مفهوم "حقوق الآدمي" في علم أصول الفقه

كريم الصياد(*)

تقديم

1-قضية البحث:

كما أُشيرَ في أبحاثٍ سابقة[1]، يكتسب علم أصول الفقه في مجال دراسات الفلسفة الإسلامية أهميته من تأسيسه للعقل الفقهي، وكونه متصلاً بالواقع المعيش اتصالاً أوثق مما هو عليه الحال بالنسبة للعلوم الإسلامية الأخرى، كعلم الكلام والتصوف والتفسير والفلسفة الإسلامية، فواقع المسلمين يخضع من جهة لأحكام هذا الواقع، كما يخضع من جهة أخرى لأحكام العقل الفقهي الجمعي، الذي ينتج مقاييسه المعيارية إيجابًا وسلبًا بدرجات الإلزام المختلفة بصدد كل موقف حضاري أو مجتمعي، تاريخي أو يومي، بل ويصدر أحكامه القيمية على التاريخ كالمستقبل، وعلى الغير كالأنا، وعلى النظر وعلى العمل على السواء.

وقضية الحقوق هي قضية المحور إلى جانب قضية النص في علم أصول الفقه، لأن إطلاق الأحكام التكليفية (وهي نقطة ارتباط علم أصول الفقه بالواقع العملي) يعتمد على التمييز بين الحقوق من جهة، والتمييز بين جهات نسبتها على وجه العموم من جهة أخرى، بين حق الله وحق الآدمي، حق الأنا وحق الآخر، حق الفرد وحق الجماعة، حق الجماعة الحاضرة وحق الأمة الباقية أو الجيل المستقبَل، وغيرها من جهات النسبة، فالفرض الشرعي مثلاً باعتباره واجبًا يقوم على تصور واضح عن مفهوم الحق، لأن الواجبات جزء من الحقوق، هي الحقوق التي لا تقبل التنازل من حيث المبدإ أو في ظروف معينة، وبالتالي فقضية الحقوق هي التأسيس الأكثر جذرية للجانب العملي من علم أصول الفقه: المقاصد والأحكام.

أما القسم النظري فلا يستقل بذاته عن هذه القضية، والدليل أن لفظ "الحق" لا يطلق فقط في مجال الحقوق العملية، أي الأنصبة والحظوظ والملكيات المشروعة، بل أيضًا في مجال الحقوق النظرية، أي الأحكام المعرفية، أحكام السلب والإيجاب النظرية، وذلك كما سيلي عند تحليل مفهوم "الحق".

(*) معيد بقسم الفلسفة، كلية الآداب-جامعة القاهرة.

(1)- مثلاً: كريم الصياد: الوضع والطبيعة في أصول الفقه عند الشاطبي، بحث أُلقي في الندوة السنوية للجمعية الفلسفية المصرية، الإسكندرية، ديسمبر 2008 (الإسكندرية ملتقى الحضارات)، وكريم الصياد: العلم المغلَق، نحو أصول الفقه الطبيعي، بحث منشور في كتاب (جماعة جذور الفلسفية) الأول بعنوان: اثنتا عشرة عينًا على مشهد التسلّط، تحرير: كريم الصياد، تقديم: حسن حنفي (دار الهاني، القاهرة،ط1، 2008).

ليست المسألة قضية عدم تحدد مصطلح ومحاولة تحديده، بل المسألة هي ازدواجية "المعقول الإسلامي"، وخضوع المكوّن الإبستيمولوجي فيه للمكون الأكسيولوجي منه بشكل مهدّد، وتأثير ذلك غالبًا في اللا وعي الإسلامي، بل العقل الديني عمومًا، ويظهر هذا في أسطع التجليات حين نجد مثلاً من يرفض التفكير في أمر ما باعتبار إعمال العقل في نوع ما من المسائل محرمًا، فضلاً عن الاعتقاد في نتيجة من نتائج ذلك التفكير.

المسألة أكبر وأشمل وأخطر من محاولة قراءة وتشريح مفهوم في مناسبة عابرة، بل هي محاولة إضاءة تلك الخلية الجذعية في العقل الإسلامي، خلية مفهوم "الحق"، تلك الخلية التي أنتجت أنسجتها الحية إلى اليوم في حقول علم أصول الفقه، وعلم الكلام، والتصوف، والفلسفة الإسلامية القديمة والمعاصرة، وفضاء العقل الجمعي الإسلامي عمومًا؛ وليس هذا البحث لذلك إلا محاولة لوضع هذه الخلية أسفل عدسة ميكروسكوب لتشريحها مجهريًا، محاولة تسبقها محاولات وتليها محاولات، من أجل فهم أسلوب حياتها، وطريقة إنتاجها، في مجال علم أصول الفقه وحده هنا، كخطوة أولى للذهاب برحلة البحث إلى أبعد من تلك الحدود، إلى مجال علم الكلام، والتصوف والفلسفة الإسلامية والفكر العربي والإسلامي المعاصرين.

إن تعبير "حقوق الإنسان" ليس أجنبيًا في دراسات علم أصول الفقه القديمة والمعاصرة، رغم ما له من روافد غربية قوية في الوعي الفلسفي والحقوقي والسياسي المعاصر، فقد قابلنا ونقابل تعبير "حقوق الآدمي" –أو حقوق العباد– مثلاً عند الشاطبي وغيره[1]، مما يعني أن هذه الفكرة وَجدت محاولاتٍ لتنظيرها في علم أصول الفقه تحديدًا دون غيره من العلوم الإسلامية، غير

---

(1) – انظر مثلاً: "حقوق الآدميين" ص 81، 111، 210 (5 مرات) كتاب الأحكام، ص 172 كتاب الاجتهاد/ "حق الآدمي" ص 210 الأحكام، ص 242، 257 المقاصد/ "حق العبد أو حق للعبد" ص 219، 255 الأحكام، ص 108 (مرتين)، 109، 239، 240 (ست مرات)، 257 المقاصد، ص 218 الأدلة/ "حق المخلوقين" ص 143 المقاصد– أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991).

– "قد يقرّ الرجل عندي على نفسه بالحق لله أو لبعض الآدميين" محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة (تحقيق وشرح: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ، دون رقم طبعة) ص 483.

– "حقوق الآدميين" ج2 ص 106، ج3 ص102، ج4 ص 69– أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول (الناشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1994).

– "حقوق الآدميين" ج2 ص 331/ "حق الآدمي" أو "حقوق الآدمي" ج2 ص 332، 333، 373، ج4 ص 338 (4 مرات)، 339 (4 مرات) –علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي (دار الصميعي، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003).

أنها ارتبطت ارتباطًا عضويًا معقدًا بفكرة الأصوليين عن "حقوق الله"[1]، في حين أنها استقلت عن المتعالي المقدس في صياغتها الغربية المعاصرة العلمانية.

وبرغم إقرار عددٍ من المواثيق التاريخية في الحضارة الإسلامية بحقوق للإنسان[2]، إلا أنها كانت إما -كما قلنا- تاريخية أي: مرتبطة بمرحلة محددة، فلم تجد طريقها إلى علم أصول الفقه، وبالتالي الوعي الإسلامي الأصولي والتقليدي، فظلت بلا فاعلية، ولهذا تخرج عن متن موضوعنا، وإما كانت نابعة من العقل الأصولي نفسه الذي شكّله علم أصول الفقه، فهي بالتالي موضوع للفاعلية والدراسة.

وقد دعا ذلك الاختلاف السابق بين مفهوم "حقوق الإنسان أو حقوق الآدمي" في السياق الإسلامي، وبينه في السياق العلماني الغربي البعضَ إلى الظن بأنه لا مجال أصلاً وبدءًا لبحث هذا المفهوم في المجال الإسلامي وخاصةً الأصولي، كما دعا البعض الآخر إلى محاولات توفيق سطحية ولفظية في الأغلب بين "حقوق الإنسان" كمفهوم علماني، وبين "حقوق الآدمي" أو ما رادفه، كمفهوم أصولي إسلامي قديم، وقد ضلت هذه المحاولات الطريق إلى هدفها إذا كان هذا الهدف هو اكتشاف مفهوم "حقوق الإنسان" في السياق الإسلامي الأصولي، أو أن هدفها -وهو الاحتمال الأرجح غالبًا- لم يكن يستهدف الوصف الدقيق للمفهوم أكثر مما كان يستهدف الدفاع عن القومية الإسلامية والهجوم في الوقت ذاته على المعسكر العلماني المناقض، المحلي أو الغربي، إيجابًا أو سلبًا، صراحةً أو ضمنًا.

---

(1) -كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى... كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا وإما آجلًا، بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد" أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1، كتاب المقاصد، ص 241.

-انظر كذلك: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني (دار المعرفة، بيروت، 1973م) ج2، ص289-300، 346-353.

-عبد العزيز البخاري: كشف السرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي (دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1997م) ج4، 230-283.

-أبو القاسم محمد بن أحمد ابن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق: عبد الله محمد الجبوري (دار النفائس، عمّان، ط1، 2002م) ص 95.

-حسام الدين محمد بن محمد الإخسيكي الحنفي: المُذهَب في أصول المَذهب على المنتخَب، تأليف: ولي الدين محمد صالح الفرفور، تقديم: مصطفى السعيد خان (مكتبة دار الفرفور، دمشق، ط1، 1999م) ج2، ص 315-326.

(2) -انظر مثلاً: الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، تحليل وتقديم: غانم جواد (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط1، 2000) بدءًا من ص 99 حتى الختام.

2-نقد دراسات (حقوق الإنسان في الإسلام):

أغلب هذه الدراسات لم تنطلق من موقف علمي نقدي، بل من موقف دفاعي يستشعر الضعف أمام المعسكر المناقض، العلماني المحلي، أو الغربي، ويحاول التأكيد على الهوية الإسلامية، برغم أن فرضية الاشتراك في مبادئ عامة محل توافق بين المسلمين وغيرهم ممكنة، وهي أكثر إمكانًا -بل وضرورةً- في مجال حقوق الإنسان حيث يفترض بهذه المواثيق الحقوقية العالمية أن تشكل ضميرًا كونيًا لا تمييز فيه من أي نوع بين الأجناس أو الأديان أو الحضارات. وهذا الهاجس لدى أنصاف المفكرين/أنصاف الدعاة قوي ومسيطر وما زال يعرقل عملية التنظير والنقد الحقيقي الذي لا يحتفظ بمسلمات مسبقة، كما يجعل جانبًا هائلاً من الكتابات في هذه الموضوعات بالغة الأهمية يتوجه إلى شرائح بعينها من الجمهور القارئ، ويستهدف الكم بديلاً عن الكيف، نظرًا لأغراضه الدعائية والدعوية.

وقد قضت السمات التالية على أهمية هذه الدراسات تمامًا في مجال بحث قضية حقوق الإنسان في السياق الإسلامي:

2-1-التأطير الجغرافي والحضاري:

وهي عملية موجهة تجاه الآخر الحضاري بتأكيد حقيقة أن فكرة حقوق الإنسان العالمية فكرة غربية صورةً ومضمونًا[1]، وبالتالي البنود والنقاط المتفرعة منها في المواثيق الدولية، وهدف هذه العملية تحجيم الآخر في حدوده، وخطؤها الأساسي عدم إدراك الهدف من وراء مبدإ حقوق الإنسان أصلاً، ألا وهو تشكيل ذلك الضمير العالمي، فلا مجال للحديث عن الخصوصيات هنا، ومن الخطر البالغ أن يطول النزوع العصبي القومي أو العقدي عمومًا فكرة حقوق الإنسان، لأن هذا يشطر الإنسان إلى قوميات، وبالتالي يشطر الحق ليصير مزدوجًا بل متعدد الأوجه كالكريستالة، أي: متعدد المعايير، فلا يصير حقًا. إن قضية حقوق الإنسان لا تكتسب وجاهة ولا عدالة ولا حقًا إلا إذا تضمنت إنسانًا واحدًا موحَّدًا، وهذا عكس ما تقوم به هذه العملية من التأطير.

---

(1) -محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 89، الكويت، ط1، مايو 1985م) ص 14.

2-2-التأصيل التاريخي والعقدي:

وهي عملية موجهة تجاه الأنا بنسبة حقوق الإنسان صورةً ومضموناً إليها، وتقوم على تأكيد أسبقية الحضارة الإسلامية في اكتشاف مبدإ حقوق الإنسان وتقرير الكثير من بنودها[1]، وتنطلق هذه العملية من دوافع أيديولوجية عصبية، والملاحَظ في هذه العملية أنها ترد المنتَج الغربي إلى تاريخ الأنا، أي أنها تعمل وهي تضع منتَج الآخر نصب عينها، بدلاً من أن تنطلق من القضية ذاتها: حقوق الإنسان، وما يملكه الإسلام كمبدإ من قولٍ فيها، فتكشف في حقيقتها عن التأثر بالآخر أكثر مما تظهر من الأصالة وقوة الشخصية الحضارية، ولو كانت الحضارة الإسلامية أسبق لظهر هذا في إعلان عالمي قديم، ولكن ما منع ظهور مثل هذا الإعلان قديمًا على لسان الحضارة الإسلامية هو انتفاء فكرة العالمية بما تتضمنه من فكرة عن الإنسان في جوهره بعيدًا عن التقسيمات العرقية والعقدية، رغم سيطرة تلك الحضارة على العالم في ذلك الوقت. وهدف هذه العملية هو إغلاق الدائرة التي بدأتها الخطوة السابقة، بحيث يتم الاكتفاء والانكفاء على الحدود المحلية عقائديًا، بعد أن تم الانكفاء عليها جغرافيًا، وهو هدف دفاعي غير علمي. وتظهر في هذه الخطوة الاقتباسات الكثيرة من النصوص الإسلامية والوقائع التاريخية.

