حقوق الإنسان من منظور إسلامي: رد على أزمة الإنسانية المسيحية من الحداثة إلى ما بعد الحداثة*

د. أحمد عبد المجيد: أستاذ مساعد للدراسات الإسلامية بقسم الأديان في جامعة سيراكيوز

المقدمة

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية - وتحديداً بعد تأسيس منظمة «الأمم المتحدة» - ادعت معظم الكتابات حول حقوق الإنسان أنها عالمية ومحايدة بشكل علماني متجاوز للإختلافات الدينية. وفيما تُقلِص الكتابات الحديثة في الفلسفة والعلوم الاجتماعية الفرقَ بين ما هو علماني وما هو مقدّس، تبرُز الأصول المسيحية العميقة - وأكثر تحديداً البروتستانتية - لعدة مفاهيم غالباً ما تعتُبرَ علمانية وعالمية. فإن مقولة «الإنسان» تفترض تعريفاً و تصوراً عن جوهر الإنسانية متأصلان بشكل عميق في الفلسفة الحديثة. الفلسفة الحديثة بدورها لها افتراضاتها عن الطبيعة الإنسانية المنبنية على إعادة الصياغة البروتستانتية للأخلاق المسيحية والتصور المسيحي للمجال السياسي و الذي تم بلورته في نظرية الدولة الحديثة.

في هذا البحث سأوضح أن جذور خطاب حقوق الإنسان ضاربة في تاريخ المسيحية وتحوّله من المفهوم الكاثوليكي للإنسان المنبثق بدوره من الفيزياء الإغريقية وعلم النفس الطبيعي القديم إلى الإنسانية البروتستانتية الحداثية. سأبين أن المفهوم المسيحي للإنسانية يعكس التزاماً بالمثالية (في معالجة «مشكلة العقل–الجسد» أو مسألة ما إذا كان البشَر عقولاً مجردةً أو أجساداً مادية). في هذا السياق، فإنني سأثبت أن تحديات استيعاب المسلمين في خطاب حقوق الإنسان لا تعود إلى العقيدة الإسلامية بذاتها، ولكنها مترسخة بعمق في التعريف المشوّش للإنسان الذي تم اعتماده، من دون أن يخضع للنقد، في خطاب حقوق الإنسان. و على هذا فإنني سوف أشير إلى أن المشكلة يمكن التغلب عليها من خلال منظور جديد عن الإنسان قائم على رؤية إسلامية لمفهوم وسطي عن الإنسانية يتجنب كلا من التطرف المثالي والمادي في فهم الطبيعة الإنسانية. لهذا الغرض، ستركز هذه الدراسة حصرياً على الإسلام السنِّي و مفهومه عن الطبيعة الإنسانية والعلاقة بين مثالية العقل وخصوصية التجربة المادية.

كما ينبغي علينا كمسلمين العمل بجد لتحقيق الاكتفاء الذاتي الفعلي، والتخلي عن أي شعور بعدم الأمان على أساس الوجود الحقيقي للأمن الفعلي – وتحديد مكاننا الصحيح في العالم، حيث نكون أبطال الحقوق الأساسية لجميع الناس والشعوب. فهذا حقنا وواجبنا.

الفلسفة اليونانية والدين المسيحي وتحدي مفهوم الإنسان-الإله

هل نحن عقول مجردة أو أجساد مادية؟ هذا هو التحدي الأساسي الذي يواجه أي تعريف للكائن البشري أو الإنسان كمقولة تحليلية من باكورة التأملات الأولى حول الطبيعة الإنسانية في الفلسفة اليونانية القديمة وحتى يومنا هذا. في محاورة الجمهورية، حدد أفلاطون ثلاثة أجزاء تتألف منها الروح أو النفس البشرية وهي: الغريزة والرغبة والعقل.[1] قال أفلاطون أن العقل يجب أن يحكم الجزأيْن الآخريْن؛ و على هذا رسم تصوره عن الفيلسوف أو الإنسان المثالي كذَكَر يتماهى تماماً مع مُثل العقل المجرد ويتغلب على تضليل الجسد.[2] دفع ذلك الكثيرَ من الفلاسفة و شراح أفلاطون أن يحتجوا على مثالية أفلاطون، التي تعج بميول بطريركية ذكورية، لأنها تتطلب أن يُلغي الإنسان أجزاءً من إنسانيته حتى يصبح إنساناً كاملاً![3]

