

حقوق الإنسان، المصادر والمباني^١

الشيخ عبد الله الجوادي الآملي

لأجل الخوض في مباحث مصادر حقوق الإنسان ومبانيها، لا بدّ أن نعرف أولاً نطاق الحقوق ومكان تصنيفه عند التعريف، إذ الحقوق أمر مفهومي وليس ماهويّاً، والأمور المفهوميّة - خلافاً لما هو ماهوي - لم يكن لها جنس ولا فصل لذا لا يمكن تعريفها بدقّة، وصعوبة التعريف هذا وإن يجري في الماهويّات أيضاً، ولكن يمكننا توخّي الدقّة المنطقيّة فيها لاحتوائها على الجنس والفصل، وعليه فإنّ التعريف المنطقي للحقوق لم يشتمل على الدقّة الكافية.

والأمر المهمّ هنا تقسيم الأمور المفهوميّة إلى قسمين، يُعدّ بعضها من الاعتباريّات المحضة والقيم المتسالم عليها والموضوعة من قبل الناس، فهكذا مفهوم لم يعدّ من سنخ الماهية ويختلف أيضاً عن الماهية من حيث ضوابطه الكلّيّة، لعلّته التامّة بوضع من وضعه أمّا البعض الآخر من الأمور المفهوميّة تصنّف ضمن الاعتبارات نفس الأمريّة^٢، وهذه الأمور وإن لم تكن من سنخ الماهية غير أنّها متجذّرة في الحقائق التكوينيّة ولها ارتباط وثيق مع الماهية والوجود الواقعي.

١. المصدر: الفصل الثالث والخامس والسادس من كتاب فلسفة حقوق بشر، ط٧، اسراء، ١٣٩٣ هـ.ش.

تعريب: هاشم مرتضى

٢. يعني نفس الأمر ظرف الثبوت والتحقّق أي ما يشمل مراتب الثبوت الثلاثة: الخارجي والذهني، ثبوت الماهية، وثبوت المفاهيم الاعتباريّة العقلية.

ففي الرؤية الإسلامية تعدّ الحقوق ضمن القسم الثاني من الأمور المفهوميّة، أي تحكي عن الوجود الواقعي ومتجذّرة في التكوين وليست وليده وضع الواضعين، لذا يمكن تطبيق كثير من أحكام الماهية على الحقوق أيضاً، نعم بشرط الالتفات إلى عدم المزج بينهما والحفاظ على حدود كلّ واحد منهما ونطاقه.

١. المراحل الثلاثة لتدوين حقوق الناس

إذا أراد الفقيه استنباط الحكم الإلهي وبيانه في قالب الفتوى، يلزم سلوك ثلاثة مراحل: الأولى: الوقوف على المصادر الفقهيّة وفق الرؤية الكونيّة الإسلاميّة، إذ تتجلى جميع المصادر الفقهيّة في الكتاب والسنة والعقل والإجماع - وإن كان الإجماع كاشفاً للسنة ولا يعدّ مصدرًا مستقلاً -، المرحلة الثانية: استخراج الأصول والقواعد الفقهيّة من تلك المصادر. أمّا المرحلة الثالثة: استنباط الفتوى وفق الأصول والقواعد الفقهيّة.

مع لحاظ هذا الأمر نبحث الآن عن كيفية تدوين القوانين الحقوقيّة، فالحقوقي عند تدوين القوانين الحقوقيّة يسلك تلك المراحل الثلاثة التي سلكها الفقيه، أي معرفة المصادر الحقوقيّة بشكل جيّد، ثمّ استخراج المباني الحقوقيّة منها، ثمّ الوصول إلى المواد والمفردات الحقوقيّة من خلال تلك المباني، وعلى سبيل المثال عندما يريد الحقوقي استخراج الحقوق المتعلّقة بالطفل، عليه الاستناد على مباني حقوق الإنسان كأصل حرّيّة الإنسان، وهذه المباني بدورها مستخرجة من المصادر الحقوقيّة، والمصادر الحقوقيّة تدوّن وفق الرؤية الكونيّة للحقوقي، فيعدّ مثلاً بعض حقوقيّ الغرب العرف من أهمّ المصادر الحقوقيّة، والحال أنّه لم يُعدّ مصدرًا أصيلاً لرسم مستقبل الطفل.

والحاصل أنّ للحقوق كالفقه وسائر أقسام الدين موادًا لا يمكن الوصول إليها إلّا بعد طي المراحل الثلاثة أي معرفة المصادر، استخراج المباني، استنباط المواد عن تلك المباني.

٢. شرائط الوصول إلى مصادر الحقوق

يتعرّض جميع الناس عدا المعصومين عليه السلام للخطأ، ولكن لا يعني هذا عدم إمكان الوصول إلى الحقيقة واستكشاف مصدر الحقوق لغير المعصوم، إذ مجرد دعوة الأنبياء الناس للسعي نحو كشف الحقائق، يدلّ على إمكان سلوك هذا الطريق للجميع في الجملة ولو بصعوبة.

ولأجل الوصول إلى مصادر الحقوق يمكننا سرد كلام كثير، ولكن ما هو الأهمّ صعوبة هذا الطريق ولزوم عدم التسامح والتساهل فيه، فالحقّ أمر حقيقي وجاد يلزم الجدّية في البحث عنه، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يُدرك الحقّ إلّا بالجدّ»^١. وهذا من صفات الحقّ وأهله، وهو أيضًا من صفات القرآن: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾^٢.

فالجدّ والجهد شرط الوصول إلى مصادر الحقوق، ومن يُسامح ويُصغي إلى الشكّ لا يصل إلى القول الفصل ويبقى أسيرًا في الوهم والخيال، نعم إذا سعى الإنسان بكلّ جهده وهذا خطأ فإنّ الله تعالى لا يعاقبه إذ القصور مغفوّ عنه دون التقصير.

