

حقوق الأدميين: نظرة مقاصدية

جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية/ تركيا

أ.د. رجب شتورك

مقدمة:

بدأت المدن الإسلامية في العصور الوسطى - في مجتمعاتها الدينية المتنوعة، كمدينة اسطنبول والقدس وبغداد وسمرقند وبخارى والقاهرة- أشبه ما تكون بمدينة نيويورك وسان فرانسيسكو وبرلين وباريس ولندن هذه الأيام. وعلى النقيض من ذلك فقد كانت المدن الأوروبية خلال العصور الوسطى ذات نظام أحادي جامد تماما، إذ تدور عادة حول طائفة مسيحية متسلطة. وقد استمرت هذه الحالة -تزيد في بعض الأحيان وتقل في الأخرى- حتى منتصف القرن التاسع عشر. ومنذ ذلك الحين تحوّلت المدن الأوروبية إلى مراكز التقاء عالمي تضم جماعات تنتمي إلى اعتقادات وأعراق مختلفة.

ما الذي جعل المدن الإسلامية خلال العصور الوسطى مثل المراكز العالمية المعاصرة من حيث التعددية الاجتماعية؟ أزعّم أن السبب وراء ذلك هو تطبيقهم لمبادئ الفقه الإسلامي في شأن حقوق الإنسان، وبشكل خاص مبدأ حرية الدين. هذه الحقيقة مذهشة بالمقارنة مع حالة الحرية الدينية المتخلفة في البلاد ذات الأغلبية المسلمة هذه الأيام، وهذا ما يشير إلى أن استعادة التراث الإسلامي القديم قد يكون له أهمية عالمية ضخمة.

وقد بيّنت في بحث سابق¹ أن حرمة الإنسان كانت واحدة من أهم المبادئ الأساسية للقانون الإسلامي والأخلاق الإسلامية، وفي هذا البحث أود أن أستكشف بوضوح سبب هذا، وكيف أن حقوق الإنسان العامة قامت على أسس من الفقه الإسلامي. وعلى النقيض فقد تم نسيان

¹ Recep Şentürk, "Sociology of Rights: Inviolability of the Other in Islam between Communalism and Universalism," in *Contemporary Islam*. Ed. Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer, and Meena Sharify-Funk (New York: Routledge, 2006), 24–49; Recep Şentürk, "Sociology of Rights: I Am Therefore I Have Rights. Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives," in *Islam and Human Rights: Advocacy for Social Change in Local Contexts*, ed. Mashood A. Baderin, Lynn Welchman, Mahmood Monshipouri, and Shadi Mokhtari (New Delhi: Global Media Publications 2006); Recep Şentürk, "Monitory Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen," in *Islam and Human Rights*, ed. Shireen T. Hunter and Huma Malik (Washington, D.C.: Center for Strategic & International Studies, 2005), 67–99; Recep Şentürk, "Sociology of Rights: Human Rights in Islam between Communal and Universal Perspectives," *Muslim World Journal of Human Rights* 2, no. 1 (2005): 1–30; Recep Şentürk, "Adamiyyah and Ismah: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in the Classical Islamic Law," *Turkish Journal of Islamic Studies* 8 (2002): 39–70. See also my book in Turkish, *İslam ve İnsan Hakları: Fıkhi ve Sosyolojik Yaklaşımlar* (İstanbul: Etkileşim yayıncılık, 2007).

تراث العصور القديمة للفقهاء الإسلامي الذي يدافع عن حقوق الإنسان في حين أن العالم الإسلامي يعاني من تبعية حقوق الإنسان للغرب في التفكير والتطبيق.

سوف أحاول الإجابة على السؤال الآتي: لماذا من الواجب أن تكون لكل الناس حرمة في الفقه الإسلامي؟

إن فقهاء المسلمين منقسمون في قضية حقوق الإنسان: مجموعة ممن يتبعون المذهب الشافعي يدافعون عن حقوق الإنسان، وهذه الحقوق -فقط- هي حقوق المواطنة التي تمنحها الدولة. بينما أتباع المذهب الحنفي يقدّمون الحقوق لكل الناس بغض النظر عن الخصائص الفطرية أو المتوارثة أو المكتسبة كالجنس والعرق والدين والمواطنة. وأنا أركز هنا على هؤلاء الفقهاء المسلمين العالميين الذين وضعوا أسس حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي القديم. وبدراسة أعمال مختارة بدءاً من أبو حنيفة (المتوفى 767م) وانتهاء بحسين كاظم قادري (1934م)، سأشرح استمرار التراث العالمي المعني بحقوق الإنسان في الفقه الإسلامي من القرن الثامن حتى عصر سريان القانون العلماني في العالم الإسلامي في بدايات القرن العشرين. فبعد أن انقطعت روابط الاتصال الفكري عن تراث القانون الإسلامي أصبح العالم الإسلامي معتمداً على خطاب حقوق الإنسان الغربي. وسأختم بعرض شرح عن هذا الانقطاع المصري.

قبل الفقه الإسلامي القديم حقّ حرمة الإنسان منذ خمسة عشر قرن مضت، أي من عصر الرسول ﷺ، ومع ذلك فإن الفقهاء المسلمين لم يدّعوا أنهم أول من نادى بفكرة حقوق الإنسان العالمية. على العكس، فإنهم قالوا: إن حرمة الإنسان مسلّم بها في كل الأديان من عهد سيدنا آدم عليه السلام. لذا فإنه قانون عالمي يشكل أساس النظام القانوني في الماضي والحاضر. بناء على ذلك أطلقوا على الحقوق المصنونة بالعصمة (ضروريات) والأسس أو المبادئ الأساسية

(أصول) والحقوق الكلية الشاملة (كليات)، حيث تتضمن حقَّ حرمة النفس والهال والعقل والدين والأسرة والعرض. هذه القواعد التي تشكل مجموعة قانونية خاصة في القانون الإسلامي، تشكل الأرضية المشتركة بين نظام القانون الإسلامي وغير الإسلامي. وسلسلة القواعد هذه لا تنسخ في الفقه الإسلامي ما دامت عالمية وتنتقل عبر الزمان والمكان، على عكس القواعد القانونية الأخرى التي قد تتغير من دين لدين بناء على الزمن والجغرافية. هذا المنهج يمهد الطريق لإثبات أهلية الحقوق الإنسانية العالمية ارتكازا على الأسبقية الخالدة، وفي الوقت نفسه يثبت أن الفقهاء المسلمين القدماء قدّموا فقها غير متحيّز وفلسفة قانونية.

مثل هذا الادعاء لتميّز الإسلام سيكون ضد التصور الذاتي للإسلام، والطريقة التي يقدم فيها نفسه في القرآن وفي أحاديث الرسول ﷺ، حيث يرى الإسلام نفسه إحياء لدين الله الخالد من بداية الخليقة أكثر من كونه دينا جديدا. وكل الرسل الذين سبقوا الإسلام ذُكروا في القرآن بتقدير واحترام عظيم، ومنهم آدم ونوح وموسى وعيسى عليهم السلام، مما يقتضي إيمان المسلمين بكل الرسل، وهم يوقرون مريم العذراء أيضا، وقد سميت سورة في القرآن باسمها، لذلك فإن الإسلام يقدم نفسه استمرارا أصيلا للأديان السماوية السابقة. ولهذا السبب فإن الادعاء بأن القانون الإسلامي هو أول قانون منح حقوقا عامة للإنسان سيكون مخالفا لمفهوم الدين والقانون في الإسلام. هذا المنهج مخالف تماما للاستثنائية الغربية وادعائها بأن حقوق الإنسان العامة ظهرت للمرة الأولى في الثقافة القانونية العلمانية الأوروبية. فالتراث الإسلامي يعطي الأولوية لتوطيد الأرضية المشتركة والاستمرارية بين الأديان، وهو ليس ابتداءً دينياً.

أرى أن الحضارة تنقسم إلى قسمين: حضارة منفتحة وحضارة منغلقة. فالحضارة المنفتحة لا ترى نفسها الحضارة الوحيدة، بل تحترم الحضارات الأخرى، وتدعم نظاما عالميا تستطيع حضارات

متعددة أن تتعايش فيه. وعلى النقيض فإن الحضارة المغلقة ترى نفسها الحضارة الوحيدة وتحاول إقصاء كل الثقافات الأخرى لتقيم نظاما عالميا تحكمه حضارة متفردة.