أما واقعية أرسطو فحاولت حل هذا التناقض بتطوير تصور عن الطبيعة الإنسانية يقوم على عدم إمكانية فصل العقل عن الجسد. إلا أن أرسطو وقع في مشاكل نظرية دفعته أن يقع في الإشكال الأفلاطوني حين قال في آخر مقالة في كتابه الأخلاق أن الكمال

* تنويه: نُشَر النص الأصلي للمقال باللغة الإنجليزية، وهي النسخة المعتمدة. وقد تمت الترجمة بغرض نشر النتائج على نطاق أوسع. يمكن الاطلاع على النسخة الإنجليزية للتقرير عبر هذا الرابط: https://www.atlanticcouncil.org/publications/reports/the-islamic-tradition-and-the-human-rights-discourse

[1] Plato, *Plato: Complete* Works (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 435-441.

[2] Ibid., 472-480. See also Plato, Books VI and VII, in *The Republic.*

[3] See for example, Julia Annas, *Platonic Ethics, Old and New* (Ithaca: Cornell University Press, 2000), 52-71.

الإنساني يكمن في حياة التأمل العقلي البحتة. بذلك وقعت أخلاقيات أرسطو، تماماً مثل أراؤه في فلسفة العلوم و الإلهيات، في تناقض بين محاولة إثبات عدم إمكانية فصل العقل/الروح عن الجسد/المادة وفي الوقت نفسه اعتبار أن العقل المجرد أهم من الجسد بشكل يتوافق ضمناً مع أفلاطون.[4]

مع ظهور المسيحية، استمر الإشكال الأفلاطوني في تصور الطبيعة الإنسانية تصوراً مثالياً، بل أصبح متجذراً بصورة أكبر. من الأمثلة البارزة على هذا الصياغة الأفلاطونية التي قدمها القديس أغسطينوس للاهوت المسيحي و من بعده اللاهوت الفلسفي للشخصية الرائدة في الفلسفة المدرسية المسيحية القديس توما الأكويني. ففي الاعترافات، يكرّس أغسطينوس جزءاً كبيراً من سيرته الذاتية لصراعه مع رغباته الجسدية التي تجلّت معظمها في رغبته الجنسية و سعيه للزواج. وهو يربط اكتشافه للمسيحية باكتشافه أن الحقيقة تكمن في الطبيعة المثالية للمنطق والعقل ومفاهيمهما التي من دونها لا يكون للعالَم المادي وجود أو فحوى معرفية حقيقية.[5]

رغم أرسطية توما الأكويني،[6] تعكس نظريته عن الطبيعة البشرية وفلسفة القانون الخاصة به رؤية أفلاطونية محضة. لنأخذ فلسفة توما القانونية نموذجاً. بالنسبة للأكويني، هناك أربعة مستويات للقانون وهي: الأبدي والطبيعي والإلهي والبشري (الملكي). يتآزر المستويان الأخيران للحفاظ على سيطرة ما هو مقدس ومثالي على ما هو دنيوي أو مدنس ومادي كتقريب للقانون الطبيعي الذي لا يفقهه سوى آباء الكنيسة من خلال تفانيهم الروحي والفكري. كما سنرى سيحافظ التحول للبروتستانتية على التوجه المثالي نفسه ولكن من وجهة نظر إنسانية لا طبيعية.[7]