١. نهج البلاغة، الخطبة ٢٩.

٢. الطارق: ١٣-١٤.

٣. الاختلاف بين المبني والهدف في الحقوق

من الأمور التي قد يغفل عنها الإنسان، الاختلاف بين مباني الحقوق وأهدافها، وسوف نتطرق إلى هذا الاختلاف في البداية، ونذكر بعده فائدة هذا البحث.

هدف الحقوق ما لا يجب فعله ولا تركه، مع أن الأفضل أدائه، أمّا مبني الحقوق فهو ما يلزم رعايته أي يجب فعله ويحرم تركه، ونذكر فيما يلي مثالاً تطبيقياً بخصوص الأخلاق حيث أن الينبغي واللا ينبغي الأخلاقي يعدّ ضمن الأهداف لا المباني الحقوقية، فالحب والإحسان والإيثار يعدّ ضمن أهداف الحقوق إذ لا تصل ضرورتها إلى حدّ الإلزام والوجوب، وإن حسن إتيانها، ولكن تعدّ العدالة من مباني الحقوق أي يلزم العمل بها ويجب ويحرم ترك العمل بها، وعليه يمكن القول أن الأمور الأخلاقية تعدّ من الأهداف الحقوقية لا المباني.

أمّا الآن فنذكر الفائدة: إن دور أهداف الحقوق هو المساعدة لتطبيق مباني الحقوق، فلو لم تكن أهداف الحقوق موجودة لم يكن لمباني الحقوق ضمان التطبيق، فاحتواء الحقوق الإلهية على الأهداف يعدّ من أهم أسباب تفضيلها على الحقوق المدونة من قبل الإنسان، والسبب في رؤية كبار المقيّنين الوضعيين لعدم فائدة أفضل قوانينهم في مقام العمل والتطبيق، يعود إلى عدم وجود أيّ ضامن يضمن تطبيقها في مقام التنفيذ. فالملزومات الأخلاقية التي تعدّ أهداف الحقوق، تكون خير ضامن لتنفيذ مباني الحقوق الإسلامية، وهذا ما تفقده الأنظمة الحقوقية الوضعيّة.

وليعلم أن الإسلام قد تطرّق إلى بعض المواد الحقوقية في قالب المسائل

الأخلاقيّة، وعلى سبيل المثال فالوفاء بالوعد أمر حقوقي اصطبغ بصبغة أخلاقيّة، وفي المقابل ذُكرت بعض السنن الأخلاقيّة في قالب المسائل الحقوقيّة كصلة الرحم والإحسان إلى الجار، وعليه لا بدّ من الالتفات إلى التصنيف الحقيقي وتفكيك المسائل الحقوقيّة والأخلاقيّة بحسب موقعيّتها الأساسيّة لا الشكل الظاهري.

٤. دور الفطرة في تدوين القانون وتفسيره وتنفيذه

إنّ الفطرة الإلهيّة تعدّ العنصر المشترك بين جميع بني البشر، وينبغي هنا -عند التحدّث عن المباني ومصادر الحقوق- التأكيد عليها والقول بأنّ الفطرة الإلهيّة لو لم تُلاحظ كمصدر للحقوق، فسوف نصل في تدوين حقوق الإنسان إلى نتيجة ولا إلى تفسير وتطبيق صحيح. لعدم وجود أيّ رادع للإنسان التابع لهواه وملاذه سوى الفطرة الإلهيّة، إذ أيّ عامل يتمكّن من سوق الإنسان نحو رعاية المنافع المشتركة بين جميع البشر وترك المنافع الخاصّة؟ فالبعض يزعم أنّ سلطة الدولة هي القادرة على تحقّق هذا الهدف الكبير، غير أنّ التجربة أثبتت بأنّ السلطة لو كانت بيد الساسة والمقننين لبدؤوا بالبحث عن منافذ للتخلّص من العمل بالقانون، كما نرى ذلك في حقّ الفيتو لبعض الدول في الأمم المتّحدة. فالاعتقاد بالله والفطرة الإلهيّة يكون بمثابة الشهد للوردة، فلو سُلبت الوردة من الشهد لفقدت الأزهار والعطر ولأصبحت أوراقاً ذابلة، فكذلك الإنسان ما لم يلتزم ويعتقد بالفطرة الإلهيّة لأصبح حفنة تراب لا يُشَمّ منه عطر الحياة والازدهار، ولفقد الضمان في مقام تحقّق القوانين، إذ الضامن الحقيقي ينبع من داخل الإنسان.

فللطبيعة مغريات كثيرة تلهث غريزة الإنسان للوصول إليها، فلو لم يكن خوف العقاب، فما الرادع المانع لها من ارتكاب تلك الموبقات؟ فالسبيل الوحيد في الوصول إلى الرادع هو الاعتقاد بالمعاد والثواب والعقاب، فمن أنكر الحياة الخالدة والمعاد، فلا يهّمه أترك لنفسه سمعة حسنة أم سيئة، ولا يوجد له وازع ودافع للقيام بالأعمال الصالحة وترك السيئات والظلم، فسبب الضياع وسوء العاقبة نسيان الآخرة، يقول القرآن: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾^١.

