض تحكُّمها دون مراعاة للحقوق الشرعية والوضعية، سواء حددها النقل أم العقل، **فلا بد من أن يكون لذلك علل ذاتية تكمن في أنساق فكرنا وخلل واقعنا الاجتماعي والخلقي أو فيهما معاً**.

وكل محاولات الإصلاح لم تُوفَّق للحل الذي يخلِّصنا من هذين السلطانين بتصور منظومة المؤسسات التي تحقق توازن السلطات، فتحول دون العدوان على حقوق الإنسان. والغريب أن محاولات الإصلاح الأكثر بروزاً، على عكس المنتظر، كانت في الحقيقة بحلولها المقصورة على السلب والمنع مصدر تدعيم لهذين السلطانين غير الشرعيين، كما سنرى من خلال تحليل المحاولتين اللتين استند إليهما فكر النهضة والصحوة.

إن تشخيص داء الفصام بين قيم الإسلام وواقع المسلمين ونسبته إلى هاتين العلتين الذاتيتين ليس أمرا جديدا؛ لذلك فهو لا يقبل الإرجاع إلى النقد الخارجي الصادر عن تحيز

الأعداء أو إلى النقد الداخلي الصادر عن عملائهم . إنما هو أمر ملازم لكل محاولات الإصلاح التي عرفها تاريخنا الفكري والسياسي، مهما شابها من نقص في مجال الانتباه لشروط حماية حقوق الإنسان. ولعل أفضل ممثل للتشخيص النسقي للأمراض التي تعاني منها حضارتنا في هذا المجال هو التشخيص الذي استندت إليه النهضة والصحوة، وصاغه أكبر علمين عرفهما تاريخنا الفكري بنقد هاتين السلطتين: **ابن تيمية نقداً للسلطة العلمية والواقع العقدي والفكري، وابن خلدون نقدا للسلطة العملية والواقع الشرعي والاجتماعي**؛ لذلك فلا عجب أن جعلهما فكر النهضة دليليه في الإصلاح الديني والروحي (الأول) وفي الإصلاح السياسي والاجتماعي (الثاني).

لكن التشخيصين على علو شأن صاحبيهما لم يشذا عن المآل الذي ذكرنا. فقد انتهيا لسوء الحظ إلى وصف علاج يوطِّد أسباب الداء بدلا من الإتيان عليها. ويكفي أن نُذكِّر هنا بمضمون التشخيصين لكي ندرك أسباب فشلهما الذاتية وفشل حركة النهضة التي بنيت على تشخيصيهما في علاج الداء عامة، وداء الحط من منزلة الإنسان خاصة. فلعلنا بذلك نتخلص من موقف رد الفعل، فنتجاوز مجرد التعليل بالعلل الأجنبية.

ولما كان هذا الفشل في مجال تحرير الإنسان هو المميز الحقيقي لوضعنا الراهن، فإن بحثنا سيركِّز على أسبابه بالجواب عن سؤالين جوهريين هما: لماذا اتفقت كل الحركات والأنظمة العلمانية والدينية، سواء كانت في المعارضة أم في الحكم على نفي الوجود الفعلي لشروط تحرير الإنسان واحترام حقوقه؟ وكيف يمكن أن نتدارك الأمر، فنحقق هذه الشروط ونصل إلى احترام الحقوق؟ ويقتضي ذلك أن نعالج أسباب الإجماع السلبي حول نفي حقوق الإنسان بالإبقاء على الفصام بين قيم الإسلام وواقع المسلمين بحسب الخطة التالية:

المسألة الأولى: التشخيص الذاتي لأسباب الإخلال بقيم الإسلام وعدم احترام حقوق الإنسان

المسألة الثانية: علل فشل النهضة في تجاوز الفصام بين قيم الإسلام وواقع المسلمين الذي يخلو من شروط حماية حقوق الإنسان

المسألة الثالثة: علل فشل التشخيص التيمي (من ابن تيمية): التقليل من شأن العامل المادي

المسألة الأخيرة: علل فشل التشخيص الخلدوني: التقليل من شأن العامل الرمزي

الفصل الأول

خصائص التشخيص الأول للعدوان على حقوق الإنسان في حضارتنا

بدلا من أن نكتفي بالرد والدفاع نحاول البحث في شروط علاج أسباب الداء علاجا جذريا وبصورة فاعلة لا تحصره في ما يريد العدو أن يقصر عليه الانتباه؛ حصراً لمهام النهضة في همومه، وتحديداً لها بالإضافة إلى ما يقتضيه تصوره لمصالحه العليا. فينبغي أن نحلِّل فشل النهضة والصحوة في تحقيق قيم الإسلام بصورة عامة رغم كونهما قد استندتا في الأصل إلى كشفٍ أول عن أسباب الانحطاط لا يمكن التشكيك في كونه نابعا من الحضارة الإسلامية ذاتها **بفرعيه التيمي الذي يركزعلى فساد العقيدة**[١] **والخلدوني الذي يركز على فساد الشريعة**[٢] وفي كونه قد عالج مسألة الحضارة العربية الإسلامية بتشخيص دائها الذي جعلها تحط كرامة الإنسان حطاً يتناقض مع ما تقتضيه الرسالة الإسلامية.

لذلك، فإن الفرضية التي نقدمها هنا لفهم أعراض المرض الحضاري الذي يعاني منه المسلمون كما تظهر في وضعنا الراهن تُرجِع سبب فشل فكرنا الإصلاحي إلى عدم الحسم الإيجابي كما نمثل له بمحاولتَيْ آخر مصلحين كبيرين في مسألة طبيعة المؤسسات السياسية والفكرية الإسلامية[٣] القادرة على تحقيق شروط الاستخلاف هما: **ابن تيمية وابن خلدون**، فكلاهما نَقَد الموجود ولم يحدد شروط تحقيق المنشود تحديداً عملياً، يجعل النقلة من النظر إلى التطبيق أمرا واقعا، بل اقتصر على المقابلة بين الحاصل والواجب من المنظور الإسلامي، من دون بيان كيفية تحقيق المنظور الإسلامي[٤].

فيمكن أن نلاحظ خاصية مشتركة بين التشخيصين **التيمي والخلدوني** (وهي خاصية قابلة للتعميم على كل محاولات الإصلاح قبلهما وبعدهما) تعلل ما آل إليه الفكر الإصلاحي، عامة وفكر الإصلاح النهضوي خاصة من سلوكٍ وطَّد كلَّ الشروط التي تنفي حقوق الإنسان. وقد انتهت هذه الخاصية في فكر النهضة إلى فرض فكر يبرر الجمع بين الإيديولوجية الدينية في القول والموقف الوضعي الماركسي في الفعل: **إنها تجاهل طبيعة المؤسسات ومنطق تراجحها الذي يحدد مُقَوِّمَيْ منزلة الخليفة كما تقتضيهما الثورة المحمدية ببعدي نهجها**. فكلا التشخيصين: **التيمي والخلدوني** أهمل الخاصية الأساسية للثورة المحمدية، خاصيتها التي أزالت كل سند يمكن أن يعتمد عليه سلطان طغياني، بخلاف ما آل إليه الأمر في فكر النهضة المبني عليهما: فالرعاية العامة التي تأمر بها في

مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ من حيث هو فرض عين وشرط كون الأمة خير أمة[٥] تشهد على غيرها من الأمم هي نظام السلط التي تستند إلى مؤسستين تلغيان كل سلطان زماني يمكن أن يتحول إلى سلطة عسكرية مادية في الحكم وكل سلطان روحاني طغياني يمكن أن يتحول إلى سلطة فقهية روحية في المعارضة؛ أعني ضربي الدكتاتورية اللذين لا يقومان إلا على انتهاك حقوق الله والإنسان وأوجدت مبادئ المؤسسات التي كان يمكن أن تحقق شروط حماية حقوق الإنسان ليقوم بواجبات الخليفة[٦]:

فالرسالة المحمدية أسست سلبا مفهوم العلم النظري (الاجتهاد) والفعل العملي (الجهاد) على نماذج ليس فيها بين الإنسان وربه وسيط، عدا ظاهرات الوحي نفسه نصا (القرآن الكريم) أو ممارسة (السنة الشريفة)[٧].