---

(1)-زكريا البري، حقوق الإنسان في الإسلام (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى) ص 6.

-وكذلك: فرج محمود حسن أبو ليلى: تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي (دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1995م) ص14 وما بعدها، ص 60 بخصوص حق الحياة.

- "وقصة حقوق الإنسان مثل آخر لهذه المفارقات .إن المبادئ التي طالما صدرناها للناس يعاد تصديرها إلينا على أنها كشف إنساني ما عرفناه يومًا ولا عشنا به دهرًا"-محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (نهضة مصر، القاهرة، ط4، 2005م) ص 6.

-ترجع أهم حقوق الإنسان العامة إلى حقين رئيسيين . المساواة والحرية . وقد ادعت الأمم الديمقراطية الحديثة أن العالم الإنسان مدين لها بتقرير هذين الحقين ، فذهب الإنجليز إلى أنهم أعرق شعوب العالم في هذا المضمار !! وزعم الفرنسيون أن هذه الاتجاهات جميعا كانت وليدة ثورتهم . وأنكرت أمم أخرى على الإنجليز والفرنسيين هذا الفضل وادعته لنفسها . والحق أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل صورة وأوسع نطاق، وأن الأمم الإسلامية في عهد الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم في السير عليها" علي عبد الواحد وافي، نقلاً عن محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 7.

-وهي الظاهرة التي توقف عندها نصر حامد أبو زيد في تعليقه على وثائق الحقوق في: الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، سبق ذكره، ص 82-89.

2-3-الموقف التبريري:

وهي عملية أكثر خصوصية، حيث تشمل بعض البنود الحقوقية والمبادئ الإسلامية التي يوجَّه لها النقد عادة من المعسكر العلماني المحلي والغربي، كمبدإ حد الردة[1]، ومبدإ الاسترقاق[2] (أو بالأحرى: عدم تحريم الاسترقاق بشكل قاطع، وتقنينه بدلاً من ذلك)، حيث نجد هذه الكتابات تفرد أجزاءً طويلة لهذه المسائل الإشكالية، وتذهب في تبريرها مذاهبَ مختلفة لا تنجو من الوقوع في التناقضات المتعددة والمركَّبة، مثلاً باعتبار أن الإسلام دين ودولة ولا يحق لمواطن الخروج على الدولة بخصوص حد الردة (وهو دفعٌ لنقدٍ يؤدي إلى تشريعٍ لكارثة: الديكتاتورية أو الشمولية)، أو باعتبار أن تحرير الرقيق تم تدريجيًا وكان يجب أن يتم كذلك، فلم يأتِ تحريمه قاطعًا كيلا يتم دفعةً واحدة، والواقع أنه كان يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية له من الزمان لولا قيام الخديو إسماعيل بمكافحة تجارة الرقيق من جهة، وسعي الدول الغربية لوقف هذه التجارة في العالم الإسلامي من جهة أخرى[3]. ومناقشة هذه القضايا في الإسلام تخرج عن موضوعنا، فالهدف من هذا الجزء هو إظهار هذا الموقف التبريري الذي يتعارض منهجيًا مع الموقف النقدي.

2-4- ضعف تنظير مفاهيم "الحق" و"الإنسان" و"حقوق الإنسان"[4]:

وهو الظاهر في كون هذه الدراسات لا تتوقف لحظة-رغم بداهة هذا المطلب النظري-أمام هذه المفاهيم غالبًا قبل خوض المعركة الأيديولوجية في حماس لا نظير له، فلا نجد فقرة أو فصلاً مخصصًا لبحث أحد هذه المفاهيم في الأعم الأغلب، والملاحَظ أن الكتابات التي تحمل

---

(1) -محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 79-84.
-زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، سبق ذكره، ص 16-23.

(2) -زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، سبق ذكره، ص 48.

(3) -إلياس الأيوبي: تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا من سنه 1862 إلى سنة 1879-جـ 2 (دار الكتب المصرية، القاهرة، 1923م) ص 36، 40، 61.

(4) -محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره.
-زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام، سبق ذكره.
-فرج محمود حسن أبو ليلى: تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي، سبق ذكره.
-محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره.
-محمد خضر: الإسلام وحقوق الإنسان (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى).
-محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام (الدار السعودية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 1981م).
-عدنان الخطيب (شرح وتعليق): حقوق الإنسان في الإسلام، تقديم: إبراهيم مدكور (دار طلاس للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1992م).

كلمة "الإسلام" في عنوانها هي أبعد المصنفات عن تنظير هذه المفاهيم، في حين أن الكتابات التي لا تحمل في عنوانها ذلك هي أقرب إلى الموقف النظري المؤسَّس المتسق، وقد تفرد جزءًا لتعريف أحد هذه المفاهيم، رغم العيوب الأخرى التي تعتورها[1].

2-5-استبعاد قضية "حقوق الإنسان" أصلاً:

وهي ظاهرة مدهشة لأن أغلب هذه الكتابات تتضمن تعبير "حقوق الإنسان" في عنوانها الرئيسي، ويأتي هذا الاستبعاد في تقرير أصحابها أن ما يسمى بحقوق الإنسان في الإسلام ليس حقوقًا وإنما واجبات ضرورية[2]، أو في اعتبارهم ذلك ضمنًا، وقد يُظَن أن الواجب هو الوجه الآخر لعملة الحق، وأنهم قد وقعوا في تناقض بسيط في التفرقة بين الحقوق والواجبات وهما متضايفان، لكن الأمر ليس، فالحق أعم من الواجب، والواجبات هي تلك الحقوق التي لا تقبل التنازل، وليس كل الحقوق كذلك، فإذا تنازل إنسان عن حقه فإن هذا الحق لا يعود واجبًا ومن هنا عدم التطابق بين الحق والواجب فلا يمكن أن يكونا في تصورنا وجهين لعملة واحدة في كل الحالات. لكن استبعاد قضية حقوق الإنسان لا يحدث بهذا التقرير السابق بكونها واجبات في الشريعة الإسلامية، بل بالاكتفاء بهذا الوضع، وعدم السعي إلى تغييره، بحيث لا يكون هذا التقرير اكتشافًا يقدَّم إلى محاولة تجديد أو تأويل أو نقد، بل يكون النتيجة النهائية، وهو ما يستبعد القضية بالفعل.

2-6- استبعاد فكرة "الحق الطبيعي":

وهو استبعاد تابع للاستبعاد السابق، فالإقرار بكون مضامين الحقوق مضامينَ للواجبات الضرورية ينفي من الأصل فكرة الحق، وبالتالي ينفي معها الحق الطبيعي، أو حق الإنسان بما هو إنسان، وقد أدى ذلك إلى الإخفاق في تعميم هذه المضامين القانونية أو القيمية بحيث تشمل الإنسان عمومًا[3].

---

(1) -أحمد الرشيدي: : حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2005): تعريف الحق، ص 14، تعريف حقوق الإنسان: ص 17.

(2) -محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص15، وتطبيق هذا المبدإ: الحرية ص 17، الشورى ص 31، العدل ص 50، العلم ص 68، 69، ضرورة الاشتغال بالشئون العامة ص 63، وغيرها من الموضوعات.

(3) -"إن تقرير الحقوق في الإسلام يستند إلى عقيدة الإيمان، وهي في عمقها، وشمولها، ودوامها لا تقارَن بفكرة القانون الطبيعي" فرج محمود حسن أبو ليلى، تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي، سبق ذكره، ص 8.

2-7- الالتفاف حول بعض القضايا الهامة:

وأهم هذه القضايا الحرية الدينية، فمعظم هذه الكتابات لم تتعرض لقضية حد الردة أصلاً، أو لم تتعرض لها بعقلية نقدية، بل بانقياد واضح للنقل[1]، رغم تعرض بعض العلماء لهذه المسألة بالنقد[2].

2-8-نموذج النقاش:

تقوم أغلب حجج هذه الكتابات على النموذج التالي للنقاش:

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان	كتابات حقوق الإنسان في الإسلام
-لكل شخص حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته. (المادة (18) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان).	-الإسلام حضَّ على ضرورة التفكر والتدبر والتأمل، ونهى عن الإكراه في الدين، بدليل كذا وكذا من النصوص، وكذا وكذا من الوقائع التاريخية.

وهو يدل بوضوح على مواضع النقد السالف ذكرها، فدائمًا ما يجد القارئ في تلك الكتابات ذلك التوازي أو تلك المقارنة بين السياقين الحقوقيين، مما يعكس التأثر أولاً، الموقف الدفاعي ثانيًا، الافتقار إلى الموقف النقدي ثالثًا، الفقر التنظيري الناتج من الافتقار إلى الموقف النقدي رابعًا، الالتفاف حول القضية الأساسية (حقوق الإنسان) خامسًا، استبعاد معنى الحق من النقاش لصالح الواجب أو الفرض الشرعي سادسًا، وما ينتج عنه من استبعاد لمبدإ الحق الطبيعي والفشل في تعميم السياق الحقوقي سابعًا.

---

(1)-انظر تجاهل موضوع الحرية الدينية: محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص17 وما بعدها.
-تجاهل مسألة حد الردة: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص 65 (الحق في الحرية الدينية).
-تجاهل مسألة حد الردة: محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص 265 (حرية التدين)، ص 274 (حرية الرأي والفكر).
-التأكيد على حد الردة: زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام ، سبق ذكره، ص 16-23.
-التأكيد على حد الردة أيضًا: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 79-84.
-التأكيد على حد الردة أيضًا: يقول أبو زهرة: "وإذا توهمَ متوهمٌ من الباحثين أمرًا يخالف العقيدة الدينية، أيكون من الخير نشر وهمه؟ إن ذلك يكون تضليلاً، ولا يكون تعليمًا" محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص 276.

(2) -زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام ، سبق ذكره، هامش ص 16، 17.

ومن الضرورة البدهية أن يبدأ البحث العلمي النقدي بتحديد وتحليل المفاهيم، ثم الصعود إلى نظرية فيما بعد، دون مواقف دفاعية أو هجومية مسبقة؛ لذلك فإن هذا البحث ينقسم إلى ثلاثة فصول رئيسية: أولها يدرس مفهوم الحق في علم أصول الفقه دراسة وصفية بنيوية، والثاني يدرس مفهوم الآدمي في العلم نفسه دراسة تحليلية، والثالث يستنبط مفهوم حقوق الآدمي في هذا العلم، ثم يليه الختام متضمنًا توصيفًا لأهم ملامح أزمة حقوق الإنسان في السياق الأصولي، ومحاولة الخروج منها.

بالإضافة إلى ذلك يبقى مفهوم الإنسان أكثر انفساحًا، أفقًا وغورًا، من أن ينحصر في علم بعينه من العلوم الإسلامية، ومن أن ينحصر في علم أصول الفقه بالذات، فهو مطروح بقوة وشمول أكبر في علم الكلام والفلسفة الإسلامية والتصوف، غير أن البحث مقصور على علم أصول الفقه رغم تعرض الأصوليين لمؤثرات إيجابية وسلبية رافدة ووافدة من العلوم المذكورة، خاصةً وأن كثيرًا منهم اشتغل ببعضها، أو بكلها، ونأمل أن يواصل البحث السبيل الذي يبدأ، ليصل إلى دراسة المفاهيم التي تنتظر-مفاهيم الحق والإنسان والله والعلم والعقل والفطرة-في العلوم الإسلامية جميعًا التي لا تزال تحيا.

3- مفهوم "الحقّ" في علم أصول الفقه

3-1-المسألة:

إن عدم عناية الأصوليين بهذه المسألة لمما يثير التساؤل، فالحق مفهوم مركزي في الوعي البشري عمومًا، وفي النصوص الإسلامية، وهو أصل القيم الأخلاقية، وأصل نظريات القانون، شرعية وعلمانية، وضعية وطبيعية، وبرغم ذلك نكاد لا نجد تنظيرًا لهذا المفهوم في علم أصول الفقه، وإن وجدناه كان مبتسرًا مقصورًا على بعض معانيه دون البعض، ودون بعض ما يقع من معاني في استعمالات الأصوليين أنفسهم ممن حاولوا تنظيره[1].