٥. اختلاف المقنن الإلهي والمادّي في فهم مصادر الحقوق

ما يُعرف اليوم بعنوان قواعد حقوق الإنسان، كان حصيلة الإحساس بضرورة قوانين حقوقية بعد الحرب العالمية الثانية، فالسبب الرئيسي لتدوين إعلان حقوق الإنسان هو هذا، فقد وصل المقنن الوضعي إلى لزوم تدوين قوانين تتناسب مع جميع البشر، يعود نفعها إلى الجميع دون فئة خاصة فقط، والأمر الآخر الذي اعتمده المقنن الوضعي لزوم تجذّر هذه القوانين في الواقع الوجودي، لا أن يعتمد على أوهام عدّة أشخاص وخيالهم.

فجميع هذه الأمور صحيحة، غير أنّ الاختلاف يكمن في طريقة الإجابة على السؤال عن المائز بين الوهم والحقيقة، الواقع والخيال، ومن الذي يمكنه تشخيص ذلك؟ فعند المقنن الوضعي لا توجد أي حقيقة ما وراء المادة، وكلّ ما لم يكن محسوساً لم يكن إلّا خرافة، لذا يعدّ الروح والمجرّدات من الأوهام. أمّا المقنن الإلهي فهو في عين قبوله لتلك الإشكاليات المبنائية، غير أنّه لا يحصر

مصدر الحقوق في المادّيات فحسب، بل يعتقد بوجود قيم أعلى من المادّة تكون هي الواقع والحقيقة، وهذا هو الطرف الوحيد لتأمين النفع المشترك بين جميع البشر، إذ المصدر المادّي كاللغة والعرف والتراث لا يمكنه الإيصال إلى الوحدة المستقرّة.

المبحث الاول: مصادر حقوق الإنسان في الإسلام

أولاً: كرامة الإنسان

يصف القرآن الإنسان بالكرامة من قبل الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^١ وهذه الكرامة نظريّة قابلة لأن تكون عمليّة في المستقبل، ولكن لا يُظنّ أنّ هذه القيمة النظرية تعدّ ضمن الاعتباريّات، فكرامة الإنسان حقيقة كسائر الحقائق من قبيل كرامة الملائكة والقرآن عند الله، فكرامة الإنسان تعني أهليّته الوجوديّة لتقبّل هذه المنحة، وبعبارة أخرى تعني كرامة الإنسان احتوائه على خاصيّة متعالية تجعله جوهر الموجودات، ولذا قال تعالى لإبليس بعدما خلق هذا الجوهر الممتاز: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي﴾^٢.

فتعبير: خلقة الإنسان بيدي الله يدلّ على قيمة الإنسان، إذ يُستعمل هذا التعبير فيما لو كان الأمر المنجز محترماً، وعلى سبيل المثال لو أعطى الإنسان شيئاً غيره وقدمه بكلتا يديه، كشف هذا عن لطفه الخاصّ، كما أنّ الله تعالى هكذا عند العفو: «يا باسط اليدين بالعطيّة»^٣.

١. الإسراء: ٧٠.

٢. ص: ٧٥.

٣. أعمال ليلة الجمعة.

وبهذا يظهر عدم إرادة التجسيم واحتواء الله على أعضاء مادّية كاليدّين، بل خلق الإنسان باليدّين يعني تدخّل جميع الشؤون الإلهية في خلقه، لذا صار الإنسان مظهر أسماء الله وخليفته.

ويمكن لهذه الكرامة النظرية أن تحتوي على قيم عملية كثيرة، ولأجلها يلزم تدوين جميع التعاليم الأخلاقية والحقوقية على ضوئها وبالتنسيق معها، فإذا قبلنا جوهرية الإنسان وكرامته لم نكتف بإعطائه حق الحرية والأمن وغيرهما فحسب، بل لا بدّ من تفسير هذه الحقوق وتدوينها بحيث تتوافق مع كرامته.

ثانياً: عبودية الإنسان

يبحث الإنسان عن الله تعالى بالأصالة، لأنّه يراه بعين القلب لا الباصرة، ولم يكن هذا لا شعورياً كما لم يكن جبرياً، ولا ينبغي الزعم بأنّ الإنسان يبحث عن مفقود مجهول، بل أنّه يطلب ربّاً يعرفه وينجذب إليه. وطبقاً لحكم العقل ليس للإنسان وجود مستقلّ، بل أنّ وجوده ربطى، وهذا الوجود الربطى لم يتعلّق بموجود ربطى آخر، بل تعلّق بموجود مستقلّ، ولم يكن الإنسان سوى التعلّق والاتّصال بذلك الموجود المستقلّ. فليس الإنسان موجوداً يوصف بتعلّقه بالله، بل أنّ علاقة الإنسان بالله عين الفقر الذاتي والحاجة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾^١.

قد تمّ بيان حقيقتين في هذه الآية: الأولى عدم وجود مستقلّ للإنسان، والثانية علقته المحضة بالله حصراً دون سواه من الموجودات.

وعليه يلزم تدوين حقوق الإنسان بما يتلاءم مع هذه الخصوصية العبودية

تمامًا. فالحقوق التي تفترض وجودًا مستقلًّا للإنسان، أو تجعله مرتبط بغير الله، لم تنشأ من المصدر الحق.

نعم، من لم يدعن بهذا المصدر، مصاب في الأغلب بخطأ التطبيق، وإلاّ يدعن الجميع بتبعيّة الإنسان وعدم استقلاله، حتّى الملحد يلتجأ إلى شخص أو شيء يلتفت إليه ويجعله قبة آماله، غير أنّهم جعلوا ذلك الموجود المستقل غير الله فأخطأوا في مرحلة التطبيق.

