الباب الثالث

"الآخر وحقوق الإنسان في الفكر العربي"

الفصل الأول

الإنسان في فكر الفارابي وابن خلدون

تمهيد

بادئ ذي بدء، تعتبر الشرائع السماوية، بوجه عام، من المصادر الأساسية، لما يسمى في هذا العصر، بحقوق الإنسان، وتعتبر، كذلك مبادىء الشريعة الإسلامية من المصادر المهمة، والمؤثرة في آراء الفارابي، وابن خلدون، حول الإنسان وحقوقه، وذلك لما تتصف به مبادىء الشرع الإسلامي، من عدل وإنصاف، وعدم تمييز بين الكائنات البشرية، بمعنى أن الإسلام لم يميز في أصوله بين المسلم وغيره في الإنسانية، وذلك على اعتبار أن الدين الإسلامي هو دين شامل للإنسانية جمعاء في كل توجهاته، ويتضح ذلك من خلال قوله تعالى: ((ولقد كرمنا بني آدم))[1]، إن هذا التكريم للإنسان في القرآن الكريم يفوق كل الصفات والمواصفات والحقوق التي يمكن للتشريعات البشرية أن تخص بها الإنسان. والإسلام عندما ينظر إلى الإنسان، ينظر إليه بناء على هذا التكريم الذي وضعه الله فيه، وهو يمثل الجانب اللاهوتي فيه، بينما التشريعات الأخرى عندما تكرم الإنسان تكرمه على أساس الجانب الناسوتي،

---

(١). الإسراء، الآية، ٧٠.

والجانب الاجتماعي، ومن ثم فالتقويم الإسلامي يضفي على الإنسان شيئا من القداسة ترفع قيمته فوق كل قيمة تعطيها له النماذج المدنية في التشريعات الوضعية.

على أن الإنسان في هذه الحالة، التكريمية الإلهية، مطالب بتقدير هذا التكريم، سواء لنفسه أو للآخرين، فالمسلم هو أولى من غيره من المخلوقات البشرية، بهذا التقدير، لأن الله كرمه بتكريم خاص وأعزه باعتباره مؤمنا، حيث قال عز وجل: ((ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين))[1]، غير أن هذه العزة، وهذا التكريم، الموهوبة للمؤمن لا تعرضه للكبرياء، لأنها لا تعني المجد التالف المتصل بالأشياء المادية، بل هي العزة في سمو الأخلاق، وعلو الهمة، وإعطاء الحقوق، وعدم التعدي على الآخرين، إن هذه الخصائص هي سمة مميزة للحضارة الإسلامية التي انصهرت في بوتقتها، كل الحضارات الإنسانية التي تلتها.

إن هدفنا من هذه الدراسة هو محاولة إبراز الصيغ المختلفة التي تشكلت من خلالها مسألة حقوق[2] الإنسان في الفكر العربي الإسلامي بوجه عام، وإبراز الآراء التي شكلت فكر كل من الفارابي وابن خلدون، حول تلك الحقوق بوجه خاص، ومن ثم، فلا تعني هذه الدراسة، أننا نريد محاكمة فكرهما في ضوء معطيات العصر،

---

(١). المنافقون، الآية، ٨.

(٢) تعني كلمة "حق" في اللغة العربية الواجب، كقولك يحق عليك أن تفعل كذا، أي يجب، وبالتالي، فإن معنى الحق يستخدم بمعنى الواجب، وبهذا المعنى فإن "الحق" هو كل ما يتبادل بين الأفراد، حين يؤدي كل واحد منهم ما عليه، ويأخذ ماله، يراجع: بكير بن محمد أرشوم، الحقوق المتبادلة في الإسلام، مطبعة تقنية الألوان، الجزائر، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، ص١٦.

وفي ضوء أشكال الحقوق التي ظهرت فيه، وإنما نريد التنبيه كما يقول محمد عابد الجابري، إلى أنه من الضروري أخذ كل الفوارق الزمنية والحضارية وغيرها بعين الاعتبار الكامل حتى لا نتزلق مع خطر إسقاط الحاضر على الماضي[1].

أولا: طبيعة الحقوق الإنسانية بين الفارابي وابن خلدون

لقد أفرد كل من الفارابي وابن خلدون، جانبا هاما من فكرهما، إلى مسألة طبيعة الحقوق الإنسانية، التي يتوقف عليها الوجود الإنساني، حيث يقول الفارابي في هذا السياق: ((وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه وكل واحد من كل واحد بهذه الحال))[2]، بمعنى أن كل واحد من أفراد الجماعة له واجب يقوم به، وعليه يتحقق حقه، لأنه لاحق منفصلا عن الواجب، بل هو ملازم له، لأن الواجب، هو القيام بالفعل المباح لك من أجل الحفاظ على وجودك وبقائك، فكل واحد من الناس مطالب به، ولكن لا يمكن أن يتحقق هذا الحق بعمل فردي منعزل، وإنما لا بد في تحقيقه من عمل جماعي.

---

(١). راجع: محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٧م، ص١٥٥.

(٢). الفارابي، المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة، موفم للنشر، الجزائر، ١٩٩٠م، ص ٩٣.

ويرى ابن خلدون أن طبيعة الإنسان خيرة في أساسها، وقيم الخير من شيمه، بينما تنبع طبيعة الشر فيه، من صفته الحيوانية، حيث يقول في هذا الشأن: ((وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه. وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب. والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان))[1].

إن استمرار وجود أي كائن، لا يتحقق إلا بضمان بقائه، ومن ثم، لابد للكائن أن يحفظ ذاته. فالإنسان من حيث هو إنسان ترشده قواه العقلية وبداهته الفطرية إلى معرفة قوانين الطبيعة ونواميسها المؤدية إلى ذلك الحفظ، ومن هنا فمادام الإنسان في أصله، "مدنيّ" فهو مكلف بطبعه بحفظ نوعه، وذلك هو الواجب الملزم بتحقيقه، وللقيام به لابد له من حرية طبيعية، وذلك هو الحق الذي يفرض عليه إجراء ما وجب ويجب عليه[2].

وقد عبر ابن خلدون عن ضرورة اجتماع البشر للروابط الإنسانية التي تحكمهم، وحاجة بعضهم إلى بعض، بقوله: ((أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة وحياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه

---

(١). ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤م، ج١. ص ١٤٢.

(٢). راجع: أديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، جمعها وقدم لها، ناجي علوش، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٨٢م، ص١٥٤.

وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مزاعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري وهب أنه يأكله حبا من غير علاج فهو أيضا يحتاج في تحصيله أيضا حبا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل ويحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير ويستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف))[1].