---

(1)-انظر محاولة ابن حزم: "والحق: هو كون الشيء صحيح الوجود، ولا يغلط من لا سعة لفهمه فيظن أن هذا الحد فاسد بأن يقول الكفر والجور صحيح وجودهما فينبغي أن يكونا حقًا فليعلم أن هذا شغب فاسد لأن وجود الكفر والجور صحيحين في رضاء الله تعالى ليس هو صحيحًا بل هو معدوم، فرضاء الله تعالى بهما باطل، وأما كونهما موجودين من الكافر والجائر فحق صحيح ثابت لا شك فيه، فمثل هذا من الفروق ينبغي مراعاته وتحقيق الكلام فيه وإلا وقع الإشكال وتحير الناظر، وقد رأينا من يفرق بين الحق والحقيقة وهذا خطأ لا يخفى على ذي فهم ينصف نفسه، لأن الفرق بين هاتين اللفظتين لم تأت به لغة ولا أوجبته شريعة أصلاً إلا في تسمية الباري تعالى التي لا تؤخذ إلا بالنص ولا يحل فيها التصريف فظهر فساد هذا الفرق بيقين وبالله تعالى التوفيق، وأيضا فإن الله تعالى قال {حقيق علي أن لا أقول على الله إلا الحق} ولا فرق عند أحد بين قول القائل حقيق عليّ كذا وبين قوله حقٌ عليّ كذا فظهر فساد هذا الفرق" أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان

والسبب في إعراض الأصوليين عن تعريف (الحق) ومحاولة تنظيره: أن ذلك المفهوم ليس بسيطًا، وأن محاولة تعريفه نفسها كافية لتمزيقه جسمًا وهيكلاً، بنيةً ومضمونًا، فهو -كما سيتبدى في الأوراق القادمة حتيًّا- مفهوم جامع لثلاثة مفاهيم معقدة، وفي هذا المقام التمهيدي يمكن الاكتفاء بالقول بأنه يجمع لاهوت وناسوت الحق، أو الحق الإلهي والحق الإنساني، في تعبير واحد، وكانت محاولات تحديده لدى أولئك الأصوليين في مؤلفاتهم المتخصصة زالقةً لهم مُوقِعةً إياهم في منحدرٍ فلسفي بالغ السيولة واليسر في البداية، بعيد القاع عميق الصدمة في النهاية، مما يخرج بهم عن سياق مؤلفاتهم، ويدخلها إلى سياق آخر لم يكن بمستطيعه غير الفلاسفة، أولئك الذين لم يكونوا منشغلين أو مشتغلين بهذا المفهوم في الحضارة الإسلامية في ذلك العصر، مما جعل المفهوم دون تحديد، لم يحدده أصحاب الاهتمام لأنه سيخرج بهم عن مستطاعهم، ولم يحدده أصحاب الاستطاعة لأنه سيخرج بهم عن اهتمامهم.

غير أن هناك سببًا آخر نظريًا غير ذلك السبب الاجتماعي والنفسي والعلمي، هو ظن الأصوليين وضوحَ المفهوم وبداهته، فاستعملوه في آلاف المواضع على عمق آلاف الفراسخ من سطح التخصص استعمالَه العامَّ على سطح معجم اللغة.

وأما السبب الثالث والأخير فهو سبب عملي نفعي، فقد كان في تحديد ذلك المفهوم إصابةٌ جزئية له بالعقم والشلل، وتجريد له من طاقته الناتجة من دمج معانيه الكبرى في عبارة واحدة، بل وكلمة واحدة، هي لوجوس علم أصول الفقه وفلسفة القانون والحق الإسلامية، أي: الحق، ذلك أن المفاهيم الجامعة عمومًا تكتسب طاقتها الخلاقة من اللا وعي بها، وليس من تحليلها وإعادة تركيبها، واللا وعي المقصود هنا هو اللا وعي ببنيتها على وجه التدقيق، وبمكوناتها اللطيفة على وجه التحديد، ومن هنا تتميز بأثرها النفسي الضاغط، وربما مارس ذلك الأثر نفسه دورًا في صرف مستعمليها عن تحليلها.

عباس (منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم طبعة)ج1، ص 41، وهو يركز فقط على معنى الحق النظري، انظر فقرة (2) في هذا المبحث: البنية.

-وانظر محاولة ابن فورك: "الحق: هو الذي تحقق كونه، وصح وجوده، هذا في القسمة العامة، فأما في القسمة الخاصة فهو الذي يصح وصفه بأنه حسن حكمه إذا أجري على أكسابنا" الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورك: كتاب الحدود في الأصول، قراءة وتعليق: محمد السليماني (دار الغرب الإسلامي، بيروت، دون رقم الطبعة، 1999م) ص 15، وهو يركز على المعنى النظري، ويتطرق قليلاً إلى المعنى القيمي العملي، انظر فقرة (2) في هذا الفصل: البنية.

لكل ذلك ظل تحديد مفهوم الحق متجاهَلاً على المستوى التحليلي، أو مرجَأً، أو مجتزَأً ناقصًا في أفضل الحالات، وكانت أهم النتائج المترتبة على غياب تحليله ونقده هي غياب "نظرية للحق" في علم أصول الفقه (برغم حضور نظرية للحق في الفقه)، نظرية يتبلور حولها أو يتأسس عليها علم أصول الفقه على أساس نظري صَمَد ومعقول، فلم يؤسَّس ذلك العلم على هذه النظرية، بل أُسس إما على الأحكام الشرعية، أو المقاصد الكلية، وقد بلغ في محاولات تأسيسه على المقاصد أعلى درجات التنظير التي حظي بها، غير أن المقاصد في صياغة صائغيها-كما توصلنا في بحث سابق[1]-لا تستقل بوجودها عن ذاتها، بل تؤسِّس ذاتها على بعضها، لتكون غايتها الأخيرة الأساسية هي أصل أو مقصد الدين، فالدين هو الهدف، رغم أن الدين هو الوسيلة أيضًا، مما يوقعنا في دور لا نهائي[2].

إن المقاصد نفسها تحتاج لأن تؤسَّس على البديهيات والحاجات البشرية المشتركة، وجديرٌ بالملاحظة أن الشاطبي (ت 790 هـ) في محاولته الجريئة قد استهدف ذلك فعلاً في البداية، فأقر بدور كبير للاحتياجات البشرية في الانفراد والاجتماع في تأسيس المقاصد، غير أن ما يؤخَذ عليه أولاً: أنه أسس الحاجات البشرية المشتركة نفسها في النهاية على أصل الدين، بينما هو-أي: الدين- موضوع محاولة التأسيس نفسها (الدور المذكور)، وثانيًا: أنه شوّه مفهوم الإنسان في تحديده للاحتياج البشري وتمثيله به، كما سيلي في الفصل الثالث في هذا البحث عن مفهوم "الآدمي"، وثالثًا: أنه لم يحاول كغيره من الأصوليين بحث مفهوم الحق ولا مفهوم الإنسان أو الآدمي، مما أعاق أو أطال الطريق إلى نظرية الحق.

---

(1) - كريم الصياد: الوضع والطبيعة في أصول الفقه عند الشاطبي، سبق ذكره.

(2) - "فإنا إذا نظرنا (...) وجدنا الدين أعظم الأشياء ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما ثم النفس ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال" أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج 1، القسم الثالث-المقاصد (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991) ص 228، وانظر كذلك: "أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية: فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى نظرًا إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره فإنما كان مقصودًا من أجله على ما قال تعالى" {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}" الآمدي: الإحكام في أصول الإحكام، سبق ذكره، ص 338.

-وانظر نقد هذه الفكرة من زوايا أخَر في مثال من الدراسات الأصولية المعاصرة: محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده (انتشارات المدرسي، إيران، ط1، 1415 هـ) ج3، ص 373 وما بعدها.

-وانظر رأيًا مخالفًا لبعض الباحثين، مثلاً: سالم البهنساوي: حقوق الإنسان: "والحق في الحياة أساس كل الحقوق من المنظور الإسلامي.." نقلاً عن: الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، سبق ذكره، ص 23.

و النتيجة الهامة هنا أن عملية تأسيس المقاصد على أساس خارجي-خارج المقاصد وخارج التكليف-لم يحاولها أحد، أو حاولها ولم يكمل السبيل، أو تعثر فيه.

إن نظرية الحق تمنح أساسًا معقولاً لهذا العلم، حق الله وحق الفرد وحق المجتمع، إن التوصل إلى تصور نظري شامل للعلائق المتجادلة داخل هذه الثلاثية كفيل بالتوصل إلى غايات ضرورية أساسية (يجب) أن يستهدفها الشرع، وحذف (يجب) أو التعامل معها كمجاز يوقعنا في الدور، لأن هذه الغايات لا يمكن أن تكون غايات الشرع فعلاً قبل بداية البحث إلا مصادفةً، وعدا هذا يكون البحث غير أصيل بالمرة.

هذه الفكرة تطلق طاقة فكرة المقاصد نفسها، باعتبارها مُؤوِّلة للشرع وسائدة عليه، ومُصْدِرةً له، وهو ما يعني أن غياب نظرية الحق بوصفها تأسيسًا لأصول الفقه قد أدى بذلك العلم وما يؤسَّس عليه إلى خضوعه للجزئيات الشرعية كما كان دون تحقيق إنجاز فعلي رغم حضور فكرة المقاصد، فلا فاعلية حقيقية لفكرة المقاصد دون نظرية للحق. إن نظرية الحق في ختام هذا الجزء هي السبيل لتفعيل دور المقاصد كمصدر شرعي مضاف، تفعيل لم يتحقق إلى الآن رغم محاولة الشاطبي الرائدة[1].

3-2-البنية:

أول ما نطالعه من ملاحظات أولية عن هذا المفهوم-مفهوم الحق-في علم أصول الفقه، أنه يباين بوضوح معناه في السياق الغربي، اللغوي والفلسفي، فاللغات الغربية تفرق بين الحق Truth في المجال المعرفي، وهو ما يرادف الصدق، والحق Right في فلسفة الحق والقانون وحقوق الإنسان في مجال القيم، وهو ما يرادف النصيب أو الملكية المشروعة أو (ما لِـ..)، فالأول يضاد الكذب، والثاني يضاد الواجب أو (ما علَى..)[2].

أما في اللغة العربية فالحق مزدوج الدلالة، فهو يجمع المعنيين السالفين معًا، وأما في السياق الإسلامي تحديدًا (الاستعمال النصي في القرآن والحديث والمأثور النصي عمومًا

---

(1) -على خلاف تعبير "القفزة النوعية الجديدة" إلى حدٍ ما في الحديث عن مقاصد الشاطبي: "ومن الناحية الكمية تتقدم الأدلة الأربعة.. ثم المقاصد، القفزة النوعية الجديدة" حسن حنفي: من النص إلى الواقع (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2005) ج1، ص 112.

(2) -نجد هذا الفرق بين اللغة العربية واللغات الغربية في حالة الاسم، أما في حالة الصفة فإننا نجد الاشتراك اللفظي ذاته في اللغات الغربية أيضًا، انظر: جاك دونللي: حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ت: مبارك علي عثمان، مراجعة: محمد نور فرحات (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2006) ص21.

والعلوم الدينية كالكلام والفقه وأصوله والتصوف) فقد تكونت ظاهرتان، الأولى: أن الكلمة صارت تعني المعنيين السالفين تبعًا للازدواج اللغوي، والثانية: أن هذه الكلمة المزدوجة قد دلت بالإضافة إلى معنييها على الله كوجود واقعي باعتبارها من أسمائه، أو كوجود بما هو وجود، وبالأحرى صارت لها دلالة أنطولوجية إضافية.

وهكذا تكونت البنية الثلاثية للمفهوم: الحق كاسم دال على وجود الله[1]، الحق كتعبير عن الصدق المعرفي[2]: {وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر}[3]، والحق كتعبير عن النصيب أو الملكية[4]: {وفي أموالهم حقٌ للسائل والمحروم}[1]، وهذا التثليث

---

(1) – ليس من الضروري أن يرد لفظ الحق بهذا المعنى كاسم من أسماء الله الحسنى بشكل مباشر، ولكن يمكن استنباط الدلالة المركبة من المعنيين التاليين منه، وهو الأساس، انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص: 448، 477، 501، 504.

– وأبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، ص: 3، 4، 5، 21، 25، 35، 61، 125/ ج2، ص: 39، 54، 85/ ج3، ص: 33، 43، 95، 106، 142، 158، 159/ ج4، ص: 29، 33، 34، 73، 152، 155، 191، 192/ ج5، ص: 3، 50، 70/ ج6، ص: 17، 20/ ج8، ص: 42، 47.

– وأبو حامد الغزالي: المستصفي في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص: 36، 48، 137، 350.

– وأبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص: 13، 14، 48/ مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص: 172، 175/ مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص: 129/ مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص: 162/ القسم الخامس: الاجتهاد، ص: 48.

(2) – انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص: 40، 50، 213، 431، 444، 478، 515.

– وأبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، ج1، ص: 4، 7، 8، 17، 21، 23، 27، 35، 37، 40، 41، 46، 58، 88، 121/ ج2، ص: 5، 7، 18، 38، 41، 47، 54، 61، 145، 147، 148/ ج3، ص: 5، 8، 9، 23، 29، 36، 41، 53، 54، 92، 105، 106، 108، 118، 134، 149/ ج4، ص: 10، 38، 155، 191/ ج5، ص: 3، 64، 86/ ج6، ص: 17، 59/ ج8، ص: 47.

–وأبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص: 21، 42، 51، 125، 137، 248، 350.

– وأبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص: 48، 64/ مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص: 133، 159/ مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص: 21، 28، 30/ مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص: 6، 29/ القسم الخامس: الاجتهاد، ص: 4، 46.

(3)– الكهف–29.

(4)– بالمعنى نفسه الوارد للكلمة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعيّ: الرسالة، سبق ذكره، ص: 19، 265، 442، 486، 527، 551، 574، 578، 580، 582، 590.

–وأبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، ج1، ص: 40، 95، 131/ ج2، ص: 57، 63، 142/ ج3، ص: 55، 64، 65/ ج5، ص: 58/ ج7، ص: 41/ج8، ص: 42، 54.

المفهومي كان له ما يمهد له في اللغة كما ذكرنا، وفي النظرية نفسها كمضمون غير مصرح به غالبًا، فالعقل العربي الإسلامي يسمح بالقول بأن كذا نصيب فلان (المعنى الثالث للمفهوم أو "الحق الثالث" من هنا فصاعدًا)، وأن هذا بعينه صدق، لأنه موافق عمليًا للصدق النظري (المعنى الثاني للمفهوم أو "الحق الثاني" من هنا فصاعدًا)، وبالتعويض عن (نصيب، صدق) في القضيتين: فكأننا نقول-ونحن نقول فعلاً-: "أن كذا حق فلانٍ" فقط كتعبير واحد عن القضيتين، عن الحق بمعنييه العملي والنظري[2].