ثالثًا: خلود الإنسان

من المصادر الحقوقية الأخرى في الإسلام خلود الإنسان وعدم فناءه أبدًا، وهذا ما يتحصّل من البحث العقلي والدليل النقلي أيضًا، فالقرآن يعدّ الإنسان ذا روح خالدة يعبر من هذا العالم إلى عالم آخر يتمتع فيه بالخلود، كما أنّ العقل يثبت للإنسان الروح المجردة يقول بخلودها وعدم موتها، إذ العقل يخصّص الموت بالجسم ويُعرّف الموت بحصول الانفصال بين الروح والجسم، وإذا انتهى هذا الانفصال بإذن الله يحیی الجسم المتناسب لتلك النشئة مرّة أخرى.

وهذا الأصل مقبول عند جميع البشر، والاختلاف الموجود ناشئ من الخطأ في التطبيق، فكلّ الناس يتغنون حياة أطول ويحاولون بكلّ جهد تطويل أعمارهم، وهذا يدلّ على وجود طلب الخلود في قرارة الإنسان، ولكن عند التطبيق يظنّ البعض باستحصال الخلود في الدنيا، وليكن ليعلم كما أنّ الإنسان راحل فإنّ الدنيا راحلة أيضًا.

نعم إنّ الإنسان يصل في الحشر الأصغر إلى المنزل الأوسط، ثمّ يدخل في الحشر الأكبر، ويرى القرآن بسير المنظومة الكونية نحو الله تعالى كالإنسان، فهذه المنظومة -كالإنسان- تكدح نحو المعاد كي تشهد على الراكبين فيها، أو

تشكوا من أفعالهم أو تشفه لهم. فقد ورد في الروايات شهادة الكون يوم القيامة على أعمال الإنسان أو شفاعته له أو الشكوى منه^١، فجميع الناس يبحثون عن الخلود، لكن يزعم البعض بوجود الخلود في الدنيا ويخفى عليهم تخصيص الخلود للروح لا المادة، فالخالد ليس هو المظاهر والجمال والمال، وقد رسخت في ذهن الإنسان المادّي منذ البداية بلزوم تجميع المال كي يصل إلى الحياة الخالدة ويدفع الفناء والموت، أمّا القرآن يصف هذه الفكرة في عدّة موارد من القرآن بالخطأ وعدم الصواب ويكشف عن الخالد الأصيل: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^٢.

رابعاً: وصول الإنسان إلى دار القرار

قد يُزعم أنّ الخلود يعني الوصول إلى دار القرار، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى اختلاف هذين الأمرين، لإمكان تصوّر موجود خالد من دون أن يصل إلى دار القرار والمنزل، بل يبقى في الحيرة والتهيه، وللقرآن تعبير لطيف في مقام بيان هدفية نظام الوجود ووصوله إلى المنزل: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾^٣. فالمنظومة الكونية - طبقاً لهذا التعبير - بمثابة سفينة كبيرة تسير في محيط الطبيعة الكبير، فلا يُعقل استمرار هذه السفينة في الحركة، بل لا بدّ أن تصل يوماً ما إلى المقصد، فهذا التعبير يدلّ على أنّ الدنيا ستوقّف في مكان بالمآل، وتصل إلى دار قرارها ولم تبق في السير إلى الأبد في محيط الوجود، والمعاد هو دار قرار الدنيا والإنسان ولقاء الله بعد هذا الكدح الطويل، لذا عدّ من أسماء الجنة

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧، باب ١٦.

٢. النحل: ٩٦.

٣. الأعراف: ١٨٧.

(العدن) أي بمعنى مكان القرار والاستقرار، والإنسان يصل في المعاد إلى دار القرار الحقيقي.

خامساً: علاقة الإنسان التكوينية مع منظومة الوجود

يرتبط الإنسان - هذا الجوهر المجرد الخالد الواصل إلى لقاء الله... مع جميع أجزاء الوجود ارتباطاً وثيقاً، لذا لا يصدر منه أي فعل إلا ويترك في روحه أثراً، فكل قول أو فعل أو كتاب يصدر من الإنسان يؤثر في خلقه: إما يكون نورانياً وإما ظلمانياً. لذا لا نجد أي مسألة ومنها المسائل الحقوقيّة، لا ترتبط بروح الإنسان وأخلاقه، ومع قبول هذا الأصل لا يمكن الموافقة على حرّية الإنسان ليفعل ما يشاء، فأكل كلّ طعام واختيار كلّ صديق، وانتخاب أيّ طريق، له أثر خاصّ على الإنسان.

فالتأثير الحاصل من الطعام الحلال يختلف عن الطعام الحرام، ويختلف أثر الكلام الحقّ عن الكلام الباطل، إذ لكلّ واحد نتائج خاصّة، فالذنب يسبّب الغبار على القليل وتكدّر شفافيّته: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^١. وإذا لم يتب الإنسان من الذنب ولم يرفع ذلك الغبار سوف تغلق منافذ القلب بالتدريج جرّاء الذنوب المتتالية، ويصل الإنسان إلى العمى والصمم الحقيقي، حتّى أنّ الخواطر الحسنة أو السيّئة تؤثر في روح الإنسان، فعين الإنسان وأذنه ولسانه تؤدّي أعمالها لكنّها في الواقع مغلقة، والقرآن وإن يصف هذا الأمر للعين، ولكن لا يخفى أنّه للتمثيل لا الحصر ويشمل الأذن واللسان وسائر

الأعضاء أيضاً: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^١.
 فالله تعالى يوصل رسالته إلى الإنسان، ويصل الكلام الحق إلى أذن الإنسان،
 ولكن هناك من لا يسمع هذا النداء ولا يفهمه، وهذه الآية من سورة الحج
 تفسر تلك الآيات الكثيرة الواصلة للمذنبين بالعمى والصمم، فمن وجهة نظر
 إلهية يؤثر كل فعل على روح الإنسان وربما يوصله إلى ما لا يتوافق مع صورته
 الظاهرية.