والرسالة المحمدية بَنَتْ إيجاباً العصمةَ المعرفية والقِيَمِّية في النظر والعمل على إجماع الأمة ومن ثم، فإن هذا التشريع ينبغي أن يعتمد على المؤسسات التي تمكن من تحقيق شروط الاجتهاد والجهاد وظهور الإجماع فيهما بترجمتهما العملية في مؤسسات فاعلة، يسهم فيها كل المسلمين، إسهاماً عينيّاً مع التحرز من الآليات التي قد تُحوِّله إلى خدعة الديموقراطية التي هي أليغارشية مافياوية مُقَنَّعة[٨].

لكن ما حدث في تاريخنا الفعلي ودعمه فعل النقد الذي جعل البديل مستحيلا لحصره في وهم التحقق المثالي في الصدر، من دون تحديد للآليات المؤسسية المُمَكِّنة من ذلك، تمثل في نفي مقوِّمات هذه الثورة ومنع ترجمتها المؤسسية قاصراً الإصلاحَ في أمور تؤول به ضرورةً إلى الاعتماد على سلطة مادية حاكمة خالية من مقومات الشرعية لكون وجودها يصبح بالضرورة مقصوراً على الأمر الواقع الناجز في غياب السلطة المضادة، وسلطة روحية معارضة خالية من مقومات الفعلية؛ لكون وجودها يصبح مقصورا على المثال العاجز، ما دام فِكرُها ذاتُه لا يعترف إلا بضرب واحد من القوة هو القوة المادية أو الشوك.ة **والسؤال إذاً، هو: كيف نفهم هذا التناقض بين قيم الإسلام وواقع المسلمين، والتخلُّص من مهرب تحميل المسلمين، من دون تحديد مسؤولية هذا الفصام بين المثال الواقع؟**[٩].

لذلك كانت كلتا السلطتين السياسية والفكرية دكتاتوريةً انتصبت منذ الفتنة الكبرى. ودعمها كل سعي للإصلاح بعقلية الحلم بالمستبد العادل، والتطبيق القسري للشرع؛ لذلك، فعلينا علاج شؤوننا بالتخلص من الفصام الذي تعاني منه المؤسسات الفكرية والسياسية

من دون تأخير؛ لكون السلطتين المتحالفتين في تاريخنا كانتا دائما مبنيتين على انتهاك حقوق الله وحقوق الإنسان؛ بما أصبحتا عليه من إطلاق جعل كل معارضيهما قابلين لمثل هذا الوصف، بعد أن اضطرتهم إلى الخروج واستعمال رد فعل من جنس عنف الحكومات المادي وعنف المعارضات الرمزي. لا بد من تحديد شروط الحل الممكن عقلاً والمقبول شرعاً من خلال تجاوز **النقد التيمي والخلدوني** الذي ظل مهيمنا على الفكر الإصلاحي **الأصلاني والعلماني**، منذ بداية النهضة لنقل الأمة من مجرد رد الفعل على استراتيجية الأعداء، إلى بناء الاستراتيجية الفاعلة التي تحقِّق شروط الخروج من آثار الانحطاط والحرب الأهلية الدائمة التي لم تنقطع منذ الفتنة الكبرى. ويقتضي ذلك أن نركِّز على ما ينقص عمليتي النقد المشار إليهما: **النقد التيمي لفساد العقيدة ومؤسساتها والنقد الخلدوني لفساد الشريعة ومؤسساتها بتحديد العقيدة والشريعة الفاعلتين في التاريخ حقاً.**

ولما كان القرآن الكريم يعتبر عدوان أصحاب السلطانين السياسي والفكري خللا لا تخلو منه حضارة، وكان يرجِعُه إلى تحريف الرسالات السماوية تحريفا يهدِّد منزلة القيم، فيؤدي إلى انتهاك حقوق الخليفة والمستخلف[١٠]، فإنه لا يمكن أن نتصور نقد نتائج انحطاط حضارتنا نقدا للإسلام نفسه. اللهم إلا إذا تصورناه مطابقا للدارقة التي يحتمي بها المعتدون على حقوق الإنسان، باسم الخصوصية الإسلامية[١١]. كما لا يمكن أن نتصوَّر قيم الإسلام أمرا قد تحقق في لحظة من لحظات تاريخ الإسلام، ويكفي تكرارها للخروج من الفصام بين المثال والواقع. فالكثير من النخب الحاكمة أو المعارضة في المجالين الفكري أو السياسي، لا يحكمون أو يعارضون باسم الإسلام إلا لفظا؛ لكونهم في الحقيقة يحكمون أو يعارضون بما اختاروه من قيم جاهلية نسبوها إلى الإسلام باطلا، فكانوا بسلوكهم هذا علة التهم الموجهة إليه، **وهذا الحكم لا يستثني أي لحظة من لحظات تاريخنا الإسلامي لكون صلاح أحد الخلفاء أو بعضهم لا يكفي؛ لكي يثبت تحقيق القيم الإسلامية. فذلك أمر حصل بمجرد الاتفاق وليس مرتسما في منطق عمل المؤسسات التي كانت ولا تزال معدومة شكلا ومضمونا**[١٢].

وأخطر نتائج هذا السلوك أنهم يريدون أن يحصروا مهمة فكر المسلمين وأعلامهم في الرد الدفاعي، ومن ثم في تبرير سلوكهم على أنه من خاصيات الإسلام والمسلمين، فيصبح سوء التصرف الجاهلي من خصوصيات الإسلام التي على النخب الإسلامية أن تدافع عنها باسم الخصوصية. وطبعا مثل هذا السلوك لم يعد يقنع أحدا[١٣]. لكن هذا المآل

المؤلم الذي انتهى إليه فكر المسلمين ليس ابن اليوم كما أسلفنا. فقد كان السمة الغالبة على كل محاولات العلاج التي حاولت التصدي لداء الفصام بين قيم الإسلام وواقع المسلمين: **فهذا الواقع يغلب عليه دائما أخذ الموجود وإكساؤه الشكلي برداء إسلامي لكأن الأصل الأسمى في فقه الحضارة بات مبدأ استصحاب الحال**[١٤].