ويسترسل ابن خلدون، في توصيفه للعلاقات الإنسانية، والروابط الطبيعية، بين الإنسان وأخيه الإنسان، فيؤكد أن حاجته إلى بني جنسه، لا تنحصر فقط في تحصيل القوت، وإنما تنسحب تلك الحاجة، أيضا، على الاستعانة ببني جنسه، في الدفاع عن ذاته، بغرض البقاء، والاستمرار في الوجود، فيقول: ((يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القدر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان فقدرة الفرس مثلا أعظم بكثير من قدرة الإنسان وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الأسد والفيل أضعاف من قدرته ولما كان العدوان طبيعيا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره وجعل للإنسان عوضا من ذلك كله الفكر واليد فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر

---

(١). ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق ج١، ص٧٧.

الحيوانات للدفاع مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة والتراس النائبة عن البشرات الجاسية إلى غير ذلك وغيره مما ذكره جالينوس في كتاب منافع الأعضاء.

فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته، قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفي قدرته أيضا باستعمال الآلات المعدة(...) لها فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح))[1].

مما يلاحظ في هذا السياق، أن معنى الاجتماع والتعاون، الذي أشار إليه الفارابي، في نصه السابق، هو نفسه، تقريبا، الذي حدده ابن خلدون، وتوسع في معانيه، في هذا النص، الذي يرى فيه، أن من بين الحقوق الإنسانية، الطبيعية، حق الاجتماع، وحق التعاون، بين بني الإنسان، وبدون هذين الحقين لا يمكن لحياة البشر، أن تنتظم وتستقيم.

إن حقوق الإنسان من هذا المنطلق الذي حدده الفارابي وابن خلدون، لم تستخدم عندهما كشعار إيديولوجي يوظف لظروف لحظية آنية، كما تبنته الفلسفات والمواثيق الحديثة، بل لقد كانت حقوق الإنسان ترتبط بطبيعة الإنسان الفطرية من حيث هو إنسان، ولم تكن ثورة على خصوصية ثقافية معينة، كما كان ذلك في الفلسفات الغربية التي تبنت مسألة "حقوق الإنسان" كشعار تدافع به عن ثقافة

---

(١). المصدر السابق، ص٧٧ ــ ٧٨.

معينة، من أجل رفض ثقافة أخرى سائدة، سواء في حضـــارتها، أو في الحضـــارات الإنسانية الأخرى.

ثانيًا: نصب الحاكم وحمايته للحقوق

يرى الفارابي أن طبيعة الإنسان الممزوجة بالخير والشر، هـــي الـــتي تجعلـــه يرتكب المظالم لذلك كان لا بد من وجود سلطان قاهر يوجه الأفراد إلى جوانـــب الخير التي تنمي فيهم الخير والفضيلة، فالاجتماع البشري لا بد له مـــن قيـــادة أو حاكم، يحمي حقوق الأفراد، وإلا هدد وجودهم، وفي ذلك، يقول، الفارابي:((فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منـــها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشـــرور إنما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. فالمدينة الـــتي يقصـــد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هـــي المدينـــة الفاضلة))[1] بمعنى أنه لا سعادة تتحقق فيها حقوق الأفراد إلا المدينـــة، والمدينـــة الفاضلة بالذات، التي توجه إرادة الأفراد واختيارهم نحو الخـــير والكمـــال، لأن في طبيعة الأفراد، وإرادتهم نزوع نحو الخير والشر، ومما يلاحظ، أن هـــذه الحقيقـــة لم تدركها الدساتير والفلسفات الحديثة، وأدركها الفارابي وابن خلدون، قبـــل نشـــأة الدساتير، وظهور تلك الفلسفات، وذلك إذا استثنينا موقف الأصم مـــن المعتزلـــة

---

(١). الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ٩٤.

قديما، وبعض النظريات الفوضوية الغربية الحديثة، التي تـرى أنـه لا حاجـة ولا ضرورة لنصب الحاكم.

وفي هذا الإطار، يحيلنا ابن خلدون إلى موضوع التمييز بين الإنسان والحيوان، مؤكدا أن الله تعالى، ميّز الإنسان بالعقل والتفكير، كما ميزه، بخصوصـية نصـب حاكم وازع، في مجتمعه، يزع فيه الناس عن المنكر والظلم، ويحمي فيـه حقـوقهم المختلفة، ويجعل ممارستها في مأمن، من كل منتهك لها، فيقول:((لما كـان الإنسـان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها. فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات، وشرف بوصفه على المخلوقات. ومنها الحاجـة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر. إذ لا يمكن وجوده دون ذلك))[1].

وفي نفس السياق، أكد ابن خلدون، مرة أخرى، ـــ إضافة إلى الحقوق الطبيعية السابقةـ حق "التجمع" البشري، الذي يعبر عنه، بلفظ "الاجتماع". وهـو يعتـبر ذلك (التجمع)، من الحقوق الطبيعية، للكائن البشري، بما أن الإنسان، يسـتحيل أن يعيش في هذا الكون، بمفرده. لأنه يعتقد أن عمران الكون، ذاته، لا يـتم دون حق "تجمع" البشر، في جماعات. كما يعتقد أن من الحقوق الطبيعية للإنسان، حق الدفاع عن وجوده، من أجل البقاء، وضرورة رد العدوان عنه، وهو أمر لا يـتم ـــ في رأي ابن خلدون ـــ إلا بواسطة "الملك السياسي" (بضم ميم الملك)، أي باختيار أحد أفراد الجماعة، يتميز بالقوة والسلطة والنفـاذ. وبتعـبير خلـدوني:"بالغلبـة والسلطان، واليد القاهرة". وفي هذا المعنى، يقـول ابـن خلـدون: ((ثم إن هـذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يـدفع

---

(١). ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج ١، ص ٧٤.

بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم. فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعداون، وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا أن للإنسان خاصة طبيعية ولا بد لهم منها. وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما في النحل والجراد لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم في خلقه وجثمانه، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة (...) وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك، وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف))[1].

وهكذا، يرى ابن خلدون، أن من شروط منزلة الحقوق بين الراعي والرعية هي نصب الحاكم، وذلك نظرا لضرورة وجود وازع يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض،"لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم"، فمن الحقوق الطبيعة أن ينصب حاكما عليهم، ومن الحقوق كذلك أن يكون ذلك الحاكم واحدا من جنسهم. كما سبقت الإشارة في النص. إن هذا النوع من الحقوق التي تطرق إليها ابن خلدون،

---

(١). المصدر السابق، ص ٧٨ ــ ٧٩.

