قراءة معاصرة لحقوق الإنسان
في فكر " محمد أركون "

الأستاذة الطاوس اغضابنة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

مقدمة : لقد صارت مسألة الاهتمام بموضوع حقوق الإنسان وحرياته الأساسية تشكل اليوم القضية المركزية علي طاولة جدول الأعمال الدولية سواء علي المستوي العالمي أو الإقليمي أو الوطني للدول حتى كاد يصبح الدفاع عنها " شعيرة من الشعائر" (1)، إذ ليست بالقضية السهلة على الإطلاق إنما هي المُعْضِلَة لتَعَقُّدِ حُلُولِها و تَشَابُكِها ولما تنطوي عليه من أمور تثير الحيرة والاستغراب إذ " قد نزلت رسالات السماء وظهرت ثورات الأرض وجوهر دعوتها كلها . احترام حقوق الإنسان . " ، إلا أنه بمحاولة استقراء بسيطة لتاريخ البشرية يتضح أن السمة الغالبة فيه كانت دوما . عدم احترام حقوق الإنسان . ، من هنا جاء الحديث عن موضوع حقوق الإنسان ولكن في قراءة معاصرة جسدها طرح له بالتركيز علي الفكر الإسلامي من خلال وضمن . قراءة محمد أركون . واقتراحاته التي يمكن الوقوف عليها من محاولة الإجابة على التساؤل التالي :

- كيف ينبغي قراءة موضوع حقوق الإنسان قراءة معاصرة بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر؟ ، ومن ثمة كيف يمكن تأسيس إعلان إسلامي لحقوق الإنسان من منظور معاصر؟ , وكيف ينبغي أن يكون ؟.

وللإجابة على هذه الأسئلة يقترح " محمد أركون " أن تكون القراءة من خلال عنصرين أساسين هما :

. أولا : قراءة لمفهوم الإنسان أو الشخص البشري حقوقه في السياق الإسلامي (التراثي) : وقد تشكّل بدوره من عناصر فرعية تمت محاولة حصرها في

العناصر الفرعية الثلاثة التالية :
1. قراءة لمفهوم الشخص البشري و دراسة مكانته في التراث الإسلامي.
2. الخطاب النبوي وانبثاق " إنسان الميثاق".
3. مشكلة الإنسان في السياق الإسلامي المعاصر.

. ثانيا : حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر: وقد دارت محاولة معالجته من خلال العناصر الفرعية الثلاثة التالية وهي :
1. موقف الوعي الإسلامي المعاصر من حقوق الإنسان .
2. قراءة لموضوع حقوق الإنسان في السياقات الإسلامية من منظور حديث ومعاصر.
3. تأسيس إعلان حقوق إنسان إسلامي حديث ومعاصر.

ـ أولا : قراءة لمفهوم الإنسان أو الشخص البشري حقوقه في السياق الإسلامي (التراثي) :

وذلك لأن موضوع حقوق الإنسان يرتبط من بدايته حتى نهايته في . قراءة محمد أركون . ويتداخل مع تحديد مفهوم الشخص البشري (الإنسان) ودراسة مكانته بل يطغى عليها هذا الأخير بشكل حتى كاد يصبح من الصعب تمييزه وفصله عنه ، فكيف انبنى هذا الترابط و التداخل وتأسس ؟ .

هذا الترابط والتداخل في الحقيقة هو ما يتجلى من خلال معالجة الموضوع (حقوق الإنسان) بصفة عامة وتتحدد الإجابة عليه بصفة خاصة في تحليل العناصر الثلاثة التالية :

1. قراءة لمفهوم الشخص البشري و دراسة مكانته في التراث الإسلامي :

يرى " محمد أركون" أن كل فئة اجتماعية وكل أمة تُكوّن رؤياها الخاصة عن الشخص البشري , ومن ثمة تضمينها مفهومه وتحديد مكانته وكذا حقوقه و واجباته ، وهي رؤى يختلف تجليها تبعا لاختلاف المجتمعات والعصور، وبالتالي اختلاف طريقة دراستها في ذلك , فإذا كانت هذه الأخيرة ممكنة عن طريق " الحس العملي"(2) في المجتمعات التي . لا كتاب لها . ، فإنها غير ممكنة في مجتمعات . الكتاب . .

أما المجال الإسلامي بالتحديد والذي احتوته الظاهرة الإسلامية وانتشرت فيه هو مجال واسع جدا ومتنوع ولذا فإن تحديد مفهوم الشخص البشري ودراسة مكانته في

السياق الإسلامي (التراثي) ينبغي أن يُقَيَّمَ بالقياس إلى : . المجتمعات المتعددة والتي سادتها الظاهرة الإسلامية ، وليس ذلك وحسب بل على التقييم أن يأخذ بعين الاعتبار عاملين أساسين و هما :

. العامل الأول : . الوضع الحالي السائد في كل واحد من تلك المجتمعات .

. العامل الثاني : . ثم تأثير التراث الإسلامي المشترك عليها .

بالإضافة إلى ذلك فإنها دراسة تَتَمَوْضَعُ عبر مرحلتين تاريخيتين كبرى وهما :

. مرحلة " القبل " ومرحلة " البعد " , وإن كانتا ليستا واحدة إنما مختلفتين بالزمان والمكان إلا أن كل منهما قد رسخت صورة مثالية تجريدية عن<< إسلام أقنومي ...إسلام يستعصي على التاريخية >>(3) ، وهو المسعى الذي يهدف " محمد أركون" إلى تفكيكه والكشف عن التصور التاريخي الحقيقي له بتعرية الاستغلال الأيديولوجي للدين وسوء توظيفه .

وانطلاقا من هذا فإن قراءته لمفهوم الشخص البشري ودراسة مكانته تتخذ طريقا آخر غير طريق الخطاب الإسلامي من ناحية وغير طريق الخطاب الاستشراقي من ناحية أخرى ,إنما هو طريق يتأسس على نقطتين أساسيتين وهما : . " الأيِّن " و" الكيف " بمعنى من أين يبدأ طريق المعالجة ؟ ، وكيف تكون هذه المعالجة ؟.

يتخذ " محمد أركون " فيما يتعلق " بالأيِّن " من . القرآن . نقطة انطلاق أولى ليس من أجل البرهنة على أن القيَّم والتعاليم التي جاءت بها . الحداثة . فيما يتعلق بالإنسان وحقوقه "إسلامية الأصل" كما يدعي الخطاب الإسلامي المعاصر << فهذا غير صحيح >> يصرح قائلا(4) ، وإنه لا يستطيع فعل ذلك لأن كل عصر وليد لحظة تاريخية ، وإنما انطلاقته تلك هي من أجل << التمييز بين المكانة المعرفية . للخطاب النبوي . وبين التشريعات المعيارية التي أدخلت بعدئذ...>>(5) ، والذي يضع بناءا عليه تمييزا بين مرحلتين :

. المرحلة الأولى : مرحلة القرآن(أو المرحلة النبوية) .

. المرحلة الثانية : مرحلة التشريع الفقهي (الذي لاحق المرحلة الأولى) .

وهذا التمييز بين المرحلتين هو ليس عبارة عن تحقيب تاريخي (أي أنه ليس نَوْعٌ من التأريخ للمراحل التاريخية التي مرَّ بها تاريخ الخطاب الإسلامي) ، إنما هو تمييز بين نظامين من المعرفة لنوعين من الخطاب هما : . خطاب النبي ، وخطاب الفقيه ، وهناك فرق كبير وواسع بين النوعين من الخطاب .

والجدالية وعملية التفاعل السيرورية بين هذين النظامين من المعرفة أدى إلى تشكيل " الروح الإسلامية أو العقلية الإسلامية"(6)، كما تولد عن انبثاق الدولة الإسلامية و توسعها تشكيل تمييز آخر بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية بكل ما تنطوي عليه بنية كل ظاهرة من عناصر وعوامل التركيب والتشكيل .

ويرى أن المهمة الأولى المتعلقة بكيفية المعالجة تكمن في ضرورة إعادة التفكير من جديد في كل المسائل الخاصة بالشخص البشري والتي كانت "قد رميت في ساحة . المستحيل التفكير فيه .