سادساً: الإنسان ذو بُعدين: فردي واجتماعي

لأجل بيان هذه النقطة لا بدّ من الإشارة الإجمالية إلى موضوع أصالة الفرد
 أو المجتمع، ونقول: يتعلّق البتّ في أصالة الفرد أو المجتمع بعلم الفلسفة، لأنّ
 الأصل يعني الموجود الحقيقي، وهو ما يتوصّل الفيلسوف إلى تشخيصه، لذا
 فالباحثون هنا مدينون للفلاسفة، إذ ما دام لم يُبين أصل وجود المجتمع وكيفيته
 لا يمكن إقامة البرهان عليه، وبما أنّ هذا البحث لم يكن فلسفياً فلا بدّ من
 التطرّق إلى إشارات عابرة لتبيين المراد.

يوجد تشكيك دائم بخصوص وجود المجتمع الحقيقي، بينما لا يوجد
 هكذا تشكيك بخصوص وجود أفراد الإنسان في الخارج حقيقة، فلكلّ واحد
 منهم وجود خاصّ وحوائج واقتضاءات خاصّة، يدركون وجودهم بالعلم
 الشهودي من دون تطرّق أيّ احتمال للخطأ، ولم يخطر ببال أيّ واحد منهم
 اعتبارية وجود الأشخاص الآخرين، إذ يدرك كلّ شخص بوجود بني نوعه
 في الخارج، يشتركون معه في آداب الحياة وسننها، وربما ساعدوه في الوصول

إلى حوائجه وعلى العكس ربّما يحتاج الغير إلى مساعدته، فلا يمكن إنكار أصل وجود الآخرين، ولا التأثير والتأثر المتقابل فيما بينهم.

ولو كان للمجتمع وجود حقيقي، لكان له أثر حقيقي واحد، ولكن إذا كان وجوده اعتباريًا لم يكن له أثر حقيقي واحد، بل يُشاهد منه آثار مختلفة تتعلق بأفراد المجتمع، وهنا لا بدّ من التطرّق إلى أمرين:

١. في النظام الفاعلي هل يكون الفرد أصيلًا أم المجتمع؟

٢. أيّهما أصيل في النظام الغائي؟

نبحث عن الأصالة في النظام الفاعلي عن الشخص وأثره بلحاظ الصلاح وعدم الصلاح في المجتمع، وقدرته على صعوده وهبوطه، أو أنّ التأثير الحقيقي والأصيل للمجتمع، وهو القادر على العروج أو الهبوط، نعم لو كان للمجتمع وجود مستقلّ لكان البحث واضحًا، ولكن لو لم يكن له وجود مستقلّ وكان مجمعًا للأشخاص، لكان الكلام حينئذٍ عن مدى تأثر الشخص حينما يدلّ في جمع من الأشخاص المتساوين في العقيدة والفكر والعمل، حيث سيصبح تابعًا لقوانينهم وآدابهم.

وما يمكن التطرّق إليه في القسم الأوّل، أنّ الشخص العادي غالبًا ما يتأثر بأفكار وآراء الآخرين، فالمجتمع وإن لم يكن له وجود واحد منفصل عن أفرادِهِ، ولكن يكون أقوى من الشخص الواحد لكونه متكوّنًا من مجموعة أشخاص، ولكن نرى في المقابل أنّ النخب والنوابغ يمكنهم تشخيص الحقّ والباطل، ولهم القدرة على تجاوز الخرافات والأباطيل، فلهؤلاء القدرة على العزم والتشخيص بحسب سعتهم الوجوديّة: النظرية والعملية، فلبعضهم القدرة على اقتباس الحقّ من المجتمع وترك الباطل وسدّ الخلل والفجوات، وعدم الانحدار

مع المجتمع المنحط، ولكن البعض الآخر منهم يمتاز بقدره أعلى فيتمكّن من إنقاذ الآخرين أيضًا وإصلاحهم، ويوجد قسم استثنائي آخر يقومون بإصلاح جميع المجتمع، ويهتمّون بإحياء الحقّ وإماتة الباطل ولا يدعون أيّ جهد في هذا الطريق، وهنا نقول أنّ الأصالة لهؤلاء وليست للمجتمع، وبعبارة أخرى أنّ الأصالة في النظام الفاعلي للشخص القوي، فلو كانت سلطة المجتمع أقوى من سلطة الفرد، كانت الأصالة له، وإذا كان الفرد أقوى من المجتمع، لكان هو المؤثر في المجتمع.

إنّ كلامنا هذا يخصّ النوابع والنخب عدا الأنبياء والأولياء الإلهيين، فشهود النبوة وطلوع الولاية أعلى من النبوغ البشري بمراتب ولا يقاس به بل هو مضمون قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^١.

فالله تعالى يختار هؤلاء وفق موازين خاصّة ويجعلهم رسله: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾^٢ فهؤلاء لم يكون مجتمعاً مستقلاًّ فحسب ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾^٣ بل أنّ دراسة سيرتهم تدلّ على مدى تحملهم المشاقّ والمصاعب في طريق التوحيد أمام شرك المجتمع حتّى لو بلغ قرون متطاولة ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾^٤.

فبعد بيان هذه المبادئ التصوريّة والتصديقيّة، أمكن القول بأصالة الفرد، إذ الفرد الذكي المستقلّ يؤثّر في الآخرين ويستمرّ تأثيره ليشمل المجتمع أجمع، أمّا فيما لو أثر المجتمع في الفرد، فإنّه يعود إلى تأثير عدّة أشخاص في

١. المائدة: ٥٤.

٢. الأنعام: ١٢٤.

٣. النحل: ١٢٠.

٤. العنكبوت: ١٤.