تعتبر من الحقوق الطبيعية، التي تحفظ حياة البشر، واستمرارهم في الوجود.على أنه من شروط نصب الإمام أو الحاكم أن يختار من أفراد الشعب أو من جماعة أهل الحل والعقد فيه، كما أشار إليه ابن خلدون في كثير من نصوص المقدمة، وهو بذلك، قد سبق أغلب الديمقراطيات الحديثة، التي طرحت الموضوع.

فمبدأ الشورى الذي يتم بموجبه اختيار الحاكم وتنصيبه، حسب ما تضمنته الشريعة الإسلامية من أحكام، أو حسب آراء بعض المفكرين في الإسلام، يمثل أعظم حق من الحقوق السياسية ــ بالمفهوم المعاصر ــ التي تمتع بها الإنسان في ظل الحضارة الإسلامية، سواء بما أقرته الشريعة، أو بما أكده مفكرو الإسلام الالتزام به، لأن هذا المبدأ هو الذي يحدد الحقوق التي تنظم العلاقات بين الحاكم والمحكومين، أو بين الرئيس والمرؤوسين، ولاسيما، أمام الحكم الإلهي، على اعتبار أن كل من الحاكم والمحكوم متساويان في العبودية، وهذا المبدأ الشوري في الاختيار هو من أهم الحقوق السياسية التي نادت بها كل الثقافات الإنسانية وحاولت تجسيدها، ولا يعني هذا بأي حال أننا نريد تبيان أسبقية الشريعة الإسلامية، أو أسبقية مفكريها في التطرق إلى حقوق الإنسان، ــ لأن هذه حقيقة لا تحتاج إلى دليل ــ وإنما نود القول أن حقوق الإنسان هي أساسا، عالمية أي أن الأبعاد الثقافية والحضارية لحقوق الإنسان هي أبعاد إنسانية، تشترك في توثيقها وتأصيلها في الواقع الثقافي والحضاري القائم، جميع الثقافات، التي تشترك جميعها أيضا في تأسيس هذه الدعوة على مرجعية، تقدم نفسها على أنها البداية والأصل[1].

---

(١) راجع: محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص١٦٥.

ثالثًا: منزلة الحقوق في علاقة الحاكم بالمحكوم

يرى الفارابي في منزلة الحقوق المتعلقة بين الراعي والرعية، أي الحكام والمحكومين، أنه لا تتحقق سعادة المحكومين أي "أفراد المدينة" إلا إذا ساروا على صورة رئيسهم الفاضل وأصبحوا جزءا منه، لأن الرئيس في رأيه، لا يؤدي رسالته الفعلية، ولا يحقق حقوق الأفراد في المجتمع، إلا إذا وصل بهم إلى هذه الرتبة الرفيعة، وفي هذا الصدد يقول، الفارابي: ((والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة(...) وكذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وأخر تقرب مراتبها من الرئيس، وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس))[1]، فيجب من هذا المبدأ أن يكون كل طرف من أطراف المدينة (رئيس ـــ رعية) له واجبات وعليه حقوق، فالرئيس عليه العمل بجلب المنفعة والمصلحة العامة، والرعية عليها بالطاعة والخضوع، متى حقق لها حقوقها، وهذا هو مبدأ كل الديمقراطيات الحديثة التي تدعي التزامها بتجسيد حقوق الإنسان.

---

(١). الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ٩٥.

أما ابن خلدون فيؤكد على ضرورة وجود صلة الرفق بين الراعي والرعية "الحاكم والمحكوم"، حيث يقول: ((اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه، من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع (علمه) أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم. فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، وهي نسبة بين منتسبين. فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم بأمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى الملكة، وهي كونه يملكهم، فإذا كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإذا كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضررا عليهم وإهلاكا لهم))[1] وهو يعني بذلك الرفق بالرعية، بمعنى أن الملكة، تكون سعيدة، عندما يملك سلطانها، الرعية، بطريق المودة والرفق. أما إذا كان قاهرا للرعية، باطشا إياهم بالعقوبات ومنقبا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، فإن الخوف يشملهم والذل يحيط بهم، فيلوذون منه بالكذب والمكر والخديعة، فتفسد أخلاقهم وبصائرهم.وعلى العكس من ذلك فإنه إذا كان رفيقا بالرعية متجاوزا عن سيئاتهم البسيطة، استناموا إليه ولا ذوا به فيستقيم الأمر من كل جانب، ولكن قلما تكون ملكة الرفق فيمن يكون يقظا شديد الذكاء من الناس ... لأن ذلك، يكلف الرعية فوق طاقتها.

غير أن هذا التقدير الخلدوني، قد لا يصح إلا في النطاق الشخصي، لأن الذكاء يتركز في منفعة الحاكم العاجلة، ولو اتجه ذكاء الحاكم إلى مصلحة الأمة لكان فيه

---

(1). ابن خلدون، المقدمة، ج1، مصدر سابق، ص٢٤١.

خيرها، ولكن ذكاء الحكام كان على وجه العموم، نقمة على المحكومين خلال التاريخ، لتركزه في عاجل المنفعة الشخصية للحاكم[1].

رابعًا: حقوق الأقليات في الدولة في رأيي الفارابي وابن خلدون

لقد أكد كل من الفارابي وابن خلدون، على ضرورة حماية الأقليات داخل الدولة الإسلامية، باعتبار تلك الحماية حقا من الحقوق السياسية للأقليات في الدولة، فإذا كان أفراد الأقلية، من غير المسلمين فمن حقهم على الدولة حمايتهم والمدافعة عنهم، والسماح لهم بالقيام بشعائرهم الدينية، والمحافظة على عقائدهم، وطقوسهم الخاصة، مقابل دفعهم الجزية التي فرضتها الشريعة الإسلامية، إذ أن الحياة الاجتماعية هي سمة إنسانية، والعمل الجماعي الناتج عنها في رأي الفارابي. هو الذي يقود الإنسانية إلى السلم، ويحقق بينها أواصر الالتحام والتعاون، إذ قال، في هذا الشأن: ((فالإنسانية للناس هي الرباط، فينبغي أن يتسالموا بالإنسانية، ثم يغالبون غيرهم فيما ينتفعون به من سائرها ويتركون مالا ينتفعون به))[2].

وفي هذا الصدد، يرى ابن خلدون، أن اختلاط البشر في تجمعات كبرى، قد يذهب عنهم العصبية والانتساب إليها، حيث يقول: ((وليس نسب ولادته بنافع له في تلك العصبية، إذ هي مباينة لذلك النسب، وعصبية ذلك النسب مفقودة لذهاب سرها عند التحامه بهذا النسب الآخر، وفقدانه أهل عصبيتها، فيصير من

---

(١) راجع: أحمد يسرى، حقوق الإنسان وأسباب العنف في المجتمع الإسلامي، منشأة المعارف، الإسكندرية١٩٩٣م، ص١٣٥.