كما أن العقل العربي الإسلامي يسمح كذلك بالتعبير القائل بأن "الحق" كاسم من أسماء الله، أو صفة من صفاته (المعنى الأول للمفهوم أو "الحق الأول" من هنا فصاعدًا)، يتجلى في أحكامه من جهة (الحق الثالث)، كما يتجلى في صحة منقوله وموافقته لقوله ولواقع الاستحقاق والعدل في التوزيع والاستخلاف (الحق الثاني)، مما يعني أننا أمام مثلث هيجلي مقلوب، أطروحته المركبة هي الحق الأول، وقضيته وقضيته المضادة هما: الحق الثاني (المعرفي) والحق الثالث (القيمي)، النظري والعملي على الترتيب.

وهي بنية لا معنى في تكوينها على هذه الصورة للمصادفة، فهذا هو النزوع الطبيعي للعقل الذي يتصور نسقًا من فكرة الوجود (الحق الأول)، والمعرفة (الحق الثاني)، والقيمة (الحق الثالث)، أو معنى أونطولوجي، ومعنى إبستيمولوجي، ومعنى أكسيولوجي، على الترتيب.

-وأبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص: 234، 289، 306.

-وأبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1،القسم الأول: المقدمات النظرية، ص:60/ مج1، القسم الثاني: الأحكام، ص: 80، 81، 105، 111، 112، 113، 141، 161، 201، 210، 219/ مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص:108، 109، 111، 112، 137، 143، 147، 155، 162، 164، 239، 240، 241، 244، 257، 278، 279/ مج2، القسم الرابع: الأدلة، ص:162، 182، 186، 188، 189، 190، 218، 298/ القسم الخامس: الاجتهاد، ص: 45، 169، 172، 195.

(1)- الذاريات-19.

(2) - في المصنفات الأصولية واللغة العربية عمومًا: حينما يرد لفظ (حق) مضافًا في الجملة (كقولنا: حق الآدمي، حق المخلوق، حق الجار، حق الرجل وحق المرأة) فهو غالبًا دالّ على الحق القيمي، أما إذا ورد مضافًا إليه (كقولنا: أهل الحق، قول الحق، شرعة الحق) فهو دال غالبًا إما على الحق الأول الأنطولوجي، أو الثاني المعرفي، على أساس أن (أهل الحق) مثلاً قد تعني: (أهل الله)، أو أولياء الله، كما قد تعني: الذين هم على حقيقة من الأمر، كالعقيدة الصحيحة أو المذهب الصحيح، أما إذا ورد مفردًا معرفًا بأل (الحق) فهو دال على المعاني الثلاثة جميعًا والتمييز حسب السياق، ومن البديهي أن كلمة الحق حين تجمع (حقوق) فإنها لا تعني سوى الحق الثالث القيمي.

ورغم هذا قد يُلاحَظ الآتي:

1- أن هذا الوصف البنائي قد يفتح المجال شاسعًا لبحث العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم أصول الدين طالما يشتبك المفهوم مع نظرية الوجود، ويرتفع إلى مستوى الميتافيزيقا، ويتمركز حول طبيعة الله، غير أن هذا البحث قاصر لضيق مقامه وتحدد موضوعه على استعمال وبنية المفهوم في أصول الفقه، وليس يتطرق إلى تكوينه وبزوغه من/ أو تجذّره في علم الكلام.

2- أن المعنى الثالث للحق قد يبدو غير منطبق بكلّيته على ما يعرف في الفلسفة بنظرية القيم من جهتين: الأولى: أن هناك موضوعات منه تخرج عنها، كأن نقول: للرجل حقٌ رد الدين على المستدين، أو حق رد الأمانة التي استأمن عليها، أو أن للدولة حق تحصيل الزكاة أو الضرائب..إلخ، غير أن هذا ليس صحيحًا كما يبدو للوهلة الأولى، لأن ما نتحدث عنه من مال أو أمانات عينية هو (حق متجسّد)، قيمة تجسّدت في مادة، أو تجرّدت في تعبير نقدي عن تلك المادة.

أما الجهة الثانية: فهي أن بعض موضوعات فلسفة القيم قد تبدو خارجة عن موضوع الحق الثالث، كقيمتي الحسن والقبح الجماليتين في الفن، أو قيمة الحق المنطقية، غير أن هذا بدوره ليس صحيحًا، فقولنا: أن هذا العمل الفني أو الفعل الإنساني يستحق المدح أو الذم، كأننا بالضبط نقول: أن له حق المدح أو الذم علينا، وكذلك يجري الأمر بالنسبة لقيمة الحق المنطقية، فحين نقول أن قضية ما تستحق الإقرار بالصدق، فكأننا قلنا أن لها حق الاعتراف بصدقها الذي يفرض نفسه.

والسؤال الأهم بعد هذا التوصيف البنائي: على أي معنى من المعاني الثلاثة للحق يدل تعبير (حقوق الإنسان أو الآدمي)؟ وما تأثير ذلك المركب الثلاثي للحق في السياق الأصولي والإسلامي عمومًا على ذلك التعبير من خلال مفهوم (الحق)؟

أما الشق الأول من السؤال فيسير: إنه الحق الثالث، وأما الشق الثاني فمعقد: هو موضوع هذا البحث، وأبحاث قادمة.

وحين نحلل على مستوى أدق الحقّ الثالث المستعمل في تعبير (حقوق الآدمي) نجده بدوره مركبًا من مستويين: إلهي، وإنساني[1]، فنظرًا لأن مفهوم الحق لا يُستعمل في السياق الإسلامي إلا مركّبًا بصورته الثلاثية التي سبق وصفها، فلم توجد قيم إنسانية مستقلة وخالصة، وذلك حتى في الأمور التي للآدمي فيها حق خالص، لأنها مباحة بالشرع[2]، أو لأن الأفعال لا تكون مباحة إلا بإباحة الشرع لها سمعًا، أو لأنها غير حسنة ولا قبيحة عقلاً[3]، وبالتالي ظهر لدينا في فلسفة الحق والقانون ما أسميناه بـ(مركب الحق الجلولي).

3-3-مركّب الحق الجلولي:

هو "المركب الجامع للاهوت وناسوت الحق في تعبير قانوني واحد"[4]، الصلاة مثلاً حق على الآدمي لله، كما أنها حق للآدمي على الآدمي لأنها {تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر}[5]، فتحفظ الحقوق بين الآدميين، وكذلك الأمر في شتى الأحكام إيجابًا وسلبًا وبدرجات الإلزام المختلفة.

والنظرة العامة إلى الحق التي اقتصرت في علم الأصول على بيان أنواع الحق بنسبته المتفاوتة نوعًا وكمًا، لله، أو للإنسان، أو لهما معًا، (دون أن ترتقي إلى تركيب نظري مجرد شامل)، اعتبرت (حق الله) بمثابة النفع العام[6]، وبالتالي فحتى مصالح الإنسان المباشرة

---

(1) - حريٌ بنا أن نذكر أن الازدواجية نفسها (اللاهوتية/ الناسوتية) واقعة في الحق الأول والثاني كذلك، أي المستويين: الأنطولوجي، والإبستيمولوجي، غير أن بحث هذه النقطة موضوع لأبحاث تالية تخرج بنا عن موضوعنا الحالي.

(2) -"وأما سائر الأقسام – وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف – فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره. ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون؟"أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 130.

(3) – أبو حامد الغزالي: المستصفى، سبق ذكره، ص6، ص45-46.

(4)- انظر التقديم من هذا البحث لمزيد من الإحالات المصدرية بصدد علاقة الحقين: الإلهي والإنساني.

(5)- العنكبوت-45.

(6)- انظر مثلاً:

- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره، 4/134-135.
- أحمد محمود الخولي: نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة،ط1، 2003م) ص 67.
- وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته (دار الفكرن دمشق، ط3، 1989م) ج4، ص13.
- عبد السلام العبّادي: نظرية الحق بين الشريعة والقانون (رسالة التقريب، عدد 2، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1993م) ص92.

دخلت في علاقة مع حق الله، وانتفى مفهوم استقلال حقوق الإنسان، وتأكدت الوحدة بين نوعي الحق الإلهي والإنساني.

(وقد أثر هذا المركّب على معنى الحق في علم أصول الفقه، كما أثر على معناه في سواه من العلوم الإسلامية، والوعي الإسلامي، ثم الواقع الإسلامي كنتيجة، فقد بدّل هذا المفهومُ المركّبُ-بل أنشأ إنشاءً-مفهومي الحقيقة والقيمة، وبالتالي نظرية المعرفة ونظرية القيمة، في الوعي واللا وعي الإسلاميين. وإذا كان هذا البحث بصدد أحد جوانب نظرية القيمة، فإننا قد تعرضنا في بحث سابق لتطبيق ذلك المركب في مجال نظرية المعرفة[1]، حين نقدنا ما دعاه الجابري (1936-2010)م بالمعقول الديني[2]، وأعدنا تحليله لاكتشاف الظاهرة التي يمثلها، أي: ظاهرة الجمع بين الإبستيمولوجي والأكسيولوجي في مركّب واحد نظري، وتعبير واحد نصّي، وقد تبادل كل من الطرفين التأثير في المركب في علاقة جدلية معقدة، حيث صارت الحقائق تحمل جانبًا قيميًا معياريًا، حقائق فاضلة وحقائق راذلة، حقائق خيرة يشرف الإنسان بمعرفتها والاعتقاد فيها، وحقائق شريرة يجب اجتنابها معرفةً واعتقادًا، وتجنيب الآخرين شرها، لدرجة الرقابة أو الاغتيال الذي هو -كما قال برنارد شو-آخر درجات الرقابة، وذلك بقطع النظر عن كونهن جميعًا حقائق.)

وكانت أُولىٰ وأهم نتائج تطبيق هذا المركب في علم أصول الفقه: استبعاد منطق ومضمون الحق الطبيعي بوصف الحقوق كلها ممنوحة من الشارع إلى المكلَّف، كما سيلي بالتفصيل، وقد كانت لهذا تداعياته الخطيرة في مجالات فلسفة الحق والقانون الإسلامية، والفكر السياسي عند المسلمين.

أما النتيجة الثانية: فهي غياب الجانب الاجتماعي من العلم، نظرًا لأن البعد الاجتماعي من التشريع-تكوينيًا لا بنيويًا- فرع من البعد الطبيعي، وتفسير ذلك أن البعد الاجتماعي من الحقوق (حقوق الفرد على المجتمع والحكومة، وحقوق الحكومة على الفرد والمجتمع، وحقوق المجتمع على الفرد والحكومة، وما يستتبعها من واجبات) يعتمد أصلاً على حضور

• عبد السلام التونجي: الشريعة الإسلامية في القرآن الكريم (جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، بنغازي، ط2، 1997م) ج2، 171، 173.

(1) - كريم الصياد: نسق المنطق ومنطق النسق (مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد 17، سنة 2008) ص 229.

(2)- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي (المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، أيلول 1991 م)، ص 136.

منطق ومضمون الحق الطبيعي، فبدون فكرة الحق الطبيعي، أو فكرة عنه، لا يستطيع العقل عادةً أن يتصور حق الفرد على المجتمع والعكس، لأن هذا الحق حق طبيعي غير منصوص ولا مستنبط من منصوص بناءً على علة شرعية، بل من البداهة والحاجة البشرية، أي أنه حق أصلي غير ممنوح، كما أنه حق إنسانيٌّ خالص، وهذا منطق مستبعَد من الأساس كما ورد بصدد الحديث عن أولى النتائج، ويتمثل هذا الغياب في أن الشرع يكلّف الفرد، ولا يكلف المجتمع غالبًا، وبالرغم من وجود قدر من التكليف الاجتماعي فإنه لا يتناسب مع أهمية الجانب الاجتماعي في الهوية البشرية بما يشتمل عليه من عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. وبرغم أن ذلك كان من أحد نواتج غياب الفكر والوجود المؤسسي المدني في الحضارة الإسلامية نفسها[1]–فغياب المؤسسات المدنية الوسيطة لخص العلاقات الاجتماعية في علاقة خطية بين فرد وفرد، بين حاكم ومحكوم، وبالتالي وضعها في أبسط صورها التي لا تسمح بحضور وعي وفكر اجتماعي معقد متشعب نظرًا لغياب إشكالياته أصلاً–ففي العصر الحديث ومع ظهور المؤسسات المدنية الوسيطة بأنواعها لم يتطور العلم الأصولي ليواجه ويحتوي ذلك الجانب من الوجود الإنساني.

أما النتيجة الثالثة من نتائج تطبيق المركب في علم أصول الفقه: فهي أنه سمح بحضور وعمل مركّب مناظر في التصوف، فالمركب الأصولي الحقوقي الحلولي يستبعد الحقوق الطبيعية الإنسانية في المجال الفقهي العملي والسياسي والاجتماعي، والمركب الصوفي الميتافيزيقي الحلولي يستبعد الوجود الطبيعي للإنسان على المستوى العقدي النظري الميتافيزيقي، ويلحقه بالطبيعة الإلهية، الأول يستبعد الإنسان الطبيعي مقابل الإنسان الآلي (انظر الفصل التالي)، والثاني يستبعده لصالح الإنسان الإلهي، ثم تغيّب الثقافة الصوفية المباشرة وغير المباشرة حق المطالبة بالحقوق الطبيعية في تعيّنها الاجتماعي وليس على مستوى النظرية، وذلك لصالح المقابل الأخروي، بين عموم المسلمين، فكل من المركبين يعمل في تآزر مع الآخر كترسين يتبادلان الحركة إلى ما لا نهاية.