و أبقيت في دائرة اللامفكر فيه من قبل الفكر الإسلامي" ، والشيء المتناقض والجدير بالذكر في هذه القضية والذي يدعو للاستغراب وأبعد من ذلك إلى الدهشة هو اتساع رقعة ساحة " المستحيل التفكير فيه" وتزايد حجمها في مرحلة " العولمة " ، إذ سجل مفهوم الشخص البشري و مكانته ومن ثمة حقوقه تراجعا كبيرا في الوقت الذي كان يفترض فيه حصول العكس .

وعلى الرغم من ذلك فقد برز من خلال الإجابة على " الأيِّن " و "الكيف " انبثاق . نموذج تشكيل الإنسان في الإسلام . وليس ذلك فحسب بل وقدرة هذا النموذج على << اختراق كل الحدود الثقافية و تشكيله المتكرر الذي لا يقاوم في كل المنعطفات التاريخية ثم توسعه الحالي في مواجهة الحداثة ...>>(7) ، وكذا " العولمة " .

وقد تحكمت في تشكيل ذلك عوامل أربعة تبلورت أثناء مرحلة التأسيس ثم استمرت فاعليتها و نشاطها بعد ذلك وتتلخص هذه العوامل فيما يلي(8) :

1. الطابع الفعال للخطاب القرآني و بنيته الأسطورية أي المجازية المنفتحة على المطلق (الثابت) من جهة ، و تعددية المعنى (التعددية) من جهة أخرى، واحدة و متعددة.

2. القوة الروحية والإيمانية للشعائر الدينية لعمل كل مؤمن وبالتالي الأمة كلها باستمرار، ومن ثمة تجسيد الأمل الأخروي في النجاة ، والتي أدخلها القرآن للمؤمن لأول مرة حين ظهوره ثم وسعها الخطاب الإسلامي بعد ذلك.

3. تأسيس دولة مركزية و ديمومتها وإن كان في صور مختلفة (من خلافة رشيدية، أموية، عباسية) إلى حكم (عثماني) إلى دويلات قومية ، إلا أنها حملت على عاتقها مهمة الدفاع عن "الدين الحق" أي الأرثوذوكسية بحسب وجهة نظر"محمد أركون" مستعدة في الوقت نفسه وفي خط الرجعة مشروعيتها من هذا الدين الحق.

4. تشكيل " متخيل سياسي- ديني" أثناء المرحلة التأسيسية للإسلام أي (610م-632م) ، و صيرورته التاريخية والاجتماعية بعد ذلك ، ومهما قيل وتكرر القول فإنه لا يمكن الحديث بما فيه الكفاية على دور ذلك المتخيل السياسي الديني وقوته المتكررة عبر التاريخ في ما بعد.

والمسعى الذي يريد " محمد أركون " الوصول إليه من منطلق تشكيل الشخص البشري (الإنسان) من خلال . الخطاب القرآني . هو تبرير مشروعية استخدامه مصطلح . الخطاب النبوي . لأجل هذه القراءة .

2 . الخطاب النبوي وانبثاق " إنسان الميثاق" :

وعليه يرى"محمد أركون " أن الخطاب النبوي ينطبق على الأشخاص البشرية التي تنشأ داخل التراث الطويل لتعاليم الأنبياء ، وعليه فإن الجميع يكون قد نشأ و تربى داخل التراث الديني التوحيدي الذي يتميز بالقواسم المشتركة بينها التالية :

. أن التراث الديني قائم على الوحي و النبوة .

. وأنه يستخدم نفس اللغة البلاغية و الرموز الدينية ونفس الخطاب ذي التركيبة الأسطورية المجازية .

هذه القواسم المشتركة تبلور عنها لأول مرة في التاريخ انبثاق " إنسان الميثاق" ، والذي يعني :

<< المتعاقد مع الله ... عن طريق منهجية تربوية ... تولد في قلب المؤمن شعورا بالذات ... مرتبط مع مطلق الله ... المعيار الأعظم والمرجعية الكبرى لتفتح كل مواهب الشخص المخلوق ... >>(9) ، وبشرح مختصر شديد جدا يمكن القول أن " ماهية الإنسان " تكمن في العلاقة بين الخالق والمخلوق ، الأمر والطاعة ، لِيَتَوَلَّدَ في . الحداثة . نمط آخر هو النقيض .

إلا أنه في السياق الإسلامي هناك محطات تاريخية وثقافية لا يوجد تعاقب زمني بينها وهي" الظاهرة القرآنية " و" الظاهرة الإسلامية" و"الحداثة" ، وإن كانت هي لحظات تتعايش مع بعضها البعض و تتحكم بشكل مختلف بمصير الشخص البشري في الأوساط المختلفة وليس الإسلامية فحسب .

لأجل هذا اقترح "محمد أركون"<<مفهوم المسؤولية الروحية >>(10)، والتي لا يخرج التعريف الاستطلاعي لها عن سمات العقل الاستطلاعي ومبادئه لينتهي إلى اعتبارها "...مركز إنسانية الإنسان ..."والاقتراح بعبارة أخرى دعوة من أجل إعادة

الاعتبار إلى ذلك "القلق المعرفي المتعالي" الذي اختفى كما يرى "محمد أركون" من ساحة الفكر سواء الإسلامي أو الغربي .

وإن كان اختفاؤه في الأوساط الإسلامية أكثر حِدَّةً و تَأَزُّمًا بسبب هيمنة العقلية اللاهوتية ذات الاستخدام الشعبوي الديماغوجي والتي تولد عنها خلل منعكس " للقيَّم " و على الرغم من انعكاسه و قَلْبِه الموازين إلا أنه يشكل أحد << عوامل تشكيل الذات البشرية وأخذها لأبعادها >>(11) ، وهو أمر يراه " محمد أركون " يحتاج من أجل فهمه إلى توضيح المكانة المعرفية لتلك العقلية ، وذلك من خلال المقابلة بين ممارستين معرفيتين متضاربتين هما(12) : . الممارسة الديماغوجية ، والممارسة الاستطلاعية ، وتتيح الفروق الواسعة التي توضحها هذه المقابلة بيان الفروق الجديدة التي لم يستكشفها لا الفكر الديني ولا الفكر العلمي الحديث بشكل شامل وصحيح وتتمثل في الروابط التأسيسية والوظائفية الكائنة بين قوى ثلاث تتدخل في توليد "كل وجود بشري " ، وهي ، " العنف " و " التقديس" و "الحقيقة" ، وفي العلاقات الجدلية بين " الوحي" و " الحقيقة " و " التاريخ " ، كمفاهيم مشكلة " للوجود البشري" أيضا كما رآها " محمد أركون " في موضع غير هذا .

وإذا ما تم التوصل إلى هذا الشكل من الدراسة فيعني ذلك " تُوَصُّلَ الشخص إلى مرحلة جديدة من المعرفة وتحقيق الذات " أي مرحلة تنتهك وتزحزح الثقافة الدينية وثقافة الحداثة في آن معا.

وما تَقَدَمَ من إمكانيات القراءة " لموضوع الإنسان" في السياق الإسلامي التراثي رأى فيه "محمد أركون" موضوعا غنيا من أجل أية مقاربة منهجية ومعرفية للإسلام اتجاه مواقف العلم الحديث وتصوراته ، وهو ما تجسَّد طرحه من خلال :

3. مشكلة الإنسان في السياق الإسلامي المعاصر :

وهي مشكلة تظهر في طرح ثلاث أسئلة كبرى وهي : . كيف تنبثق مشكلة الإنسان في السياقات الإسلامية المعاصرة ؟ ، و ما هي آليات اشتغال الفكر الإسلامي لتقديم أجوبة جديدة ؟ ، و كيف يمكن موضعة تلك الأجوبة اتجاه المواقف والتصورات التي يطرحها الفكر العلمي الحديث ؟ .