(٢). الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ١٤٠.

هؤلاء ويندرج فيهم، فإذا تعددت الآباء في هذه العصبية كان له بينهم شرف وبيت على نسبته في ولائهم واصطناعهم لا يتجاوزه إلى شرفهم بل يكون أدون منهم على كل حال))[1].

ويقدم ابن خلدون نماذج من الالتحام النسبي في التجمعات البشرية، مثل: ما حصل في تاريخ الدولة الإسلامية، حيث يقول: ((وهذا شأن الموالي في الدول والخدمة كلهم، فإنهم إنما يشرفون بالرسوخ في ولاء الدولة وخدمتها، وتعدد الآباء في ولايتها. ألا ترى إلى موالي الأتراك في دولة بني العباس، وإلى بني برمك من قبلهم، وبني نوبخت كيف أدركوا البيت والشرف وبنوا المجد والأصالة بالرسوخ في ولاء الدولة، فكان جعفر بن يحيى بن خالد من أعظم الناس بيتا وشرفا بالانتساب إلى ولاء الرشيد وقومه لا بالانتساب في الفرس. وكذا موالي كل دولة وخدمها إنما يكون لهم البيت والحسب بالرسوخ في ولائها والأصالة في اصطناعها. ويضمحل نسبه الأقدم من غير نسبها، ويبقى ملغى لا عبرة فيه في أصالته ومجده، وإنما المعتبر نسبه ولائه واصطناعه، إذ فيه سر العصبية التي بها البيت والشرف فكان شرفه مشتقا من شرف مواليه، وبناؤه من بنائهم فلم ينفعه نسب ولادته، وإنما بنى مجده نسب الولاء في الدولة ولحمة الاصطناع فيها والتربية. وقد يكون نسبه الأول في لحمة عصبيته ودولته فإذا ذهبت وصار ولاؤه واصطناعه في أخرى لم تنفعه الأولى لذهاب عصبيتها وانتفع بالثانية لوجودها وهذا حال بني برمك إذ المنقول أنهم كانوا أهل بيت في الفرس من سدنة بيوت النار عندهم ولما صاروا إلى ولاء بني العباس لم يكن بالأول اعتبار وإنما كان شرفهم من حيث ولايتهم في الدولة واصطناعهم وما

---

(١). ابن خلدون، المقدمة، ج١، مصدر سابق، ص١٨١ ــ ١٨٢.

سوى هذا فوهم توسوس به النفوس الجامحة ولا حقيقة له والوجود شاهد بما قلناه))[1].

وبالرغم من ربط ابن خلدون (النسب) بالعصبية، وجعله من مكوناتها، ومن أسسها الجوهرية، التي تقوم عليها، إلا أنه بالنسبة (للحسب) يعارض إلصاقه بالعصبية، لأنه يعتبر الحسب، من الشكليات، والصفات والأعراض والتشريفات الفضفاضة، الزائلة، التي يلجأ إليها بعض المغرورين، والتي لا تصلح أساسا لحق الإنسان في الانتماء إلى عرق من الأعراق الآدمية، الإنسانية. وهذا فإن الحسب، في رأي ابن خلدون، من: ((العوارض التي تعرض للآدميين فهو كائن فاسد لا محالة. وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل في آبائه من لدن آدم إليه.إلا ما كان من ذلك للنبي كرامة به وحياطة على السر فيه))[2].

خامسًا: منزلة الحقوق الطبيعية

يعتبر المعاش، أو (الغذاء)، والسعي في تحصيله، وكذا (التعاون) على توفير ذلك الغذاء، بين الإنسان وأخيه الإنسان، من الحقوق الطبيعية الأساسية التي تطرق إليها كل من الفارابي وابن خلدون، فقد قال الفارابي في هذا الصدد: ((فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعات كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في

---

(١). نفسه، ص ١٨٢.

(٢). المصدر السابق، ص ١٨٢.

قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية))[1].

إضافة إلى العناصر التي تطرق إليها الفارابي، يضيف ابن خلدون، حاجة البشر الطبيعية الأخرى إلى (العمران)، بمعنى المأوى أو المنزل والسكن، وهي نفسها من الحقوق الطبيعية الأساسية، للإنسان، عنده، حتى أن عمران الكون، الذي هو ـ في رأيه ـ من الغايات الإلهية، لا يتم إلا من خلال تحقق ذلك الثالوث الحيوي للإنسان، وهو الذي عبر عنه، بـ: "المعاش والتعاون، والعمران". وبتعبير آخر، فإنه لا يمكن ـ حسب ابن خلدون دائماً ـ أن يتم عمران الكون، إلا إذا توفرت للإنسان، تلك الحقوق الطبيعية الثلاثة، التي عبّر عنها بقوله: ((ومنها السعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه، لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه، وهداه إلى التماسه وطلبه، قال تعالى: "أعطى كل شيء خلقه ثم هدى"، ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش))[2].

ثم عمد ابن خلدون، إلى نوع من الترتيب، لتلك الحقوق، التي طرحها في النصوص السابقة، وذلك لإبراز أهمها من مهمها، أي: لبيان تدرجها في الأهمية، بالنسبة للإنسان، فقال: ((وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم

---

(١). الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ٩٣.

(٢). ابن خلدون، المقدمة، ج١، مصدر سابق، ص ٧٤.

العلم كمالي أو حاجي والطبيعي أقدم من الكمالي وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه))[1].

ومن الطريف أن يتعرض ابن خلدون، في الفصل الذي عنوانه: "في حقيقة الرزق والكسب" من (المقدمة)، إلى نوع من حقوق الإنسان الطبيعية، يسميه: "حق المعيشة المشتركة"، ويبين ذلك، في قوله: ((أعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه، في حالاته وأطواره، من لدن نشوئه إلى اشده إلى كبره."والله الغني وأنتم الفقراء". والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان، وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه فقال تعالى:" وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه " وسخر لكم الشمس والقمر، وسخر لكم البحر، وسخر لكم الفلك، وسخر لكم الأنعام، وكثير من شواهده. ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعوض فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز الضعف سعى في اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها))[2].