الفصل الثاني

أسباب فشل النهضة في تحقيق قيم الإسلام لحماية حقوق الإنسان

هل كان مآل الحل العلماني في اللحظة العربية الإسلامية الراهنة إلى الدكتاتورية المادية الحاكمة مجرد صدفة، يكفي لفهمها التعليلُ بالتدخل الخارجي، والتأثر بالفكر المستورد كما يسود الآن في القراءات الدفاعية؟ أم أن السبب ذاتي للحضارة العربية الإسلامية نفسها رغم عدم نكران عامل الدعم الذي أمدَّه به الظرف الدولي الاستعماري أولاً، والأمريكي ثانياً، لكونهما يتغاضيان عن مسألة حقوق الإنسان كلما كان الأمر ملائما لمصالحهما[١٥]؟ وهل يمكن أن نتصوَّر مآل الحل الإسلامي إلى الدكتاتورية الروحية المعارضة في الغالب، والحاكمة بنفس المنطق في الحالات التي وصل أصحابه فيها للحكم (فضلا عن الأنظمة التقليدية الحاكمة باسم الإسلام) مجرَّد صدفةٍ لا يعلِّلها إلا رد الفعل على المآل الأول وسنده الدولي؟

فرضيتنا أن السبب ذاتي لفكر الحضارة العربية الإسلامية ولخاصياتها المجتمعية والثقافية في حالتي الحل العلماني والديني. وحجتنا الأساس، هي: أن هذا السبب الذاتي يزداد وضوحاً وتدعيماً في محاولات الإصلاح نفسها التي تميزت بتدعيم التنافي الفصامي بين بعدي الوجود الإنساني السوي أعني شروط فاعلية الفكر (**حاجة القانون الخلقي للقانون الطبيعي**) وشروط شرعية القوة (**حاجة القانون الطبيعي للقانون الخلقي**) : **سبب فشل الحل العلماني وسبب فشل الحل الإسلامي في تحقيق شروط حماية حقوق الإنسان هو عينه تصور المؤسسة المشرِّعة مستندة إلى دكتاتورية فقهاء الوضع أو فقهاء الشرع، وعلمهم الزائف الذي لا يمكن أن يكون تشريعا إلا بالاستناد إلى سلطان القوة اللاشرعية التي تدعمهم فيكون التحالف بين علم أعزل وقوة جاهلة.**

إن سبب فشل النهضة ذاتي لها وليس العامل الأجنبي، إلا عاملاً مساعداً ثانويَّ الدور.

ففكر النهضة والصحوة علمانية كانت أم دينية اقتصر على الوعي التاريخي بالفصام بين قيم العقل التي وجدها العلماني في الغرب وقيم الدين التي وجدها الأصلاني في الغرب، وبرَّر كلا الفريقين وجوب الاقتداء بها، بما يزعمانه من تطابقٍ بينها، وبين ما تحقق في أزهى عصور تاريخنا، لم يصحبه الوعي بعيبي هذا الفهم الأساسيين؛ ذلك أن الفصام بين عامل الوجود الإنساني النظري والعقدي في مستوى المؤسسات الفكرية والروحية وعامل الوجود الإنساني العملي والفعل في مستوى المؤسسات السياسية الاجتماعية أمر مشترك بين الحركتين، لكون كل واحدة منهما تهدم الأساس الذي تبني عليه، خلال تهديمها الأساس الذي تبني عليه الأخرى. فالإصلاح العقدي يفقد معناه إذا لم يكن للفكر الفاعلية الذاتية التي تجعله مقوما مستقلا عن القوة السياسية، والإصلاح السياسي يفقد معناه إذا لم يكن للفعل المعنى الرمزي الذاتي الذي يكون من دونه مقوما ناقصا.

وقد أكدت محاولات الصحوة منذ عمليتي النقد التيمي والخلدوني في القرن الثامن للهجرة؛ أعني من بدايات الوعي بأسباب الانحطاط إلى الأزمة الحالية التي حوَّلت سعي المسلمين إلى مصارعة أسباب انتهاك حقوق الإنسان، إلى تهمة دولية بالإرهاب الإسلامي على أهمية السبب العقدي والفكري و السبب الفعلي والواقعي. لكنها ظلت خاضعة لهذا التحليل الفصامي بين بعدي العمران البشري الفكري، والاجتماعي تحليلا فصاميا ينتهي إلى وصل إرجاعي مضاعف: **هذا إلى ذاك أو ذاك إلى هذا، فيحول دون الفهم الحقيقي لطبيعة العلاقة بينهما.** وبذلك يظل الإرهاب الذاتي من السلطة العامة نحو المواطنين، ومن المواطنين نحو السلطة العامة الحقيقة المسيطرة على تاريخنا منذ ظهور الخروج إلى اليوم.

لذلك فلا جديد في تهمة الإرهاب بشكلها الدولي الحالي، إلا صيرورتها تهمة تشمل كل المسلمين، بعد أن كانت وصفا للانحراف الذي أصاب فكرنا العقدي وواقعنا السياسي في الحكم، أو في المعارضة منذ الفتنة الكبرى إلى اليوم. ولا عجب، فالتهمة التي لم نعالج أسبابها الحقيقية منذ الفتنة الكبرى في حضارة تنزع إلى الكونية بمقتضى رسالتها، لا يمكن أن تتعين في شكلها الأتم إلا إذا صارت تهمة دولية؛ **ذلك أن مصير الإنسانية كله يحدد اليوم في أرضنا بمقتضى التكليف الإلهي أوَّلاً وبمقتضى الواقع التاريخي الحالي الذي نتج عنه؛ إذ ليس من المصادفة أن صارت أرضنا ملتقى ممثلي التحريفين: إسرائيل ممثلة لتحريف القيم الروحية، وأمريكا ممثلة لتحريف القيم المادية.**

ولما كان فكر الحركات الإسلامية يجري على الطريقة التيمية؛ أي أن مؤدى فكرها هو

التنوير العقيم الذي لا يمكن أن يتحقق، إلا بالاستناد إلى سلطة عسكرية، وكان فكر الحركات العلمانية يجري على الطريقة الخلدونية؛ أي أن مؤدَّى فكرها هو التنوير العقيم الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بمنطق الضرورة الطبيعية، ومن ثم بالاستناد إلى سلطة عسكرية، فإن كلا النوعين من الحركات لا يمكن أن يحقِّق شروط احترام حقوق الإنسان التي هي بالضرورة مندرجة في قيم الدين الإسلامي؛ لكون الدين عنده هو الفطرة.

لقد انبنت النهضة على تصورين ذاتيين مجزوئين للإصلاح، دعمهما ما فهم أصحابها من الفكر الغربي الحديث الذي غلب عليه التنوير النسقي ذو الفكر الأحادي كما تعيَّن في الحركات الفاشية والنازية الستالينية انتهيا إلى العجز عن تحديد الشروط الحقيقية لتحقيق قيم الإسلام في التاريخ، ومن ثم العجز عن حماية حقوق الخليفة والمستخلف: **فحقوق الإنسان بالمعنى الإسلامي هي عينها حقوق الخليفة في حدود حقوق المستخلف تجنبا لتأليهه**. وهو ما يفهمنا وحدة التوجهين العميقة، التوجه الديني والتوجه العلماني، في الانتهاء إلى الحط من شأن الإنسان خلال السعي المزعوم إلى إصلاح أوضاعنا التي يتفاقم في العسف والظلم يوما بعد يوم، **فكلاهما يتصوَّر أمر الجماعة قابلا للاتساق بمجرد استتباع العقيدة (الدينية بالنسبة إلى الأول والاجتماعية بالنسبة إلى الثاني) للقوة دون التساؤل عن شروط الحيلولة دون انقلاب التابع متبوعاً**.

الفصل الثالث

سبب فشل الحل الأصلاني ممثلا بالنقد التيمي والحل العقدي لتحقيق قيم الإسلام

عندما نحلل النقد التيمي ونذهب به إلى غايته نجده ينتهي في الحقيقة إلى عكس ما سعى إليه صاحبه. فهو يؤول إلى نزع سلاح الفكر والعقيدة بالكلية، فيجعلهما بالضرورة تابعين للمستبد بالسلطان المادي في المجتمع الإسلامي. **فابن تيمية** قد ألغى أساسي التأثير الذي يمكن أن يستمده الفكر من ذاته. فهذا التأثير ينقسم بالطبع إلى نوعين:

– التأثير الرمزي الذي استهدفه **ابن تيمية** من خلال نقد فكر المتصوفة؛ أعني سلطان الأسطورة التي تؤثر في النفوس بالسلطان على مضامين وعيها ومثيرات إرادتها، دون أن يقدم بديلا منه عدا التنوير العقدي الذي ليس له تأثير فاعل، من دون مؤسسات بديلة من منظومة الطرق الصوفية لتنظيم حياة البشر العاطفية والروحية: **والحصيلة هي القضاء**

على المجتمع المدني الرمزي الوحيد الذي كان مناسبا للعصر، من دون بديل مدني رمزي من طبيعة أخرى.