تحوّل المسيحية من كاثوليكية القرون الوسطى إلى الحداثة وما بعد الحداثة

تُشكل فلسفة إيمانويل كانْط النقدية نموذجاً مثالياً للإنسانية البروتستانتية. عرف كانْط مشروعه المعرفي بالاستدلال العقلي على الحدود الشرعية لاستخدامات العقل في مجالات الوعي المختلفة و في مقدمتها مجال المعرفة. اعتبر كانط أن تجربتنا تُبنى في الاستخدام النظري للعقل بحسب مقولات تجمع و تؤلّف الحوادس الحسية بأبعادها الزمانية و المكانية بشكل ميكانيكي. فبنية أي موضوع ممكن للمعرفة يعتمد على هذه المقولات. حتى إن كانْط يعتبر أن وعيَنا بحالاتنا النفسية الداخلية يخضع للمقولات تماماً كمواضيع تجربة وبالتالي مواضيع للمعرفة. لذلك، وصف كانط هذا النوع من وعي الذات العاقلة بنفسها على أنه الذات التجريبية.[8]

إلا أن كانْط حدد مجالاً آخر لاستخدام العقل، وهو الأخلاق. في هذا الاستخدام يمكن أن تعتبر أي ذات عاقلة، مثل الذات الإنسانية، ذات عقلانية تماماً ومجردة من أي أبعاد حدسية (أي الأبعاد المكانية والزمنية). ويشكل ذلك الوعي المجرد جوهر كل من الحرية الإنسانية والأخلاقيات، بحسب كانْط.[9] يقول كانط أنه يجب أن تكون كافة الأحكام الأخلاقية مبنيةً بشكل قاطع على انها أحكام كلية منطقية و من ثم يمكن تعميمها لأي ذات عاقلة آخرى. فعلى سبيل المثال، يكون الوعد ملزماً من الناحية الأخلاقية لأن مفهوم الوعد يقتضي بشكل تحليلي أنه ملزم بغض النظر عن أي ظرف يحيط بتنفيذ هذا الوعد. من ثم فهو حكم كلي موجب. و على هذا فمن خلال احترام عقلانيته يحترم عقلانية غيره و يصبح الإنسان حراً تماماً ومتعالياً على النظام الميكانيكي للطبيعة.

هذا الوعي العقلي المجرد هو ذاته الجوهر المقدس/الأخلاقي للكائن البشري. إلا أن كانْط أقحم نفسه في ازدواجية غير قابلة للحل. ففيما يجب تحديد الأحكَام الأخلاقية للأعمال التي تحدد السلوك الاجتماعي والسياسي بعيداً عن التجربة الجسدية والمادية، سينفذ الفعل القائم على هذه الأحكَام في هذا العالَم المادي وسيتم تمثيله بالتالي كأي ظاهرة أخرى بشكل ميكانيكي. لذلك توجد هوة لا يمكن تجاوزها بين الطريقتين اللتيْن يمكن أن يمثل أي إنسان عاقل واع نفسه لنفسه. وتتجلى هذه الهوة في نظريته حول الدين العقلاني. يعتبر كانْط في كتاب الدين في حدود العقل المجرد أن فكرة السيد المسيح كابن اللّه تؤهل المسيحية كدين أن تكون نظام الإيمان الأكثر قدرةً على أن يُعاد بناؤه بحسب قيم التنوير و العقلانية. فيجاهد البشر حتى يصبحوا إلهيين أو أخلاقيين بقدر ما يحاولون أن يتبعوا أحكَام العقل المتجاوز لحدود الزمان و المكان.[10] لكن البشر، كما يقرّ كانْط، يمكن أن يعوا أنفسهم كذوات أخلاقية وكظواهر في هذا العالَم على حد سواء أي كذوات تجريبية، أو كما يقول في ميتافيزيقا الأخلاق، ككائنات مقدسة وطبيعية في آن

[4] Aristotle, Book III, in *De Anima* and Aristotle, Book X, in *Nicomachean Ethics*. For a brief exposition of the tension in Aristotle's theory ofthe self, see Richard Sorabji, Chapters I and II, in *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death* (New York: Oxford University Press, 2008).

[5] Saint Augustine, Book II and IX-XII, in *Confessions* (New York: Oxford University Press, 2009).