إضافة إلى ذلك، حذر ابن خلدون، من الإكثار من الجبايات والمغارم على الأفراد، لكونها، تعتبر ـــ في رأيه ـــ هضما لحقوق الأفراد، في المعاش، وفي العمران، واغتصابا لطاقات الطبقات الكادحة، وعدوانا على أرزاق وممتلكات الضعفاء في المجتمع، وذلك بغرض إذلالهم والتسلط عليهم. معتبرا كل ذلك تجاوزا لحق الإنسان

---

(١). نفسه، ص ٧٤.

(٢). المصدر السابق، ج٢، ص ٤٥٩.

في الكد والعمل، فأكد: ((أن الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو وذلك لأنه أصيل في الطبيعة وبسيط في منحاة ولذلك لا تجده ينتحله أحد من أهل الحضر في الغالب ولا من المترفين ويختص منتحله بالمذلة قال صلى الله عليه وآله وسلم وقد رأى السكة ببعض دور الأنصار ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله الذل وحمله البخاري على الاستكثار منه وترجم عليه باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع أو تجاوز الحد الذي أمر به والسبب فيه والله أعلم ما يتبعها من المغرم المفضي إلى التحكم واليد العالية فيكون الغارم ذليلا بائسا بما تتناوله أيدي القهر والاستطالة قال صلى الله عليه وآله وسلم لا تقوم الساعة حتى تعود الزكاة مغرما إشارة إلى الملك العضوض القاهر للناس الذي معه التسلط والجور ونسيان حقوق الله تعالى في المتمولات واعتبار الحقوق كلها مغرم للملوك والدول والله قادر على ما يشاء))[1]

في هذا الصدد، يمكن التأكيد على أن الفارابي، وابن خلدون، قد سبقا مفكري الغرب في العصر الحديث، في التنظير لحقوق الإنسان، أو الحقوق الإنسانية. فإذا كان مفكرو الغرب، قد أسسوا آراءهم حول مبادىء حقوق الإنسان، من خلال التطورات السريعة للتقدم العلمي، ومن خلال ما نشأ من تذمرات ومطالبات، قامت بها منظمات شعبية، في المجتمعات الغربية، فإن الفارابي وابن خلدون، قد استوحيا آراءهما، وتوصلا إلى أفكارهما، حول حقوق الإنسان، من خلال إدراكهما الحدسي، ونبوغهما الفكري، وأيضا من إطلاعهما على مبادىء وأحكام الشريعة الإسلامية.

---

(١). نفسه، ص ٤٧٥.

وهكذا، يمكن القول، بأن الفارابي وابن خلدون، قد حاولا الإجابة على سؤال لم يطرحاه مباشرة، حول حقوق الإنسان، يمكن صياغته، على الوجه الآتي: هل الحقوق الإنسانية، يمكن تحقيقها، وأيضا، حمايتها، من قبل الأفراد؟ أم من قبل الدولة؟ وبعبارة أخرى، هل تعتبر الحقوق الإنسانية، من وظيفة الأفراد؟ أم من وظيفة الدولة؟.

مهما يكن من أمر، فقد لا نجد عناء في استشفاف الإجابة الصائبة، من نصوصهما، على هذا التساؤل، لأنهما يوكلان ـ دون شك ـ هذا الأمر إلى الدولة، التي حمّلاها إياه. فهي المسؤولة ـ في رأيهما ـ عن تحقيق الحقوق الطبيعية، للأفراد، وعن حمايتها كذلك، لأنها حقوق تسبق كل تشكل اجتماعي وسياسي بما فيه الدولة ذاتها، ومن هذه الحقوق حقوق شخصية، وأخرى اجتماعية، فمن بين الحقوق الشخصية، حق الغذاء والمسكن والملبس والأمن والاستقرار، وحق العمل، وحق التفكير، وحق التعلم، وحق المعتقد...الخ، ومن الحقوق الاجتماعية، حق التزاوج والتعاون، كما دلت على ذلك نصوص الفارابي وابن خلدون.

ومن مميزات الحقوق الطبيعية، هي أنها لا يمكن أن تطالها أية تحريفات أو تبديلات أو تغييرات، فالدولة نفسها لا تستطيع المساس بها في الأصل، لأن مهمتها الأساسية في الواقع، هي رعايتها وحمايتها لا المساس بها، أو اغتصابها، لكون الدولة، في الأساس تستمد من تلك الحقوق، وجودها، وتشريعاتها، لأنها لا تقوم أصلا إلا بها وعليها.

على أنه من تلك الحقوق، ما يعتبر من الشروط الاقتصادية، التي تقوم عليها المعيشة الحسنة للإنسان، والتي عبر عنها الفارابي وابن خلدون، من خلال النصوص

السابقة، والملاحظ، أن لجنة حقوق الإنسان، قد عبرت عن تلك الشروط الاقتصادية في سنة ١٩٧٤م، عندما أكدت بقولها: إن من المتطلبات الأساسية لتحقيق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الفعالة في البلدان الأقل نموا في الوقت الحاضر هو تغير اجتماعي جذري، فسح المجال للطاقات المادية والبشرية في البلد المعين، على أن تؤدي دورها في عملية التنمية، من خلال المساهمة الشعبية الواسعة[١]، وبالتالي، فإن حق التنمية هو حق أساسي من حقوق الإنسان.

سادسًا: حق التعلم والمعرفة

يعتبر العلم والتعلم من المبادىء الأساسية التي تبنى عليها حقوق الإنسان في أي أمة من الأمم وفي أي عصر من العصور، وهو من الأمور الطبيعية في الحياة الإنسانية، فقد دعت إليه كل الشرائع الإلهية والإنسانية، حتى أن الله تعالى، أمر رسوله الكريم، بالقراءة، في قوله تعالى: ((اقرأ باسم ربك))[٢]، إن للتعلم دور في ترقية الأمم وتقدمها، فلولاه لما خرج الإنسان من المراحل البدائية الأولى التي وجد فيها، ولولاه أيضا لما استطاع أن يوفر لنفسه عوامل البقاء والاستقرار، وتسهيل شروط الحياة، والاستمرار فيها. لهذا، فإن المسلمين أولى من غيرهم في التركيز على حق العلم والتعلم، لأن أول ما بدأت به شريعتنا الإسلامية هي الحث على القراءة

---

(١). راجع: جعفر عبد الغني، وإبراهيم سعد الدين، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، فينا ١٩٨٨م، دار المستقبل العربي، مصر الجديدة، القاهرة مصر، ١٩٨٩م، ص١٥٠.

(٢). سورة العلق، الآية ١.