ويتمي التراث الإسلامي للفئة الأولى، لأنه أنشأ حضارة منفتحة تمتد من البلقان إلى الهند، حيث المسلمون والمسيحيون واليهود والبوذيون والهندوس والزرذشتيون عاشوا معا. ونتيجة لذلك فيمكنك أن تقول: إن المسلمين خبروا في العصور الوسطى ما يعيش الغرب تجربته الآن. هذه الظاهرة التاريخية تستجلب للذهن الأسئلة الآتية:

لماذا أسس المسلمون حضارة منفتحة خلال العصور الوسطى بينما أسست معظم الفرق الدينية الأخرى حضارات مغلقة؟

كيف استطاع المسلمون استيعاب أفراد من حضارات مختلفة تحت نظام سياسي واحد؟
بمعنى آخر: ماهي البنية التحتية القانونية والسياسية التي أسست عليها تعددية حضارية في مجتمع واحد تحت إدارة المسلمين؟

يأتي جوابي على هذه الأسئلة من الفقه الإسلامي، الذي أعطى حقوق الإنسان للبشرية بغض النظر عن دينهم وحضارتهم. ومن المعلوم أن الإسلام أعطى الحقوق لأهل الكتاب، لكن قليل هم من يعرفون أن التراث القانوني العالمي للإسلام أعطى مثل هذه الحقوق لكل البشر بغض النظر عن دينهم. والدليل التاريخي الدامغ على هذا هو الهند، حيث تمتع البوذيون والهندوس بنفس الحقوق التي تمتع بها المسيحيون واليهود في الأندلس، ولو أن القانون الإسلامي أعطى حقوق الإنسان لأهل الكتاب فقط لما أعطى البوذيون والهندوس هذه الحقوق التي تمتعوا بها لقرون في ظل الحكم الإسلامي في الهند.

وبذلك فقد كفل القانون الإسلامي حقوق الإنسان بالسماح بالتعددية القانونية، التي يمكن رؤيتها كامتداد لحرية الدين، حيث تستطيع مجتمعات دينية متعددة أن تمارس قوانينها التقليدية إذا أرادت ذلك، وهذا ما عرف فيما بعد بنظام المِلَّة العثماني. وقد كان القانون الديني جزءاً مهماً من الدين قبل العلمانية. وحرمان الناس من ممارسة قانون دينهم سيكون مصدراً لعدم الارتياح بين التابعين الذين تحكم تصرفاتهم مبادئ القوانين الدينية. ولذا فإن القانون الإسلامي هو "قانون منفتح" إذ إنه لا يسمح فقط بمذاهب فقهية متعددة بالتعايش، بل إنه يحرص على تنفيذ الأنظمة القانونية غير الإسلامية في الوقت نفسه في المجتمع نفسه.

وبهذا الصدد عليّ أن أذكر صفة مميزة أخرى للفقهِ الإسلامي: وهي أنه ينتمي إلى تراث القانون الغربي، لأن الإسلام ينتمي للتراث الديني الإبراهيمي، كما اليهودية والمسيحية. ومن المعلوم أن مؤرخي الدين يصنفون الإسلام تحت صنف الأديان الغربية مقابل الأديان الشرقية. وبهذا فإنه من التناقض عدم اعتبار الفقهِ الإسلامي جزءاً من تراث القانون الغربي. وبالإضافة إلى الجذور التاريخية المشتركة، فإن التاريخ الإسلامي يعكس قواسم مشتركة عدة مع القوانين اليهودية والمسيحية والرومانية والقانون الغربي المعاصر أيضاً. وهذا ليس إنكاراً للفروق الجوهرية بينه وبين القانون اليهودي والمسيحي والروماني والقانون العلماني المعاصر، لكن حقوق الإنسان العامة هي من أهم الجوانب التي يعكس فيها القانون الإسلامي الكلاسيكي قواسم مشتركة جوهرية مع القانون الغربي المعاصر. ويمكن أن يُعزى هذا كله إلى حقيقة أنهم نشؤوا جميعاً من تراث القانون الإبراهيمي نفسه.

ولكي نفهم التراث الإسلامي العالمي لا بد لنا من أن نستكشف جذور حقوق الإنسان العالمية والحريات الأساسية في تعاليم رسول الله ﷺ، وكيف أن أجيال الفقهاء المسلمين الذين جاؤوا

بعده بنوا على ميراثه وعملوا على تنظيمه. هذه الدراسة ستشرح الاستمرارية في التراث العالمي للفقهاء الإسلاميين حتى القرن العشرين.

1: خطبة الوداع: تعميم حقوق الإنسان:

تشرح خطبة وداع الرسول ﷺ بشكل واضح إسهامه في تطوّر حقوق الإنسان، وكيف وضع أسس فكرة الحقوق العامة للإنسان في عالم سيطرت عليه القبلية قبل بعثته. وقد ألقى في حجة الوداع في عرفات تلك الخطبة في جمع غفير من الناس قبيل أشهر من وفاته. لذلك كان اسمها خطبة الوداع.

يقول الرسول ﷺ في خطبة الوداع: "أيها الناس إن دماءكم وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا. ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد"¹. إن هذه التشريعات تدور حول حرمة حياة الإنسان وممتلكاته، وكلمة "حرام" تستخدم في العربية لتشير إلى الحرمة والقداسة. وقد استخدمت أيضا قبل الإسلام لتدل على الإنسان والأوقات (أشهر وأيام) والأماكن (مكة) والأجسام (الأصنام في الكعبة). فكان يقال على سبيل المثال: الشهر الحرام والمسجد الحرام. وكان هناك أربعة أشهر تعتبرها العرب مقدسة قبل الإسلام وبالتالي محرمة: محرم وذو القعدة وذو الحجة ورجب. وخلال هذه الأشهر يكون دم الإنسان حراما في العادات العربية، وكذلك فإن الكعبة في العرف العربي كانت مكانا مقدسا يحرم فيه إحلال دم الإنسان.

¹ البخاري في مواضع من صحيحه، منها: كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، 176/2، رقم 1739، عن ابن عباس، ومسلم عن جابر، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، 886/2، رقم 1218.

وهكذا فإن حرمة الإنسان كانت محدودة بزمان ومكان معين قبل البعثة الإسلامية. هذه الحدود كانت انحرافاً عن القوانين التي سنّها إبراهيم عليه السلام. وقد كان حكم القانون المحدود هذا والسلامة والأمن من الضروريات عند العرب حتى يتمكن الناس من الحج والتجارة في مكة، وهذا ما كانوا يحتاجونه ليربو دخلهم. ولما كان للناس حرمة فقط في الكعبة (المسجد الحرام) وفي الأشهر الحرم الأربعة فإن هذا سمح للقبائل العربية القوية أن تفرض إرادتها في سلوك غير منضبط أخلاقياً وقانونياً في بقية السنة.

إلا أن الرسول محمد ﷺ ألغى حدود الزمان والمكان بهذا البيان في خطبة الوداع، وبهذا عمّم حرمة الإنسان في كل الأزمنة والأمكنة، فكان هذا بمثابة ثورة على التقاليد العربية، وكان من الممكن رفضها من المجتمع بسهولة، لكن الرسول ﷺ أكد إنذاره القضائي في الكلمات التي ألقاها، إضافة إلى الزمان والمكان الذي نطق فيه بهذه الكلمات. وقد ألقى هذا الخطاب فترة الحج حيث كان المكان والزمان مقدسين، وقد كرر إنذاره هذا مرات عدة في مناسبات مختلفة، كما أعلنها صريحة أن هذا الإنذار من الله، وأن الله شاهد على ما بلغه للناس.

ما الذي فعله الرسول محمد ﷺ بنطقه هذه الكلمات؟ وما الذي حدث لأقواله بعد وفاته؟ هناك جوابان متناقضان للفقهاء المسلمين يظهر فيهما دور العلاقة بين الأقوال ومعناها في الممارسات المترتبة على هذا الفهم.

وببساطة، فإن السؤال الذي انقسمت فيه آراء الفقهاء المسلمين هو التالي: ما الذي يعنيه الرسول بقوله "أيها الناس"؟ هل يعني المسلمين وحدهم أو كلّ البشرية؟ هل ألغى نهائياً كل الحدود بين البشر، أم أنه رسم حدّاً بين المسلمين وغير المسلمين؟ وعلى وجه الخصوص، هل أراد تأسيس حقوق عامة للإنسان أم حقوق مدنية لمواطني الدولة الإسلامية؟

وعلى تعاقب الأجيال المسلمة، وعلى الأخص الفقهاء، فقد اختلفوا في تفسير مقصد رسول الله في خطبة الوداع. وظهر هناك سؤالان رئيسيان: طرح أحدهما الفقهاء المسلمون "العالميون"، وطرح الآخر الفقهاء "المحليون".

ذهب الفقهاء العالميون إلى أن الحرمة لكل البشرية. وادعوا أن الرسول ﷺ عندما قال "أيها الناس" كان يعني كل الناس في العالم بغض النظر عن الدين والجنس واللون والعرق. ومن وجهة النظر هذه فإن رسول الله ﷺ وضع أسس العالمية. وقد تبنى هذه الرؤية الفقهاء العالميون، وخاصة من فقهاء المذهب الحنفي، الذين أكدوا الحرمة الشاملة لكل الناس. فالحياة والملكية والعرض - بالنسبة لهم - هي مقدّسة ومحرمّة لكل الناس، لأنه القانون الذي وضعه الشارع محمد رسول الله ﷺ.

ومع ذلك، فلم يوافق كل الفقهاء على هذا القول؛ بل ذهب بعضهم أن الرسول ﷺ قصد بـ "أيها الناس" المجتمع الإسلامي فقط. ومن وجهة النظر هذه، فإن ما فعله رسول الله ﷺ هو ترسيخ للمواطنة. بمعنى آخر، كانت نظرتهم للقانون الإسلامي تركز على مفهوم الحقوق المدنية، التي تكفل الحقوق لمواطني الدولة فقط. وبناء على ذلك فقد فسروا بيان الرسول ﷺ كالآتي: أيها الناس إن دماء المسلمين وأعراضهم حرام عليكم إلى أن تلقوا بكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا. ويتضح جلياً كيف أن هذا التفسير يبرر رأي الفقهاء المحليين لأن المستمعين كلّهم مسلمون.