ينطلق " محمد أركون" بدءا من تحديد مفهوم الإنسان فنيا وفلسفيا بحيث يرى الأول بأن الإنسان يمثل " التناقض" و " مقولة من مقولات الروح البشرية " وهو ما يستدعي حضور عدة علوم من أجل أية مقاربة لمفهوم الإنسان ، وأما فلسفيا

فموضوع الإنسان قد لفت انتباه الفكر المسيحي كما في الإسلامي , وهو في هذا الأخير موجود بقوة كما يرى "محمد أركون " إلا أنه للقبض فيه على " مفهوم الإنسان ودراسته " ينبغي الاعتماد على النقد الجذري بالارتكاز على الشروط الجديدة للتطور التاريخي في المجتمعات الإسلامية خاصة بعد الخمسينات و دورها في تحديد مفهوم الشخص البشري و مكانته و من تلك الشروط :

. دخول الثورات الزراعية و التغيرات التي أحدثها فيما يخص " قانون العرض" .

. الدراسة السوسيولوجية " للقانون الإسلامي" .

. الدولة القومية المتولدة في غالب الأحيان عن حروب التحرير .

فدراسة تلك الشروط يراها "محمد أركون" ضرورية من أجل فهم الآليات الدقيقة المتحكمة في نهاية المطاف والمسيطرة على تشكيل "الشخص البشري " بالنسبة للمجتمعات العربية و الإسلامية ثم يمكن على ضوء ذلك تركيب سلسلة من الصور الشخصية التي تمكن من تفسير شروط انبثاق " الرجال العظام " و بلورة مفهوم " الشخصية القاعدية " وما يُوَلِّدُه المجتمع في مقابل ذلك من شخصيات مُعَارِضَة أو قادة مُضَادِين وبالإضافة إلى ذلك قادة الثقافة وقادة الدين ، وهو ما يوضحه "محمد أركون " من خلال نوع من سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين في السياقات العربية والإسلامية إذ كل منها يمارس دوره بكل أبعاده في عملية " شروط تَكَوُّنِ الإنسان وانبثاقه " ، وعلى الرغم من ذلك لا يزال من الصعب كما يقول "محمد أركون " إيجاد نمط الإنسان المثقف الذي يَعْتَرِف برسالة الإنسان << بصفته نقطة البداية والنهاية لكل فلسفة >> (13) وذلك لأنه يكثر الحديث عن المشاكل الاقتصادية و مشاكل التنمية و يقل الاهتمام بمشاكل التأخر الثقافي ، ولكن السؤال في خضم هذا الطرح هو : . هل يملك الفكر الإسلامي الآليات لوضع فلسفة حديثة للإنسان؟.

وهو ما يمكن ا، تتضح الإجابة عليه من خلال :

ثانيا : حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر : لقد جاءت عناية الفكر العربي الإسلامي بموضوع حقوق الإنسان من منطلق تأثير عدة عوامل تأتي في مقدمتها عامل الهيمنة والاستعمار مما دعا إلى التساؤل عن سر الباعث الحقيقي الذي حفز على التفوق الغربي في مقابل تردي و سوء الوضع العربي والإسلامي ، ومما زاد في هذه الاهتمام وأكد على ضرورته هو الجدل و النقاش في ما بين مبادئ الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والمبادئ الإسلامية من اتصال أو انفصال .

وإن ترددت مواقف المثقفين المسلمين و ردود فعلهم إزاء الميثاق و بنوده بين مؤيد ومتحفظ على بعضها وناقد لإزدواجية المعايير في التطبيق و رافض لها جملة وتفصيلا ، إلا أنها تنتهي جميعا إلى الدعوة إلى ضرورة العناية بوضع الإنسان وحقوقه ، وعن ذلك وضمنه ينطلق موقف "محمد أركون" وقراءته من خلال :

1 . موقف الوعي الإسلامي المعاصر من حقوق الإنسان :

يرى "محمد أركون " أن المرحلة المعاشة الآن والمتعلقة بالخطاب الدائر حول الديمقراطية و حقوق الإنسان أو الحداثة وحقوق الإنسان هي آخر مرحلة من مراحل الصراع الطويل بين الإسلام والغرب ، وعلى الرغم من أن هذا الأخير قد استطاع بلورة فلسفة حديثة للإنسان و حقوقه ثم بلورة علمانية جديدة تأخذ الإنسان ببعديه المادي والروحي إلا أنها لا تزال هي الأخرى بحاجة لإعادة قراءة تفكيكية وتاريخية و بِنْيَوِيَّة ثم الأخذ بعين الاهتمام بالمعرفة الأسطورية التي أعاد لها علم الإنسان اليوم الاعتبار وذلك عن طريق تغيير مكانة العقل ذاته من دور الهيمنة إلى دور التفتح على مختلف الأنظمة الثقافية ، وعلى الرغم من هذه المرونة في ممارسة العقل لدوره إلا أنه لا يزال يستمد من التفوق التكنولوجي والصناعي والعسكري للغرب بواعث جديدة للإبقاء على التضاد الأيديولوجي للعالم ، وهي الممارسة التي لا تزال سارية المفعول و يُمَارِسُها الغرب مختفية وراء خطاباته العلمية ونضالا ته من أجل فرض "حقوق الإنسان في العالم " ووراء الأعمال الإنسانية و الدعوة إلى الديمقراطية .

وفي خضم هذا الوضع العالمي المعقد والمعترك الفكري الواسع والمتنوع ومن هذا المنطلق صارت حقوق الإنسان بالنسبة للوعي الإسلامي تَرَفٌ لا معنى له و مجرد حيلة غربية من أجل تحقيق أغراض لا علاقة لها بحقوق الإنسان .

وهي بهذا المعنى بالنسبة إليه (الوعي الإسلامي) ليس لأن الإسلام مضاد لحقوق الإنسان وإنما هي كذلك لأن الإنسان المسلم لم يدفع ثمن تحقيقها مثل ما هو الحال بالنسبة للإنسان الأوروبي و لم يُكَلِف نفسه محاولة بلورة حقوق إنسان من خلال تراثه العربي الإسلامي والمعطيات الراهنة للمجتمعات العربية والإسلامية بمعنى أنه لم يَخُوضَ صراع العقل الإسلامي والعقل العلمي ، ولم يَبْحَثْ في مفهوم الإنسان وحقوقه في السياق الكلاسيكي للتراث الإسلامي و مفهوم الإنسان وحقوقه في المجتمعات العربية والإسلامية الحالية.

وهو ما حاول "محمد أركون " طرحه في أكثر من موضع فيما يتعلق بتحديد مفهوم الشخص البشري ودراسة مكانته ومن ثمة حقوقه سواء بالنسبة للسياق الإسلامي التراثي وانبثاق نموذج تشكيل الشخص البشري وقدرته(هذا النموذج) على اختراق الحدود وتشكيله المتكرر، أو بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر بحسب ما يجسده الخطاب الإسلاموي باعتبار أنه من يطرح "مشكلة الإنسان " بقوة في السياقات العربية والإسلامية المعاصرة ، والتي تعتقد أن " الشخص المسلم " المشكل داخل هذا السياج وحده يمكنه أن يكون " إنسان " أما الذي خارج السياج فلا يستحق مكانة "الإنسان " و ترتب بحسب هذا التَشَكُّلَ ، " إنسان . لا إنسان " فضائيين معرفتين شكل أحدهما " المسموح التفكير فيه إسلاميا " و الآخر " المستحيل التفكير فيه إسلاميا" داخل هذا السياج ، وهما (أي "المسموح التفكير فيه إسلاميا "/ و" المستحيل التفكير فيه إسلاميا ") في هذا الموضع "كل الفلسفة الحديثة لحقوق الإنسان " و بالتحديد الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان و المواطن لعام 1789م (14) .

هذا"المستحيل التفكير فيه" هو ما يفتح أركون دابرَه ويُحَوِّلُه إلى"ممكن التفكير فيه إسلاميا" من خلال جعله موضوع قراءة جديدة في مشروعه المعرفي الجديد ، فكيف تأسست هذه القراءة ؟.

لقد تأسست هذه القراءة بدورها على القراءات التالية :

. القراءة الابستيمولوجية : تتخذ تلك المقابلة بين العقل الدوغمائي والعقل الاستطلاعي (15) كموضوع دراسة لها ، " السورة . 9 . التوبة " ، " الفريضة الغائبة" لعبد السلام فرج ، و" الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان " في 19سبتمبر 1981م .