والتعلم ــ كما سبقت الإشارة ــ كما حثت أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم العديدة، على هذا الحق، التي من بينها مثلا، قوله: ((طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة))[1] و((اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد))، وكذلك قوله، صلى الله عليه وسلم: ((العلماء ورثة الأنبياء))[2]، فكان الإسلام، لذلك لا يعاقب أحدا ما لم تصله الدعوة إلى الإسلام، وما لم يعرف حقائقها ومضامينها، لأن المعرفة بها حق من حقوق الإنسان[3]. ألم يسبق الإسلام مثلا،كل الشرائع الوضعية التي تقرر اليوم إجبارية التعلم، وطلب المعرفة، كحق من حقوق الإنسان التي يجب أن تكفلها الدولة، وتسعى إلى تحقيقها؟

إضافة إلى ذلك، نجد القرآن الكريم قد أكد على ضرورة تفضيل العلماء على الجهلاء، من خلال قوله تعالى: ((قل هل يستوي الذين يعلمون، والذين لا يعلمون))[4]، و قوله تعالى: ((إنما يخشى الله من عباده العلماء))[5]، ولذلك فإن المفكرين المسلمين قد ركزوا في كتاباتهم على هذا الحق الذي شرعه الله سبحانه عز وجل، فكان الفارابي، مثلا، قد أكد على قيمة العلم بالنسبة للحاكم أو رئيس المدينة الفاضلة، لا من اجل الاتصاف به هو نفسه، وإنما من أجل توفير الشروط الضرورية لرعاياه للحصول عليه، وقد أكد ذلك، عندما تطرق إلى شرط الحاكم، وقال فيه:

---

(١). رواه ابن ماجة في السنن، والبيهقي في شعب الإيمان.

(٢). رواه الترمذي.

(٣). راجع: محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص٢١٤.

(٤). سورة، الزمر، الآية ٩.

(٥). سورة، فاطر، الآية ٦.

((أن يكون محبا للعلم، والاستفادة منه، منقادا له، سهل القبـــول، لا يؤلمـــه تعـــب التعليم، ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه))[1].

أما ابن خلدون هو الآخر، فيرى، أن العلم ليس حقا من الحقوق الإنســـانية فحسب، وإنما هو الذي من خلاله تتحقق ماهية الإنسان، وكينونته، سواء في علاقته بالأشياء المحيطة به، أو في علاقته بالآخرين، أو في ما ينشئه من مفاهيم وتصـــورات، وفي هذا المعنى، يقول ابن خلدون: ((اعلم أن الله سبحانه ميز البشر عـــن ســـائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله على الكائنـــات وشـــرفه)). مضيفا أن الفكر على مراتب: ((الأولى: تعقل الأمور المترتبة في الخارج ترتيبا طبيعيا أو وضعيا ليقصد إيقاعها بقدرته، وهذا الفكر أكثر تصورات، وهو العقل التمييزي الذي يحصل منافعه ومعاشه ويدفع مضاره. ثانيا الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم ... ثالثا: الفكر الذي يفيد العلم بمطلوب، أو الظـــن وراء الحس لا يتعلق به عمل، وهذا هو العقل النظري))[2].

من ذلك يتبين مدى اهتمام الفارابي وابن خلدون، بحـــق العلـــم والـــتعلم، وإيمانهما بأثر هذا الحق في تقدم البشرية، وفي ازدهارها وتحضرها.

---

(١). الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ١٠٤.

(٢). ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج٢، ص٥٢١.

سابعًا: حقوق تولي المناصب في الدولة

حدد كل من الفارابي وابن خلدون، شروطا ومواصفات لكل حاكم في الأمة، وتعتبر تلك الشروط، من الحقوق التي للأمة على الحاكم، وهي شروط مستمدة أساسا مما فرضته الشريعة الإسلامية ذاتها، وحددتها لأصول البيعة والاختيار، إذ ليس من الممكن أن يكون كل فرد في المجتمع، مؤهلا للحكم، وإنما يجب أن تتوفر في المؤهل شروطا معينة، وهي التي يقول بشأنها الفارابي، أن: ((رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية. والرياسة التي تحصل لمن فطر بالطبع معدا لها. فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها، بل أكثر الصنائع يخدم بها في المدينة، وأكثر الفطرة هي فطرة الخدمة))[1]، فالحاكم مهما كانت خصائصه الطبيعية، فهو مطالب بأداء واجبات تجاه رعاياه، وتجاه مدينته، ومن ثم، فمن غير الممكن أن يقوم بهذا الواجب، أو يؤدي هذا الحق أي كان. فلو سمح، مثلا، لأي فرد في المجتمع، أن يرشح نفسه لمنصب الحاكم، فقد يصل إليه من لا يمتلك المواصفات التي تؤهله للحكم، باعتبارها مرتبطة بأداء واجبات وحقوق. ولهذا كان يشترط في الإسلام البيعة الخاصة من قبل من هم مؤهلون للحكم على مقدرة المتقدم للحكم إن كان مؤهلا أو غير مؤهل[2].

---

(١). الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ٩٩.

(٢). راجع: سهيل حسين الفتلاوي،حقوق الإنسان في الإسلام، دار الفكر العربي، بيروت لبنان، ٢٠٠١، ص٣٨.

والواقع أن عملية اختيار الحاكم في الأمة كما أشار إليها المفكرون المسلمون، وفقهاء السياسة، قد تمت بصورة عادية وطبيعية، باعتبار الجماعة الممثلة لأهل الحل والعقد، المفوضة من الأمة قادرة على ممارسة عملها بحرية تامة دون أن تمارسها بضغط أو إكراه أو تأثير خارجي، تميل فيه لواحد لاعتبارات ذاتية، وتبتعد فيه عن الآخرين لنفس الاعتبارات، وهذا الأمر، يتمثل اليوم في مؤسسات المجالس النيابية، التي تنوب الأمة في اختيار الحكام، أو في الانتخابات العامة لاختيارهم، على اعتبار أن المواطنين كاملي الأهلية غير فاقدي الاعتبار، ولهم أن يمارسوا اختيارهم بأنفسهم مباشرة حيث هم، ولهم أيضا أن يفوضوا منهم من ينتخبونه عنهم في ممارسة هذا الاختيار على وجه سليم[1].

غير أن ابن خلدون لا يعتبر البيعة والامتثال لقوانينها هي المعيار السليم لاختيار الحاكم، وإنما الحاكم في رأيه، يخضع في اختياره في غالب الأحيان إلى علاقات القوى القائمة في المجتمع ومدى خضوعها للقانون واستعدادها للعصف به في علنية متبجحة، أو تحت ستار استبقاء نظمه مع تفريغها من مضمونها[2] وفي ذلك يقرر ابن خلدون أن أساس الحكم والملك، وتأسيس الدول إنما يتم بقوة العصبية، لأن: ((الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالبا، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه، فتقع المنازعة ويفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، وشيء منها لا يقع إلا

---

(١). راجع: أحمد يسرى، حقوق الإنسان وأسباب العنف في المجتمع الإسلامي، ص٦٦.