[6] رغم التحول الأرسطي في المدرسية المسيحية القروسطية، بوحي جزئي من عمليات إعادة التفسير العربية والمسلمة للأرسطية عندما تمت ترجمتها واستيعابها في أواخر القرن الثاني عشر، استمر سيطرة الميل الأفلاطوني على المسيحية.

[7] St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 94-97.

[8] Immanuel Kant, Introduction and The Transcendental Deduction, in *Critique of Pure Reason* (New York: Cambridge University Press, 1999); see also Immanuel Kant, First and Second Introductions, in *Critique of the Power of Judgment* (New York: Cambridge University Press, 2001).

[9] Immanuel Kant, Introduction to *the Critique of Practical Judgment*, in *Practical Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1999.)

[10] Immanuel Kant, Parts III and IV of *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, in *Religion and Rational Philosophy* (New York: Cambridge University Press: 2004).

واحد. من ثمَ فالإنسان–الإلهي هو اختزال للوعى الإنساني لجانب واحد فيه و هو الجانب الأخلاقي.[11]

وصف ميشيل فوكو تداعيات هذه الازدواجية التي لا تخلو من التناقض في كتاب الكلمات والأشياء بأنها الولادة المضطربة للإنسان الحديث الذي يصبح بشكل متناقض أساس كل العلوم لأن العالَم يتشكل بحسب مقولات عقله؛ ولكنه و تحديداً بسبب بنيوية عقله يصبح الموضوع الأكثر أهمية للمعرفة، ومن ثمَ بروز علوم الاجتماع والإنسانيات الحديثة.[12] وللتحايل على هذا التناقض، قامت الرومانتيكية القومية الأوروبية بتصور الإنسان الحديث في كوعي مثالي محض. فتهرب هيجل والرومانتيكيون من ازدواجية كانْط إلى رؤية مثالية آحادية عن وعي الإنسان و حريته، وأعادوا تشكيل المثالية المسيحية من وجهة نظر إنسانية تاريخية. وكان هذا الإنسان الذي تم بناؤه حديثاً هو المواطن النموذجي للدولة القومية في القرن التاسع عشر.

إنّ عدم الإيمان بالماورائيات والميتافيزيقا ومثالية العقل بعد الحرب العالمية الثانية وانهيار القومية الرومانسية التي شكلت القرن التاسع عشر جعلا الإنسان الأوروبي البروتستانتي يعيد تحديد الطريقة التي يريد بها إخفاء ازدواجية فهمه لإنسانيته. ولذلك قام الإنسان الأوروبي البروتستانتي نفسه في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية بإعادة تعريف نفسه من خلال النقيض: فالحرية استحالت جسدية مادية لا حرية عقلانية متعالية كما حددها كانْط وهيجل. فأعيد تعريف الإنسان كمقولة من حيث الأوجه والمصالح المرتبط معظمها بالجسد ورغباته، وطبعاً، بالحياة الجنسية. ويشكل التركيز على الحياة الجنسية والحريات الجسدية في النشاط والخطاب المعاصريْن حول حقوق الإنسان نتيجةً مباشرةً لفشل الحل المثالي لأزمة الإنسانية البروتستانتية من أواخر القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين. والمثير للسخرية هو أنه يجري التعامل مع الحريات الجسدية بنوع من التقديس الذي يشبه إلى حد كبير، بل يتطابق مع المثالية نفسها التي قدمت من خلالها البروتستانتية صياغتها الخاصة لمفهوم الإنسانية في القرن التاسع عشر.

الصعوبات والتحديات في استيعاب المسلمين والبروتستانتيين من خارج أوروبا الغربية بناءً على الإنسانية المسيحية