– التأثير التقني الذي استهدفه ابن تيمية من خلال نقد فكر الفلاسفة؛ أعني سلطان العلم الذي يؤثر في المواد بالسلطان على قوانين فعلها وأسباب فاعليتها ومنتجات ثمراتها، دون أن يقدم بديلا منه عدا التخويف من الكفر الذي ليس له تأثير فاعل، من دون مؤسسات بديلة من منظومة التطبيقات التقنية لتنظيم حياة البشر المصلحية والمادية: **والحصيلة هي القضاء على المجتمع المدني المادي الوحيد الذي كان مناسبا للعصر، من دون بديل مدني مادي من طبيعة أخرى.**

لذلك فإن بحثه في شروط تحقيق الإصلاح الروحي بإرجاع السلطة للفكر والعقد، ينتهي في الحقيقة إلى جعله مستحيلاً **فالعقيدة من دون التأثير بسلطان الغائب الرمزي، وبسلطان الشاهد المادي، تصبح ألعوبة بيد السلطان الوحيد المتبقي أعني سلطان القوة المادية البدائية التي للحكام. ولما كانت حقوق الإنسان وقيم الدين لا يمكن أن تتحقق من دون مجتمع مدني بهذين المعنيين أو ببديل منهما كما حدث في المجتمع الغربي**[١٦] **بات من البيِّن بنفسه أن محاولات الإصلاح نفسها كانت محاولات تصحير للمجتمع، ومن ثم محاولات إخلاء الساحة للطغيان المطلق.**

لم يطرح ابن تيمية مسألة الشروط التي تجعل الفكر والعقد مؤثرين، بل اكتفى بنظرية سد الذرائع ضد السلطانين لسلطان الفقهاء ظنا منه أن الفكر الصوفي والفلسفي يعارضان بالذات الحقيقة الدينية، ولا يمثلان أساسي كل فاعلية فكرية، ومن ثم كل تأثير للعقد. وإذاً، فابن تيمية اهتم بتعليل أمراض الحضارة الإسلامية بالانحراف الفكري والعقدي الذي ينسبه إلى الفكر الكلامي الفلسفي والصوفي الفلسفي. ورغم أنه لم يهمل تعليل الأدواء بالانحراف السياسي والاجتماعي، فإنه قد قلَّل من شأن هذا العامل لكونه اعتبر هذا الانحراف تابعا لذلك الانحراف. فالعامل السياسي والاجتماعي عنده مجرد أداة طيِّعة لعامل الفكر والعقيدة. ولم يَدُر بخلده أن يسأل: كيف يمكن للانحراف العقدي بمجرده، أن يكون قادراً على ما يتصوره سبباً لكل الأدواء؛ أعني نقل فلسفة المسلمين العملية من فلسفة التكليف والمسؤولية في الشأن الشخصي وفي الشأن العام، إلى فلسفة التواكل وعدم المبالاة بالشأنين الشخصي والعام؛ لذلك فهو قد ركز إصلاحه على نقد الفكرين الصوفي والفلسفي، ورأى أن الإصلاح رهين التحالف بين من يسميهم بالعلماء (=الفقهاء)

والأمراء، ظناً منه أن ذلك كاف لضمان صلاح العقيدة وتطبيق قيم الإسلام. ولا يزال الحزب الديني إلى يومنا يقرأ الأحداث بهذا المنطق؛ **لذلك كانت أغلب الحركات الدينية ذات تنظيم عسكري وكل التي وصلت إلى الحكم وصلت إليه بما يماثل الانقلاب العسكري**. إذاً فنقد الحركات الدينية من حيث لا يعلم أصحابها، كان موجها ضد الغاية التي تهدف إليها دعوتها الإصلاحية: تحقيق شروط تأثير الفكر والعقيدة مع حصرهما في ما لا يؤثر حقاً، إلا إذا اعتمد على من يوظّفه من ذوي القوة الحقيقية الوحيدة التي تعترف بها هذه الحركات.

وإذا أردنا تحقيق شروط احترام حقوق الإنسان كما حددها العقل والنقل، فينبغي إذن أن نحاول فهم علل الفشل الذي آل إليه نقد الأنظمة العقدية الشعبية في الفكر **التيمي** خاصة، وفي الفكر النهضوي عامة. فهذه الأنظمة تمثل علة تحررها الوحيدة من استفراد السلطان الزماني بها. ذلك أن السلطان المضاد الوحيد للسلطان الزماني هو –في كل الحضارات– المعتقدات الشعبية أو الأخلاق العامة المؤثرة في السلوك العام، فمنها يتولد الرأي العام ولا يمكن تحقيق التغيير الإيجابي، من دون فهم كيفيات التأثير التي تعمل بها هذه المعتقدات الشعبية، فما دامت حقوق الإنسان لا تمثل جزءاً من المعتقدات المؤثرة في السلوك العام، فإنها لا يمكن أن تُعّد جزءاً من القيم التي يعبّأ بها الرأي العام الشعبي. ومن ثم، فلا يمكن أن يحترمها من بيده السلطة الزمانية؛ لعلمه أن الشعب لا يبالي بهذه الحقوق التي لم تصبح بعد جزءاً من قيمه التي يقبل التضحية من أجل الدفاع عنها.

إن نقد الفقيه للصوفي ليس نقدا من أجل نقاوة العقيدة فحسب، بل هو كان ولا يزال من أجل السلطان على الجماهير، ومن ثم فهو تمهيد للطغيان ما دامت حصيلته القضاء على المجتمع المدني الرمزي والمادي، من دون بدائل تحقق التوازن في موازين السلطة. ويمكن القول: إن معركة السلطان الرمزي، قد حسمها النقد **التيمي** بصورة جعلت هذا السلطان يصبح تابعا للسلطان المادي عند جميع الفرقاء؛ لذلك فتحيين النقد **التيمي** بدراسة نظائر المعتقدات المؤثرة في الوضعية الحالية دراسة علمية وموضوعية، أمر لا بد منه لمعرفة شروط إيجاد السلطة المضادة التي تحمي حقوق الإنسان؛ أعني مقومات المجتمع المدني الرمزي[١٧]: **كيف يكون الرأي العام الشعبي محددا لخطوط حمراء لا يستطيع السلطان المادي تجاوزها؟** فنحن لا نعلم بصورة دقيقة طبيعة القيم المؤثرة والمحركة لجماهيرنا؛ بحيث نجعلها تدافع عنها برأي عام قادر على منع الاعتداء عليها. ومن دون ذلك لا يمكن

أن نتفادى أسباب الفشل، فنبني على أسس نظرية سليمة بالاستناد إلى الحل الفلسفي العملي الذي يتمثل في استنباط فلسفة التنوير الجمهوري من النصين المؤسسين لحضارتنا، أعني: **القرآن الكريم والسنة الشريفة**؛ لكي تصبح هذه الفلسفة مادة الثقافة العامة لكل فئات الشعب في العالم الإسلامي.