شخص واحد، ففي التزاحم بين حق الفرد وحق المجتمع، وإن كان حق المجتمع مقدّمًا، ولكنه يعود إلى ترجيح حق عدّة أشخاص على حق فرد واحد.

أمّا الآن فلنرى الأمر في النظام الغائي، وهنا نقول هل الهدف النهائي لحياة الإنسان الوصول إلى السعادة والكمال، أو أنّه وصول المجتمع إلى مقصد التعالي والسعادة؟

فلو قلنا أنّ الهدف وصول الفرد إلى السعادة، لكان بمعنى الأصالة للفرد في النظام الغائي أيضًا، ولو قلنا أنّ الهدف وصول المجتمع إلى الكمال، لكان بمعنى أصالة المجتمع في هكذا نظام، طبعًا يبقى معنى السعادة والكمال منوط بمعناها عند كلّ مدرسة فالمادّي يحصر الكمال في الطبيعة ويفسّر الأخلاق والمعنويّات على ضوءها أمّا الإلهي يرى الكمال والسعادة أوسع من المادّة بكثير بل يشمل الطبيعة وما وراء الطبيعة.

نعم هناك من يدور في فلك أهوائه وغرائزه ولا يفكر في سواها، فهو يعمل طبقًا لنظريّة أصالة الفرد، ويؤسّس أعماله على أساس الاستبداد والاستعمار والاستعباد، ومن هذا المنطلق اعتقد البعض بتفضيل عرقه، وتفوّقه على الآخرين، ولزوم استعباد كلّ أفراد المجتمع لنفسه، ولذا قال فرعون: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾^١.

وهناك قسم آخر تخلص من إطار الأنانيّة ووصل إلى الحرّيّة نوعًا ما، ويرون الأصالة للمجتمع فيسعون في خدمة الناس، ويزعمون الوصول إلى الغاية

النهائية بعد صلاح المجتمع. وهذا الفكر لو كان ناشئاً من الموحد لدلّ على غفلته، لتعلق هذه النظرية إلى المدرسة المادية.

أما القسم الثالث فهم الموحدون الإلهيون المتحررون من سجن الفرد والمجتمع، والواصلون إلى كمالات المدرسة الإلهية، فأعمالهم كلّها - سواء في الساحة الفردية أم الاجتماعية - تصطبغ بالصبغة الإلهية: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾^١.

إنّ أعمال هؤلاء مصنونة من الضياع، ويصلون إلى مقام الإحسان بعد تجاوز مرتبة العدل، يجوعون ليشبع الآخرون ويظمأون ليرتوي الآخرون، فهم مصداق قوله تعالى: ﴿يُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾^٢ والأمر المهمّ أنّهم يفعلون جميع هذا الإيثار والجهد لأجل الوصول إلى الكمال وتعالى الروح، وبعبارة أخرى هذا الإحسان لا يدلّ على أصالة المجتمع في النظام الغائي فحسب، بل يدلّ على أصالة الفرد، بمعنى لزوم الإحسان إلى الآخرين لأجل تعالى الروح في النظام الغائي، وبهذا يمتاز أصالة الفرد في المدرسة الإلهية بمعنى خاصّ، والحاصل أنّ نخب المجتمع في النظام الفاعلي يؤثرون في المجتمع وتكوّنه ولهم الأصالة، كما أنّ الأصالة للفرد أيضاً في النظام الغائي بالبيان الذي ذكرناه.

ولا يخفى أنّ بحثنا هذا كان في إطار المباحث الخلقية والحقوقية، ولو أردنا التعرّض إليه من وجهة نظر فلسفية، لكانت الأصالة في النظام الفاعلي والغائي لله تعالى، لا الفرد ولا المجتمع، إذ نعتقد: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾^٣.

١. البقرة: ١٣٨.

٢. الحشر: ٩.

٣. الحديد: ٣.

المبحث الثاني: مباني حقوق الإنسان في الإسلام

١. الحياة

أ. حق الحياة للجميع

عَدَّ القرآن الكريم حقَّ الحياة أوَّل حقٍّ للإنسان، والحياة على نحوين: المادِّية المعنوية، لا يحقُّ لأيِّ شخص سلب حقَّ الحياة المادِّية أو المعنوية عن الآخرين، فسلب حقَّ الحياة المادِّية تتحقَّق بالقتل، والقرآن يعدُّ هذا مساوياً مع قتل جميع الناس إلا إذا كان بسبب صحيح: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾^١.

أمَّا سلب حقَّ الحياة المعنوية فيتحقَّق عن طريق الإضلال، فمن أضلَّ الآخرين سلب حياتهم المعنوية، علماً بأنَّ سلب الحياة المعنوية يعني إضاعة السعادة والفلاح فروح الإنسان لا تنعدم إطلاقاً، ولذا يعدُّ القرآن الحياة المعنوية في قبال الكفر، أي من كفر أضاع سعادته ومات معنوياً، كما قال تعالى: ﴿لَيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقِّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^٢ فمن لم يكفر وُصف بالحياة بمعنى انعدام الحياة للكافرين.

ومن وجهة نظر قرآنية أنَّ واهب حقَّ الحياة هو الله تعالى ولذا ينحصر به التصرُّف فيه، وعليه يُمنع السلب المادِّي أو المعنوي من دون إذن الله تعالى، وقد عدَّ الإمام السجَّاد (عليه السلام) معرفة الله منبع جميع الحقوق في رسالة الحقوق، والذي في كلامه (عليه السلام) يعود إلى ما قلناه من أنَّ الكافر -الذي لم يعرف الله- مسلوب الحياة في الواقع، فمعرفة الله تساوي الحياة المعنوية.

١. المائدة: ٣٢.

٢. يس: ٧٠.