وأخيرًا فقد أدى ذلك المركب عبر مجال الحقوق إلى الاستبعاد متفاوت النطاقات والدرجات للخصوم الفكريين والعقديين والسياسيين في مجال السياسة، ليس مجرد استبعاد

---

(1) – نجد الاهتمام بدور الفرد–النبي أو الفرد–الخليفة أو الفرد–الفيلسوف، كما نجد المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة، ولا نكاد نجد دورًا للمؤسسة، فالبنية السياسية عمومًا لدى مفكري الإسلام فرد في المركز حوله محيط من الرعية أو الغوغاء أو التابعين دون مركبات جمعية وسيطة، انظر حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، مج 3، ج3 (الحكمة العملية) (دار قباء، القاهرة، 2002م) ص 167 وما بعدها.

نظري، بل الأهمّ هنا الاستبعاد العملي وسحب الهوية الإنسانية من أفراد أو جماعات أو دول أو أمم باعتبارها كافرة أو فاسقة أو ضالة أو ملعونة.. إلخ، ويظهر ذلك في الاعتراف العام الواسع الذي يحظى به حد الردة إلى اليوم، وهو موقف من مواقف الاستبعاد السياسي، كما أن الاستبعاد السياسي موقف من مواقفه، وذلك رغم حضوره النصي الضعيف نسبيًا (في السنة فقط)، فقد تقبل الوعي الإسلامي ذلك الحد دون تساؤل اعتقادًا وتطبيقًا في رضا وأحيانًا في حماس، والسبب الرئيسي هو غياب منطق ومضمون الحق الطبيعي للإنسان، فمن حق الإنسان الطبيعي أن يؤمن وأن يرفض وأن يدعو لما يؤمن به، العقل يقبل هذا في حالة تساوي الفرص عمليًا بين الأفراد والجماعات والدول والأمم، لكن هذا المنطق معرقَل في الوعي الإسلامي بسبب حضور وفاعلية المركب الحقوقي موضوعنا الحالي.

3-4-الحقّ:

نستطيع الآن الوقوف على الملامح الأساسية لمعنى وبنية مفهوم "الحق" في علم أصول الفقه: فالحق في هذا الحقل مفهوم ثلاثي مركّب عضويًا بشكل لا يقبل الفصم عمليًا -وإن كان يقبله لأغراض الوصف أو التحليل نظريًا- من ثلاثة مفاهيم تحتية: الحق الأنطولوجي: وهو وجود الموجود بما هو وجود وبما هو موجود، والحق الإبستيمولوجي: وهو مطابقة القول أو الاعتقاد أو كليهما لواقع ذلك الوجود وموجوداته، والحق الأكسيولوجي: وهو ما يُنسَب من قيمة مادية أو معنوية عينية أو نقدية ويصير مستحقًا أو واجبًا بين الموجودات الطبيعية والميتافيزيقية، العاقلة وغير العاقلة والجمادية، طبقًا لهذا القول أو الاعتقاد الموافق لواقع ذلك الوجود وموجوداته.

وبينما تتكون بنية مفهوم الحق من ثلاثة مفاهيم تحتية، تتكون بنية مفهوم الحق الثالث في بنية الحق (الحق الأكسيولوجي) من مفهومين، أو نوعين من الحق، الحق الإلهي، والحق الإنساني، مما أمكن التعبير عنه بمفهوم (مركب الحق الحلولي)، والذي تحدُث فيه الهوية وتتشكل بين حقوق الله وحقوق الآدمي، وينتفي الوجود المستقل لحقوق الإنسان الأصلية.

4- مفهوم "الآدمي" في علم أصول الفقه

4-1- المسألة:

كمفهوم الحق لم يلق هذا المفهوم عنايةً نظرية من الأصوليين القدماء، ويتضح هذا في الاستعمال الأكثر للفظَي الإنسان أو الآدمي والاستعمال الأقل للفظَي الإنسانية أو الآدمية[1]،

(1) -انظر مثلاً: على الترتيب: المصدر، إنسان، آدمي، إنسانية، آدمية:

وكان استخدام صيغة المصدر الصناعي كفيلاً بتوجيههم تلقائيًا نحو تحديد المفهوم والعكس، مما يجعل البحث القائم على الاستقصاء اللفظي الاستعمالي والدلالي غير دقيق النتائج، إذ يتعرض للفظ نادر الورود (الإنسانية)، أو لفظ عام غير محدد المعنى لدى الأصوليين بوضوح (الإنسان أو الآدمي).

وإنما يمكن فهم واكتشاف مفهوم الآدمي لديهم عن طريق المفاهيم المكوِّنة له، إذ إن تتبع مثل هذه المفاهيم أيسر نسبيًا، وهي على التحديد: الفطرة الإنسانية، العقل، التكليف.

الفطرة لأنها تمثل الطبيعة البشرية قبل الاجتماع، والعقل لأنه ما ميز الإنسان فطريًا بالوعي والقدرة على الاختيار وفهم الأحكام الشرعية وفهم النص وفهم الواقع (وهو التمييز الطبيعي الأفقي الفطري غير الممنوح)، والتكليف لأنه البعد الذي ميّز الإنسان شرعيًا بتطبيق الأحكام الشرعية وصيانة الحقوق (وهو التمييز الميتافيزيقي الرأسي الممنوح من أعلى).

والسبب الجوهري لعدم تعرض الأصوليين لهذه المسألة: هو ذلك المفهوم الثالث (التكليف) الذي هو نفسه أحد المفاهيم المركّبة لمفهوم الآدمي في علم أصول الفقه، فالتكليف محمول على الفطرة، أي لم تكن الفطرة بريئة في البدء ثم هبط التكليف من السماء، بل الإنسان

- محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، سبق ذكره: 6، 8، 0، 0
- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره: 80، 17، 5، 0
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره: 148، 16، 2، 3
- علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره: 92، 15، 1، 0
- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره: 70، 12، 0، 0
- بدر الدين بن بهادر بن عبد الله الشافعي الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر (دار الصفوة، الغردقة، ط2، 1992م): 178، 32، 1، 2
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، تقديم وتحقيق وفهرسة: عبد العظيم الديب (مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط1، 1399هـ): 29، 7، 0، 0
- أبو إسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروز آبادي الشافعي: اللمع في أصول الفقه (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م): 8، 2، 0، 0
- منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، دراسة وتحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م): 199، 16، 0، 1
- أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره: 170، 13، 1، 1
- أبو بكر بن العربي المعافري المالكي: المحصول في أصول الفقه (دار البيارق، عمان، ط1، 1999م): 132، 2، 2، 0
- محمد بن علي بن محمد الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (دار الفكر، بيروت، ط1، 1992م): 33، 4، 1، 0

مكلف -كما سيلي بالتفصيل في نقطة (ج) من هذا الفصل- بفطرته، نحن نتكلم إذن عن مفهوم المكلَّف لا الإنسان أو الآدمي، فحلّ البحث في أحكام التكليف وشروطه محل بحث مفهوم الإنسانية.

وغياب فكرة الإنسان الطبيعي أدى إلى غياب فكرة الحق الطبيعي، لأن الاعتراف بوجود الإنسان في لحظة من اللحظات خارج الإطار التكليفي يفتح المجال أمام التساؤل عما له وما عليه من حقوق وواجبات طبيعية مستقلة عن الإطار الشرعي.

4-2- الفطرة:

إن بحث مفهوم الفطرة لدى الأصوليين ليس ضروريًا فقط من جهة أهميته في مجال بحث مفهوم الآدمي في علم أصول الفقه، بل كذلك يتفرد بأهمية خاصة إذ يتعلق بمفهوم الأوليين عن (الإنسان قبل التكليفي أو الإنسان الطبيعي).

ولم يتوقف كثيرٌ من الأصوليين أمام مفهوم الفطرة مباشرة، كما لم يتوقفوا إزاءه غالبًا بأية صورة، وإنما ظل ذلك المفهوم كامنًا في الخلفية الفلسفية لديهم مانحًا إياهم فكرة عامة ضبابية عن الطبيعة البشرية، ترسم مسار أبحاثهم تارةً، ويعيدون هم رسمها إذا فرضت عليهم مقدمات أو نتائج بحوثهم ذلك تارةً أخرى، ولهذا لم يتعرضوا لهذه الفكرة بالتحديد الواضح.

وفطرة الإنسان لديهم مفهوم بيولوجي، كفطرة الحيوان الذي لا يعقل ولا توجهه المبادئ الأخلاقية بل الحاجات الجسمية، وقد يبدو هذا مستغربًا عند البعض حين يتناقض ظاهريًا مع فكرة تكريم الإنسان وتكليفه عند الأصوليين، غير أن التكريم والتكليف لا يتناقضان مع حال الحيوانية، لأن الحيوان قد يكرَّم وقد يكلَّف، بل يكون التكليف عندئذٍ تكريمًا له.

يقول الشاطبي محللاً الفطرة الإنسانية:

> "(إن) حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدنيا والدين إنما يصلح ويستمر بدواعٍ من قبل (الإنسان) تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره. فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع أو العطش، ليحركه ذلك الباعث... وكذلك خلق له الشهوة إلى النساء، لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة،

فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن... فأخذ (المكلف) في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض."[1]

وبتحليل هذا النموذج من الشاطبي يتضح أن تصور الأصوليين عن الفطرة الإنسانية أنها: فطرة كائن بسيط الاحتياجات، بسيط التكوين جدًا، كالأميبا التي هي خلية حية منفردة، خلية تبحث ولا تني عن المأكل والمشرب والجنس والملبس والمسكن والراحة، ولم يفكروا أن الإنسان في حالة استيفاء هذه المطالب سيبحث عن مطالب أخرى أبعد، كالسلطة، والعلم، والغنى، والفن، والحب، والشهرة، والخبرة الروحية والصوفية، وربما الزهد والفقر المتعمَّد حتى ليتخلى الإنسان بنفسه عن مطالبه الجسمية في آخر المطاف في سبيل تلك المطالب الأعلى التي تتحقق من خلال تفاعل الفرد مع الفرد (كالحب)، أو مع المجتمع (كالسلطة والفن والشهرة والغنى)، أو مع الطبيعة (كالعلم والغنى)، أو مع الذات والله (كالخبرة الروحية والصوفية والزهدية).

والواقع أن الأصوليين نظروا إلى الفطرة الإنسانية في لحظة واحدة من منظور استاتيكي، ولم ينظروا إليها باعتبارها كيانًا ديناميكيًا متطورًا مع تقدم الحضارة وتعقد الثقافة. فالفطرة أعقد تكوينًا بكثير مما تصوروا، ولا يمكن تلخيص وجودها الجسمي والروحي والاجتماعي والميتافيزيقي والنفسي والعقلي في خلية.

والملاحَظ على هامش هذه النقطة أن فكرة الأصوليين إلى اليوم عن الفطرة الإنسانية بهذا الاختزال، وأن فارقًا أساسيًا بينهم وبين العلمانيين من جهة، وبين الصوفية من جهة أخرى في كثير من المسائل يكمن في هذا التصور، فمثلاً لا يعترف الأصوليون أمام النصوص بأهمية الفن (التصوير والموسيقى على الأخص) لأنهم لا يعتبرون اللعب والجمال مكونين أساسيين متجذرين في الفطرة البشرية، على حين يعتبرهما العلمانيون والصوفية كذلك، أو بالأحرى، فالأصوليون لا يعتدون قليلاً أو كثيرًا ببحث الطبيعة البشرية ولا بدور مفهومهم عنها في فهم الشرع مقاصدَ وأحكامًا. وربما كانت بحوثهم مركزة بدرجة أكبر على الطبيعة الإلهية.

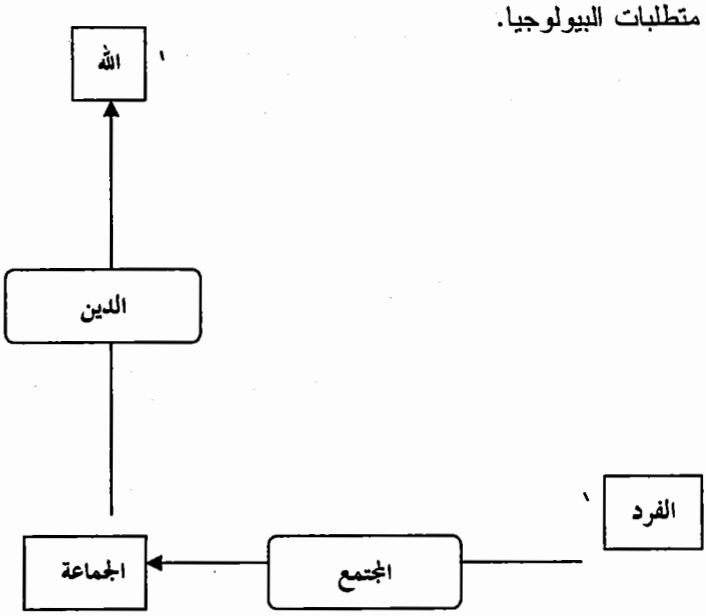
وعلى أساس هذه الخلية-الفطرة البشرية-برر الأصوليون بناء الشرع بكلياته وجزئياته عبر خطوتين:

1- تأسيس الاجتماع البشري (المجتمع) على البيولوجيا.