وقد تمت الاستفادة من خطبة الوداع مرة ثانية، ووضعت قيد الاستخدام من جديد بين أيدي المسلمين لدعم الأمم المتحدة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948م. ومن هذا المنظور الحديث، فإن ما فعله رسول الله ﷺ هو تقديم أول وثيقة في حقوق الإنسان، وكان من

أول من قدم هذه الرؤية محمد حميد الله¹. وهذه الرؤية شائعة اليوم بين أوساط المسلمين، فعلى سبيل المثال، يستخدم الداعية الأمريكي المسلم نوح حاميم كيلر عنوان "الميثاق الإسلامي للبشرية" في ترجمته "خطبة الوداع للرسول الكريم ﷺ"²، كما أن البروفسور الهندي المسلم المتخصص في القانون الإسلامي طاهر محمود يفسر خطبة الوداع في السياق المعاصر. ويتضح منهجه الشمولي في ترجمة "أيها الناس" بمعنى الجنس البشري: "أيها الناس! لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي؛ ولا لأبيض على أسود؛ ولا لأسود على أبيض؛ ولا لغني على فقير. كلكم من آدم وآدم من تراب".

¹ For the uses of the Farewell Sermon as the first Islamic Human rights document, see the following sources: Ahmed Akgündüz, *İslâmda İnsan Hakları Beyannamesi* (İstanbul: OSAV, 1997); Haydar Baş, *Veda Hutbesinde İnsan Hakları* (İstanbul: İcmal yayınları, 1994); M. Emin Demirçin, "Hz. Peygamberin Gtirdiği İnsan Hakları," *Doğuda ve Batıda İnsan Hakları* (Ankara: TDV, 1996), 155-61; Osman Eskicioğlu, "Veda Hutbesinin İnsan Hakları Yönünden Kısaca Tahlili," in *Doğuda ve Batıda İnsan Hakları* (Ankara: TDV, 1996, 125-30; Osman Eskicioğlu *İnsan Hakları Alanında Temel Belgeler* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1996); Muhammed Hamidullah, "İslamda İnsan Hakları," in *İslam ve İnsan Hakları*, trans. Tahir Yücel and Şennur Karakurt (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1995), 147-52; Hayreddin Karaman, *İslâmda İnsan Hakları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004).

² Hamidullah, "İslâmda İnsan Hakları," 147-52.

ويسمي طاهر محمود خطبة الوداع "إعلان مساواة البشرية"¹.

هذه الرؤية تقدّم كتبرير على تعزيز الامتثال لحقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية. وعلى أية حال، فهذا استعمال جديد أظهر من خلاله العديد من المسلمين خطبة الوداع. كما أن العديد من الأمثلة يمكن تتبعها من خلال ما نشرته لغات عدّة على شبكة الأنترنت. وليس هدفي هنا إحصاء قائمة شاملة لمن استخدم خطبة الوداع على أنها الإعلان الأول لحقوق الإنسان، بل شرح رحابة الحديث في استيعاب الاستعمالات الجديدة والتفسيرات مع اختلاف السياق التاريخي.

وبالعودة إلى الأجيال السابقة، فإننا نرى أن تعاليم رسول الله ﷺ وتطبيقاتها فسرها فقهاء عالميون ليؤسسوا بذلك أرضية حقوق الإنسان العامة في القانون الإسلامي، خلافاً للفقهاء المحليين، الذين استخدموا التعاليم نفسها ليؤسسوا حقوقاً مدنية. وهذا يبيّن أن الإرث النبوي يسمح بتأويلات مختلفة، كميراث كل المرشدين العظماء. لكن بسبب تركيز هذه الوحدة على أرضية حقوق الإنسان، فإني سأبحث في أعمال الفقهاء الأحناف البارزين - دون أي ادعاء بشمولية البحث - وغالبا سيركز البحث على الفترة التكوينية التي تأسست فيها حقوق الإنسان العامة في إطار فلسفي ومفاهيمي إسلامي.

2: الدبوسي (1039م): حقوق الله لا يمكن أداؤها بدون حقوق الإنسان:

يعدّ الدبوسي واحداً من أوائل واضعي النظريات التي تتناول حقوق الإنسان العامة. وعلينا النظر إلى هذا العالم على أنه صلة وصل في السلسلة التي تبدأ بأبي حنيفة وتلامذته، كونه يتسبب

¹ See, Tahir Mahmood, "Human Rights in Islamic Law" (New Delhi: Genuine Publications, 1993).

للمدرسة الحنفية في التشريع. وفيما يلي خير شاهد على نظريات الدبوسي في حقوق الإنسان العامة:

"والآدمي لا يُخلق إلا وله هذا العهد والذمة، فلا يخلق إلا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه، كما لا يخلق إلا وهو حر مالك لحقوقه، وإنما يثبت له هذه الكرامات بناء على الذمة، وحمله حقوق الله تعالى"¹.

هذا الشاهد يوضح أن الدبوسي يقرّ قبل كل شيء بوجود نوعين من الحقوق الأساسية الممنوحة لعامة البشر، وهما الحرية والأهلية للتكليف. كما يتناول الدبوسي حقوقا أخرى للإنسان دون تحديد اسم مباشر لها فيشددّ على أهمية هذه الحقوق لأنه يعتبر خلق البشر بدونها أمرا لا يمكن تصوره. ويعتبر الدبوسي أن الأهلية للذمة شرط لازم لنيل البشر حقوقا وواجبات شرعية أخرى.

فنهجه في الحقوق الأساسية يعكس بصورة واضحة فكرة "الحقوق الفطرية"، و"الحقوق التي منحها الله". ويُعدّ ذلك أمرا ذا مغزى، لأنه يوضح أن الدبوسي لا يعترف بسلطة الدولة كمصدر للحقوق الأساسية، بل إنه يعتبر حقوق الإنسان الأساسية هي حقوق ولدت مع الإنسان وهي تنبثق من الخالق. والنتيجة لهذا المنهج أن الدولة لا يمكن أن تسلب الحقوق من الأفراد لأن الدولة ليست هي التي منحتها. وكذلك الأمر بالنسبة للحقوق المبنية على تعاقد ما بين الدولة والمواطنين كما هو الحال في مدرسة المذهب الشافعي.

من الجلي أن الدبوسي يقدّم منهجا واضحا لأصول الحقوق العامة للإنسان. ويعتبر أن حقوق الإنسان العامة الأساسية ممنوحة له ليتمكن من أداء "حقوق الله" عليه. وحقوق الله هي أن يُعبد

¹ تقويم الأدلة في أصول الفقه، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، ص 417.

ويطاع. إن مصطلح "حقوق الله" هو يقابل مصطلح "حقوق العباد". وتعتبر الحقوق العامة أيضًا حقوق الله بما أن الضحية لا يمكن لها أن تسامح من اعتدى عليها. بالنسبة للدبوسي فإن حقوق الله على البشر لا يمكن أداؤها دون حقوق البشر الأساسية. ويمكن ترجمة وجهة النظر هذه إلى الاصطلاح المعاصر الآتي: حقوق الإنسان هي شرط أساسي لحرية الدين. وبوضوح أكثر فإن البشر يجب أن يمتلكوا الحرية والأهلية للتشريع حتى يتمكنوا من أداء واجباتهم، وهي حقوق الله عليهم.

3: السرخسي (1090م): أعطى الله الإنسان حق الحرية والملكية:

يُعدّ أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي من بين أوائل العلماء الذين ناقشوا بمنهجية فلسفة المذهب الحنفي وأصوله. وهو مؤلف الكتابين العظيمين: "أصول السرخسي" و"المبسوط". ويعرف السرخسي على أنه نظم أعمال علماء من السلف كأعمال محمد بن الحسن الشيباني والدبوسي والبزدوي.

وكما يشرح بإسهاب في كتابه "الأصول" فإن البشر جميعا مخاطبون ومسؤولون أمام الله. وهذا يشمل غير المسلمين، ذلك أن الرسول ﷺ مرسل للبشرية جمعاء. إن الله يدعو كل امرئ إلى الإيمان والقيام بتكاليف كونه إنساناً يتمتع بالحقوق المترتبة على ذلك. وهذا معناه أن البشر عند الله متساوون بمقتضى الشريعة الإسلامية إذ يأمر الله الرسول محمد ﷺ في القرآن الكريم: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: 158] فإن هذه الدعوة تشمل دونها شك جميع البشر حتى غير المسلمين منهم¹. فيرى السرخسي أن النداء الإلهي يحمل مضامين مهمة.

¹ أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة السرخسي، 73/1.

فكونه موجَّهاً من قبل الله فذلك يعطي تشريفا خاصاً للإنسان ويمنحه حقَّ الأهلية للتكاليف الشرعية، أو الأهلية على المستوى العام. وبما أن الله خاطبهم جميعاً فإن كل إنسان مؤهَّل لحقوق وواجبات متساوية ممنوحة له بالولادة.