وعلينا كذلك، أن نفهم سبب فشل نقد **ابن تيمية** للأنظمة الفكرية الكلامية والصوفية والفلسفية، فنحيِّن النقد بدراسة نظائره الحالية دراسة علمية وموضوعية لتحديد البديل، ونتفادى أسباب الفشل، فنبني على أسس عملية سليمة بالاستناد إلى الحل الفلسفي النظري الذي يتمثل في استخراج نظرية الوجود الجامعة بين الاجتهاد العقلي لفهم الطبيعة والشريعة. والسعي الأول لتنوير الجماعة لا يمكن أن يصبح فعالا إلا إذا تحققت مؤسساته؛ أعني الإعلام الحر والتعدد وشرطه، شرطَ السَّعي الثاني؛ أعني مؤسسة العلم الحر وحق عدم الإصابة في الاجتهاد؛ بحيث يتم التحرر من الفصام ومن نظرية الفرقة الناجية والعقيدة الصحيحة التي يمثلها أحد الاجتهادات: **تحرير الفكر من السلطان الروحي**.

وبذلك يدرك من مال إلى الحل الديني أن الإصلاح العقدي وحده غيرُ كافٍ، وأن التحالف بين العلماء العاطلين والأمراء الجاهلين لا يمكن أن يؤدّي، إلا إلى ما حصل في حركات البعث الدينية التي بدأت في مفتتح القرن الثامن عشر، ولم تتجاوز ما انتهت إليه الحركة الوهابية، والسنوسية، والمهدوية، والحركة الطالبانية من محاولات بعثِ أنظمةٍ لا تُناسِبُ العصر وتحط من قيم الإسلام وصورته فضلا عن أن تكون قادرة على الدفاع عن مثله العليا لتنافيها المطلق مع الفهم السوي لقيم الإسلام الحقيقية؛ أعني قيم الفطرة أو العقل المجتهد.

لا يمكن لحركات فكرية وسياسية أن تنجح، إذا لم يفهم قادتها أن الفكر النظري والعقدي لا يمكن أن يكون مؤثراً، إذا اعتُبِرت سلامة العقيدة مستندةً إلى أمرين يلغيان كل فاعلية للفكر كما يتبين من العمليات الثلاث التي استند إليها التنوير النهضوي التيمي:

أ- نقد سلطان المتصوفة:

تحرير العقيدة من التأثير الرمزي للخرافة والمعتقدات الشعبية، من دون سياسة تنويرية بديل تعوِّض الوساطة التي يحتاجها الشعب بين العقيدة المجردة والتجربة الدينية الحية. فتزول فاعلية العقيدة الرمزية التقليدية، دون أن تعوِّضها فاعلية رمزية جديدة،

خاصة وبديل الفنون الجميلة والثقافة (**صراع القيم**) لم يتأسس بعد في مجتمعاتنا، ولم يصبح المبدعون سلطة روحية يُحسَب لها حساب، فتؤثر في التوازن السلطاني.

ب - **نقد سلطان الفلاسفة:**

تحرير العقيدة من التأثير الفعلي للعلم والنظريات العلمية، من دون سياسية علمية تُعوِّض الوساطة المادية التي يحتاجها الوجود الاجتماعي بين القيم المجردة والسلطان الدنيوي. فتزول سلطة العقل التقنية، من دون بديل يمكِّن العقل من القيام المستقل أمام هيمنة الحكم، دون أن تعوضها فاعلية مادية جديدة خاصة، وبديل الفنون التقنية والاقتصاد (**صراع المصالح**) لم يتأسس بعد في مجتمعاتنا ولم يصبح المخترعون ورجال الأعمال سلطة مادية يُحسَب لها حساب، فتؤثر في التوازن السلطاني.

ج - فتكون حصيلة النقدين أن يصبح الفكر عديم السلطان الرمزي والمادي ما يجعله بالضرورة تابعا للسطان السياسي الذي هو بيد المرتزقة ولا يكون لثنائية مفهوم أولي الأمر معنى[١٨]؛ **إذ يصبح العلماء تابعين للأمراء**.

الفصل الأخير

أسباب فشل الحل العلماني ممثلا بالنقد الخلدوني والحل القانوني لتحقيق قيم الإسلام

يركز **ابن خلدون** على تعليل حال الأمة بالانحراف السياسي والاجتماعي، ويقلل من شأن البعد الرمزي في تنظيم الحياة البشرية من خلال الاستهزاء بالمتشبثين بالقيم المستقلة عن السلطان المادي مثل الأنفة المستمدة من النسب، أو الكبرياء المستمدة من الكفاءة العلمية (نظريةً كانت أوعملية أو إبداعية)، عندما يفقدان العلاقة بالعصبية التي بيدها القوة الفعلية؛ أعني الجاه الذي يعرِّفه بكونه صلة بأصحابها[١٩] حاصرا أسباب السعادة والثروة في هذه العلاقة أو الجاه[٢٠]. وذلك ما يعلل إهماله البحث في شروط الإصلاح المستند إلى تطوير هذه المواقف؛ بحيث تصبح عاملاً مؤثراً يحقق القيم التي يعتبرها قيما يتطابق فيها العقل والنقل. ومن ثم، يحقِّق شروط نجاح الثورة على الظلم. لكن محاولة **ابن خلدون** تجعل تحقيق القيم في التاريخ أمراً متروكا للقضاء والقدر ولمنطق

التداول البيولوجي في صراع العصبيات بحسب توالي البداوة والحضارة[٢١]. إذاً فابن خلدون، قد اهتم خاصة بتعليل الأدواء بالانحراف السياسي والاجتماعي الذي أنهك حضارتنا، وقتل كل قواها الحية، ولم يبحث في شروط الإصلاح التي يمكن أن تكون قابلة للتحقيق بفعل إرادي قابل للتخطيط والإنجاز في التاريخ.

لا شك في أن ابن خلدون لم يهمل التعليل بالانحراف الفكري والعقدي. لكنه قلّل من شأنه؛ إذ عدّه مجرد تابع للشروط المادية لكونه يتصور السلطان الروحي أو السلطة الرمزية لا حول لها ولا قوة. فرأى أن الانحراف السياسي والاجتماعي بمجرده كافٍ لتفسير نقل واقع المسلمين من واقع العزة والحرية إلى واقع الذلة والعسف[٢٢]؛ لذلك فهو قد ركز إصلاحه على نقد المؤسستين السياسية (مؤسسات الدولة وخاصة العدالة والاقتصاد) والاجتماعية (التربية والتعليم ومنزلة العلماء)، قاصراً آليات التأثير في الواقع على عامل القوة دون سواها، ومعتبراً التحالف بين علماء التاريخ والسياسة المدركين لهذه الآليات والأمراء كافياً؛ لتحقيق الإصلاح وتطبيق قيم العقل.

عدَّ ابن خلدون الثائرين على انتقال العصبيات الحاكمة من الحكم الجماعي إلى الحكم الفردي، سواء كان الثائرون من أهلها أم من العلماء بالمعنى التقليدي، ضرباً من الجنون الناتج عن الجهل بقوانين العمران تقليلاً من شأن القوة الرمزية، وتسليماً بأن القوة الوحيدة هي القوة المادية، وأن الرمز لا يمكن أن يستمد فاعليته إلا من القوة المادية التي يخضع لها بخدمتها إياه. ويمكن القول: إن جل المثقفين العرب والمسلمين تلامذة ابن خلدون النجباء في هذا الباب. ولا يزال الحزب العلماني إلى يومنا هذا يقرأ الأحداث بهذا المنطق. والمعلوم أن ابن خلدون قد انتهى في الحقيقة إلى موقف حدد به ما نشاهده اليوم من تقنيات التعامل مع المعارضات عند جل الحكام العرب والمسلمين[٢٣]. ولا يزال نقد ابن خلدون لأنظمة الحكم والأنظمة التربوية الإسلامية السمة الغالبة على كل محاولات النقد والإصلاح الحالية. ولكي نتجنب الفشل الذي يؤدي إليه نقده علينا أن نحيِّنه بدراسة هذه الأنظمة في حالها الراهنة دراسة علمية وموضوعية ونتفادى أسباب الفشل فنبني على أسس نظرية سليمة.