يفسر التناقض المشار اليه أعلاه المعضلات في استخدام خطاب حقوق الإنسان في فترة الحكم الاستعماري ومرحلة ما بعد الاستعمار. ففي السعي نحو المثالية العقلانية، يختزل الإنسان البروتستانتي المستعمِرُ المستعمَرون لمجرد أشياء أو ذوات تجريبية أي أنهم ليسوا ببشر مكتملين بسبب اهتمامهم إما بالأشياء المادية أو بسبب إيمانهم القوي بإطار ميتافيزيقي مقارنةً بتشكك الأوربي المتحضر في أي فكرة لا يمكن تبريرها بشكل كامل من وجهة نظر عقلانيته المجردة. ومما لا يتشكك فيه أو يتساءل حياله الإنسان البروتستانتي المستعمِر أبداً السؤال التالي: إلى أي درجة تم الوصول بالفعل إلى حلٍ للتناقض الذي يشوب تصوره عن إنسانيته؟ وبالتالي، فإنّ الالتزام باعتقادات لا تتوافق مع الجوهر المبني حديثاً للإنسانية المسيحية البروتستانتية سيتم رفضها على أساس أنها اعتقادات همجية، تماماً كما رفض المستعمِرون الأوروبيون تعددية الشريعة الإسلامية على أنها فوضوية. وعلاوة على ذلك، تم اعتبار أن الشريعة الإسلامية تفتقر إلى الاتساق الذي يؤهلها كأساس دستوري للدولة القومية بسبب افتراض هذه الشرعية الدستورية لتصور عقلاني آحادي مثالي.[13]

وعلى النحو ذاته، لم يتم الاعتراف بحقوق الإنسان الفردية إلا بقدر ما يكون هذا الإنسان معترَف به في دولة قومية معترَف بها. في هذا السياق، لا تعتبر مثلاً العقوبات المفروضة على بعض الشعوب قضيةَ انتهاك لحقوق الإنسان إلا إذا استوفت هذه الدول شروط الدولة القومية بجذورها البرتستانتية. و في نفس إطار التناقض مع الذات اعتبرت بعض الخيارات مثل الإيمان القوي ببعض الممارسات وبعض القناعات مضاداً للإنسانية بحسب مقياس الإنسان العلماني المتشكك الذي يستوفي بعلمانيته معيار «المواطن» في الدولة الليبرالية. ويضاف إلى ذلك اعتبار بعض الحقوق والخيارات غير ضرورية إذا تناقضت مع ما يتماشى في مجتمع ما مع قيم الإنسان المواطن الذي قد يشكل فرداً معترفاً به في دولة قومية معترفٍ بها.[14]

التوجه الوسطي للإسلام ومحمد الإنسان العادي

من أكثر المجالات التي لم تخضع لدراسات كافية في تاريخ الفكر الإسلامي هي تصور الإسلام حول الطبيعة الإنسانية، ليس كما أعدّتها فئة الفلاسفة الذين كتبوا ردود فعل نقدية إزاء الفلسفة اليونانية فحسب، بل في صفوف اللاهوتيين الفلاسفة (المتكلّمين) والصوفيين، لا سيما من يُعرفون بالصوفية المتفلسفين مثل ابن عربي وعلماء الشريعة. والأهم من ذلك هو أن لا أحدَ تساءل إذا ما توافرت وصلات تربط مواقفهم ببعضها البعض. لقد كانت صلة الوصل بين كل هذه العلوم هي الالتزام بإيجاد حل لمسألة إذا ما كان الإنسان جسداً أو عقلاً فحسب عبر تحقيق التوازن المتقَن بين الطبيعتيْن. يتناقض ذلك بشكل صارخ مع الموقف المسيحي المثالي حول الذاتية

[11] See Immanuel Kant, Introduction to the 'Doctrine of Virtue' in the *Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1999).

[12] Michel Foucault, Chapter 9 and 10, in *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Book, 1994).

[13] Wael Hallaq, Chapters 7 and 8, *Introduction to Islamic Law* (New York: Cambridge University Press, 2009).