وبالنسبة للسرخسي فإن النداء الإلهي يضم ثلاثة حقول: الإيمان وقانون العقوبات وحقل المعاملات والشعائر. إن رفض الإيمان المتضمن في الرسالة الإلهية على الرغم من كونه الجزء الأهم في الخطاب الإلهي لا يلغي أهلية المرء لنيله الحقوق والمسؤوليات في المجالات الأخرى، إذ يُعدّ قانون العقوبات في الإسلام سارياً على غير المسلمين الذين يعيشون في ظلّ حكم الإسلام كنتيجة لتلقيهم الرسالة الإلهية "حكم الخطاب"، حتى لو لم يعترفوا بأنها رسالة إلهية. وكذلك فإن قوانين المعاملات تسري عليهم أيضاً. وبالنسبة للأحكام الأخرى فإن علماء الشريعة الإسلامية يعتقدون بالإجماع أن غير المسلمين سيحاسبون في الآخرة على عدم الامتثال لها¹. يقول محمد بن الحسن الشيباني في كتابه (السير الكبير): "من أنكر شيئاً من الشرائع فقد أبطل قول لا إله إلا الله"².

إن غاية خطاب الله للبشر هو اختبارهم، أي "الابتلاء"، والذي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان لدى أولئك المخاطبين حرية الإرادة أو الاختيار، وكذلك الحرية لممارستها. يقول السرخسي: "إن النهي يوجب إعدام المنهي عنه بفعل مضاف إلى كسب العبد واختياره، لأنه ابتلاء كالأمر، وإنما يتحقق الابتلاء إذا بقي للعبد فيه اختيار"³.

¹ أصول السرخسي، 73/1.

² شرح السير الكبير، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، 2262/5.

³ أصول السرخسي 87/1.

فهو يشدد على مسألة الحرية بقوله: إن الناس إذا فعلوا ما أمروا به وانتهوا عما نُهوا عنه دون أن يكون لديهم حرية اختيار غير ذلك فإن هذه ليست إرادة الله، لأن ذلك يلغي الاختبار أو الابتلاء. إن حرية اختيار النقيض هو ما يجعل من الامتثال للأوامر الإلهية فضيلة. فالفعل يجب أن يكون من اختيار الإنسان وصادراً عن إرادته الحرّة.

ويعدّ الضرر الذي تلحقه البهائم بالإنسان أمراً ذا صلة، إذ إن الحيوان غير معني بالخطاب الإلهي، وهو ليس فاعلاً حراً، فالحكم الشرعي لا يمكن أن يكون منوطاً بأفعاله. ويقول بأن أفعال الحيوانات لا تقتضي العقاب الشرعي (الحدّ)، وذلك خلافاً للعبيد إذ يمكن أن تكون أفعالهم منوطة بالشرع. ونتيجة لذلك فإنه إذا ألحقت ناقة ما الأذى بإنسان فلا يمكن القصاص من مالكتها لهذا الفعل، فحقيقة أن للمالك حق عصمة المال لا يجعله موضع قصاص لأفعال دابّته.

ويفرد السرخسي فصلاً خاصاً للتكليف الشرعي لجميع البشر، مما يجعل البشر مؤهلين لنيل الحقوق والواجبات، وهذا ما يلقي على كاهلهم المسؤولية أيضاً. وهذه مناقشة عن سبب تميّز كل آدمي بالتكليف الشرعي (الأهلية) لأداء الحقوق والواجبات المطلوبة شرعاً.

إن هذه الحقوق والواجبات ذات صلة بالغاية التي من أجلها خلق الإنسان، وهي قيام الإنسان بأعباء المهمة الإلهية التي أخذها عهداً من الله (الأمانة).

والأهلية نوعان: أهلية سنّ القوانين (أهلية الوجوب)، وأهلية تطبيق القوانين (أهلية الأداء). ومصدر هاتين الأهليتين هو المسؤولية (الذمة) التي تناط بها الأحكام الخلقية والشرعية. والبشر وحدهم مسؤولون، وكلمة "الذمة" تعني "العهد". ومصطلح "أهل الذمة" الذي يستخدم لغير المسلمين الذين وقّعوا عقداً مع الدولة الإسلامية مشتق من ذات الأصل؛ وهم الذين دخلوا في

ذمة المسلمين. وتستخدم "الذمة" في هذا السياق لعهد الإنسان مع الله قبل مجيئه لهذا العالم. وللجنين حقوق فقط لا واجبات. لهذا فهو يرث، وله حق النسب والعائلة ويأخذ كل ما يمنح له في الوصية. ويجعله الميلاد مؤهلاً لجميع الحقوق والواجبات المقررة له، إذ يصبح شيئاً فشيئاً مطالباً بأدائها خلال مراحل نشأته إلى أن يبلغ الحلم، وهي المرحلة العمرية التي يصبح مطالباً فيها بأداء جميع واجباته. إذ تولد حقوق المرء وواجباته (المحلل) ومسبباتها (السبب) مع ولادته¹. وبما أن الطفل يظل غير قادر على أداء واجباته حتى عمر معين فهو غير مطالب بأدائها إلى حين يصبح الأمر في مقدوره، ولهذا السبب فإن أهليته منقوصة. والنص التالي هو خير ملخص لآراء السرخسي في حقوق الإنسان:

"لأن الله لما خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة ليكون بها أهلاً لوجوب حقوق الله عليه. ثم أثبت له العصمة والحرية والملكية ليبقى فيتمكن من أداء ما حمل من الأمانة. ثم هذه الأمانة والحرية والملكية ثابتة للمرء من لحظة ولادته، ويكون المميز وغير المميز فيه سواء. فكذلك الذمة الصالحة لوجوب الحقوق فيها ثابت له من حين أن يولد، يستوي فيه المميز وغير المميز."²

يوضح هذا النص أن السرخسي كالدبوسي يقرّر حقوق الإنسان الفطرية ويربط حقوق الإنسان الأساسية بمسؤوليته تجاه خالقه، كما يؤكد المساواة بين جميع البشر قياساً بتلك الحقوق.

¹ أصول السرخسي، 333/2.

² أصول السرخسي، 334/2.

4: الكاساني (1191م): لا حاجة لتبرير خارجي لحرمة الإنسان:

يذهب الفقيه الكاساني إلى أن حرمة الإنسان هي نتيجة لميزة فطرية (حرمة لعينه). بمعنى آخر، الإنسان حرمة لذاته، إذ إن مجرد وجوده كافٍ لحصوله على حقّ الحرمة. هذا يعني أن حقّ الحرمة لا يتطلب سببا خارجيا أكثر من كونك إنسانا.

إلا أن الكاساني يقول بأن حقّ حرمة المال يكون بأسباب خارجية (حرمة لغيره)، وهذا يعني أن الملكية ليست حرمة لذاتها، لأن الحرمة ليست جوهرية في حق الملكية، بل إنها ينظر إليها على أنها تخدم هدفا خارجا عن وجودها¹. هذا النسق من التفكير سنراه عند ابن عابدين الذي يعتبر أن حرمة الملكية دخلت في التشريع للضرورة، لأن الله لم يخلق الملكية في البداية للأفراد، وإنما للبشرية جمعاء. أي إن الملكية الفردية جاءت فيما بعد في تاريخ البشرية كنتيجة للحاجة الاجتماعية والاقتصادية.

إن تفريق الكاساني بين الحياة كحرمة جوهرية والملكية كحرمة لأسباب خارجية أعطى بعدا آخر لمناقشة حقوق الإنسان. وادعائه أن الحياة لها حرمة لذاتها وأنها لا تتطلب تبريرا آخر هو علامة واضحة على وضع القاعدة الأساسية في حقّ حرمة الحياة.

أما الحقوق الأخرى، وبالأخص حقوق الملكية، فإنها تقوم على أساس حقّ الحياة، أي لخدمة حياة الإنسان. فالملكية ليس لها قداسة جوهرية أو حرمة في ذاتها، وإنما تأتي حرمتها تبعا لحاجة الإنسان إليها. ومن هذا المنظور فإن حقّ الحياة له حرمة في ذاته، وكل الحقوق الأخرى لها حرمة لأنها متطلّبات أساسية لحق الحياة.

¹ انظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، 258/7.

5: المرغيناني (1197م): الإنسانية تقتضي حق الحرمة:

برهان الدين المرغيناني هو صاحب كتاب الهداية، أكثر الكتب استخداماً ومرجعية في فقه المذهب الحنفي. ونتيجة لاستخدامه الشائع فقد تُرجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية بعد الغزو البريطاني للهند. وعلى خلاف الكتب التي أحلّتها في هذا البحث، فإن الهداية يركز على قضايا عملية (فروع الفقه) بدلا من القضايا الفلسفية المذهبية (أصول الفقه)، وكذلك يستكشف الطرق التي تقوم عليها القواعد التشريعية من خلال نقاش عقلي ونقلي. ويتعامل المرغيناني مع قضية حرمة الإنسان أولا في فصل عن القانون الدولي (كتاب السير)¹، لكن من الممكن أن نجد إشارات تعود إلى تلك القضية في الفصول الأخرى أيضا.