(٢). المرجع نفسه، ص١٠٣.

بالعصبية))[1]، على أن العصبية قبل الإسلام كانت لقريش، وبعد أن خفتت قوة الدين بعد الخلفاء الراشدين عادت إلى طبيعتها الأولى، فبعد أن وقع الخلاف بين على زعيم بني هاشم، ومعاوية زعيم بني أمية انتصرت العصبية القبلية القوية وهي عصبية بني أمية، حيث انتقلت الخلافة أو"الحكم" إلى معاوية، ولكن بعد انتصاره ـكما يشير بعض الباحثين ـ حاول التستر تحت الدين باستبقاء اصل الشورى والبيعة من حيث الشكل وإن قضى على حقيقتها[2].

وقد كان ابن خلدون يرى أن المنصب السياسي ليس دائما ملذوذا، وإنما قد يترك لما يلحقه من مآثر سلبية، حيث يقول في هذا الشأن: ((واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها مطية للآخرة ومن فقد المطية فقد الوصول وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة حتى تصير المقاصد كلها حقا وتتحد الوجهة كما قال من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله وإنما يذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة فإذا كان الغضب لذلك كان مذموما وإذا كان الغضب في الله ولله كان ممدوحا وهو من شمائله وكذا ذم

---

(١). ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٠٣.

(٢). راجع: أحمد يسرى، حقوق الإنسان ...، مرجع سابق، ص١٠٤.

الشهوات أيضا ليس المراد إبطالها بالكلية فإن من بطلت شهوته كان نقصا في حقه وإنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله))[1].

ثامنًا: السلطة السياسية، كحق مدني

يتفق كل من الفارابي وابن خلدون وغيرهما من الفلاسفة والمفكرين في الإسلام على أن السلطة السياسية فيه، هي سلطة مدنية، لأنه لا سلطة فيه تحدد أن يكون هناك خليفة لله أو لرسوله في أمور الدين، وإنما من يتولى شؤون المسلمين له سلطة: سواء سياسية أو مدنية حتى وإن كان يخضع لأحكام القانون الذي يحكم المجتمع وهو الشريعة الإسلامية[2]، ويرى الفارابي أن السلطة السياسية التي يستمد منها الحاكم سلطته، تكمن في مواصفاته الفطرية، والمكتسبة، فهي ليست إلهية، ولكنها ليست لكل الناس. فالرئيس هو السلطة العليا التي تستمد منها السلطات ولا سلطة أخرى تعلوه إلا السلطة الإلهية، وهو المثل الأعلى، وهو مصدر حياة المدينة وقوام نظامها[3].

وفي هذا المعنى ينتقد ابن خلدون موقف الشيعة عندما جعلوا من الإمامة منصبا دينيا لا مدنيا، واعتبروه ركنا من أركان الدين، حيث قالوا أن: ((الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ... بل هي ركن من أركان الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة بل يجب عليهم

---

(١). ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٥٦.

(٢). راجع: أحمد يسرى، حقوق الإنسان... مرجع سابق، ص٤٩.

(٣). راجع: علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر، ص٣٠.

تعيين الإمام لهم. ويكون معصوما من الكبائر والصغائر. وأن عليا رضي الله عنه هو الذي عينه صلوات الله عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع، أو مطعون في طريقه، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة))[1] وقصارى أمر الإمامة أنها كما يذهب ابن خلدون، قضية تتعلق بمصلحة اجتماعية ولا تلحق بالعقائد، بأي حال من الأحوال.

من هذه الرؤى نستخلص أنه ليس هنالك ما يسمى في الإسلام سلطة دينية أو نظام ديني للحكم، سواء عند الفارابي أو عند ابن خلدون، أو عند غيرهما من فقهاء السياسة في الإسلام، أو في الشريعة الإسلامية ذاتها، وإنما النظام الإسلامي هو نظام شرعي يستمد أصوله من الشريعة الإسلامية، وتحكمه هذه الشريعة ذاتها، وبالتالي فهو نظام قانوني بحت، ينظم حياة البشر في هذه الدنيا[2].

تاسعًا: الحق في العدل والمساواة

إن الجور أو الظلم من أهم الشرور التي رفضتها كل الشرائع، وكل الأفكار، والظلم يرتبط بالعدل، وهو في نفس الوقت من أهم الحقوق التي دعت إليها الشريعة الإسلامية، وكل الشرائع الإلهية الأخرى، وكذلك التشريعات الوضعية، والاجتهادات العقلية والسياسية. فالعدل كما هو معروف يشتق منه أحد أسماء الله

---

(١). ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج١، ص٢٥٠.

(٢). راجع: أحمد يسرى، حقوق الإنسان ... مرجع سابق، ص٥٠.

الحسنى، وهو "العادل"، وهنا تكمن عظمته، وقيمته الحقوقية باعتباره من أهم المبادىء التي يدعو إليها الإسلام، والتي يحارب من جهة أخرى نقيضها وهو الظلم.

وقد أكد الفارابي، على دور العدل وقيمته الاجتماعية والسياسية، وفي نفس الوقت دعا إلى رفض الظلم والجور، لما له من تأثير على حقوق الرعايا أو المواطنين، وهذا الأمر موكول — في رأيه — إلى الحاكم لتحقيقه، لذلك وضعه في رأس قائمة شروط الحاكم، فقال: ((أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله، ومبغضا للجور والظلم وأهلهما، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث، ويؤتى من حل به الجور مواتيا لكل ما يراه حسنا وجميلا. ثم أن يكون عدلا غير صعب القياد، ولا جموحا ولا لجوجا إذا دعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيح))[1].

أما ابن خلدون، فقد أكد في "المقدمة" من جهته، على العدالة، وعلى نقيضها "الظلم"، وخصص لهما فصولا طوالا، واعتبرهما من أهم العوامل التي تؤدي إلى الحضارة والتقدم إذا ساد العدل، أو إلى الإنهيار، والتمزق إذا ساد الظلم.

فقد عرف الأول، وهو العدالة، بقوله: ((العدالة وهي وظيفة دينية تابعة للقضاء ومن مواد تصريفه وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشهادة وبين الناس فيما لهم وعليهم تحملا عند الإشهاد وأداء عند التنازع وكتبا في السجلات تحفظ به حقوق الناس وأملاكهم وديونهم وسائر معاملاتهم وشرط هذه الوظيفة الاتصاف بالعدالة الشرعية والبراءة من الجرح ثم القيام بكتب السجلات والعقود من جهة عباراتها وانتظام فصولها))[2].