ولذا عدّ القرآن من تمسّك بالثقافة الجاهليّة ميتاً في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾^١ والآية تشمل الحياة المادّيّة بعد الموت التكويني، كما تشمل الحياة المعنويّة بعد الكفر والضلال.

ب. أقسام الحياة وعلاقتها مع بعض

تعبيراً على ما مضى في النقطة الأولى من إثبات الحياة المادّيّة والمعنويّة للإنسان في القرآن الكريم، فقد ثبت في القرآن أيضاً بالدلالة الالتزاميّة والمطابقيّة الحياة المادّيّة لجميع الموجودات في العالم أعمّ من الإنسان والحيوان والنبات وغيرهم. قد أكّدت كثير من الآيات على أنّ الله تعالى يحيي النبات بالمطر، كما يحيي الإنسان كذلك أيضاً، فهذه الحياة هي الحياة النباتيّة، ويظهر أنّ قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^٢ يشير إلى هذه الحياة. وهي تخصّ من يسعى بكلّ جهده نحو الرفاه والتمتّع فحسب، فهو لاء لم تكن لهم حتّى الحياة الحيوانيّة فضلاً عن الإنسانيّة.

وهناك مرحلة أرقى منها هي الحياة الحيوانيّة، وهنا يظهر الحبّ والعداء والإحساس والعاطفة، وعلى هذه الحياة يجري نظام العالم اليوم، حتّى أنّ تدوين إعلان حقوق الإنسان ابنت على إسكات أصوات المستضعفين أمام المستكبرين، وعندما يتحدّث القرآن عن الحياة الحيوانيّة يجعل الإنسان رديفاً للأنعام: ﴿مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾^٣ ويقول أيضاً: ﴿كُلُوا وَارْزَعُوا أَنْعَامَكُمْ﴾^٤.

١. البقرة: ٢٨.

٢. الأنبياء: ٣٠.

٣. النازعات: ٣٣.

٤. طه: ٥٤.

ومن الواضح تنزه القرآن من سوء الأدب، فصدور هذا الكلام ينبئ عن إيصال رسالة لنا، وهي اشتراك الإنسان مع الحيوان في هذه النعم، والتعلق بها يجعل الإنسان رديفاً للحيوان، ولكن عندما يتحدث القرآن عن الحياة الإنسانية، يجعله في عداد الملائكة، وعلى سبيل المثال يقول بحق العلماء الأبرار: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾^١.

فهذه الحياة المعنوية قد ذكرت في بعض الآيات مع وصف مادم ومعرف لها: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾^٢ فوصف (الطيبة) للحياة يدل على أنها الحياة الإنسانية أو أرقى منها، إذ لم نجد لهذه الحياة الطيبة أثراً في النبات والحيوان.

وقد يدل القرآن على نوع الحياة من خلال بيان موقعية البعض: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾^٣ ففي هذه الآية ونحوها نفهم من خلال بيان موقعية الشهداء ورزقهم عند الله، أن حياتهم إنسانية ومعنوية، وإلا فمجرد وجود الحياة لا يدل على أي ميزة، لما قلنا من أن الموت والفناء لا ينال الإنسان حتى من يقتل في سبيل الطاغوت له حياة خالدة ولكن ليست كحياة الشهداء: ﴿أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾^٤.

قد أشرنا سابقاً أن القرآن الكريم يثبت للإنسان أقساماً من الحياة بالدلالة المطابقة والالتزامية، ففي خصوص حياة النبات والحيوان تكون الدلالة المطابقة عن طريق الآيات التي ذكرناها، أما الدلالة الإلتزامية فمن خلال الآيات الناهية عن قتل الإنسان وقد أشرنا إليها أيضاً.

١. آل عمران: ١٨.

٢. النحل: ٩٧.

٣. آل عمران: ١٦٩.

٤. فصلت: ٤٤.

أما بخصوص الحياة الإنسانية فالدلالة المطابقة تتم عبر الآيات المثبتة لهكذا حياة وقد مرّت، أمّا الدلالة الإلزامية فمن الآيات التي تندّد بالاعتداء على هذه الحياة كدعاء نبيّ الله نوح عليه السلام على الكافرين كي لا يبقى منهم أحد، لأنّهم يعرّضون حياة الآخرين إلى الخطر: ﴿إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ﴾^١.

ومع قطع النظر عن هاتين الحياتين، فالقرآن الكريم يشير أيضًا إلى العلاقة بين الحياة الماديّة والمعنويّة، فإذا اضطرّ الإنسان اختيار أحدهما، يقول القرآن بلزوم اختيار الحياة المعنويّة وترك الماديّة، فالذي يعيش وفقًا للحقيقة يختار هذا دائمًا كالمجاهدين في سبيل الله تعالى: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾^٢ ومن لم يختار الاختيار سيندم يوم القيامة لا محالة: ﴿يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾^٣.

الأمر الآخر الذي يذكره القرآن غناء الحياة المعنويّة بالقياس إلى الماديّة، ولذا يكون خطر الذين يهدّدون الحياة المعنويّة أكثر من الذين يهدّدون الحياة الماديّة: ﴿الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾^٤ أو ﴿الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾^٥ فالفتنة هي سلب الحياة المعنويّة وعقائد الناس الدينيّة، ومن أهمّ مصاديقها بثّ الأفكار المنحرفة والمفاسد الخلقيّة والاجتماعيّة، ولذا يُعدّ الكفاح ضدّ الفتنة أصعب وأهمّ من الكفاح ضدّ الجرائم الجنائيّة ومنها القتل.

١. نوح: ٢٧.

٢. النساء: ٧٤.

٣. الفجر: ٢٤.

٤. البقرة: ١٩١.