يتبع المرغيناني طريقة التفكير الحنفي، ويعتبر أن "العصمة بالآدمية". ويتخذ المرغيناني الإنسان موضوعا للقانون حيث تمنح له الحقوق والواجبات، وهذا يعكس رأي الأحناف. ومفهومه للحرمة يقوم على ثلاث صفات:

1. المصدر الوحيد لحق الحرمة هو أن تكون إنسانا.
2. يُمنح حق الحرمة لكل الناس بلا استثناء.
3. تقوم الدولة على تنفيذ حق الحرمة، وتعاقب المنتهكين بعقوبات محدّدة مسبقا وفقا لقانون العقوبات الإسلامي.

هذه الخصائص تبيّن أن مبدأ حرمة الإنسان في الفقه الإسلامي يحمي حقوق كل الناس، ليس المسلمين فقط أو مواطني الدولة الإسلامية، بل تُظهر جلياً أن حق الحرمة ليس حقاً أخلاقيا فقط، وإنما حقٌ تشريعي تنفذه سلطة الدولة. والعقوبات على انتهاك حق الحياة والملكية وحرية

¹ انظر الهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، 378/2 وما بعدها.

الدين والأسرة والعرض محدّدة مسبقاً في القانون الإسلامي، وبعضها منصوصٌ عليه صراحةً في القرآن والحديث. هذا المنهج هو ما يميز الإسلام عن تعاليم الأديان القديمة، حيث إن حرمة الإنسان حقٌّ أخلاقي، ولا وجود لرادع قانوني محدّد.

إن قضية تنفيذ حقّ الحرمة يلعب دوراً رئيساً في نظرية المرغيناني في حقوق الإنسان العامة. ويناقش المرغيناني الفرق بين نوعين من حقّ الحرمة على اعتبار نتيجة الانتهاك: الأول: الانتهاك الذي يسبب خطيئة (العصمة المؤثمة)، والثاني: الانتهاك الذي يسبب عقوبة (العصمة المقومة). ونتيجة لذلك يقسم حقّ الحرمة إلى صنفين من منظور التنفيذ القانوني:

1. **العصمة المقومة:** وهي حقّ الحرمة القابل للقياس والتنفيذ ويعاقب منتهكوه بعقوبات محددة مسبقاً. وحقّ حرمة الملكية هو أفضل مثال على الحرمة القابلة للقياس، وتستوجب التنفيذ.
2. **العصمة المؤثمة:** وهي حقّ الحرمة التي لا يمكن للسلطة أن تنفذها، ولا يعاقب منتهكوها قانونياً. ويمكن أن تأخذ بعض الانتهاكات الصغيرة مجرى قانونياً كالغيبة.

كما أنه من الصعب ملاحقة الانتهاكات التي تقع خارج حدود الدولة الإسلامية، كما كان الحال في ظروف العصور الوسطى، حيث لم يكن هناك تعاون دولي لمكافحة الجريمة. ومع ذلك فإن المنتهكين الذين يفرّون من عقاب السلطات بسبب العوائق في تحقيق العدالة الأرضية، فإنهم لن يفرّوا من العدالة الإلهية في الآخرة.

ويعتبر المرغيناني أن العصمة المؤثمة حقّ لكل البشر على الرغم من عدم قدرة الدولة على تنفيذ الأحكام في مرتكبيها قانونياً. وبدون هذا الحق يكون من المستحيل أن ينفذ الإنسان المسؤوليات التشريعية والأخلاقية التي أعطاها الله إياها. ويبين المرغيناني أن الإنسان يمكنه إدراك الهدف الذي خلقه الله له في حال تمتّعه بحماية الحرمة (حرمة التعرض).

غير أن المرغيناني يرى أن العصمة المقومة هي شكل متطور عن العصمة المؤتممة، لأنها ليست مجرد خطيئة، بل إنها جريمة يعاقب عليها القانون. لذلك فهو يرى أن بقاء العصمة المؤتممة قانونا أخلاقيا ودينيا أمر فيه خلل. ويدّعي أن الحق الذي يحميه القانون متقدّم أكثر من الحق الأخلاقي الذي لا تجري عليه الحماية.

وحقوق الحرمة مرتبة هرميا، حيث إن حق حرمة الحياة له الأفضلية العليا مقارنة مع باقي الحقوق، لأنه لو لم تكن للحياة حرمة فلن يكون هناك معنى للحقوق الأخرى. ويأتي حق حرمة الملكية بعد حق حرمة الحياة، لأنه ضرورة لخدمة استمرار حياة الإنسان ونسله. والنتيجة أنه في حال تعارضهما فإن الحياة لها الأولوية.

كما يناقش المرغيناني العصمة المؤتممة على أنها الأنسب لحق حرمة الحياة، بينما العصمة المقومة أنسب لحق حرمة الملكية. هذا لأن خسارة الملكية يمكن قياسها وتعويضها من خلال العقوبة القانونية، أما فقدان الحياة فلا يمكن قياسه وتعويضه من خلال العقوبة القانونية، حتى لو فرضنا عقوبة على منتهك الحياة، فلن نتمكن من إعادة الحياة. كما أن تقييم وتقرير حجم الضرر يتطلب قياسا (تقويم) وتناسبا (تماثل)، وهذا ممكن في الملكية وليس في الحياة.

ومن ناحية أخرى، فإن العصمة المقومة يجري تطبيقها فقط في الدولة الإسلامية (دار الإسلام)، وتحقق الوجود في دار الإسلام (الإحراز بالدار) ضروري لتمكين الدولة المسلمة من تنفيذ تلك الحقوق وإيجاد العلاج. فالإقليم ليس عائقا لإيجاد حقوق الإنسان، لكنه يشكل عائقا أمام تنفيذ تلك الحقوق. وتأتي مشروعية السلطة السياسية في القانون الإسلامي من حمايتها للمواطنين. والسلطة التي تفشل في حماية حقوق حرمة مواطنيها تفقد شرعيتها.

ويتنقد المرغيناني المنهج الشافعي في حقوق الإنسان حيث يُكتسب حقّ الحرمة بالإسلام أو بعقد الذمة، أو بأن يكون الإنسان مواطناً في دولة مسلمة:

وخلافاً للشافعية فإنّ "العصمة المؤثمة بالأدمية، لأنّ الأدمي خلق متحملاً أعباء التكليف والقيام بها بحرمة التعرض، والأموال تابعة لها، أما المقومة فالأصل فيها الأموال لأنّ التقوم يؤذّن بجبر الفئات، وذلك في الأموال دون النفوس، لأنّ من شرطه التماثل وهو في المال دون النفس، فكانت النفس تابعة، ثمّ العصمة المقومة في الأموال بالإحراز بالدار لأنّ العزة بالمنعة، فكذلك في النفوس، إلا أنّ الشرع أسقط اعتبار منعة الكفرة لها أنه أوجب إبطالها والمرتد والمستأمن في دارنا من أهل دارهم حكماً لقصدتهما الانتقال إليها."¹

ويرفض المرغيناني قول الشافعي أنّ العصمة المؤثمة تُمنح للمسلمين فقط، لأنّ العصمة المؤثمة ترتبط بكونك إنساناً، وليس مسلماً، على أساس أنّ الإنسان لا يمكنه إنجاز هذه الواجبات ما لم يكن محمياً من الانتهاكات. إذا كان قتل البشر غير محرّم فلن يستطيع القيام بالمهام المنوطة بعنقه. ولذلك فإنّ الإنسان هو موضوع الحرمة الأساسي. وبذلك تصبح الملكية أيضاً موضوعاً أساسياً للحرمة، على الرغم من كون الملكية محايدة في ذاتها، فإنّها خلقت ليستفيد منها الإنسان. ونرى هنا مرّة ثانية أولوية حقّ الحياة واستخدامها لتبرير حقّ الملكية.

6: علاء الدين البخاري (1330م): حقوق الإنسان شرط أساسي لأداء البشر العهد الإلهي:

يوضّح علاء الدين البخاري آراءه بشرحه المفصل لكتاب الفقيه الشهير فخر الإسلام بزودي (1089 م) الذي تقدم ذكر آرائه في حرمة الإنسان. يفرد البخاري مساحة لا بأس بها لشرح

¹ انظر الهداية في شرح بداية المبتدي، 398/2.

الأسس الفلسفية لحرمة الإنسان، لأن الإنسان من وجهة نظر الفقه الإسلامي خاضع للقانون (محكوم عليه)، وإليه تنسب الحقوق والواجبات.

ويبين البخاري أن الأهلية للتكليف شرط أساسي لتحمل البشر تكليفهم بالعهد الرباني. وهو يرى أن التكليف بالعهد الرباني بحد ذاته يعني وجود حقوق وواجبات، إذ يقتضي ذلك أن يكون البشر مسؤولين عن أفعالهم، وتكون لهم الرخصة لقيامهم بالأعمال (الأهلية)، وهذا يعني أن الله يمنحهم المؤهلات كافة لتكليفهم بالواجبات وأدائها.