والحل الممكن يتمثل في السعي أولا إلى فهم سبب الفشل الخلدوني في نقده الأنظمة السياسية الإسلامية، فنحيِّن النقد بدراسة نظائرها الحالية دراسة علمية وموضوعية ونتفادى أسباب الفشل، فنبني على أسس عملية سليمة بالاستناد إلى الحل الفلسفي

العملي الذي يتمثل في استخراج نظرية الحكم الجامع بين التشريع الإلهي وثمرات الاستخلاف العام الذي يجعل كل المواطنين مسهمين في التشريع بقبول ما حددته النصوص، وباختيار من يشرع بحسب المبادئ الإسلامية لما ليس فيه نص بحسب سنة الرعاية العامة. وهذا السعي الأول لا يتم من دون شرط الحيلولة دون من بيده السلطة السياسية والطغيان، ومن ثم فهو يقتضي تحقيق شروط الإصلاح السياسي الدائم أعني النظام السياسي ذا آلية الإصلاح الذاتي؛ **أي تقنين المعارضة الحرة وتداول الحكم، ومن ثم حرية التعدد الحزبي أو أي شكل آخر من أشكال التعبير السياسي عن آلية الإصلاح الذاتي الدائم.**

كما يتمثل الحل في السعي ثانياً إلى فهم الفشل **الخلدوني** في نقده الأنظمة التعليمية والتربوية الإسلامية، فنحيِّن النقد بدراسة نظائرها الحالية لنستنبط فلسفة الحقوق الشرعية والوضعية من النصين المؤسسين لحضارتنا أعني: **القرآن الكريم والسنة الشريفة**؛ لكي تصبح هذه الفلسفة مادة التدريس لكل طلبة المدارس في العالم الإسلامي من أدنى مستوياتها التعليمية إلى أسماها. وهذا السعي الثاني الذي لا يتم من دون إزالة أسباب الطغيان بمنع كل تكوين لسلطة روحية نفاها الإسلام؛ لكونه يراها مصدر تحريف الأديان. ولا يتحقق ذلك إلا في تحرير المؤسسة التعليمية من مثل هذه السلطات لكون شرطه هو شرط تحقيق المؤسسة التربوية التي تقوم بهذا الدور تحقيقا سلبيا بإزالة الحوائل، وإيجابيا بإيجاد المؤسسة المتحررة وشروط بقائها. وبذلك نفهم أن الإصلاح الخلدوني إذا لم يصاحبه فهم العلاقة بين الرمزي والمادي، أو بين العقيدة والقوة، فإنه ينتهي إلى ما انتهت إليه الحركات العلمانية من أنظمة عسكرية على النمط الفاشي والنازي والستاليني.

ولا يمكن للنهضة أن تدرك علل فشلها ما لم تفهم التناقض بين محاولة جعل الفكر العملي مؤثراً، وتوجه النقد إلى إفراغه من كل فاعلية بحصر الفاعلية في القوة المادية وحدها، كما يتبين من النقد الخلدوني:

أ- فهو يرفض كل معارضة لما يعتبره التطور الطبيعي للعصبية؛ تطورها الذي ينقلها من العمل الجماعي للمنتسبين إلى العصبية الحاكمة وإلى العمل الفردي الذي يستعيض فيه المستبد بالعصبية الدموية بعصبية الولاء، فينقل الحكم من التعددية الشرعية إلى الفردانية المستبدة دون أن يقدم بديلا يمكِّن من نقل التطور السياسي من الآلية الطبيعية

التي تتحكم فيها جدلية الصراع الإحيائي، إلى الصراع الحضاري، من اقتتال العصبيات إلى التداول السلمي للحكم.

ب – وهو يرفض كل معارضة لما يراه التطور الطبيعي لمنزلة العلماء، تطوُّرها الطبيعي الذي ينقلها من المشاركة في تأسيس الشرعية إلى مجرد تابع للحاكم. فهو لم يضع نظرية الجاه موضع سؤال، ولا يزال المثقفون عندنا يعملون بها لكونهم في الحقيقة لا يستمدون منازلهم من دورهم الثقافي، بل من الجاه وهو ما يحول دون أي إمكانيةٍ لتصور أن الفكر يصبح ذا سلطانٍ مؤثر في التوازن السلطاني.

ج – وبذلك، فإن ابن خلدون يرفض كل تأثير حقيقي للقوة الرمزية، فلا يُبقِي إلا على القوة المادية التي تفضي بالضرورة إلى الهرج. ولا يزال أغلب المثقفين عندنا على هذا النمط من التفكير إن لم يكن قولا ففعلا.

الخاتمة

يؤكد كثير من المفكرين والمصلحين أن الحل سياسي، وأنه يتمثل في مجرد القبول بحل الحكم الديموقراطي. وبذلك يكون سلوك المسلمين في عصرنا من جنس سلوكهم في العصور الأولى، ألا وهو: الاقتصار على **تبني الحلول الموجودة وإكسائها الزي الإسلامي من دون التساؤل عن شروط تحقيق قيم الإسلام التي ينبغي أن تكون عين الحقوق الطبيعية؛ لكون القرآن الكريم يعرِّف الدين الخاتم بكونه فطرة الله التي فطر الناس عليها؛** لذلك فإنه ينبغي التنبيه إلى مزالق تبني هذا الحل من دون بيان مفهومه الحقيق وشروطه الضرورية. فالرعاية العامة التي تحرِّر الإنسان كما حدَّدها الإسلام، تتنافى مع الديموقراطية الغربية التي هي أوليغارشية مافياوية خفية، تدعي قولا حكم الشعب بالشعب، وتمارس فعلا حكمه بالمافيات واللوبيات. الرعاية العامة كما يحددها القرآن الكريم تعني بناء مؤسسات الاجتهاد العام أو التواصي بالحق لتحقيق شروط الخلافة العامة المعرفية، والجهاد العام أو التواصي بالصبر لتحقيق شروطها الخلقية. وتلك هي الشروط التي تحرر مفهوم الخلافة العامة؛ من حيث هي منزلة الإنسان من الدلالة الإنسوية التي تُؤلِّه بعض الناس، فترفعهم إلى رتبة المشرِّع المطلق الذي يستعبد البقية بدلا من أن يكون المشرِّع في حدود الاستخلاف.