. النص الأول ، يجسد الإطار التيولوجي والسياسي الاجتماعي التطبيقي للثنائي (حقوق . واجبات) .

. النص الثاني ، يمثل نموذج النص الجماعي الذي يطرح مشكلة " الشخص البشري " من وجهة نظر الإسلام النضالي الحالي والنص الثالث ، يعكس المواقف الإسلامية و كذا المطالب التي يرددها جميع المسلمين .

و كل واحد من هذه النصوص يُجَسِّد رؤية خاصة للوعي الإسلامي ، ولكن كل منها قد تأسس على نفس المسلمات التيولوجية التي تشكل الخطاب الإسلامي المشترك ،

ونفس الأمر يعني ديانات التوحيد ، والتي كل منها يُعْلِنُ امْتِلاَكَهُ . الحق والحقيقة . بمعنى كل أن كل دين يُعْلِنُ من خلال السلطة الدينية التي تُمَثِلُه أنه دين الحق والحقيقة الصراع مع غيره من السلطات الدينية الأخرى من أجل الدفاع عن حقه في تلك الملكية .

وفي حين أن . المسلمات التيولوجية . واحدة بين أديان التوحيد , ولكن الملاحظ من الخارج لا يرى منها إلا المظاهر الدينية و يجهل كليا ذلك الصراع بين السلطات الدينية من أجل امتلاك . الحق والحقيقة . والتلاعبات التي تختفي خلف القوى المتصارعة أو المتضاربة , ووحدها الفروق الواسعة التي تعمل تلك المقابلة بين العقل الدوغمائي والعقل الاستطلاعي على توضيحها بإمكانها من جهة الكشف عن تلك التلاعبات ، ومن جهة أخرى إظهار ما يسميه "محمد أركون" " ساحة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه " يعني " إطار المسلمة الدينية التي لا يمكن الحديث عنها ولكن نتخذها دائما كنقطة انطلاق لكل التأسيسات "(16) ، والذي يجد تلخيصه في الخطاب الإسلامي الأيديولوجي المعروف الذي يؤكد على أن "حقوق الإنسان " بمعناها الحديث توجد قبلا في الإسلام ، وهو ما يجد تعبيره في الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان في 19 سبتمبر 1981م .

من أجل تحليل هذا التأكيد , وجعل تناولا نقديا راهنا للمشكلة ممكنا ، تنتقل قراءة "محمد أركون" من القراءة الإبستيمولوجية باتجاه قراءة أخرى للكشف عما كان مُقَنَّعًا ، هذه القراءة الأخيرة تأسست على :

. القراءة السوسيو . تاريخية : والتي تتعلق بالمأخذ النقدي للمحتويات الدينية لحقوق الإنسان في الديانات التقليدية من أجل حمل الفكر الديني على الاعتراف بأن أسمى التعاليم الدينية على العموم خاضعة . للتاريخية . ولتوضيح هذا المأخذ النقدي فيما يتعلق بأديان الوحي يتجه "محمد أركون" باتجاه نوع من الدراسة السوسيو . تاريخية من أجل تفكيك التشكيلة السوسيو . دينية لدولة الميثاق في الإسلام (وهذا في القرن السابع الميلادي) .

والتي يرى أنها قد تأسست على ترتيب هرمي للحقوق بين المؤمنين وأهل الكتاب والمشركين ، كما يوجد تشريعيا فروق واضحة بين " دار الإسلام " و " دار الحرب "، وفي مكانة الشخص وحقوقه بين الحر ثم العبد ، المرأة ، و الطفل .

و ينبغي العلم في هذا الموضع بأن " القانون المدعو بالإسلامي لا يعطي المكانة الكاملة للشخص إلا المسلم الأرثوذكسي ، الذكر ، الحر ، ... المكلف ..."(17) .

في إطار هذا التمييز بين . الأشخاص و لا أشخاص . (أو إنسان / ولا إنسان) (18) توجد القطيعة المعرفية أو الإبستيمولوجية الكبرى مع الحداثة ، ومن جهة أخرى و بشيء من الزحزحة لبعض أفكار"محمد أركون " يمكن القول بأن هذا الترتيب الهرمي للحقوق بالنسبة للقسمة السوسيو. دينية للفرق داخل الأمة يُعَبِرُ عن " إبطال القداسة عن الحق " والذي يُتَرْجِمُه في اللغة العربية الحالية الانتقال من المفرد "حق" إلى الجمع "حقوق " مما يدل على أن التناول النقدي وانتقال مفهوم الحقيقة والحق في الإسلام و أُسُسِه ممكنان اليوم (18) ، غير أنه ينبغي تسجيل هنا بأن كلمة . حق . تبقى تدل على معاني عدة وذلك بحسب الحقل الإبستيمولوجي لاستخدامها .

كما ينبغي التسجيل أيضا بأن إيمان الإسلام بالإنسان و بقداسة حقوقه قد بلغ حدودا تتجاوز درجة الحقوق عندما اعتبرها واجبات إنسانية (فردية أو جماعية)(20) ، و بهذا فهي تدخل في إطار الواجبات وهو ما يُفَسِّرُ و يُبَرِّرُ التركيز على المكانة الكاملة للإنسان المسلم ، الذكر، الحر، المكلف ، بحسب هذه الخصائص تَحَمَّلَ الأمانة والمسؤولية أمام الله وأمام نفسه والجماعة والعالم

وأن التمييز إنما يتجه باتجاه معنى آخر ذلك المتعلق بالملتزم بالقانون والخارج عنه خروجا بمعنى الخيانة وإعلان الحرب على الجماعة و المجتمع .

الفرق إذن في الثنائي . حق ، واجب . بالنسبة لحقوق الإنسان بين الإسلام وإعلان 1789 و1948 ، أنها في هذه الأخيرة هي حقوقا للإنسان فقط وليس لأنَّ عليه واجبات .

من هذا المنطلق ينبغي أن يتجاوز موضوع حقوق الإنسان الطرح الديني باتجاه التحليل الفلسفي الذي يخضع للمجتمع والتاريخ .

القراءة السوسيو. تاريخية التي نزعت القناع عن قداسية الحق من جهة ، وحددت مفهوم حقوق الإنسان كما جاءت في إعلان 1789 و 1948 ، قد مكنت :

2. قراءة لموضوع حقوق الإنسان في السياقات الإسلامية من منظور حديث ومعاصر:

من تأسيس زحزحة للرؤية التيولوجية لموضوع حقوق الإنسان باتجاه الرؤية الفلسفية , وهي زحزحة ترى أنه ينبغي التخلي عن الاتجاه الأبولوجي للشخص البشري من أجل الحفاظ على مكانته الواقعية وكذا حقوقه في التشريع الراهن للمجتمعات العربية والإسلامية ولتحقيق ذلك ينبغي :

1. دراسة الفلسفة الإنْسِيَّة والتي تُشَكِّلُ أحد الموضوعات الأساسية في مشروع نقد العقل الإسلامي .
2. مفهوم الشخص البشري و مكانته في السياق الإسلامي (التراثي والمعاصر) .
3. زيادة على ذلك الأخذ بعين الاعتبار اقتحام الحداثة والدور المضاعف الذي لعبته بالنسبة للغرب ، و بالنسبة للدول الإسلامية .

ومن خلال ضرورة هذه الدراسات الثلاثة(3.2.1) كما يرى "محمد أركون " والتي اشتغل بها هو نفسه في أكثر من مؤلف , وأيضا من خلال القراءات السالفة الذكر في هذه الدراسة فقد خرج طرح موضوع حقوق الإنسان عنده عن المألوف والمتكرر من مثل ،الإسلام وحقوق الإنسان ، وغيرها من العناوين المشابهة ، للإتيان بشيء جديد يرى فيه قبلا أن معالجة " الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان" يصطدم بعدد كبير من الصعوبات والتحديات والتي لا تزال تفرق بين أعضاء الأمة الروحية الواحدة " أمة أهل الكتاب" (توراة , إنجيل , قرآن) , إلا أنه تتجلى على الظاهر صعوبتين أساسيتين وهما(21) :

. الصعوبة الأولى : تتلخص بالاصطدام بمقولة " الخطاب الإسلامي الأيديولوجي الشائع" و التي تؤكد أن "حقوق الإنسان" بالمعنى الحديث موجودة في الإسلام قبلا وهي المقولة التي يعكسها " الإعلان العالمي الإسلامي لحقوق الإنسان" في 19 سبتمبر 1981م بباريس .