ويذكر الله تعالى في القرآن العهد الرباني: ﴿وَمَحَلَّهَا لِلْإِنْسَانِ﴾ [الأحزاب: 72].¹

ويعتبر علاء الدين البخاري أن البشر جميعا لديهم "الأهلية"، غير أن الأطفال يستخدمونها من خلال آبائهم. وفي رأيه يتصل مصطلح الأهلية بمصطلح "عَهْدَةٌ" إذ يمكن فهم مصطلح "عَهْدَةٌ" على أنه أهلية الإنسان لأداء الواجبات، أو على أنه الميزة الإنسانية التي ترتبط بها الواجبات.²

ويذهب البخاري إلى أن أساس المسؤولية هو الأهلية (الذمة)، فحقيقة أن البشر -دونًا عن جميع المخلوقات- خلقوا مع ما يحملونه من تكاليف هو الدليل على أنهم جميعا يمتلكون الأهلية للتكليف. إذا كان الإنسان قد حُلِقَ مع الأهلية فإن هذا يعني أنه يولد مستعدًا للأخذ بالحقوق

¹ انظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، 237/4.

² انظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، 239/4.

والواجبات. وكالبزدوي فإن البخاري يعتبر أيضا أن الإجماع بين الفقهاء حول الأهلية للتكليف يعدّ دليلا كافيا لإثبات وجودها¹.

ويؤكد البخاري أيضا أن البشر لديهم حقّ العصمة والحرية والملكية، مُظهرا بذلك استمرارية المدرسة الحنفية. ويشرح البخاري بالتفصيل معنى العهد الرباني (أمانة) وكيف أعطى الله الإنسان هذا العهد. ويتكلم أيضا على نوعين من الحرمة: الأولى: الحرمة التي تكسب الإنسان الإثم بانتهاكها (العصمة المؤتمّة)، والثانية: الحرمة التي تستوجب عقوبة ينصّ عليها الشرع (العصمة المقوّمة) وتفرضها التدابير الشرعية.

ولكي تكون الحرمة حقّا يجب أن تفرض، وإلا فإن حقّا كهذا يظلّ محض وعظ أخلاقي وديني، ليس إلا. هذا ويعتبر فقهاء الإسلام قاعدة حرمة الإنسان قانونا عامّا، ولكنهم في الوقت ذاته يتنبهون إلى أنه عمليا لا يمكن فرض العقوبة الشرعية على جميع أشكال انتهاك الحرمات. فعلى سبيل المثال تعتبر الغيبة والنميمة انتهاكا للحرمات، ولكن عمليا يستحيل على الدولة أن تقوم بمعاينة جميع حالات الغيبة والنميمة. وبالمثل فإن انتهاك الحرمات مما لا يمكن إثباته بالدليل أو الشهود يفلت من قبضة القضاء، وتعتبر الانتهاكات التي تحصل خارج نطاق الدولة الإسلامية التي لا تخضع لسلطتها القضائية مثلا آخر على ذلك.

ويخلص البخاري إلى أن تنفيذ العقوبة الشرعية يمكن تطبيقها فقط على انتهاكات حقوق الإنسان التي تحدث داخل نطاق الدولة الإسلامية (الإحراز بالدار). وأيا كان فإن هذا التحجيم لا يبطل قاعدة أن الحرمة حقّ إنساني عام. وأولئك الذين يفلتون من العقوبة الشرعية لسبب من الأسباب السابقة يواجهون حتما عقوبة أخلاقية ودينية. وفي حال نجا مجرم قد انتهك حرمة إنسان من

¹ انظر المصدر السابق، 238/4.

العقوبة الدنيوية هذه (إما لأنه انتهك الحرمة خارج نطاق الدولة، أو لعدم وجود دليل يثبت ذلك) فإنه لا يمكن أن ينجو من العدالة الإلهية في الآخرة، لأنه آثم عند الله. ومن المسلم به أن أي انتهاك لحرمة الإنسان يعتبر إثماً. ولهذا السبب فإن مجال (العصمة المؤثمة) أوسع من مجال (العصمة المقومة)، فالأولى تشمل الثانية. ويشدّد البخاري على أنه لا استثناءات في حرمة الإنسان، ويؤكد حرمة دماء العبيد كذلك، وأن الاسترقاق لا ينال من حق حرمة الإنسان.

ويقدم البخاري مثالا جيّداً يوضّح فيه ما لحرمة الأديان من أسس في الشريعة الإسلامية، فهو يرى أن كل الأديان محرّمة ما دامت جميعها من الله.

وأياً ما كان فإذا قام ولاة الأمر في دين من الأديان بفرض قانون ينافي حقوق الإنسان فإن هذا الحكم يعدّ مرفوضاً. ولهذا فالأمر يخرج من مجال الحرية الدينية، كممارسة الساتي في الهند¹. فلا يمكن للإله أن يشرّع مثل هذه الأحكام، إذ إن حرمة الإنسان قاعدة أزلية وعامة، وهي الأساس لجميع الأديان والنظم التشريعية، ولهذا يجب أن تكون هي نفسها في جميع الأديان. على أية حال فإن الأحكام والشعائر قد تختلف من دين إلى دين، وهي جميعاً مصانة، حتى لو كانت تخالف الأسس والشعائر الإسلامية، وليست كذلك عندما تخالف النظم المتعلقة بحرمة الإنسان.

ويرى علاء الدين البخاري أن هذا نتيجة الجهل، وهذا ما يجعل الناس في هذه الأديان تتنصل من المسؤولية، فهؤلاء الناس يتابعون ممارسة أديانهم القديمة، لأنهم لا يعرفون أن الرسول محمد ﷺ هو آخر رسل الله. ولذا فإن أديانهم باطلة. ويتعين على هؤلاء الناس واجب واحد: معرفة الرسول محمد ﷺ والإيمان به. إلا أن هذا واجب ديني، وليس قانونياً. وكل ما يتطلبه الأمر هو

¹ ممارسة الساتي: حرق الزوجة الحية بعد وفاة زوجها.

أن يعرفوا الرسول محمدًا ﷺ، ويؤمنوا به عن قناعة دينية، ولا يمكن للدولة أن تفرض عليهم هذا بالإجراءات القانونية.

فإذا لم يؤمن غير المسلمين بالرسول محمد ﷺ فإن الله سيعاقبهم في الآخرة، ولسنا نحن من نعاقبهم في الدنيا، فإذا اختاروا الإسلام طوعاً فعليهم أن يقوموا بكل ما يفرضه الإسلام على أتباعه.

ومن البدهي أنه لا يُطلب من غير المسلمين تطبيق أوامر الإسلام قبل أن يعرفوا أن الرسول محمدًا ﷺ هو آخر رسل الله ويؤمنوا به. وباختصار، فإن البخاري يرى أن الدين يحمي الإنسان (مانع التحرز).

7: ابن الهمام (1457م): حرمة الإنسان مسألة تستحق النقاش:

يُعرف ابن الهمام بشرحه لكتاب المرغيناني القيم (الهداية). وكما ذكرت آنفاً فإنه خالف المرغيناني في مسألة العلاقة بين نوعي الحرمة. فهو لا يعتبر الحق الأخلاقي للحرمة شكلاً مبدئياً للحق القانوني للحرمة، لأن هذين مبدئان مختلفان عنده. ويعتقد ابن همام أن "العصمة المقومة" تطبق أساساً على انتهاك حقوق الملكية، لأن الملكية يمكن قياس ضررها وتعويضها. وعلى العكس فإن العصمة المؤتممة تطبق أساساً على انتهاك حق الحياة، لأنه يستحيل قياس الحياة مادياً ولا يمكن تعويضها أو استبدالها. والواقع أنه على الرغم من أن الاستخدام الأساسي لهذين المفهومين وتطبيقهما يقع في مجالين مختلفين، فهما موضعاً الاستخدام في قضايا الفقه والقانون. وهذا لأن التطبيق يقتضي عقوبات قابلة للقياس يمكن فرضها في قضايا انتهاك حرمة الحياة أو الملكية.

ويذهب ابن الهمام إلى أن حقَّ الحرمة يعتمد على الدليل العقلي أكثر من اعتماده على الدليل النقلي من القرآن والسنة، لذلك يرى أن فكرة عصمة الإنسان بالأدمية دليل معقول. وهذا التفكير جوهرى في بيان مذهب الفقهاء الأحناف في استخدامهم العقل لوضع أسس حقوق الإنسان¹.

8: ابن عابدين (1836م): حقوق الإنسان مطلب أساسي للازدهار والسلام:

يعتبر ابن عابدين من أعظم الفقهاء الأحناف في القرن التاسع عشر. حيث إن حاشيته الضخمة "حاشية ابن عابدين" ما زالت تستخدم كمرجع أساسي في العالم من قبل أتباع المذهب الحنفي. وقد كتب كتابه في وقت واجه فيه المسلمون الحداثة والتوسع الغربي لأول مرة. ويرى ابن عابدين أن حقوق الإنسان مطلب أساسي للبشر في سبيل تحقيق حياة مزدهرة آمنة. وتقتضي الحياة الاجتماعية والاقتصادية إعطاء حقوق الإنسان الأساسية لكل البشر، وبدون تحقيق هذا المطلب الأساسي "الضروري" فإن الحياة الاجتماعية والاقتصادية ستكون مستحيلة. ويذهب ابن عابدين إلى أن عصمة المال شرعت نتيجة للضرورة. ففي البداية لم يكن للإنسان ملكية شخصية. إلا أنه بدون الاعتراف بحرمة الملكية الخاصة بالملكية الشخصية تكون الحياة الاجتماعية والاقتصادية مستحيلة. ولذا فإن كل إنسان مخوّل بحيازة ملكية خاصة. لكن حق الملكية توسع إلى ما وراء حدود "الضرورة".