---

(1) - أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج1، القسم الثالث: المقاصد، ص 136، 137.

2- تأسيس الاجتماع الكوني (الدين) على عجز الاجتماع البشري في مواجهة كل متطلبات البيولوجيا.



[تعامد المحور الرأسي (الجماعة-الله) على المحور الأفقي (الجماعة-الفرد)]

فالفرد ليس بمستغنٍ عن الجماعة، والجماعة ليست بمستغنيةٍ عن الله، وهكذا تحقق التعامد الشهير، تعامد المحور الرأسي (الجماعة-الله) على المحور الأفقي (الجماعة-الفرد)، فلما كان الفرد عاجزًا أمام استيفاء كل متطلباته الجسمية احتاج الاجتماع، ولما كانت من طبيعة الفرد تلبية هذه الحاجات بكل السبل المتاحة وقع الصراع وحدث الفساد، فنزل الشرع ليصلح ما فسد، فمنطق الشرع إذن-من هذه الوجهة من النظر-أنه نزل للإصلاح مقابل الإفساد، وليس للعدل مقابل الظلم، ولا لإحقاق الحق مقابل الجور عليه[1].

---

(1) -"(إن) حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدنيا والدين إنما يصلح ويستمر بدواعٍ من قبل (الإنسان) تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره. فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع أو العطش، ليحركه ذلك الباعث... وكذلك خلق له الشهوة إلى النساء، لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة، فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن... فأخذ (المكلف) في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض. ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور، فطلب (التعاون) بغيره، فصار يسعى في (نفع) نفسه واستقامة حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه" أبو إسحق الشاطبي، السابق، نفسه.

-انظر كذلك: "ولو قدرنا فقد هذه المراسيم المدعية والأحكام الشرعية الموضوعة للأفعال الإنسانية لصار الناس فوضى حملاً مضاعفين لا يأتمرون لأمر آمر، ولا ينزجرون لزجر زاجر، وفي ذلك من الفساد في العباد

وهذا منطق لو دققنا النظر لا مجال في مقدماته للحديث عن الحقوق الطبيعية، حيث أن الأساس في نزول الشرع تبعًا له هو ضرورة إنهاء الصراع وحقن الدماء، لا رد الحقوق إلى أصحابها، وإلا كانت المقدمة الأولى هي الحقوق، والثانية هي الصراع، والنتيجة هي الشرع.

والعقل يقول أن للبشر حقوقًا متساوية في الأرض وما عليها في حالة الطبيعة، ولما كان التساؤل عن مصدر ثروات الأثرياء وفقر الفقراء مستبعدًا لأسباب تتعلق بتوزيع الثروات والسلطات من جهة، وتوزيع أشكال الخضوع والبؤس من جهة أخرى في المجتمع الإسلامي، فقد استبعد الأصوليون (وهو مجرد شك قائم) التساؤل عن الحقوق الطبيعية، لأن طرح هذا السؤال هو إرسال لعلامات الاستفهام لتتطفل على فكرة الناس عن البنية الاجتماعية القائمة وتنخر فيها وتُعَشّش لتصيبها بالثقوب والشقوق والشيخوخة، وربما التحلل والسقوط في النهاية لصالح بنية جديدة.

والتناقض الذي وقع فيه هذا المنطق فعلاً هو تفريغ العدل من أي مضمون، فلا عدل (ولا ظلم) قبل إقرار الحق الطبيعي صورةً ومضمونًا، ولا مجال بالتالي للحديث عن الشرع من حيث كونه عدلاً بالمعنى الحقيقي (والحقوقي) لهذه الكلمة قبل إثبات الملكيات الشرعية، هذا بالإضافة إلى التناقض الخارجي مع واقع الفطرة البشرية المعقد والديناميكي كما سبق.

وعلة هذين التناقضين في بحث الأصوليين للفطرة البشرية: أنهم استعملوا فكرتهم عن الطبيعة البشرية استعمالاً تبريريًا مزدوجًا يخدم نظرياتهم، تارة لتبرير مقدمة، وتارة لتبرير نتيجة، ولم يبحثوها بحثًا راديكاليًا نقديًا يقدم المشاهدات الواقعية والمستلزَمات المنطقية على المستلزَمات البراجماتية. فقد أغفلوا أولاً الفهم الطبيعي لها لحساب الشرعي، ثم أغفلوا الفهم التاريخي لها لصالح التصور الاستاتيكي عنها، كما تقدّم.

4-3- العقل:

كما كانت فكرة الأصوليين عن الفطرة بيولوجية، فقد كانت فكرتهم عن العقل فيزيولوجية، ونعني بهذا الوصف: تلك الفكرة عن العقل باعتباره مجرد وظيفة للمخ، لا كجوهر ميتافيزيقي، أو منهج، أو نظرية، أو أيديولوجيا، أو ملكة ناقدة مبدعة. وقد حصر الأصوليون هذه الوظيفة

والبلاد لا خفاء به" أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي: الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد (مكتبة المعارف، الرياض، 1983 م) ج1، ص 47- 48.

-وانظر كذلك: ابن فورك: كتاب الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص 35-36.

في عملية الانتباه، وهي عملية نفسية أقرب إلى السلبية، لأنها أقرب إلى التلقي من المشاركة، وهذا الانتباه هو الانتباه اللازم لإدراك الأمر الشرعي (أحكام التكليف)، والظروف المحيطة الشارطة للتكليف به أو المانعة منه.. إلخ (أحكام الوضع). ورغم أن فلاسفة الإسلام ومتكلميه والكثير من علماء أصوله قد بحثوا واستعملوا مفهوم العقل مرارًا بمعاني أكثر ثراءً، إلا أن أصول الفقه قد تعاملت مع العقل البشري بهذا الاعتبار، وقد صار العقل بهذا المعنى تحديدًا شرطًا من شروط التكليف.

ويتضح هذا مثلاً في مقصد العقل من المقاصد الخمسة الرئيسية، فالشرع حفظ العقل بتحريم الخمر وحَدّها[1]، والخمر حين تذهب العقل تذهب وظيفة الانتباه، لكنها بعد زوال أثرها لا تذهب علمه أو ثقافته أو معتقداته أو ملكاته الأساسية، وهذا يعني أنهم عنوا هنا بمقصد حفظ العقل حفظَ وظيفة الانتباه من العقل، وأن العقل لم يتم التعامل معه بما يتجاوز تلك الحدود.

كما أنهم حين تحدثوا عن العقل في آلاف المواضع كشرط من شروط التكليف لم يعتبروا بأية مكونات ثقافية أو علمية أو فلسفية، وكأن الإنسان يُقبل بعقله على النصوص وهو خلو من العقل ومن النصوص الأخرى ومن الوقائع، كأنما هو آلة تستقبل وتفعل فتكون صالحة، أو لا تستقبل فتكون فاسدة ولا يجب عليها الفعل، أو تستقبل ولا تفعل فتصير عاصية ويحق عليها العقاب.

وكما عزف الأصوليون عن التعرض لمفهوم الحق، ومفهوم الإنسانية، ومفهوم الحق الطبيعي عند مناقشة الفطرة الإنسانية، فقد عزفوا عن تحديد مفهوم العقل، والسبب في ذلك أنه كان سيخرج بهم عن آلية أو ميكانيكية العلاقة التي ارتأوها بين الشارع والمكلف، فالإنسان لديهم مستقبِل ومطبِّق فحسب، وهو ليس كذلك لكنهم حاولوا صياغته أو إعادة صياغته ليكون كذلك قدر الإمكان.

والملاحَظ أنه قد تم بحث مفهوم العقل صراحةً أو ضمنًا خارج سياق الفهم التاريخي، بالضبط كما وقع في بحث مفهوم الفطرة، وبالتالي تكون مفهومان زائفان عن الفطرة والعقل الإنسانيين، ونظرًا لكونهما مفهومين استاتيكيين خارج التاريخ فقدْ فقدَ العلم عمومًا منطق تطوره.

---

(1) -"والحدّ-للعقل" الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، ص 8 ، انظر كذلك"وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول" أبو حامد الغزالي : المستصفي في علم الأصول، سبق ذكره، ص174 .

وكانت النتيجة أننا في علم أصول الفقه نجد تلك الآلية الشرعية، آلية تقع موقع النقيض من الحرية الوجودية (اصطلاحًا) التي نجدها في مذاهب التصوف والفلسفة العلمانية والدينية، والقضية ليست أن يوجد مبدأ الحرية الوجودية كمبدإ أساسي في مقدمات أصول الفقه في هذه المرحلة، بل هي اكتشاف تلك النظرة الميكانيكية التي نظر بها الأصوليون إلى الإنسان باعتباره إنسانًا آليًا، وإذا كان بعض المفكرين قد اكتشفوا تلك الميكانيكية في اللغة الشرعية والنظام التشريعي في الفقه وأصوله[1]، فنحن هنا نصل إلى أبعد من ذلك، إلى تصور الأصوليين نفسه عن الإنسان عمومًا باعتباره آليًا، وكيف لخصت العلاقة الميكانيكية بين الشارع والمكلف الإنسانَ في هذا البعد الميكانيكي الواحد، والعكس.

4-4- التكليف:

يعني التكليف عند الأصوليين: التصرف طبقًا للأمر الإلهي ضد هوى النفس[2]، وهو تعريف يثير التساؤل من جهتين: الأولى: ما المقصود بهوى النفس: هوى النفس الفردية؟ أم الجماعية؟ والثانية: من هو المكلف بالضبط؟

والدارس لعلم الأصول يعرف أن المقصود بهوى النفس هوى النفس الفردية، هوى الفرد وليس هوى الجماعة، فالشرع يكلف الفرد ولا يكلف المجتمع، وهذه القضية ليست مطلقة، ففي فرض الكفاية مثلاً بعد اجتماعي واضح، وهناك تشريعات اجتماعية أهمها الزكاة، ولكن التنظير الأصولي المعنيّ في الدراسة لم يطور ذلك البعد الاجتماعي ولم يعتد كثيرًا به، ذلك أن الأصوليين لم يعتدوا بالبعد الاجتماعي من الإنسان كما لم يعتدوا به في الفكر التشريعي لعدة عوامل، من بينها-كما أسلفنا القول-غياب المؤسسة المدنية الوسيطة في العصور القديمة والوسطى، ومنها غياب البعد الطبيعي من الحقوق، ومنها غياب البعد الطبيعي من الإنسان، والنتيجة: أن الإنسان عند الأصوليين فرد بسيط لا يدخل في تكوينه النسيج الاجتماعي بالغ التعقيد، وقد دعمت هذه الفكرة حالة غياب البعد الاجتماعي من الفكر التشريعي الإسلامي الذي كانت له الصلاحية لتكليف الدولة تجاه المجتمع والفرد، وتكليف المجتمع تجاه الفرد والدولة، وتكليف الفرد تجاه المجتمع والدولة، مع ظهور المؤسسة المدنية في العصر الحديث.

---

(1) -حسن حنفي: من النص إلى الواقع ، سبق ذكره، ج2، ص 517.

(2) -"تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله وهذا كافٍ هنا" الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، ص 29. "الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عبادًا لله" السابق، الموضع نفسه. وانظر حسن حنفي: من النص إلى الواقع، سبق ذكره، ص 509-510.

أما السؤال الثاني: من هو المكلف؟ فيجد إجابته في مئات المواضع بأقلام الأصوليين مباشرة: الحياة، الإسلام، البلوغ، العقل، العلم، الفهم، القدرة[1]، وهو توصيف صحيح للمكلف خاصة بالنسبة للشرط الخاص بالإسلام، فلا يكلَّف إلا من ارتضى لنفسه وعلى نفسه منطق ذلك التكليف، هذا من اللفظ.

أما من المعنَى والنظرية فالأمر جد مختلف، فلو كان التكليف يجب على المسلم فقط لحُوسِبَ غير المسلم على معتقده، لا على الإسلام، والاعتقاد العام لدى الأصوليين والوعي الإسلامي العام والغالب أن غير المسلم يحاسَب على عدم إيمانه بالإسلام، لا على دينه، وهناك انتقادات مباشرة للرأي المخالف من الأصوليين يمكن استبصار ذلك المعنى فيها بوضوح[2].

---

(1) -مثلاً: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى)، ص 26.

(2) - "ذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية إن كان معانِدًا على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضًا معذور، وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط لأن الله تعالى لا يكلف نفسًا إلا وسعها، وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفًا من الله تعالى إذ استد عليهم طريق المعرفة، وهذا الذي ذكره ليس بمحال عقلاً لو ورد الشرع به، وهو جائز ولو ورد التعبد كذلك لوقع، ولكن الواقع خلاف هذا فهو باطل بأدلة سمعية ضرورية، فإنا كما نعرف أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالصلاة والزكاة ضرورة فيعلم أيضًا ضرورة أنه أمر اليهود والنصارى بالإيمان به واتباعه وذمهم على إصرارهم على عقائدهم، ولذلك قاتل جميعهم، وكان يكشف عن مؤتزر من بلغ منهم ويقتله، ويعلم قطعًا أن المعاند العارف مما يقل وإنما الأكثر المقلدة الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليدًا ولم يعرفوا معجزة الرسول عليه السلام وصدقه، والآيات الدالة في القرآن على هذا لا تحصى كقوله تعالى {ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار} ص 27 وقوله تعالى {وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم} فصلت 23 وقوله تعالى 54 {إن هم إلا يظنون} الجاثية-24، وقوله تعالى {ويحسبون أنهم على شيء} المجادلة 18، وقوله تعالى {في قلوبهم مرض} البقرة 10، أي شك وعلى الجملة ذم الله تعالى والرسول عليه السلام المكذبين من الكفار مما لا ينحصر في الكتاب والسنة، وأما قوله: كيف يكلفهم ما لا يطيقون؟ قلنا: نعلم ضرورة أنه كلفهم أما أنهم يطيقون أو لا يطيقون فلننظر فيه، بل نبه الله تعالى على أنه أقدرهم عليه بما رزقهم من العقل ونصب من الأدلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر، حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل" أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص 349.