. الصعوبة الثانية : تتعلق بالبعد التاريخي للمشكلة والمتمثل في علاقة الدين الإسلامي بالمفهوم الحديث لحقوق الإنسان كما صاغته الثورة الفرنسية والتي يرفضها الخطاب الإسلامي لعلمانيتها.

من منطلق هاتين الصعوبتين يرى . أركون . أنه من المحبذ الحديث بهذا الصدد عن "سوابق" أو "بذور" أولية لحقوق الإنسان في النص القرآني وفي نصوص الوحي بشكل عام ، إذ قد عملت النصوص الدينية على تجسيد الترقية الروحية للإنسان من خلال "الميثاق بين الله و الإنسان" والذي يشكل في . القرآن . المصطلح المركزي و هو

يتأسس على جملة النعم الإلهية على الإنسان و المتمثلة على وجه الخصوص في منحه مكانة متميزة بين المخلوقات إذ قد خصه . الله . بامتياز تلقي كلامه ليعيش طبقا لهذا الكلام و يلتحق في نهاية المطاف بالخلود والعيش الأبدي ضالة الإنسان و غايته المعضلة منذ أن وجد على الأرض كما وأن . الله . قد كرم . آدم . و خلقه في أحسن تقويم وهداه العقل و العلم و الحكمة و علمه الأسماء كلها ، وبهذا استحق أن تسجد له الملائكة وأن يطرد "إبليس" من الجنة وإنسان بهذا الاستحقاق الإلهي فلابد و أن تكون له من الحقوق ما يليق بكرامة مكانته و بما يمكنه من حمل الأمانة وأداء الرسالة ،ومن منطلق هذه الاعتبارات كلها فقد وجدت ترقية حقيقية للشخص البشري بالقياس إلى وضعه في . شبه الجزيرة العربية . آنذاك ، ومن ثمة فإن ظهور "الإسلام" حينها معناه إدخال تلك الشعوب في ـالحداثة . السائدة وقتذاك(22)أي الديانة التوحيدية تماما مثلما حدث بالنسبة لليهود والمسحيين .

وأما "حقوق الإنسان" التي أعلنتها الثورة الفرنسية فشيء مختلف تماما لأن التاريخ قد اختلف و المجتمع مختلف و لأن الفكر البشري قد حقق انجازات لم تكن ممكنة في القرن 7م ،و عليه يمكن القول أن هذا الإعلان قد سبقته "سوابق" أو " بذور" أولية من أجل تحرير الشرط البشري و ترقية الإنسان وهي قواعد صلبة في النصوص الدينية الكبرى (الثلاث) و التي تشترك في الدعوة إلى الإخاء و المساواة واحترام كرامة الإنسان ، وهي تعاليم موحدة بين الأديان .

وليس الحديث عن "أصول" لأن البلورة الحقيقية لحقوق الإنسان "مؤصلة" في إعلان الثورة الفرنسية الذي توالت بعده مواثيق وإعلانات بمعنى أن الفرق بين "سوابق" أو "بذور" أن هذه قد يكون لها لاحق وقد لا يكون في حين تولد " الأصول" لواحق و توالي (23) .

وهو فرق وإن كان على المستوى اللغوي فإنه يعكس الخلفية الفكرية والنزعة العلمية الحديثة " لمحمد أركون" وهو ما يُتَوَظَّفُ عنده في تقريره أنه ينبغي التفكير في حقوق الإنسان من خلال المنظور الواسع والمنفتح الذي أحدثته الثورة الفرنسية وهو<<الرمزانية الجديدة ذات الجوهر العلماني>> (24)هذا من جهة ، كما وينبغي أيضا قراءة كيفية ممارسة حقوق الإنسان في المجتمعات المعلمنة من خلال " منظور ينفتح على الرمزانية الدينية و يستوعبها "(25) من جهة ثانية ، وهو ما يترتب عنه منافسة بين النظرة العلمانية و النظرة الدينية لحقوق الإنسان .

ومن خلال الدراسة الإبستيمولوجية ، والدراسة السوسيو . تاريخية ، ومن موضع قراءة نقدية أخرى لكل من كتاب "هيغل جورج فلهلم فريدريش" "Principes de la philosophie du doit" والذي صدر سنة 1820م , وكتاب "كارل ماركس" "Critique de la philosophie du droit" والذي صدر سنة 1840م , وبصفة خاصة هذا الأخير الذي اعتبَر أن " الحق هو نتيجة علاقات قِوَى" , ومن خلال قراءة لموضوع حقوق الإنسان في السياقات الإسلامية من منظور حديث ومعاصر , ومن خلال اختبار ودراسة كل المجتمعات منذ القديم إلى اليوم , فإن كل ذلك يُبَرْهِنُ بحسب ما يرى "محمد أركون" فعلا عن وجود علاقات قوة سوسيو . سياسية داخل المجتمعات تُمَكِّن مجموعة(فرقة) من الصعود إلى السلطة ، وهو ما يعني أن المصدر الحقيقي للحق ليس قوة خارجة عن الإنسان ولكن << تلاعب ميكانيكي لقوى في مجال جيوسياسي محدد>> (26) ، من جانب المؤمنين من أجل أن يكون الحق تعبيرا مطابقا لكلام الله ، الليبراليون من أجل أن يكون الحق نابعا عن الإرادة الشعبية ، حروب التحرير داخل الدول الإسلامية أدت إلى صعود مجموعة اجتماعية إلى السلطة بواسطة القوة ، وليس عن طريق ثورة شعبية كما حدث بالنسبة للمجتمعات الغربية .

فالحق في الحقيقة << عبارة (أو تعبير) مجموعة أخذت بزمام السلطة ثم نصنفه فيما بعد ، حق ديني ، حق مقدس >> :

" Le droit est donc bien , en réalité , l'expression d'un groupe qui a pris le pouvoir : et on le qualifie ensuite de droit religieux, de droit sacré "(27).

من جانب آخر ينبغي تسجيل أن القوة في منطق الإسلام" سند للحق والعدل" و لكنها لا تُمَثِّلُ العدل في ذاتها لأنها مُقَيَّدة بما استقر في القرآن الكريم من البَيِّنَات التي نهضت بهما فانتفى بذلك المبدأ الجاهلي "الحق للأقوى" والذي يمثله قول شيخ قبيلة في الجاهلية حين سئل عن معنى العدل والظلم فأجاب " العدل أن أغير على غنم و إبل القبائل المجاورة فآخذها ، والظلم أن تغير هذه القبائل عَلَيَّ لتُسْتَرِدَّها... " (28) ، فلا تتصل القوة بالعدل أو الحق في نظر الإسلام إذن ، إلا على أساس أنها مجرد وسيلة لإحقاق الحق وتنفيذ مقتضى العدل ، وليست هي في ذاتها غاية أو ذات

سلطان مطلق ، لهذا تَأَصَّلَ مبدأ القوة في الإسلام مُقَيَّدًا بأصول الحق والعدل والمساواة والرحمة وغير ذلك من " القيَّم " مما أطلق عليه القرآن الكريم " البَيِّنَات " (29).

ومن جانب آخر ، فإذا كان تجسيد الحرية والمساواة مرتبط بالدولة (السلطة) بحيث يجب احترام الأولى وتحقيق الثانية ، فإن الأخوة تفترض علاقات بين الناس(الأشخاص) ، وهو ما لا يمكن أن يكون للدولة (السلطة) فيه أي هَيْمَنَةٍ أو سَيْطَرَةٍ بأي صفة أو نوع .

ثم هل حقوق الإنسان . خالصة ، حركة رسمية تتكلف بها الدول والسلطات أم أنها حركة شعبية ، عالمية , إنسانية ، تتكلف بها في الأصل حركات شعبية هي في الغالب ضد حكوماتها و دولها ؟ .