---

(١). الفارابي، المدينة الفاضلة ... مصدر سابق، ص ١٠٤، ١٠٥.

(٢). ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٧٩، ٢٨٠.

على هذا النحو، فإن ابن خلدون، لا يعتبر العدل، حقا من حقوق الإنسان، فحسب، وإنما يعتبره، أيضا، أساس العمران البشري، والحضارات الإنسانية، وأساس الملك السياسي، وقيام الدول واستقرار المجتمعات.

أما الثاني، وهو الظلم فهو ــ في رأيه ــ الاعتداء على الآخرين، وأخذ حقوقهم الواجبة بغير وجه حق. فالظلم لا يؤدي تأثيره السلبي فقط على الحق المسلوب، وإنما يؤدي إلى تعطيل صيرورة التقدم والتطور، لإحجام الناس عن عدم السعي إلى الكسب والتحصيل، وذلك كله يؤدي إلى خراب العمران، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: ((اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب ... والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين، فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتقضت الأحوال وأبذع[1] الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها))[2].

إننا نشاهد اليوم في المجتمعات الإنسانية، وفي أغلب مناطق العالم، ما يجسد هذه الحقيقة الخلدونية التي ربط فيها إنهيار حقوق الإنسان، بالظلم، حتى قرر أن

---

(١). بذعه، أي: أفزعه، وأبذع الناس، بمعنى: فروا.

(٢). ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج١، ص٣٤٨.

وجود الظلم في منطقة ما. لا يؤدي إلى تعطيل الحركة فيها، فحسب، بل يؤدي إلى هجرة أهلها، نظرا لما يعانونه من مظالم.

على أن مظاهر الظلم متعددة، حسب ابن خلدون، فهي لا تنحصر في مظهر أخذ الحقوق من أهلها فقط، بل للظلم مظاهر أخرى، عددها ابن خلدون في قوله: ((ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه، فجباية الأموال بغير حق ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون "لحقوق الناس" ظلمة، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله))[1].

وهكذا، فإن لظلم ــ في رأي صاحب "المقدمة" ــ يتخذ أشكالا من التجاوزات للحقوق المحددة. سواء كان ذلك التجاوز، ينصب على حقوق الفرد، باعتباره كذلك، أم ينصب على حقوق الآخرين. لأن هناك من يظلم نفسه، وهناك من يتعدى على حق الله، وهناك من يغتصب حقوق الآخرين. إلا أن الظلم في أصله، واحد، فهو، إجمالا، ومهما كان شكله، مفسد لشؤون الدين والدنيا معا[2].

ومما يلاحظ في النص الخلدون ــ المشار إليه سابقا ــ أن صاحب "المقدمة"، قد أشار إلى مسألة حقوق الإنسان إشارات واضحة وصريحة، لفظا ومعنى، وهو ما

---

(١). نفسه، ج١، ص٣٥٠.

(٢). راجع: محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات.. لا حقوق، دار الشروق، بيروت، لبنان، ١٤٠٩هـ ــ ١٩٨٩م، ص٥٦.

ينفي مزاعم من يعتبر أن كلمة "حقوق الإنسان" هي كلمة حديثة، بالمعنى الصريح للكلمة، وأنها من ابتكارات المفكرين الغربيين.

إضافة إلى ذلك، فإذا كان ابن خلدون، قد أشار وأكد ـ كما رأينا في النصوص السابقة ـ على ضرورة حماية الإنسان، وحقوقه، من المظالم، ومن جميع مظاهر التجاوزات، غير الإنسانية، فإن المواثيق الحديثة، حقوق الإنسان، لم تفعل شيئا سوى أنها أكدت ما أكده ابن خلدون، ذاته، في القرن الرابع عشر ميلادي. كتأكيد تلك المواثيق، على حماية الإنسان من المظالم التي يمكن أن يتعرض لها، من قبل النظم السياسية الجائرة، ومن ضرورة توفير الهجرة إليه، ومن السماح له بالإقامة والاستقرار، خارج المناطق التي يوجد فيها.

على أننا نجد الأمم المتحدة، اليوم، في مواثيقها، تقرر حقوقا للإنسان، تطرق إليها ابن خلدون، من قبل، مثل تقريرها حق اللجوء السياسي لأي مواطن، إذا شعر بخطر على حياته في المنطقة التي يعيش فيها، أو إذا مورست عليه بعض المظالم الجائرة، من نظام سياسي معين. وهذا الرأي الذي ذهبت إليه الخلدونية، عندما قررت، أن انعدام العدل، يفضي إلى الهجرة. أو كما قال: ((أبذع الناس في الآفاق (...) في طلب الرزق)).

عموما، فإن الفكر العربي، قد درس الحقوق المتعلقة بالإنسان، من جميع جوانبها، وأبدع في ذلك أيما إبداع، ونموذج الفارابي، وابن خلدون، في هذه الدراسة، خير دليل على ذلك. ويكفي الفكر العربي، فخرا، أم آراء رجاله، في موضوع حقوق الإنسان، قد سبقت جميع المحاولات التي قام بها مفكرو الحضارة الغربية، في هذا الخصوص. فقد سبق الفكر العربي، مثلا، في بحث مسألة حقوق

الإنسان، صدرز وثيقة: الحريات العظمى، المسماة "الماجنا كارتا"، سنة ١٢١٥م، ووثيقة المثول لأمر القضاء، سنة ١٦٧٩م، ووثيقة الحقوق الأنجليزية، سنة ١٦٨٩م، ووثيقة إعلان استقلال أمريكا، سنة ١٧٧٦م، ووثيقة حقوق المواطنين الفرنسية، سنة ١٧٨٩م[1].وجميع المواثيق الأممية، التي صدرت في القرنين: "التاسع عشر، والعشرين".

يتضح مما سبق أن موضوع منزلة حقوق الإنسان عند مفكرينا "الفارابي وابن خلدون" لا تعني الالتزام بتحقيق تلك الحقوق، سواء كانت طبيعية أو اجتماعية مكتسبة، وإنما تعني عندهما أنها تربية وتنشئة سياسية وتوعية اجتماعية، لأن وعي الفرد بهذه الحقوق وعمله من أجل تحقيقها وتجسيدها، هو أهم ما يمكن أن ينجزه من حقوق.

---

(١). راجع: مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ترجمة، غريب محمد غريب، مؤسسة بافارية / والنور، الكويت، ط١، ١٤١٣هـ /١٩٩٣م، ص١٨٧.