ويفترض ابن عابدين أن "الأدمي مكرم شرعا ولو كافرا"¹. وهذه الحقيقة التي ترمي إلى أنه حتى الكافر محمي في القانون الإسلامي توضح شمولية ابن عابدين في حقوق الإنسان. وهذه النظرة

¹ انظر فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، المعروف بابن الهمام، 27/6-30.

ليست خاصة بابن عابدين طبعاً، فكتابته تعكس تعاليم المذهب الحنفي العالمي في حقوق الإنسان.

9: الردة المتناقضة وحرية الدين:

في نهاية الدراسة لهذه الأحكام من المدرسة الحنفية في الفقه الإسلامي، أودّ أن أقدم رؤيتهم عن حكم الردة، فقد يختلط الأمر على غير المنتسبين إلى الإسلام، إذ يجدون أن القانون الإسلامي كان له قدم سبق في إعطاء حرية الدين لغير المسلمين، وحرّم إكراه الناس على الإسلام، وأسّس الحرية الدينية على التفكير الفقهي الراجي، إلا أنه ما يزال يجرّم الردة. أي إن الإنسان ما إن يدخل في الإسلام بإرادته الحرّة فلن يسمح له بالخروج منه. ويجدر بالذكر أن الرجل المرتدّ يحكم عليه بالموت. وهذا ما يبدو متناقضاً، فإذا اختار الإنسان أن يبقى خارج الإسلام فله الحرية الدينية التامة، إلا أنه إذا دخل الإسلام ثم أراد أن يخرج منه فليس له الحرية في ذلك. لماذا؟ سأحاول أن أشرح رأي الفقهاء المسلمين في هذه القضية.

بالنسبة للقانون الإسلامي العريق، فإن الإنسان إذا خرج من الإسلام وأظهر ذلك علناً فإنه مرتدّ. ويقرّ القانون الإسلامي أن المرتدّ يُسأل عن الأسباب والدوافع التي دعت له لترك الإسلام، ويؤتى بالعلماء المسلمين ليوضحوا له ما التبس عليه ويكشفوا له ضعف حجّته إذا كان لديه أية حجّة. فإذا يبيّن له بالحجّة المقنعة أن شكوكه وحجّته لا أساس لها - وقد يستغرق هذا أياماً

¹ انظر رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، 4/

وأصابع - ثم أصرّ على ارتداده، واشترك في حربٍ ضدّ المسلمين كإنسان (حربي)، فإنه يحكم عليه بالموت.

واعتقد أن الإسلام بسبب أنه منح الحرية الكاملة لغير المسلمين في عدم اختيارهم الإسلام كدين حدّ من حرية تركه. فالإنسان حرّ تماما في عدم قبول الإسلام، لكنه ليس كذلك بعد أن يقبل الإسلام. وهذا يعني أنه يجب أن يتخذ قرار حاسمًا يلتزم به التزاما وثيقا قبل دخوله الإسلام، كما أنه لا يدخل الإسلام إلا بعد أن يقتنع به تماما، ولا يكون متزعزع القرار مضطربا.

إلا أن المرتدّ الذي لا يثبت عليه أنه (حربي) ضد الإسلام والمسلمين لا يعاقب بالموت، لأن حياته تبقى لها حرمة. فالفقهاء الأحناف يرون أن العقاب بالموت على المرتدّ يستحق في حال انخراط المرتدّ في حرب ضد الإسلام، وليس بمجرد ارتداده. هذا لأن الفقهاء الأحناف الشموليين لا يقبلون أن يكون الارتداد سببا لنزع حقّ حرمة حياة الإنسان. والإنسان في رأيهم يخسر حقّ الحرمة إذا أصبح (حربيا) فقط، وهذا أقرب ما يكون لحكم الخائن في القانون الحديث. لذلك فإن الفقهاء الأحناف يرون أن العقوبة تقع على المرتدّ في حال تورطه في حرب ضد الإسلام، وهذا قد يكون بمثابة ترويح الدعاية ضد الإسلام أو التعاون والتحالف مع أعداء الإسلام في دار الحرب.

أما الفقهاء الشافعية فإنهم يعتبرون أن الارتداد نفسه يشكل الأرضية القانونية للعقوبة الكبرى لأنها أعظم الذنوب ولا يمكن غفرانها. فهم يرون أن حقّ الحرمة يُكتسب إما بالاعتقاد بالإسلام أو - إذا لم يكن الإنسان مسلما - فبكونه مواطنا في دولة إسلامية (ذمي). ونتيجة لذلك فإن الشخص إذا خسر مواطنته كمسلم أو ذمي فإنه يخسر حقّ الحرمة. والمرتدّ الذي يترك الإسلام يخسر حقّه كمواطن، وبالتالي يخسر حقّ الحرمة أيضا.

وتبيّن المناقشة الفقهية بين الفقهاء الأحناف والشافعية بوضوح أن الدين في عهد الرسول ﷺ كان يعني أكثر بكثير مما يعنيه الآن، فقد كان الدين أساس المواطنة والولاء السياسي للدولة. أما حين أصبحت المواطنة السياسية في العصر الحديث ذات صلة واهية بالدين، فإن قوانين الرّدّة فقدت أسسها.

10: التراث العالمي المنسي:

حقيقة ما صار إليه الأمر اليوم هو أن خطاب حقوق الإنسان المعاصر في العالم الإسلامي يمثل انفصاما عن التراث العالمي في الفقه الإسلامي. فسلسلة الذاكرة التي أورثت حقوق الإنسان العامة ونقلتها من جيل إلى جيل انقطعت على إثر سقوط الدولة العثمانية، حيث إنها آخر دولة تبنت تعاليم المذهب الحنفي في حقوق الإنسان.

وقد أقامت الدولة العثمانية إصلاحات مهمّة في القانون الإسلامي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وعرفت هذه الإصلاحات بالتنظيمات (التي أُعلنت بفرمان من السلطان محمود الثاني عام 1839م)، حيث تطلّب ذلك إعادة تنظيم النظام السياسي والقانوني العثماني وتشكيله دون قطع روابط الصلة مع التراث الإسلامي. وقد قامت التنظيمات باعتبارها مشروعا إصلاحيا على دمج الأفكار والمؤسسات الغربية المعاصرة مع التراث الإسلامي العريق. وفي فترة الإصلاح هذه منح العثمانيون المواطنة المتساوية وأبطلوا الأحوال المختلفة بين المواطنين المسلمين وغير المسلمين (الذميّين). ونتيجة لذلك ألغوا الجزية التي يأخذونها من المواطنين غير المسلمين. وقد تبنا أيضا النظام البرلماني الدستوري القائم على التعددية الحزبية في الاقتراع، وأصبح من الممكن من خلاله أن يدخل غير المسلمين البرلمان العثماني.

وتأتي أهمية هذه الإصلاحات من أنها حصلت على إقرار الخليفة، قائد المسلمين في العالم، وشيخ الإسلام، شيخ علماء الدين. لذا فإن فهمهم للإسلام لا يمكن أن يتنازع فيه اثنان. وهذا ليس بالمشاريع الإصلاحية الأخرى التي يقوم بها الأكاديميون والمفكرون، حيث إن زملاءهم يناقشونهم في ذلك بكل بساطة، لأنهم يفتقرون إلى موافقة السلطات الدينية التقليدية والسياسية العليا.

وقد وضع الغزو البريطاني لإسطنبول عام 1918م حدًا لجهود الإصلاحات هذه، حيث أُغلق البرلمان العثماني وأُرسل ممثلوه للمنفى. وقد أنهى هذا جهدًا لإقامة نظام ديمقراطي يقيم الحقوق الإنسانية العالمية بناء على الفقه الإسلامي. وانتقلت الجمهورية التركية الجديدة إلى نموذج جديد لتغريب الدولة، وعلمنة النظام القانوني كليًا.

ويجدر بالذكر هنا أن تركيا لم تتبنَّ النماذج العلمانية الغربية، وإنما اتبعت النموذج السوفيتي، ووضعت الدين تحت وطأة الرقابة الشديدة من الدولة، بدلا من فصل الدين عن الدولة. وقد كان هذا النموذج مقيّدًا وقمعياً أكثر من العلمانية الفرنسية، حيث إن الكنيسة لديها استقلالية في فرنسا، والتعليم الديني لا تقوم عليه الدولة. وعلى العكس، فإن التعليم الديني في نظام تركيا العلماني تعطيه الدولة العلمانية فقط، وهذا لم يُسمح به في الغرب. وهذا يعني إنهاء كل جهود الإصلاح في القانون الإسلامي التي ترمي إلى إعطاء الإسلام العالمي حظًا في العالم المعاصر.