وانطلاقا من اعتبار أن مصدر الحق هو السلطة (مجموعة من الأفراد أخذت بزمام السلطة ثم نصنفه فيما بعد ، حق ديني ، حق مقدس) يرى "محمد أركون " أنه ينبغي إعادة طرح مشكلة الشخص في تراث التوحيد (في أديان التوحيد الثلاثة) في دراسة نقدية وفي نفس الوقت تاريخية وفلسفية ، وأيضا ينبغي فهم كيف أن مفهوم الحقوق الدينية استطاع أن يمارس وظائفه في إطار اجتماعي وثقافي محدد و كيف أن ذلك المفهوم لا يمكنه ممارسة ذلك في مجتمعانا المصنعة و المعقلنة بواسطة العقل العلمي والذي ينبغي بدوره أن يخضع للنقد.

وأن هذا الطرح الأركوني يبحث في تقييم مشكلة حقوق الإنسان بالنسبة للعالم كله و ليس بالنسبة للمجتمعات التي هيمن عليها الإسلام فحسب .

وهو طرح مختلف يَتَقَوَّمُ على تأسيس علمي حديث يرى أن الأديان قد أدت وظيفة تربوية ونفسية لا بأس بها على مر العصور ولكن جدارة نفعها كانت دائما محدودة ، وأنه من الخطر أن يطلب منها أكثر مما قد أعطته ، إنما إبداع الإنسان و جرأته على التجدد باستمرار هو ما يمنح فُرَصَهُ في تحقيق حرياته (30) .

ولكن عودة الروحي والدين حتى في المجتمعات الغربية يَفْرِضُ ضرورة إعادة طرح مشكلة . الوحي . في أديان التوحيد ولكن بحسب المعطيات التي يفترضها التأويل الحديث وليس بحسب المفاهيم التقليدية بمعنى أن هذه العودة هي عودة سترتبط بمعنى من المعاني بطرح موضوع حقوق الإنسان كما حدث من قبل وحتى لا يكون الطرح

بعد هذه العودة كما كان , فينبغي ضرورة إعادة طرح مشكلة . الوحي . ولكن بحسب معطيات التأويل المعاصر .

وانطلاقا من هذا(أي من عودة الروحي والدين وضرورة طرحه بحسب معطيات التأويل المعاصر) ينبغي التفكير في حقوق الإنسان من خلال مرحلة جديدة ، من خلال المنظور الواسع والمنفتح على الرؤيتين ، العلمانية والدينية ، وهو ما يترتب عنه منافسة بين النظرة العلمانية والنظرة الدينية لحقوق الإنسان يتشكل من خلالها وعبرها << عملا ثقافيا و فكريا على مستوى رفيع>> (31) والذي ضمنه يمكن طرح اقتراح جديد عن :

3. تأسيس إعلان حقوق إنسان إسلامي حديث ومعاصر:

ينطلق . أركون . للحديث فيه من مسلمة ترى أنه توجد في . القرآن . آيات كثيرة تَنُصَ على

" القيَّم " الروحية و الأخلاقية التي ينبغي أن يتقيد بها الإنسان لكي يكون " خليفة الله في الأرض" إلا أن الخطاب الإسلامي المعاصر بدل القيام بالقراءة لذلك والاشتغال في هذا الاتجاه راح يمارس نوعا من " المحاكاة القانونية " من خلال عملية الإسقاط للكثير من المفاهيم والقيم الحديثة على . النص القرآني . و يلحق بذاته وبشكل شكلاني شعائري التعاليم الخاصة بالفلسفة الحديثة لحقوق الإنسان ، وهو بفعله ذلك يقترب من إعلان الثورة الفرنسية أكثر من اقترابه من النص القرآني ، وهو عبارة بمعنى آخر عن تحول إلى نوع من" العلمنة غير المعترف بها صراحة "(32) ودون الانتباه في نفس الوقت للقطيعة الكبرى التي أحدثتها الثورة الفرنسية في مختلف الميادين والمجالات .

كما كان ينبغي أن تكون جملة العوامل والعقبات التي عرقلت تطبيق حقوق الإنسان في المجتمعات العربية و الإسلامية دافعا للفكر الإسلامي المعاصر من أجل تأسيس إعلان حقوق إنسان إسلامي وفق منظور حديث ومعاصر حسب التشكل التالي :

1) . التفكير بتأسيس حقوق إنسان ضمن المنظور الإسلامي أولا وذلك من خلال قراءة التراث الإبداعي للوقوف على نقاط صلبة يمكن الارتكاز عليها والانطلاق منها بكل ثقة ، وفي هذا الصدد ينبه " محمد عابد الجابري" أنه على الباحث في قضية حقوق الإنسان في التراث العربي النظر فيها بمعزل عن منظور الفكر الأوروبي الحديث

والمعاصر، كما عليه أيضا أن يفصل بين الحقوق والوجبات وفي هذه الحالة سيجد أن . خانة الحقوق فارغة . (33) في الفكر العربي لأنها مندمجة مع خانة الواجبات .

2) . أنه لا يمكن تشكيل نظرية حديثة وكذا معاصر أيضا عن "حقوق الإنسان" إلا إذا كان الانطلاق من التحديد و التصور القرآني للإنسان ومن ثمة حقوقه ، وطور ذلك بما يتناسب و مكتسبات . الحداثة . الراهنة .

3) . ثم ضمن التاريخ المقارن للأديان (اليهودية و المسيحية و الإسلام) ، وما يحصل في أوروبا من تغيرات كبرى بدءا بالثورة الفرنسية حتى اليوم .

4) ينبغي إقامة المجابهة بين كلا النظامين من القيم و النظم للعالم و للإنسان في كل من النظام العلماني و النظام الإسلامي ، وهي مقارنة إذا ما تمت بطريقة منفتحة سيترتب عنها نتائج إيجابية حتما إذ ستؤدي خاصة إلى طرح مشكلة . النص القرآن . على ضوء معطيات العلم الحديث و المعاصر وهو ما يحدث الآن لعملية تأويل النصوص الدينية في أوروبا ، إلا أنها في الجهة الإسلامية لا تزال تعاني التأخر.

5) . أنه لا يمكن ضمان الحقوق الروحية والأخلاقية والثقافية " للشخص البشري" إلا بواسطة الديمقراطية ودولة القانون ، ومن خلال التجربة التي حصلت في المجتمعات العربية و الإسلامية منذ الخمسينات يمكن القول أن التوصل إلى تحقيق هذه المؤسسات (أي الديمقراطية و دولة القانون) هو مرهون بأمرين(34) :

. الأمر الأول : وهو أمر" مشروط باكتساب الثقافة الديمقراطية و نشرها..." ويرى البعض أنه يجب تطبيق الديمقراطية أولا لأنها هي التي ستؤدي إلى نضج الشعب ومن ثمة انتشار الثقافة الديمقراطية .

. الأمر الثاني : أن وجود ديمقراطية حقيقية مرهون **" بالتساؤل الفلسفي"** على الرغم مما هو معلوم إلى أي مدى يحذف الموقف الديني كل تساؤل فلسفي إلا أنه بهذه الطريقة وحدها يمكن توفير" الشروط الفكرية والثقافية الحديثة والضرورية من أجل انبثاق الشخص في المجتمع الإسلامي و تفتحه وأخذه لكل أبعاده"(32) ، غير أن الجدير بالذكر في هذا الموضع بأن المطالبة . بالديمقراطية . معناه "إحداث انقلاب تاريخي" لم يشهده الوطن العربي من قبل ، و لذا فالديمقراطية في الوطن العربي ليست قضية سهلة و ليست انتقالا من مرحلة إلى مرحلة بل هي ميلاد جديد وبالتأكيد عسير(35) .