[14] Talal Asad, Chapters 4-6, in *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

الإنسانية، وهو التصور الذي وضع الأساس للخطاب المعاصر حول الإنسان وحدد شكل تبدّله من حقبة الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

وبحسب الفيلسوف وعالم التاريخ والاجتماع الشهير عبد الرحمن ابن خلدون (توفي 1406)، يُعنى اللاهوت الفلسفي (الكلام) بواجبات القلب/العقل أو بأركان الإيمان الستة في الإسلام (الإيمان باللّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشره).[15] وعلى مر التاريخ، تطورت مجموعة من المدارس تعالج تعقيدات هذه المفاهيم الغيبية الستة؛ لكن طغت ثلاث توجهات أساسية على هذه المدارس وهي: (1) العقلانيون الذين يميلون إلى المثالية و(2) التقليديون الذين يميلون إلى النصوصية والتجريبية، و(3) المدرسة المهيمنة، التي اتخذت منحىً وسطياً بين العقلانية والتقليدية. ومثّلت هذا الموقفَ الوسطي مدرستا الأشعري والماتريدي في الإسلام السنّي.

وفي وصف مدرسة الأشعري، كتب عالم التاريخ و العقيدة الرائد عبد القاهر البغدادي (توفي 1037) بشكل مثير للاهتمام أنه فيما أعطت المدارس العقلانية، بالاتفاق مع الفلاسفة الذين يتبعون التقليد اليوناني، الأسبقية للعقل، أعطت مدرسة الأشعري الأسبقية للحواس.[16] ولم يعنِ البغدادي أن مفكري الأشعرية السنّة كانوا ماديين متطرفين. بل علىَ العكس، اتخذت معظم الشخصيات الرائدة في هذه المدرسة موقفاً نقدياً بشدة إزاء مادية التقليديين. لكن ما عناه البغدادي هو أنهم أخذوا التوازن بين المنطق والحواس على محمل الجد ، فأطاحوا بانحياز الفلسفة إلى مثالية العقلانية الصورية التي ورثت من التراث الإغريقي–الكلاسيكي القديم واللاهوت المسيحي الذي تأثر بدوره بهذا التراث. ويتضح ذلك أكثر في علم النفس الخاص بأبي حامد الغزالي (توفي 1111). فعلى الرغم من اتفاقه مع أرسطو في كتابه الشهير مشكاة الأنوار على أن العقل هو النور وأنه يفوق الحواس، اعتبر الغزالي أن التوازن بين العقل والحواس - أو بين عالَم النور وعالَم الظلمة - هو ما يَلزم لكمال الطبيعة الإنسانية. وعلى عكس اعترافات أغسطينوس تماماً، لا يدعو الغزالي إلى الهروب من عالَم الماديات. بالمخالفة فإنه يرى أن كمال الإنسانية يتحقق عبر التوازن بين المادية والعقلانية.[17]

وتأخذ الشريعة الإسلامية هذه النظرة المتوازنة للطبيعة الإنسانية وكمالها على محمل الجد بشكل أكبر من الناحية التطبيقية. ولقد اعتبر الفقيه الموسوعي والعالم الذي أنتج أعمالاً وافرةً أبو المعالي الجويني (توفي 1085) في كتابه الكبير غياث الأمم في التياث الظلم أن الدفاع عن تعددية مدارس الفقه، التي تعكس ميولاً عقلانيةً مختلفةً بين الناس، هو المهمة الأساسية التي تحدد جوهر سيادة حاكم الأمة أو الإمام. فعلى سبيل المثال، انتقد الجويني الخليفة العباسي الشهير المأمون (توفي 833)، ليس لأنه اضطهد علماء السنّة مع أنه كان واحداً منهم، بل انتقده بسبب إصراره على فرض مدرسة فكر محددة و هي المعتزلة على العامة.[18]

وبحسب أبي المعالي الجويني فإن الفقه الإسلامي هو مجموع الأحكام التي تمثل محاولة تفسير الحِكَم العقلانية العالمية التي يحددها القرآن في السياق التاريخي. ويشكل مجموع مذاهب التأويل العقلانية التي تمثلها مدارس الشريعة الإسلامية الأربع محاولات مختلفة لتحقيق التوازن بين الصلاحية الكلية لهذه الأحكام وخصوصية السياق التاريخي الذي تُطبّق فيه. وهذا هو التوازن الذي جعل الخليفة، كما أشار وائل حلاق متفقاً مع الجويني، يتفادى تولي أي سلطة إلهية في مقابل ألوهية الملك المترسخة في المسيحية في العصور الوسطى، إذ أنِ على الخليفة حماية التعددية القانونية والقضائية وحراستها بدلاً من التماشي أو التماهي مع المؤسسة الوحيدة أو الكنيسة والتي تجسد بدورها السلطة الإلهية لضمان تنفيذ العناية الإلهية.