-وكذلك: "ذهب عبد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد مصيب في العقليات كما في الفروع، فنقول له: إن أردت أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه وهو منتهى مقدورهم في الطلب فهذا غير محال عقلاً ولكنه باطل إجماعًا وشرعًا كما سبق رده على الجاحظ، وإن عنيت به: أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده، فنقول: كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقًا وإثبات الصانع ونفيه حقًا وتصديق الرسول وتكذيبه حقًا وليست هذه الأوصاف وضعية كالأحكام الشرعية؟ إذ يجوز أن يكون الشيء حرامًا على زيد وحلالاً لعمرو إذا وضع كذلك، أما الأمور الذاتية فلا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها، فهذا المذهب شر من مذهب الجاحظ، فإنه أقر بأن المصيب واحد ولكن جعل المخطئ معذورًا، بل هو شر من مذهب السوفسطائية لأنهم نفوا حقائق الأشياء، وهذا قد أثبت

وفي ما سبق من النقطة الأخيرة المتعلقة بماهية المكلف تناقضان: الأول: التناقض مع لفظ شروط التكليف كما ذكرنا، والثاني: التناقض مع واقع الفطرة البشرية التي تخلو من الإيمان المسبق أو المعرفة المسبقة بالتكليف.

إذن فالتكليف قام عند علماء الأصول على تغييب بعدين: الطبيعي والاجتماعي، وذلك لأغراض حفظ القومية الإسلامية والإبقاء على الأوضاع الاجتماعية القائمة في المجتمع الإسلامي، كما سيلي في الفصل القادم.

4-5- الآدمي:

نستطيع الآن الوقوف على السمات الأساسية لمفهوم الآدمي في علم أصول الفقه، فالآدمي في هذا السياق:

1- كائن بسيط الاحتياجات، ذو فطرة بيولوجية تبحث عن سد شهواتها الجسمية وحاجاتها الأولية من المأكل والمشرب والجنس والملبس والمسكن والراحة؛ ولذلك فهو بلا حقوق طبيعية، كالحيوان الذي ليست له حقوق إلا ما يمنحها له الإنسان، نظرًا لافتقاره للوعي وانهمامه بالجسد.

2- كائن لم تتعد حدوده من التعقل حدود وظيفة الانتباه، فاقتصر دور العقل لديه على الاستقبال والفعل.

3- كائن مكلف بالفطرة، وليس تكليفه مبنيًا على اختياره الحر، وهو تأكيد على غياب الجانب الطبيعي منه.

4- كائن مفرد كوحدة مستقلة لا يدخل البعد الاجتماعي في تكوينه، وهو تأكيد على غياب البعد الاجتماعي منه.

5- نتائج: مفهوم "حقوق الآدمي" في علم أصول الفقه

رأينا أولاً أن مفهوم الحق في علم أصول الفقه مفهوم مركب من جهتين: الأولى أنه يجمع معاني الوجود والصدق والقيمة، والثانية أنه يجمع البعدين الإلهي والإنساني في بعد القيمة منه، ولما كان مركب الحق يستعمل بصورته الثلاثية المركبة دائمًا ولا يقبل الفصم عمليًا فقد أدت جهة التركيب الأولى إلى جهة التركيب الثانية أعلاه.

الحقائق ثم جعلها تابعة للاعتقادات، فهذا أيضًا لو ورد به الشرع لكان محالاً بخلاف مذهب الجاحظ، وقد استبشع إخوانه من المعتزلة هذا المذهب فأنكروه وأولوه وقالوا أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير" السابق، ص 349، 350.

ورأينا ثانيًا أن مفهوم الآدمي في علم أصول الفقه مزيج من طبيعة الخلية الوحيدة بسيطة التركيب والاحتياجات، وطبيعة الإنسان الآلي الذي يقف دوره عند حدود الاستقبال والتنفيذ، أو ما يمكن إجماله بتعبير (الخلية البيوميكانيكية)، بالإضافة إلى أنه دون فطرة حقيقية، فهو مكلف قبل ميلاده، وهو كائن ذو وعي منتبه فقط لا ناقد، وأخيرًا فهو كائن منفرد بسيط لا يدخل البعد الاجتماعي في تركيبه.

ومحصلة النتائج السابقة: أن "حقوق الإنسان أو الآدمي" في السياق الأصولي في علم أصول الفقه هي (حقوق ممنوحة من الله إلى الإنسان) في واقع الأمر، فلا توجد في هذا السياق النظري حقوق إنسانية صرفة من جهة، كما لا توجد حقوق طبيعية للإنسان من جهة أخرى.

ولما كانت فلسفة حقوق الإنسان قد قامت في السياق العلماني على أساس الاعتراف المعلن والضمني بالحق الطبيعي صورةً ومضمونًا، فإن حقوق الإنسان في السياق الأصولي تختلف اختلافًا جذريًا عنها:

1- فحقوق الإنسان في السياق العلماني عامة مساوية لكل البشر نظريًا[1]، ومتساوية بينهم، أما في السياق الأصولي ففكرة الحقوق الممنوحة تفتح الباب للتمييز، وهو الذي يتم في السياق الأصولي على هيئة استبعاد المخالف في العقيدة عمليًا، حقوقيًا وسياسيًا واجتماعيًا، بشكلٍ ما وبدرجةٍ ما.

2- وحقوق الإنسان في السياق العلماني منها ما هو فردي (كحق حرية العقيدة على الفرد تجاه فرد)[2]، ومنها ما هو اجتماعي (كالحق في حد أدنى من الدخل المادي يضمنه المجتمع للفرد)[3]، أما في السياق الأصولي فلا توجد حقوق للفرد بالمعنى

---

(1) -انظر مثلاً: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص 18، 28.

(2) - "Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.","Everyone has the right to freedom of opinion and expression; this right includes freedom to hold opinions without interference and to seek, receive and impart information and ideas through any media and regardless of frontiers." The Universal Declaration of Human Rights(UDHR), www.un.org/Overview/rights, Articles 18,19 .

(3) - " (1) Everyone has the right to a standard of living adequate for the health and well-being of himself and of his family, including food, clothing, housing and medical care and necessary social services, and the right to security in the event of unemployment, sickness, disability,

النظري الدقيق لأن كل الحقوق ممنوحة، كما لا توجد حقوق اجتماعية للسبب نفسه، ولكن القضية الأساسية هي أن فكرة (حق الفرد على المجتمع) ضعيفة الحضور في السياق الأصولي بسبب تغييب البعد الاجتماعي الذي هو-تكوينيًا لا بنيويًا- فرع من البعد الطبيعي كما أسلفنا القول، وبسبب غياب مفهوم المجتمع ككيان متميز عن مجموع أفراده.

3- وحقوق الإنسان في السياق العلماني تتحرك في مجال مقولات صورية غير متعينة، كحق حرية العقيدة مثلاً الذي لم يحدد أية عقيدة[1]، أو كحق الاعتراف العام بالشخصية القانونية للفرد أمام القانون، فلم يحدد النص أي قانون[2]، أما في السياق الأصولي فالحقوق علاقات بين مقولات ومفاهيم متعينة: كالإسلام أو العقيدة الصحيحة[3]، أو(الشريعة)[4] التي لها تخصيص واضح في السياق الإسلامي، وذلك من أثر غياب منطق الحق الطبيعي، فالحقوق إذا كانت ممنوحة وغير عامة (راجع النقطة:1) ينتفي منطق أو قانون موحد لصياغتها بشكل يمكن تعقله، وبالتالي لزم في صوغها التعيين والنص، لأنها غير قابلة للاستنباط طبقًا لمبدإ ومنطق عامين.

---

widowhood, old age or other lack of livelihood in circumstances beyond his control." UDHR, Article 25 .

(1) – انظر التعبير بـ: conscience, thought, religion في UDHR, Article 18,19.

(2) – "Everyone has the right to recognition everywhere as a person before the law." UDHR, Article 6.

(3) – انظر مثلاً: إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام: "المادة العاشرة: الإسلام هو دين الفطرة" في: مازن العرموطي، وكايد هاشم: لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان (المعهد الدبلوماسي، عمان، الأردن، ط1، 1996)، ص 66، وكذلك: "وأن العقيدة الصحيحة هي الضمان لنمو هذه الكرامة" 1-أ، المرجع نفسه، ص64.

(4)-"كذلك لا يجوز استثمارها (مصادر الثروة) فيما حرمته الشريعة" البيان الإسلامي العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام: 15-هـ، نقلاً عن: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 220.

-وكذلك: "المادة الثانية عشرة: لكل إنسان الحق في إطار الشريعة في حرية التنقل" إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام في: مازن العرموطي، وكايد هاشم: لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص 66.

4- وحقوق الإنسان في السياق العلماني حقوق مستنبطة من الطبيعة البشرية على حال البداهة أولاً، ومن المتطلبات البشرية المعاصرة (كحق التعلم مثلاً)[1] ثانيًا، لكنها في السياق الأصولي حقوق منصوصة، فالحق الممنوح لا يكون كذلك إلا بنصّ، وهو العامل كما سبق في كون الحقوق في السياق الأصولي متعينة، لأن النص كفعل يتعامل مع الجزئيات غالبًا بينما ينزع العقل إلى التجريد وإدراك الكليات.

5- وحقوق الإنسان في السياق العلماني مرتبة في بنية أفقية، لا أولوية فيها لحق على آخر، وإذا حدثت الهيراركية تظل البنية أفقية في أغلبها، ذلك أن أغلب هذه الحقوق لا يمكن التضحية به لحساب بعضها، بينما في السياق الأصولي-وخاصة في صياغة الشاطبي للمقاصد الخمسة في وضع الشريعة ابتداءً-تترتب الحقوق في بنية رأسية، حيث تتفاضل فيما بينها في الرتبة والأهمية، فالحقوق الأكثر ارتباطًا بالله جُعلت على الرأس، والحقوق الأكثر ارتباطًا بالإنسان هبطت إلى القاعدة، فالحق الأول في هذه الصياغة هو (الدين)، يليه (النفس)، ثم العقل والنسل والمال[2]، وقد وقعت هذه التراتبية نظرًا لكون الحقوق ممنوحة من الله إلى الإنسان، فكان من المستبعد أن تتقدم حقوق الإنسان (أو الجانب الإنساني بالأدق من الحقوق) لتصير على قدم المساواة مع (الدين)، لأنها غير أصلية ولا مستقلة.

6- وحقوق الإنسان في السياق العلماني تشمل حقوقًا ومطالب إنسانية أكثر تنوعًا بشكل كبير بالمقارنة مع واقع الحال في السياق الأصولي، ففي رأى جون فينيس John Finnis (1940-؟) أحد أهم فلاسفة القانون الطبيعي المعاصرين: أنه

1- " (1) Everyone has the right to education. Education shall be free, at least in the elementary and fundamental stages. (2) Education shall be directed to the full development of the human personality and to the strengthening of respect for human rights and fundamental freedoms. "UDHR, Article 26 .

(2) -"فإنا إذا نظرنا (...) وجدنا الدين أعظم الأشياء ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما ثم النفس ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال" أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، (سبق ذكره)، مج 1، القسم الثالث-المقاصد، ص 228.

-وكذلك: "فلو عدم الدين عدم الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف (النفس) لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء. ولو عدم المال لم يبق عيش" السابق، ص 14.

-وانظر كذلك: "أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية: فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى نظرًا إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره فإنما كان مقصودًا من أجله على ما قال تعالى" {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}" الآمدي: الإحكام في أصول الإحكام، سبق ذكره، ص 338.

بالإضافة إلى حقَّي الحياة والدين (المتوفرين لدى الأصوليين) هناك حقوق أساسية أخرى، كحق المعرفة، واللعب، والخبرة الجمالية، والاجتماع والصداقة، وقابلية التعقل العملي Practical Reasonableness، وفينِس حتى في وضعه للدين في هذا السياق لا يعتبره واجبًا بل حقًا [1]، وذلك بسبب تصور الأصوليين المحدود عن الفطرة.

تلك كانت أوجه الاختلاف الأهم بصدد مفهوم وفلسفة حقوق الإنسان في كل من السياق العلماني والسياق الأصولي، وهذه النتائج مقدمات لفهم مسألة ذلك المفهوم في المجال الإسلامي عمومًا، حيث ينبغي التمييز بين وضعية تلك المسألة في السياقين قبل الشروع في محاولات تلفيقية تنطلق من موقف دفاعي بالدرجة الأولى، وقبل الشروع كذلك في محاولات تجديدية للمفهوم وفلسفته في السياق الأصولي.