ـ خاتمة : مما تقدم يمكن القول أن قراءة "محمد أركون" ترى أنه ينبغي على الفكر الإسلامي قراءة موضوع حقوق الإنسان ، قراءة حديثة ومعاصرة بمعنى تتجاوز الطرح التيولوجي باتجاه الاتجاه الفلسفي أو الطرح الفلسفي الحديث والمعاصر.
ومن أجل ذلك تقترح قراءة أركون ضرورة المجابهة بين العقل الإسلامي (الديني) و العقل العلمي (المنبثق، الاستطلاعي) ، أيضا دراسة مفهوم الشخص البشري و مكانته بحسب المعطيات و الشروط الجديدة للمجتمعات العربية و الإسلامية منذ الخمسينات حتى يومنا ، وأن ضمان تحقيق حقوق الإنسان مرتبط بالديمقراطية و دولة القانون .

وبناءا عليه ، تقترح قراءة "محمد أركون " إمكانية تأسيس إعلان حقوق إنسان إسلامي انطلاقا من قراءة . النص القرآني . والتراث الإبداعي لاستخراج منهما قواعد للوقوف على أرضية صلبة أولا ثم تطوير ذلك بما يتناسب ومكتسبات الحداثة والعلم الحديث والمعاصر ، و بعبارة محددة ، قراءة تأويليه راديكاليا بحسب رؤية " محمد أركون " كما أنها قراءة تبحث في موضوع حقوق الإنسان بالنسبة للفكر الإنساني كليَّة وليس في الفكر الإسلامي والمجتمعات التي هيمن عليها الإسلام فحسب , وهذه القراءة في أهدافها تتأسس على الطرد الكلي للأديان التقليدية والمدنية (القائلة: لائيكية) .
الأولى لأنها أدت وظيفة ولا يمكنها ممارسة ذلك في مجتمعاتنا الراهنة ، والثانية لأنه ينبغي التفكير اليوم في حقوق الإنسان باتجاه منظور ينفتح على رمزانية جديدة .

كما وقد تأسس تحليل الأسس التي تشكَّلت بحسبها قراءة "محمد أركون" على ثلاث قراءات أساسية ، قراءة ابستيمولوجية، قراءة سوسيو . تاريخية ، قراءة سوسيو . سياسية ، انبثق من خلال هذه القراءات رؤية "محمد أركون " المتَجِّهَة باتجاه جديد ، نحو أفق منفتح ، اتجاه العقل والمنطق : منطق التواصل والحوار ، لا منطق التباعد والجفاء الأبدي ، فالعقل التواصلي المتفاعل هو الذي يشكل اليوم لغة العلم الحديث ، وجوهر الممارسة الديمقراطية في علاقات المجتمع المدني والعلاقات الدولية ، وبعبارة مختصرة عصر الأنوار الثالث بل الراديكالي .

وبناءا على ما تقدم تكون قراءة " محمد أركون " قد خرجت عن المألوف والمتكرر فيما يتعلق بموضوع حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي بتأسيس الجديد .

ـ الهوامش المستعملة :

1). رضوان زيادة ، الإسلاميون و حقوق الإنسان ،المستقبل العربي ،السنة 21،العدد 236 ، أكتوبر 1998م ، ص ، 108

2) . محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ترجمة : هاشم صالح ، ط1 1999 م ، دار الساقي ، ص: .188

3)- المصدر نفسه ، ص : 197.

و . التاريخية . : يُحدد "محمد أركون " مفهوم التاريخية في أكثر من موضع مُسْتَشْمِرٍ في ذلك الفكر الغربي في تحديد وضبط معاني هذا المفهوم من أجل القبض عليه فيذكر أن كلمة "التاريخية" قد ظهرت لأول مرة في مجلة"نقد" حسب قاموس "لاووس الكبير "للغة الفرنسية , والمصطلح هنا<< يُفيد في تأمل التغير والتفكير بت كمقولة وجودية مرتبطة بذرى الكينونة,والمعرفة والقيمة والملكية>>.

ثم يعود "محمد أركون " إلى كتاب "آلان تورين" "إنتاج المجتمع" ليقف على تعريف آخر للتاريخية <<بصفتها المقدِّرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص بت ووسطه التاريخي الخاص بت أيضا >>.

ويرى في موضع آخر أن التاريخية = الزمنية = الصيرورة التي تُصيب كل أشياء العالم ومؤسساته وعقائده وأخلاقه على الرغم من أن المؤمنين بظنونها ثابتة .

وفي موضع آخر يقول "محمد أركون " :<< ماذا تعني التاريخية ؟ إنها تعني أساسا أن حدثا ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصوّر ذهني كما هو الحال في الأساطير , أو القصص الخيالية , أو التركيبات الأيديولوجية >>.

لمزيد توضيح يمكن العودة إلى :

. محمد أركون : الفكر الإسلامي (قراءة علمية) , ترجمة : هاشم صالح , , الناشر : مركز الإنماء القومي , بيروت (لبنان) المركز الثقافي العربي , الدار البيضاء (المملكة المغربية) , الطبعة الثانية , 1996م , ص:116. 117.

. محمد أركون : الإسلام , الأخلاق والسياسة , ترجمة : هاشم صالح , منشورات دار النهضة العربية ومركز الإنماء القومي , بيروت , لبنان , الطبعة الأولى 1428هـ/2007م , ص : 42.

. محمد أركون : القرآن , من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني , ترجمة : هاشم صالح , دار الطليعة , بيروت , لبنان , الطبعة الأولى نيسان (إبريل)2001م/ الطبعة الثانية آذار (مارس) 2005م/ , ص : 48. 49.

4)- محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ترجمة : هاشم صالح ، ط1 1999 م ، دار الساقي ، ص:194.

5)- نفس المصدر ، ص :198.

6)- نفس المصدر ، ص : 201.

7) -M .Arkoun, L'islam, Approche critique, Edition,3publication, J .Grancher ,1998 ,Paris, P :155

.

8) - محمد أركون ، الفكر الإسلامي ,، نقد واجتهاد ، ترجمة : هاشم صالح ، ط3، 1998، دار الساقي ،

ص :171.172.

9) محمد أركون ،الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ،ترجمة :هاشم صالح ، ط1 1999م ، دار الساقي ،

ص :207. 208.

10)- المصدر نفسه ، ص : 214.

11- المصدر نفسه ، ص : 219.

12) الديماغوجية :المصطلح اليوناني القديم "demagogos" من حيث جاءت "ديماغوجيا"(demagogia) تعني بالمعني الدقيق (stricto sensu) : الذي يملك فن قيادة الشعب وفي خط الرجعة يحظى بامتياز شعبي خاص (باعتبار هذه القيادة) , وفي مضمون هذا المعنى وظف "أورسام " "Oresme" مصطلح "ديماغوجي"في القرن (5م) وذلك من خلال ترجمة " لأرسطو" , وقد استخدمه "بوسييات""Bossuet" في ستة 1688م وعُرِفَ المصطلح من طرف " الأكاديمية الفرنسية " في سنة 1798م , والمصطلح يعني إذن نظام سياسي تكون الحكومات فيه أساسها " شعبوي " وبالتحديد :

"les passions et les sentiments de la masse , sans égard , le plus souvent , à la dignité "و منذ اليونان القديم والكلمة مُحَمَّلَةٌ بمعنى ضد(معناها الدقيق), وقد رفضها "أفلاطون"بسبب الوضعية التي يظهر فيها الشر السياسي الذي يولَدُ من جراء النظام الديمقراطي (إعدام سقراط) , و"أرسطو" رأى فيها "تشكيلة مُحَوَّرة" "Une constitution déviée" , وعلى أية حال فإن " الديماغوجيا " ليست حتى "نظام سياسي "وإنما عبارة عن "انحراف سياسي" (perversion du politique) لأنها تعكس وضعية سياسية تكون فيها قرارات السلطة لا تؤخذ إلا من طرف رجال الكتلة المتَحَكِّمة حتى يمكن أن يأخذ منها الحكومات الديماغوجية امتيازات أكثر , و" الديماغوجيا " حينئذٍ هي صفة تَصِفُ " دولة فاسدة وضعيفة " وبصفة غير مباشرة مُهَيْمَنَة أو محكومَة بديكتاتورية شعبوية.

- Encyclopédie philosophique universelle, publié sous la direction d'André Jacob:
Les notions philosophiques ,Tom:1,Philosophie occidentale, PUF,1990, Paris ,P:575.