لكن هذا التنبيه لا يعني العودة إلى سلطة الفقهاء. فالحدود التي ينبغي فرضها على

الإنسوية لا تتمثل في تأسيس سلطة فوق سلطة الرعاية العامة. ذلك أنه إذا فرضت السلطة الفقهية موجودة وكانت لها اليد الطولى، فإنها تصبح سلطة كنسية ولا يكون القرآن والسنة في ذاتهما ودون وسيط السلطة العليا، بل تحكم الفقهاء. كل ما يقتضيه التمييز الأساسي لثورة الدين الخاتم هو أن تكون نسبة ظاهرات القرآن والسنة إلى الاجتهاد الإنساني العام في مجال القيم العملية وتنظيم الحياة الروحية هي عينها نسبة الظاهرات الطبيعية إلى الاجتهاد الإنساني العام في مجال القيم النظرية وتنظيم الحياة المادية. أما المؤسسات التي لا بد منها لتحقيق التواصي بالحق أو الاجتهاد العام والتواصي بالصبر أو الجهاد العام، فإنها تتعلق بشرط قدرة العقل على التأثير وذلك هو العقل القوي؛ إذ بمجرد أن يكون الاجتهاد عاما يتحول إلى المصدر الوحيد للبعد التصوري من الفعالية الإنسانية التي تتعين في دورها السلطاني الذي تمثله مؤسسات المجتمع المدني الرمزي **(المؤسسات الاجتماعية لصراع القيم)** ومؤسسات المجتمع المدني المادي **(المؤسسات الاجتماعية لصراع المصالح)**. كما تتعلق بشرعية القوة وتلك هي القوة العاقلة؛ إذ بمجرد أن يكون الجهاد عاما يتحول إلى المصدر الوحيد للبعد الإنجازي من الفعالية الإنسانية التي تتعين في دورها السلطاني الذي تمثله مؤسسات المجتمع السياسي الرمزي **(المؤسسات السياسية لصراع القيم أو مدارس الفكر الحقوقي)** ومؤسسات المجتمع السياسي المادي **(المؤسسات السياسية لصراع المصالح أو الأحزاب)**، بذلك تكون حماية حقوق الإنسان مسؤولية الجميع لكون السلطة العامة تصبح بيد الجميع فلا تعدو حدود الله.

الهوامش

(١) فساد العقيدة يعني فساد البعد النظري من العقل الإنساني، وأساس الفلسفة النظرية بالمعنى القديم والوسيط، أو العلوم الطبيعية بالمعنى الحديث والمعاصر، والمقصود هو البعد الميتافيزيقي من المعرفة الإنسانية وما يُستَنْتَج منه لتنظيم الوجود الإنساني.

(٢) فساد الشريعة يعني فساد البعد العملي من العقل الإنساني، وأساس الفلسفة العملية بالمعنى القديم والوسيط أو العلوم الإنسانية بالمعنى الحديث والمعاصر: والمقصود البعد الميتاتاريخي من المعرفة الإنسانية وما يُستَنْتَج منه لتنظيم الوجود الانساني.

(٣) وقد اكتفى مفكرو النهضة من بعدهما بمجرد الحديث عن فضائل العهد الراشدي، أو مجرد تبرير أخذ الأنظمة الجاهزة بقياسات سطحية بين الشورى والديموقراطية، وبين تعددية فرق علم الكلام وتعددية الأحزاب السياسية الغربية (الشيخ القرضاوي مثلا).

(٤) ونحن نعتقد أن علامات فساد النظرية، هي: تضمنها لموانع تطبيقها. وعلامات سلامتها، هي: تضمنها لشروط تطبيقها؛ لذلك فمحاولات الإصلاح التي عرفها التاريخ الإسلامي تقتصر على المقابلة بين المثال الإسلامي؛ والواقع الإسلامي؛ لذلك فهي محاولات فاشلة بالذات لكون المثال الإسلامي يرجع في الأخير إلى وهم تحققه المثالي في الصدر الأول. ومن ثم، إلى أمر متناقض بالطبع هو: تصور المثال أمراً قد حصل، وليس أمراً ينبغي مواصلة الاجتهاد الدائم لتحصيله، فيصبح الاجتهاد محكوما بالتقليد بدلا من أن يكون جهدا فكريا وفلسفيا مفتوحا بلا نهاية. وفي آخر التحليل يعود هذا الحل إلى تفويض أمر الصلاح السياسي إلى أخلاق الحاكم بدلا من تصور العلاج مستنداً إلى منطق التوازن بين المؤسسات التي تحول دون أخلاق الحاكم والتحكم.

(٥) سورة آل عمران: الآية ١٠٣ والشرط ورد في سورة آل عمران: الآية ١١٠.

(٦) الحقوق من حيث هي شروط واجبات الخلافة النظرية الخالصة والمطبقة والعملية الخالصة والمطبقة كما يقتضيها مفهوم المقاصد الضرورية الخمسة: فمقصدا العقل والمال (ومعه الصحة البدنية والنفسية) المناسبان لصفتي العلم والقدرة يتعلقان بالحقوق التي تضمن الخلافة النظرية الخالصة والمطبقة. ومقصدا الدين و العرض (ومعه الصحة الروحية والخلقية) المناسبان لصفتي الحياة والإرادة يتعلقان بالحقوق التي تضمن الخلافة العملية الخالصة والمطبقة، وتجتمع وحدة النوعين من الحقوق في مقصد النفس المناسب لصفة الوجود.

(٧) الشرط السلبي هو حدود علم الإنسان كما تحدده الآية ١٠٧ من سورة آل عمران الخاصة بتأويل المتشابه وحدود عمله، كما تحدده الآية ١٥٤ منها، والخاصة بالقضاء والقدر.

(٨) دخل الفساد على مفهوم الإجماع منذ أن أصبح محصورا في عكسه تماماً، فإذا لم يكن الإجماع حصيلة مغامرة الاجتهاد المفتوح دائما والاختلاف والتنوع الذي لا يتناهى، فإنه يصبح عديم المعنى.

(٩) كل تناقض بين النظرية والواقع تتحملة النظرية لا الواقع. لكن في المجال الخُلُقي عامة وفي المجال الديني منه على وجه الخصوص لا يمكن أن يكون الأمر على المنوال نفسه؛ حيث لا بد من تحميل موضوع النظرية كذلك بعض المسؤولية لكونه بخلاف الظاهرات الطبيعية يمكن أن يكون له نصيب في عدم انطباق النظرية وإلا صار السلوك الإنساني ضروريا كله وليس فيه شيء من الاختيار. ولكن إذا بنينا ذلك على العلم بقوانين الظاهرات الإنسانية بات من الواجب ألا نحمل الإنسان إلا ما تسمح به هذه العلوم، ونحمل النظريات الخلقية والدينية ذاتها ما لا يمكن أن يفسر بسلوك الإنسان الاختياري في عدم انطباق

نظرياتهما. فنعيد صياغة النظريات الخلقية والدينية في ضوء العلم بالظاهرات النفسية والعمرانية الإنسانية.

(١٠) وسببا التحريف ومآلاه وهما تكوين سلطة الربا الروحي (الذي غلب على التحريف المسيحي) من أجل سلطة الربا المادي (الذي غلب على التحريف اليهودي).

(١١) فصارت تقاليد الجاهلية في مسألة المرأة، مثلاً، عين القيم الإسلامية في جل بلاد العرب والمسلمين، وعند أغلب الحركات الإسلامية.

(١٢) لا يكفي أن يكون الخليفة عمر بن عبد العزيز مستقيما في سلوكه، لكي نتصوره مثالا ينبغي أن يحتذى، فهو قد اكتفى بجعل أمور الدولة مسألة شخصية تتعلق بأخلاقة وسلوكه، ولم يرقَ فكره إلى تصور المؤسسات والآليات التي يمكن أن تجعل الدولة تسير بصورة تحقق قيم الإسلام، أيا كانت أخلاق الحاكم الشخصية. ولا يزال فكرنا السياسي والخلقي من هذا النمط، فنحن نتكلم في مسائل العلاقة بين قيم الإسلام وشروط تحقيقها بهذه الصورة الفجة التي تعتبر النظر إلى الأمر الخلقي والنظر إلى الأمر السياسي من طبيعة واحدة. وبدلا من تصور الحلول العملية لجعل تحقيق القيم واحترامها أمراً يحصل بصورة ذاتية للمؤسسات (التي وظيفة ما بينها من تراجح حماية شروط الوجود الموضوعي للقيم) نعتبره أمراً تحكميا مرتهنا بإرادة الحاكم وأخلاقه. وفي ذلك تجاهل لأمر أساسي: فكل امرئ يجد فرصة للعدوان يفعل، وكل نظام ليس فيه من الروادع المؤسسية ما يحول دون الأفراد والعدوان على القيم لن يخلو منه. وهذه المؤسسات ينبغي أن تكون ذات قيام شكلي وهو المعنى العام لكلمة المؤسسة أعني المعنى القانوني والحقوقي وذات قيام مضموني وهو المجتمع المدني بمعناه الرمزي (صراع القيم في المجتمع) والمجتمع المدني المادي (صراع المصالح في المجتمع) كما نحلل لاحقا.