6- خاتمة: أزمة حقوق الإنسان في السياق الأصولي

1- ملامح الأزمة:

لا مبالغة في القول بوجود أزمة واقعية بصدد هذه القضية-قضية حقوق الإنسان في السياق الأصولي- وفي لبّه-علم أصول الفقه-قد عرقلت لزمن طويل حل هذه القضية في ذلك السياق من جهة، كما تسببت من خلال الوعي الإسلامي الأصولي والتقليدي في الكثير من حوادث الإرهاب والاغتيال والاستبعاد العملي أو بالفتوى، والذي وصل في أحيانٍ كثيرة إلى مستوى الخطاب السياسي الرسمي أو المعارض أو الثوري من جهة أخرى، وتتمثل أهم ملامح هذه الأزمة في:

1. طائفية الحقوق: فالسياق الأصولي يفرض تمييزًا واضحًا بين حقوق المسلم وغيره، وضد هذه النقطة قد يقوم نقدان: الأول: أن التمييز نفسه يقع في السياق العلماني حيث تميز الدولة بين حق حامل الجنسية وحق من لا يحملها، ولكن الدين وفلسفة الحق يُفترض بهما أن يعلوا على الجنسيات والحدود السياسية، وبالفعل فميثاق حقوق الإنسان العالمي عابر للجنسيات ويشكل ضميرًا حاضرًا في خلفية العلاقات الدولية، صحيح أن هذا الضمير يتم تجاهله في أغلب الأحيان، ولكن ذلك حال الضمير عمومًا حيث لا يملك سلطة التنفيذ، ولَكن المكسب النسبيّ والخطوة التي

(1)- Raymond Wacks: Philosophy of law (Oxford University press, New York, 1st Ed., 2006) p.14.

للأمام أنه موجود، وأنه يحرك إرادة الشعوب في الدول الديمقراطية لإرغام الحكومات أحيانًا على المثول له، بل لا معنى للديمقراطية أصلاً بدون هذا الضمير لأنها بدونه قد تكون ديمقراطية اختيار ديكتاتور فاشستي أو قائد استعماري.

وأما النقد الثاني: فهو أن الإسلام لا يفرض ذاته على أحد ولا يمنع أحدًا من ذاته، وأن من يؤمن به فإنما يفعل ذلك من واقع إرادته الحرة ومن لا يؤمن يخضع لهذا التمييز مختارًا، أو بالأحرى أن البشر-لا الشرع-هم الذي اختاروا لأنفسهم هذا التمييز، وهذا مخالف لواقع الحال، فالملايين من الأطفال يولدون على أديان آبائهم دون اختيار من جهة، ويستمرون على عقائدهم في مواجهة حد الردة أو اضطهاد الأسرة والمجتمع والدولة من جهة أخرى، وبالتالي تصيبهم هذه الطائفية الحقوقية دون مسئولية حقيقية من جانبهم.

2. عدم الاعتراف بآمال وغايات إنسانية متقدمة: كالفن والخبرة الروحية.. إلخ، أو أن يكون هذا الاعتراف محدودًا باعتبارها غايات ثانوية.
3. عدم الاعتراف الكامل بحق حرية العقيدة، ونعني بـ"الكامل" هنا: حق كل إنسان في اعتناق أو تبديل عقيدته على مستوى الإعلان والممارسة[1].

---

(1) -انظر مثلاً: البيان الإسلامي العالمي عن حقوق الإنسان فيما يخص هذه النقطة:

"12- حق حرية التفكير والاعتقاد والتعبير:

(أ) لكل شخص أن يفكر، ويعتقد، ويعبر عن فكره.ومعتقده، دون تدخل أو مصادرة من أحد ما دام يلتزم الحدود العامة التي أقرتها الشريعة، ولا يجوز إذاعة الباطل، ولا نشر ما فيه ترويج للفاحشة أو تخذيل للأمة: {لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا، ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا} (الأحزاب: 60 و 61).

(ب) التفكير الحر - بحثا عن الحق - ليس مجرد حق فحسب، بل هو واجب كذلك {قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا} (سبأ: 46).

(ج) من حق كل فرد ومن واجبه: أن يعلن رفضه للظلم، وإنكاره له، وأن يقاومه، دون تهيب مواجهة سلطة متعسفة، أو حاكم جائر، أو نظام طاغ .. وهذا أفضل أنواع الجهاد: "سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الجهاد أفضل؟ قال :كلمة حق عند سلطان جائر" (رواه الترمذي والنسائي بسند حسن)

(د) لا حظر على نشر المعلومات والحقائق الصحيحة، إلا ما يكون في نشره خطر على أمن المجتمع والدولة: {وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم}(النساء: 83).

(هـ) احترام مشاعر المخالفين في الدين من خلق المسلم، فلا يجوز لأحد أن يسخر من معتقدات غيره، ولا أن يستعدي المجتمع عليه: {ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم، كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم} (الأنعام: 108).

13-حق الحرية الدينية:

4. غياب حق الضمان الاجتماعي بمناحيه المختلفة من الفكر التشريعي الأصولي.

2- الخروج من الأزمة:

إن الطريق إلى ما خارج هذه الأزمة يبدأ بخطوتين:

الأولى: فصل مركب الحق الحلولي في علم أصول الفقه-راجع فقرة 3-3- أي: فصل حقوق الإنسان عن حقوق الله في نظرية الحق التي يبنى العلم-أو يعاد بناؤه-عليها، بحيث يتم الاعتراف بحقوق الإنسان وحقوق الله معًا باستقلال كل من نوعي الحقوق عن الآخر، وبحيث

لكل شخص: حرية الاعتقاد، وحرية العبادة وفقا لمعتقده: {لكم دينكم ولي دين} (الكافرون: 6)."

-ففي الفقرة (أ) و (د) من المادة (12) ما يقبل التأويل لإطلاق الرقابة لآخر مداها، وما يميز بين المسلم وغيره في التعبير عما يؤمن به، كما أن المادة (13) تلتف حول قضية حد الردة على أهميتها هنا، وبرغم أنها نفسها تستدعيها بالبداهة.

-فقرتا البيان نقلاً عن: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ، سبق ذكره، ص 217، 218.

-وانظر شرح عدنان الخطيب لـ(شرعة حقوق الإنسان في الإسلام)، ميثاق أعدته اللجنة المكونة من: عدنان الخطيب، شكري فيصل، وهبي الزحيلي، رفيق جويجاتي، إسماعيل ماجد الحمزاوي، دمشق 1980م. "(4) ب-حكم الارتداد عن الإسلام: لا يُقبل من مسلم أن يرتد عن دينه... أما العقاب الدنيوي الواجب إنزاله بمن يقترف تلك الجريمة فهو (القتل) سندًا إلى حديث رواه ابن عباس رضي الله عن قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه" عن: عدنان الخطيب: حقوق الإنسان في الإسلام، تقديم باستيعاب: إبراهيم مدكور (دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1992م) ص 78، 79.

-وانظر التجاهل التام لقضية حد الردة في: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص65، وهو الكتاب الذي اعتبر الشريعة الإسلامية "المصدر الرئيسي لحقوق الإنسان عمومًا" ص 57.

-وانظر الالتفاف حول ذكر قضية حد الردة في: إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، المادة العاشرة، في: مازن العرموطي، نمير عباس، كايد هاشم (تحرير): لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص 66.

- انظر تجاهل موضوع الحرية الدينية: محمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، سبق ذكره، ص17 وما بعدها.

-تجاهل مسألة حد الردة: أحمد الرشيدي: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي، سبق ذكره، ص 65 (الحق في الحرية الدينية).

-تجاهل مسألة حد الردة: محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص 265 (حرية التدين)، ص 274 (حرية الرأي والفكر).

-التأكيد على حد الردة: زكريا البري: حقوق الإنسان في الإسلام ، سبق ذكره، ص 16-23.

-التأكيد على حد الردة أيضًا: محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، سبق ذكره، ص 79-84.

-التأكيد على حد الردة أيضًا: يقول أبو زهرة: "وإذا توهمَ متوهمٌ من الباحثين أمرًا يخالف العقيدة الدينية، أيكون من الخير نشر وهمه؟ إن ذلك يكون تضليلاً، ولا يكون تعليمًا" محمد أبو زهرة: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، سبق ذكره، ص 276.

يتم ضمان الاعتراف بحقوق أصلية للإنسان قبل وخارج التشريع، بالإضافة إلى فصل النوعين في الخطاب الحقوقي الذي يستهدف العالمية والإنسانية.

والثانية: إحياء "الإنسان" في علم أصول الفقه: لأن علم أصول الفقه هو لب الفكر الأصولي فقد لزم إعادة بحث وبعث مفهوم الإنسان فيه من أجل حل هذه الأزمة، وذلك في ضوء وعي تاريخي وحضاري معاصر يستفيد من العلوم الإنسانية.

****

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

1- المصادر العربية:

1. ابن العربي، أبو بكر المعافري المالكي: المحصول في أصول الفقه (دار البيارق، عمان، ط1، 1999م)
2. ابن جزي، القاسم محمد بن أحمد: تقريب الوصول إلى علم الأصول، دراسة وتحقيق: عبد الله محمد الجبوري (دار النفائس، عمّان، ط1، 2002م)
3. ابن حزم، أبو محمد على بن أحمد بن سعيد: الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عباس (منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم طبعة)
4. ابن فورك، الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني: كتاب الحدود في الأصول، قراءة وتعليق: محمد السليماني (دار الغرب الإسلامي، بيروت، دون رقم الطبعة، 1999م)
5. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى)
6. الإخسيكي، حسام الدين محمد بن محمد الحنفي: المُذهَب في أصول المَذهب على المنتخَب، تأليف: ولي الدين محمد صالح الفرفور، تقديم: مصطفى السعيد خان (مكتبة دار الفرفور، دمشق، ط1، 1999م)
7. الآمدي، علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي (دار الصميعي، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003م)
8. البخاري، عبد العزيز: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي (دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1997م).
9. البغدادي، أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان: الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد (مكتبة المعارف، الرياض، 1983 م)
10. الجصاص، أحمد بن علي الرازي: الفصول في الأصول (الناشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، 1994م)
11. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: البرهان في أصول الفقه، تقديم وتحقيق وفهرسة: عبد العظيم الديب (مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط1، 1399هـ)

12. الزركشي، بدر الدين بن بهادر بن عبد الله الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر (دار الصفوة، الغردقة، ط2، 1992م)
13. السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل: أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني (دار المعرفة، بيروت، 1973م)
14. السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار: قواطع الأدلة في الأصول، دراسة وتحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م)
15. الشاطبي، أبو إسحق: الموافقات في أصول الشريعة (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م)
16. الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة (تحقيق وشرح: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ، دون رقم طبعة)
17. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (دار الفكر، بيروت، ط1، 1992م)
18. الشيرازي، أبو إسحٰق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشافعي: اللمع في أصول الفقه (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م)
19. الغزالي، أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م)
20. المدرّسي، محمد تقي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، ج3(انتشارات المدرسي، إيران، ط1، 1415 هـ)

2- المصادر الأجنبية:

1- The Universal Declaration of Human Rights(UDHR), www .un. org/Overview/rights

ثانيًا: المراجع:

1-المراجع العربية:

1- أبو زهرة، محمد: المجتمع الإنساني في ظل الإسلام (الدار السعودية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2، 1981م)
2- أبو ليلى، محمود حسن: تاريخ حقوق الإنسان في التصور الإسلامي (دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1995م)
3- أحمد محمود الخولي: نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة،ط1، 2003م)
4- الأيوبي، إلياس: تاريخ مصر في عهد الخديوي إسماعيل باشا من سنه 1862 إلى سنة 1879-جـ 2 (دار الكتب المصرية، القاهرة، 1923م)
5- البري، زكريا: حقوق الإنسان في الإسلام (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى)
6- الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي (المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، أيلول 1991م)

7- جماعة جذور الفلسفية: اثنتا عشرة عيناً على مشهد التسلّط، تحرير: كريم الصياد، تقديم: حسن حنفي (دار الهاني، القاهرة، ط1، 2008م)
8- جواد، غانم (تحليل وتقديم): الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط1، 2000م)
9- حنفي، حسن: من النص إلى الواقع، جزءان (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2005م)
10- حنفي، حسن: من النقل إلى الإبداع، مج 3، ج3 (الحكمة العملية) (دار قباء، القاهرة، 2002م)
11- خضر، محمد: الإسلام وحقوق الإنسان (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى)
12- الخطيب، عدنان(شرح وتعليق): حقوق الإنسان في الإسلام، تقديم باستيعاب: إبراهيم مدكور (دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1992م)
13- دونللي، جاك: حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ت: مبارك علي عثمان، مراجعة: محمد نور فرحات (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2006)
14- الرشيدي، أحمد: حقوق الإنسان-نحو مدخل إلى وعي ثقافي (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2005م)
15- الصياد، كريم: نسق المنطق ومنطق النسق (مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد 17، سنة 2008م)
16- عبد السلام التونجي: الشريعة الإسلامية في القرآن الكريم (جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، بنغازي، ط2، 1997م)
17- عبد السلام العبّادي: نظرية الحق بين الشريعة والقانون (رسالة التقريب، عدد 2، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 1993م)
18- العرموطي، مازن ، نمير عباس، كايد هاشم (تحرير): لقاء الإسلام والغرب وحقوق الإنسان (المعهد الدبلوماسي، عمان، الأردن، ط1، 1996م)
19- عمارة، محمد: الإسلام وحقوق الإنسان (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 89، الكويت، ط1، مايو 1985م)
20- الغزالي، محمد: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (نهضة مصر، القاهرة، ط4، 2005م)
21- وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته (دار الفكرن دمشق، ط3، 1989م)

2-المراجع الأجنبية:

1. Wacks, Raymond: Philosophy of law (Oxford University press, New York, 1st Ed., 2006)