وهي السمة التي يستخدمها "محمد أركون " للدلالة على العقلية اللاهوتية القابلة للاستخدام الشعبوي , وهذا في مقابل الممارسة الاستطلاعية والتي هي الممارسة النقدية على وجه الخصوص الشَغَّالِ بها هو(محمد أركون).

ـ لمزيد توضيح يمكن العودة إلى : . محمد أركون ،الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ،ترجمة :هاشم صالح ، ط1 1999م دار الساقي ، ص :218. 219.

13)- محمد أركون ، الفكر الإسلامي ،، نقد واجتهاد ، ترجمة : هاشم صالح ، ط3، 1998، دار الساقي ،
ص : .176

14)- هاشم صالح ، ضمن : محمد أركون ، الفكر الإسلامي ،، نقد واجتهاد ، المصدر السابق ، هامش (150-151) ، ص : 224.

. الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكيرفيه و اللامفكر فيه , يمكن العودة إلى :. محمد أركون : الفكر الإسلامي (قراءة علمية) , ترجمة : هاشم صالح , , الناشر : مركز الإنماء القومي , بيروت (لبنان) , المركز الثقافي العربي , الدار البيضاء (المملكة المغربية) , الطبعة الثانية , 1996م , ص:253.

15) . العقل الدوغمائي / . والعقل الاستطلاعي أو. العقل الدوغمائي والعقل النقدي: العقل الدوغمائي: ليس ظاهرة خاصة بالفكر الإسلامي بل إنه "قوة بنيوية تكوينية من القوى الأربع المتضامنة ...، كما يرى المؤرخ والمستشرق الفرنسي "كلود كوهين" , ويستعبر "محمد أركون" تعريف "كلود كوهين" للعقل الدوغمائي باعتباره قوة بنيوية بمعنى أنه ليس وليد لحظة تاريخية معينة إنما هو وليد أو تأسس من خلال تراكم لحظات تاريخية والقيود المعرفية والمنهجية التي يفرضها العقل الدوغمائي، لا يفرضها على الفكر الإسلامي وحده إنما على جميع ممارسات العقل البشري منذ انتقاله من المرحلة البدائية أو "الوحشية" بحسب تعبير كلود ليفي ستروسي- إلى المرحلة الزراعية أو المدنية/ أما العقل النقدي أو العقل الاستطلاعي أو العقل الاستكشافي أو العقل المستقبلي , ويقصد به "محمد أركون "العقل الجديد الذي يطمح إلى التعرف على ما منع التفكير فيه وأبعِد عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف..." أي أنه العقل النقدي المتمرد على التقليد والاجترار والطامح إلى معرفة- ما منع التفكير فيه , و الجدير بالذكر هنا هو الإشارة إلى مفهوم . الدوغمائية . والسياح الدوغمائي :

- ومفهوم الدوغمائية : وقد أخذه المفكر الأمريكي " ميلتون روكش " من مفهوم الصرامة العقلية la rigidité mentale قبل أن يتوصل إلى البلورة النهائية له , فيقول عن "الصرامة العقلية " هي : " عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك ، و عدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة و ذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر " .

والدوغمائية : Dogmatisme على الرغم من وجود مقابل عربي له و هو العقائدية أخذت ترجمته الحرفية ، و لكن مصطلح العقائدية لا يؤدي المعنى السلبي الذي ينطوي عليه مصطلح الدوغماتية إلا إذا أضيف لها كلمة أخرى العقائدية الضيقة أو المغلقة / وكذا السياج الدوغمائي المغلق la clôture dogmatique كان اختياره على السياج العقائدي المغلق على الرغم من أن هذه الترجمة صحيحة و عربية أكثر من الأول .

ومصطلح السياج الدوغمائي المغلق هو من اختراع :محمد أركون " ويعني به << السياج المشكل من العقائد الإيمانية الخاصة بكل دين و التي بقيت بمنأى عن كل تفحص نقدي أو علمي ... >> .

ولمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى :- محمد أركون- قضايا في نقد العقل الدين، ترجمة : هاشم صالح ,دار الطليعة , بيروت , لبنان , الطبعة الأولى : نيسان (أبريل) 1998م , الطبعة

الثانية ,كانون الثاني (يناير) 2000م , ص : 6. 7 + ص : 49 . 50 + هامش الصفحة : 49. / . وأيضا : . محمد أركون : الفكر الإسلامي (قراءة علمية) , ترجمة : هاشم صالح , , الناشر : مركز الإنماء القومي , بيروت (لبنان) , المركز الثقافي العربي , الدار البيضاء (المملكة المغربية) , الطبعة الثانية , 1996م , ص:5. 6.

16)- Rachid Benzine : Les nouveaux penseurs de L'islam :Albin Michel,2004, P:104.

17)- محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، المصدر السابق ، ص:214 .

18) . يقول " محمد أركون " ما نصه :

"tous les individus qui sont des non -personnes et les personnes sont d'autant plus éminentes (afdal)qu'elles se rapprochent de l'idéal de piété demandé par le Coran et de la famille du prophète(ashruf)".

- M. Arkoun :Ouvertures sur l'islam,1992,Jacques Grancher ,Editeur ,Paris, P :177.

فالأمر يتعلق بمعاملة مكانة الشخص البشري والتمييز فيها بين من هو مؤمن قد رُفِع إلى ذروة الكرامة المادية والقانونية والأخلاقية والروحية المثلى وغير مؤمن(الكفار,الفاسقين , المنافقين , المشركين) قد نُذِرَ للموت و الاهانة والنجاسة والعقوبة الأبدية وعدم استحقاق مكانة الشخص البشري فبالنسبة لهؤلاء نجد حتى غفران الله لهم مرفوض والتوبة غير ممكنة لأسباب محددة ليس هذا مجال الحديث عنها والجدير بالذكر فقط أن هذا التضاد الثنائي الذي يُقسِم البشر إلى قسمين هو على أكثر من صعيد ومستوى في حين أن حقوق الإنسان كما يُعلنها سواء الإعلان العالمي سنة 1948م أو الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن سنة 1789م ,فالحقوق لجميع الناس المؤمن وغير المؤمن.

.كما ينبغي الإشارة إلى أن المفاهيم تُوظف عند "محمد أركون " لأكثر من دلالة وذلك بحسب موضع توظيفها.

. لمزيد توضيح يمكن الرجوع أيضا إلى : . محمد أركون : الفكر الإسلامي (قراءة علمية) , المصدر السابق , ص : 104.

19)- M .Arkoun :L'islam, Approche critique, ibid. P :206 .

20)- محمد عمارة،الإسلام و حقوق الإنسان ، سلسة عالم المعرفة (89)، الرسالة ، الكويت ، مايو 1985، ص :14-15 .

21)- محمد أركون ، الفكر الإسلامي ,، نقد واجتهاد، المصدر السابق ، ص : 315.

22)- المصدر نفسه ، ص : 264 .

23)- حسن الكر ملي ، الهادي إلى لغة العرب ، ط1، 1991، بيروت، لبنان، ج2 ، ص : 71.

24)- محمد أركون ، الفكر الإسلامي ,، نقد واجتهاد، المصدر السابق ، ص : 321.

25)- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

26)- M. Arkoun :pratiques et garanties des droits de l'hommes , recueil des textes , présentés par, Emmanuel Hirsch ,librairie des libertés, 1984, Paris ,P :129 .

27)- ibid.

28)- فتحي الدريني، دراسات و بحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة ، بيروت ، الطبعة الأولى 1408هـ / 988م

المجلد الأول ، ص : 131.

29)- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

30)- M .Arkoun :L'islam, Approche critique, ibid. P :215 .

31)- محمد أركون ، الفكر الإسلامي ,، نقد واجتهاد، المصدر السابق ، ص : 321 .

32)- المصدر نفسه ، ص : 320 .

33)- محمد عابد الجابري ، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مركز الوحدة العربية، بيروت، طبعة 1997،

ص : 22.

34)- محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، المصدر السابق ، ص : 232 .
35)- محمد عابد الجابري ، الديمقراطية و حقوق الإنسان ، المرجع السابق ، ص : 208.