(١٣) لا يمكن أن يزعم الواحد أن الإعلام الغربي أو الدعاية الصهيونية يمكن أن توجد الظاهرات التي يبنيان عليها تشويه الإسلام لو لم تكن صورة المسلمين في حياتهم الفعلية وفي ممارسة الحاكم والمعارض والنخب بجميع أصنافها المصدر الأساسي لهذا التشويه. ويكفي أن نرى ما يحدث عندنا في تسيير الشأن العام مدنياً وسياسياً، وما يحدثه أثرياء المسلمين بسلوكهم المشين في سياحتهم، وفقراؤهم في عملهم في الغرب بسلوكهم المهين؛ لكي ندرك طبيعة الفصام الذي تعاني منه نخبنا التي بيدها الأمر السياسي والفكري، وشعوبنا التي بيدها التعين الفعلي لما آل إليه انحطاط قيم الإسلام العملية في ممارسة الحياة العادية؛ لكي نعلم الحال التي آل إليها أمر مجتمعاتنا في إدارة شؤونها وتطبيق القيم الإسلامية في حياتها وفي تعاملها بعضها مع بعضها الآخر فضلا عن تعاملها مع غيرها.

(١٤) استصحاب الحال في مثل هذه الأحوال لا يدل على انفتاح فقهي، بل هو يدل على العقم الحضاري؛ حيث نأخذ المؤسسات الموجودة لعدم الاجتهاد الكافي لتصور البديل والجهاد اللازم لتحقيقه.

(١٥) ومن مضار هذا الدور ما قد يستنتجه بعضهم من ذلك خطأ، وخاصة من بين أولئك الذين يحددون منزلة القيم بالإضافة إلى الغرب أن حقوق الإنسان ليست إلا أداة غربية للتدخل حصرا لطبيعة الأمر(حقوق الإنسان) في طبيعة توظيفه(الضغط بها على بعض الأنظمة).

(١٦) البديل من المجتمع الرمزي الصوفي في الغرب هو الفنون الجميلة بكل أصنافها (وخاصة الآداب) مع الثقافة، ومنها يتكون المجتمع المدني الرمزي أو صراع القيم في المجتمع الغربي والبديل من المجتمع المادي الفلسفي في الغرب هو الفنون التقنية بكل أصنافها مع الاقتصاد، ومنها يتكون المجتمع المدني المادي أو صراع المصالح. وكلاهما أمر شبه معدوم عندنا. وعلى كل فهو معدوم التأثير والفاعلية ومن ثم فكل حديث عن حقوق الإنسان يبقى من الأوهام؛ إذ إن الحقوق التي ليس لها من يحميها لا يمكن أن توجد.

(١٧) نميز بين المجتمع المدني المادي ويمثله صراع المصالح في المجتمع، والمجتمع المدني الرمزي ويمثله صراع القيم فيه.

(١٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى الجزء التاسع عشر، ص. ١١٧: «فهؤلاء هم ولاة الأمر من بعده [الرسول (ص)] وهم الأمراء والعلماء. وبذلك فسرها السلف ومن تبعهم من الأئمة كالإمام أحمد».

(١٩) والغريب أنه مدرك لأهمية العامل الرمزي في موازين القوى المادية كما يتبين من دراسته لدوره في الحرب ولظاهرة الشائعات والشهرة.

(٢٠) ابن خلدون، المقدمة، ط ١١، دار القلم بيروت، ١٩٩٢: الباب الخامس الفصل السادس ص ٣٩١-٣٩٢: «فلذلك قلنا إن الخضوع والتملق من أسباب حصول هذا الجاه المحصل للسعادة والكسب، وإن أكثر أهل الثروة والسعادة بهذا التملق؛ ولهذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل لهم غرض الجاه، فيقتصرون في التكسب على أعمالهم ويصيرون إلى الفقر والخصاصة. واعلم أن هذا الكبر والترفع من الأخلاق المذمومة، وإنما يحصل من توهم الكمال وأن الناس يحتاجون إلى بضاعته من علم أو صناعة كالعالم المتبحر في علمه والكاتب المجيد في كتابته أوالشاعر البليغ في شعره وكل محسن في صناعته يتوهم أن الناس محتاجون لما بيده، فيحدث له ترفع عليهم بذلك وكذا يتوهم أهل الأنساب ممن كان في آبائه مَلِك أوعالم مشهور أو كامل في طور يعبرون به بما رأوه أو سمعوه من حال آبائهم في المدينة، ويتوهمون أنهم استحقوا مثل ذلك بقرابتهم إليهم ووراثتهم عنهم، فهم متسمكون في الحاضر بالأمر المعدوم. وكذلك أهل الحيلة والبصر والتجارب بالأمور، قد يتوهم بعضهم كمالا في نفسه بذلك واحتياجا إليه وتجد هؤلاء الأصناف كلهم مترفعين لا يخضعون لصاحب الجاه ولا يتملقون لمن هو أعلى منهم ويستصغرون من سواهم لاعتقادهم الفضل على الناس، فيستنكف أحدهم عن الخضوع ولو كان للملك ويعده مذلةً وهواناً وسفهاً ويحاسب الناس في معاملتهم إياه بمقدار ما يتوهم من نفسه، ويحقد على من قصَّر له في شيء مما يتوهمه من ذلك، وربما يدخل على نفسه الهموم والأحزان من تقصيرهم فيه، ويستمر في عناء عظيم من إيجاب الحق لنفسه أو إباية الناس له من ذلك، ويحصل له المقت من الناس لما في طباع البشر من التأله، وقل أن يسلِّم أحد منهم لأحد في الكمال والترفع عليه، إلا أن يكون ذلك بنوع من القهر والغلبة والاستطالة وهذا كله ضمن الجاه».

(٢١) ولعل من أكبر دلالات التنافي مع التصور الحضاري الإسلامي اعتبار البداوة موطن الأخلاق والشجاعة بخلاف ما يؤكد عليه القرآن الكريم الذي يجعل البداوة موطن النفاق والخداع والجبن.

(٢٢) المصدر نفسه، الباب السادس، الفصل الثاني والثلاثون ص ٥٤٠: «ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أوالخدم سطا به القهر وضيق النفس عن انبساطها، ودعاه إلى الكسل، وذهب بنشاطها وحمله على الكذب والخبث وهوالتظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك. وصارت له هذه عادة وخلقا وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالا على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد أسفل سافلين. وهكذا حصل لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف».

(٢٣) المصدر نفسه، الباب الثالث، ص ١٦٠- ١٦١: «ثم اقتدى بهذا العمل كثير من الموسوسين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم. والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء إما المداواة إن كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل أوالضرب إن أحدثوا هرجا، وإما إذاعة السخرية منهم وعدهم من جملة الصفاعين. وقد ينتسب بعضهم إلى الفاطمي المنتظر إما بأنه هو أو بأنه داع له وليس هو مع ذلك على علم من أمر الفاطمي ولا ما هو. وأكثر المنتحلين لمثل هذا تجدهم موسوسين أو مجانين أو ملبسين يطلبون بمثل هذه الدعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية، فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤملونه من ذلك ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة، فيسرع إليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة وتسوء عاقبة مكرهم».