الخاتمة: التوصيات

يفسر تاريخ المسيحية وتحوّله من المفهوم الكاثوليكي شديد التأثر بالفيزياء اليونانية القديمة وعلم النفس الطبيعي إلى الإنسانية البروتستانتية الحداثية عدةَ أوجه تناقض في خطاب حقوق الإنسان. فهو يفسّر الازدواجية الجذرية بين المثالية والمادية مع الميل إلى المثالية البحتة. إن أخذ الموقف الإسلامي الوسطي على محمل الجد يمكن أن يقدم وجهة نظر جديدة حول التصور الإسلامي لحقوق الإنسان. في هذا الإطار يمكننا أن نتبين أن الإسلام لديه مجموعة مختلفة تماماً من الأولويات. لذا نوصي بما يلي من أجل البدء بتطوير خطاب حقوقي متواءماً مع الرؤية الإسلامية للإنسان:

1. لا يمكن أن يركز التدريب الذي تقدمه منظمات حقوق الإنسان للناشطين على نظريات النقد الاجتماعية التى برزت في العقود القليلة الماضية فقط. إذ تعكس معظم نظريات النقد الاجتماعي والثقافي التي أُنتجت بعد الحرب العالمية الثانية الأزمةَ المذكورةَ أعلاه من دون تفحّص جذورها، والأهم من ذلك، من دون تفحص خصوصيتها التاريخية والدينية الغربية. لا بد من تغيير ذلك بشكل جذري. يجب أن يخضع الناشطون والمختصون لتدريب مختصر حول المشاكل المترسخة في مثل هذه النظريات التي يُفترَض أنها تشكل أساس مفاهيم الحقوق والحريات التي يدافعون عنها والتحديات التي تواجهها. يمكن تنظيم ذلك بسهولة بالتعاون مع خبراء في الفلسفة وفي مجالات أخرى من العلوم الإنسانية.

[15] Abd al-Rahmān Ibn Khaldūn, *Al-Muqaddima*, ed. ‘Abd as-Salām ash-Shadādī (Casablanca: Dar al-Funūn wa al-Adāb, 2005), VII, 23-37.

[16] ‘Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *Usūl al-Dīn* (Istanbul: Matba‘at al-Dawla, 1928), p.10-12.

[17] Abū Hāmid al-Ghazālī, *The Niche of Lights*, trans. David Buchman (Provo: Brigham Young University Press, 1998), III, 32.

[18] Ahmed Abdel Meguid, “Reversing Schmitt: The sovereign as a functional guardian and the peculiarity of the Islamic state of exception of in al-Juwaynī’s dialectical theology,” *European Journal of Political Theory*, http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1474885117730672

2. يجب تكثيف التدريبات ليس في العلوم الإسلامية بحد ذاتها فحسب - نظراً إلى اتساع نطاقها وتعقيدها - إنما أيضاً في إتقان اللغة العربية المطلوبة من أجل التعامل مع تلك العلوم. وبالأحرى، فإن تدريب الناشطين في مجال حقوق الإنسان الذين يعملون في البلدان المسلمة يجب أن يأخذ في الاعتبار الخصائص العامة للمنظور الإسلامي حول الإنسان وكيف يتناقض مع المنظور المسيحي البروتستانتي. ولا بد لذلك أيضاً أن يعيد ترتيب أولويات هذا النشاط وجدول أعماله.