وفي غير تركيا، فإن العالم الإسلامي كان محتلا كله تقريبا. وقد أسس المحتلون دولا قومية بأفكار علمانية لتحكم الشعوب الإسلامية. وقد أثارت ردة الفعل القوية ضد الغرب بعد عهد الاحتلال كثيرا من المفكرين الإسلاميين ليصوّروا مشروع حقوق الإنسان بعد الحرب العالمية الثانية على

أنه مشروع إمبريالي آخر لتقوية السيطرة الغربية، إلا أن العلماء المسلمين البارزين لدى الأتراك أيدوا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام 1948م.

هذا وقد حدث تطور مهم آخر، وهو أنه مع خبوّ نجم القومية والاشتراكية لفشلها في إنجاز ما وعدوا به فقد كسب الإسلاميون شعبية، إلا أن أنظمة الحكم التي أسسوها كانت منفصلة عن التراث العريق للقانون الإسلامي العالمي، وقد تبناوا بدلا من ذلك ممارسات رجعية لا يمكن تبريرها في منظار القانون الإسلامي الذي فهمه وطبقه الفقهاء العالميون لقرون. وأفرزت هذه الأنظمة بشكل لافت للنظر تشديدا غير متجانس على القانون الجزائري، لدرجة أنهم كادوا يجعلون الإسلام محصورا في القانون الجزائري الشرعي.

وفي الوقت الحالي لا تطبق أي دولة في أي بقعة من العالم الفقه الإسلامي العالمي وتعاليمه في حقوق الإنسان بشكل عالمي، ولا يمثله أي تيار فكري. فالعلمانية والتطرف أقصت التراث الإسلامي العالمي وقطعت سلسلة الذاكرة، لذا فإنه يمكنني أن أصف ممارسة القانون وحقوق الإنسان الحالية في العالم الإسلامي بأنه انحراف عن التراث الإسلامي العالمي.

ونتيجة لذلك ساد التشوش في العالم الإسلامي عن فكرة حقوق الإنسان العالمية. وقد رأينا عدم وجود إجماع بين الدول الإسلامية في شأن الإعلان العام لحقوق الإنسان: حيث إن بعضهم أقره كله، وبعضهم الآخر اعترض على عدّة بنود. ولو استعاد المسلمون فكرة واضحة عن حقوق الإنسان في تراثهم، فلن يكون لدينا خلافات فيما إذا كانت هناك مادة مطابقة للقانون الإسلامي أو لم تكن.

وحالة العالم الإسلامي هذه هي ما أصفها بـ "التبعية للغرب في حقوق الإنسان"، والتي أعني بها أن يضع الإنسان نفسه موضع المتلقي أو الخصم لخطاب حقوق الإنسان دون أن يقدم أي

مساهمة أو بديل عنه. وهناك مجموعتان فكريتان إسلاميتان في شأن منهجية حقوق الإنسان: مجموعة تقبل وتستخدم خطاب حقوق الإنسان الحالي الغربي دون المساهمة فيه، والأخرى ترفض الخطاب القائم لحقوق الإنسان دون صياغة بديل عنه قابل للتطبيق. وأعتقد أن الوقت قد حان ليقوم المسلمون بإسهام حوارى لخطاب حقوق الإنسان المتداول في العالم اليوم بدلا من مجرد قبوله أو رفضه. كما أرى أن الطريق الوحيد للمسلمين للنقد والإسهام في خطاب حقوق الإنسان الحالي هو أن يؤسسوا منهجهم بإتقان بناءً على تراثهم القانوني العالمي في الإسلام وتطبيقاته في البلدان امتدادا من شرق تركستان إلى الهند، ومن بلاد البلقان إلى الأندلس.

خاتمة:

على الرغم من أن هذه الدراسة أعلاه غير شاملة تماما، فإنها تبين بوضوح كيف أن الفقهاء المسلمين القدامى وضعوا أسس حرمة الإنسان على مرّ القرون. وبالاعتماد على عمل هؤلاء الفقهاء وخبرتي الخاصة، أختتم بأن كل البشر لهم حرمة، لأن الحرمة مطلب أساسي لإنجاز الهدف الإلهي الذي خلق لأجله العالم والإنسان، فقد خلق الله هذا الكون ليتمتحن الإنسان، ولا يمكن أن يكون الامتحان عادلا إذا لم يُمنح الناس حقّ الحرمة. فالناس الذين يتصرفون بدون اختيار لا يمكن أن يمنحوا أجرا أو ينالوا عقابا على أفعالهم، وفي عالم لا تسود فيه الحرية الحقّة للدين تكون الغاية من الخلق والجنة والنار غير ممكنة، ذلك لأن الله لا يثيب أو يعاقب على أفعال واقعة بضغط خارجي ما، سواء في الدنيا أو في الآخرة. ولهذا السبب فإن الحقوق العامة للإنسان والحرية الدينية هي شروط أساسية لحصول الغاية والمعنى من خلق العالم.

وهذه الدراسة لا تدّعي أن الإسلام كان عراب حقوق الانسان، لأن القانون الإسلامي ليس بالقانون المتحيز، فهي لا تظهر الإسلام على أنه الدين الوحيد الحق في تاريخ البشر، وأن النبي محمد ﷺ هو وحده رسول الله، بل على العكس فهي تقدم الإسلام على أنه آخر مظهر للدين نفسه الذي أرسله الله للبشرية مرارا وتكرارا عبر عدد كبير من الرسل. فعلى المسلمين أن يؤمنوا برسالة عيسى وموسى وإبراهيم وجميع الأنبياء السابقين الذين ذكرهم القرآن والإنجيل. ومن وجهة نظر الإسلام فإن الله واحد، وإن الدين عنده واحد رغم أن مظاهره قد تتباين عبر الأزمان، وبالذات فيما يخص مجال التشريع، وإن محمدا ﷺ جاء بالشرعة الخاتمة الناسخة لما قبلها.

هذا التصور الذاتي له تضمينات للرؤية الإسلامية لحقوق الإنسان، إذ توافق أن المبادئ الأساسية لكل الأديان والأنظمة القانونية هي نفسها، حيث إنها صدرت عن إله واحد، وهذا ما يسمى بالضروريات، وتشمل ستة حقوق أساسية: حق حرمة الحياة والملكية والدين والعقل والعرض والأسرة. هذا يعني أن الإسلام ليس لديه ادعاء في كونه استثنائيا في إيجاد هذه الحقوق لأول مرة. وهذا ما أسميه حيادية الإسلام. وعلى النقيض فإن هذه الحقوق قد تم التسليم بها دائما من بداية تاريخ البشر، حتى قبل الإسلام، وهذا يعطي مشروعية لتواجدها في القانون الإسلامي أيضا. إن هذه الرؤية تضع أسسا لحقوق الإنسان العامة بأسبعية أصيلة وإجماع عالمي.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1 - أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة، السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د ت، د ط.
- 2 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، ط 2، 1406هـ / 1986م.
- 3 - تقويم الأدلة في أصول الفقه، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى، الدبوسي، ت: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، ط 1، 1421هـ / 2001م.
- 4 - شرح السير الكبير، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، الشركة الشرقية للإعلانات، د ط، 1971م.
- 5 - صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، لمحمد بن إسماعيل، أبو عبد الله، البخاري الجعفي، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط 1، 1422هـ.
- 6 - صحيح مسلم = المسند الصحيح: مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 7 - فتح القدير للعاجز الفقير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الفكر، د ط، د ت.
- 8 - كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى: 730هـ)، دار الكتاب الإسلامي، د ط، د ت.
- 9 - الهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن، برهان الدين، تحقيق طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

مقاصد التطبيقات المعاصرة لمبدأ الشورى

أ.د. عبد السلام بلاجي

جامعة محمد الخامس بالرباط / المغرب

مدخل وتمهيد:

إن توقُّف تطور الفقه والفكر السياسي الإسلامي، أدّى إلى جمود وعدم تطوير مفهوم الشورى وتحويله إلى مؤسسة أو مؤسسات قائمة الذات. ونقدّر أنه لو استمر تطور الفكر والممارسة السياسية وفق المنهج التفاعلي للخلفاء الراشدين، ومنهج الاجتهاد للعلماء الراسخين مثل أبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي عن الدولة، والعز بن عبد السلام عن المصالح والمفاسد، وابن خلدون في تنظيره للدولة والعدل ورفض الظلم، وغيرهم من العلماء ومن بينهم رواد الفقه والفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، لتطور الفقه والفكر والفعل والممارسة السياسية والمؤسسات السياسية، وعلى رأسها مبدأ الشورى ومؤسستها، وهما من المفترض أنهما مؤسسان على الحركة والتفاعل لا على الجمود والسكون.

وتهدف هذه الورقة إلى إبراز إمكانية تنزيل مبدأ الشورى وتطويره في مجالات متعددة، وتلاقحه مع نظريات وممارسات معاصرة للديمقراطية خصوصا في المجال السياسي، وفق ضوابط فقهية وأصولية.