3. لا بد من التشديد أكثر على إعادة إحياء علم الكلام السني، مع التركيز بشكل خاص على توجهه الوسطي. وستشكل هذه المهمة بالأحرى تحدياً. فالطريقة التقليدية، بل العقائدية، في تعليم الكلام في معظم المؤسسات السنية الرائدة، مثل الأزهر في القاهرة من شأنها أن تعرقل أي محاولة إبداعية لإحياء هذه العلوم. وبالتالي، فإنني أوصي باستخدام منظمات المجتمع المدني ومراكز التعليم المستقلة بالتعاون مع أكاديميين مؤهلين لتولي هذه المهمة. ويمكن أن يستفيد كل من الناشطين في مجال حقوق الإنسان والفقهاء المسلمين والصحفيين من تعلم أسس علم الكلام وكيفية استخدامه بطريقة ابتكارية من أجل معالجة المشاكل المعاصرة.

4. في إطار النقد المتصاعد لمركزية الدولة الحديثة واستبدادها، فإن إحدى طرق تحدي القيود المفروضة على المجتمع المدني ونشاطه من وجهة النظر الإسلامية تكمن في إعادة إحياء ثقافة التعددية في حل النزاعات المحلية، إذ أنه عبر تأمين تدريب مناسب في الفقه الإسلامي وبنيته التعددية، يمكن أن تعزز منظمات المجتمع المدني التدريب حول الأساليب التي يوفرها التراث الفقهي لحل النزاعات المدنية. ويمكن أن يبدأ ذلك من خلال تشجيع أعضاء المجتمعات المحلية على اختيار مدرسة فقه بالاستناد إلى توجههم الشخصي، ثم إعادة إحياء أساليب إدارة الاختلافات بين مختلف أفراد المجتمع بحسب مدارس الفقه التي ينتمون لها. ويمكن تحقيق ذلك من دون أي إحداث أي تعارض مع قوانين الدولة طالما يبقى ذلك محصوراً في النزاعات الشخصية والمدنية وليس الجنائية.

5. من الأعراف القانونية والثقافية الأخرى التي يجب تثقيف الناشط في مجال حقوق الإنسان بشأنها والسعي إلى تعليمها والترويج لها في البلدان المسلمة هو الدور المحدود للحاكم. حيث أن الحاكم، وهو يُعرَف عادةً بالإمام في الكتابات الإسلامية قد حصر عمله في الدفاع عن تعددية المجتمع الذي تحكمه الشريعة والحفاظ عليها. لذا يجب أن تضطلع سلطة الحكم والسلطة التنفيذية فى الدولة بأدوار بسيطة في حل النزاعات المحلية. و هذه السلطة المحدودة لصاحب السيادة تتباين بشكل واضح مع إطار التشريع الليبرالي في الدولة الحديثة، حيث باستطاعة الدولة أن تتدخل بشكل قانوني في كل وجه من أوجه الحياة الشخصية للمواطن. أما الإطار الإسلامي للتعددية القانونية، مع توجهه اللامركزي العميق، يحمي الحريةَ الفكريةَ والجسديةَ للفرد عبر ممارسات قضائية مستقلة ومدارس تعمل بشكل مستقل عن الدولة وتستوعب مختلف التوجهات الفكرية للأفراد في المجتمع.

6. أخيراً، من النقاط الثقافية المهمة و التي ترتبط بشكل وثيق بممارسة التعددية الفقهية و الكلامية هو ترسيخ مبادئ و آداب الاختلاف والمناظرة، حيث يتوافر بابٌ كامل في العلوم الإسلامية تحت عنوان آداب البحث والمناظرة. يجب إعادة إحياء هذا الباب كأساس للحوار والنقاش الاجتماعييْن. إن تعزيز الفكرة المترسخة في التاريخ الإسلامي عبر منظمات المجتمع المدني، وهي أن كافة الآراء الفقهية و العقائدية هي أحكام فردية عقلانية وليست فروضاً مقدسة، يجب أن يشكل أساساً صلباً لبث ثقافة المناظرة وقبول الاختلاف في المجتمع. تعزيز هذه الثقافة يجب أن يكون عبرِ العودة إلى هذه الكتابات الراسخة في التقليد الإسلامي بدلاً من تقديم ثقافة المناظرة وقبول الاختلاف والتفكير النقدي كاكتشاف غربي.