٥. البقرة: ٢١٧.

ج. أهم عناصر الاختلاف بين الحياة الماديّة والمعنويّة

تطرّقنا إلى حياة الإنسان الماديّة والمعنويّة، أمّا الآن فتحدّث عن ثمرة هذا التقسيم لنيل الحقوق، ولأجل اكتشاف هذه الثمرة لا بدّ من معرفة أهمّ ما يميّز هذتين الحياتين عن بعضهما الآخر أو بعبارة أخرى معرفة اختلاف الروح عن الجسم.

من أهمّ خصائص الجسم اختلاف أحواله بحسب الأوضاع المختلفة، وعلى سبيل المثال فإنّ اختلاف البيئة والمكان الجغرافي والأعراق تسبّب في الجسم عوارض مختلفة، وهذا الأمر يجري حتّى في النبات أيضًا، فربّما النبات المزروع في المناطق الحارّة يفقد خواصّه لو زُرِع في المناطق الباردة، حتّى أنّ الصيدلاني لا يمكن أن يقطع بتأثير الدواء في جميع البشر على النحو المتساوي.

ولكن روح الإنسان المجرّدة لا تتقيّد بقيود الأقاليم والمناطق، فهي تكون في الشرق بنفس الوضع الذي كانت في الغرب من أدنى اختلاف، فالروح في خطّ الاستواء لا تختلف عن الروح في القطب، إذ الروح المجرّدة لا تتقيّد بالأرض ولا بالسماء ولكنّها بنفس الوقت تتواجد في الأرض والسماء، وبعبارة أخرى تكون الروح واحدة خلافاً للجسم وثابتة غير متغيّرة، لذا لا تبديل في الروح: ﴿لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ﴾^١.

فإذا كانت الروح مقيدة في الأرض لا يمكنها السير في السماء، والحال أنّ روح الإنسان تجد الله في البحار والسماء والأرض وفي كلّ مكان: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾^٢. ولأجل عدم تقيّد الروح بحدود خاصّة يقول الله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تُولُؤُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^٣.

١. الروم: ٣٠.

٢. الزخرف: ٨٤.

٣. البقرة: ١١٥.

وهنا تظهر ثمرة هذا البحث في المباحث الحقوقية، فالحقوق وضعت في نطاق الجسم ومن قبل الأسراء في سجن الجسم، لذا تكون تابعة لاختلاف الأقاليم والأجسام ولا تكون عالمية. أمّا الدين الذي يقع في نطاق الروح ونزل من قبل من لا يتقيّد بالمادّة والجسم، يكون عالمياً وما وراء الزمان ولا يتقيّد بالمكان والزمان، وعليه تصبح جميع فروع الدين الدينيّة والحقوقية ممتازة بهذه الصفة أيضاً، ولذا جاء الأنبياء بوحدة الدين الحنيف، ولذا نرى عدم إمكان الوصول إلى الجزم واليقين في المعارف المادّية والتجريبية، ونرى ظهور نظريات جديدة مبنية على إنقاص نظريات ما قبلها، ولكن مفاهيم الدين الأساسية ليست كذلك ولم تدرس ولم تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان.

د. يمنع الإسلام الانتحار بشكل قاطع

لم يرد التأكيد على منع الانتحار في أيّ مدرسة كما ورد في الإسلام، وروي أنّ رسول الله ﷺ قال لرجل كان يقاتل ضمن أصحابه: «أنّه من أهل النار»، فعجب الناس من هذا الكلام لما كانوا يرون من شجاعة الرجل وبسالته وخدماته، ثمّ بعدما جرح في المعركة، أخرج من كنانته مشقّصاً وقتل به نفسه^١. وهذا يدلّ على أهميّة حقّ الحياة بحيث من انتحر وقتل نفسه يدخل النار وإن كان مجاهداً.

ولا بدّ من الالتفات إلى أهميّة الانتحار العقدي وكونه أصعب من الانتحار الجسدي وأهمّ، ولا يظنّ أحد أنّ الإسلام يسمح بحرّيّة العقيدة بحيث يجوز انتحال أيّ مسلم من دون تحقيق وفحص. فالمدارس الأخرى تسمح بحرّيّة الإنسان واستمتاعه بحقّ الحياة كيفما شاء، أمّا منطق القرآن يخالف هذا ويرى أنّ حقّ الحياة تعني المسؤوليّة أي يكون الإنسان أميناً من قبل الله الحفاظ على

١. المجلسي، بحار الأنوار، ٢٠: ٩٨، ح ٢٨، باب ١٢.

الجوهر الثمين. وعليه فإنَّ سلب الحياة المعنويّة أقبح بمراتب من سلب الحياة الماديّة، والغريب عن بعض المدارس التي تمنع الانتحار الجسدي في حين تسمح له الاعتقاد بأيّ فكر وعقيدة وتسمّم فكره وروحه بها!

هـ. سبب منع الانتحار وقتل الآخرين

لماذا يمنع إزهاق حياة النفس أو حياة الآخرين؟ لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الملائكة أيضًا قد استقبحت من الإنسان قتل الآخرين وإراقة الدماء: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾^١ فلو كان كلام الملائكة هذا خطأ لما قبله الله ولردّه، فقبول الله التلويحي له يدلّ على صحّة اعتقاد الملائكة في قبح سفك الدماء، حتّى أنّ الله تعالى قد أخذ الميثاق من بني إسرائيل بعد سفك الدماء: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ﴾^٢.

وهذا الميثاق لا يخصّ فئة دون فئة، بل يعمّ جميع الشرائع الإلهيّة، كما أنّ حكم القصاص - لأجل الحدّ من سفك الدماء - جارٍ في جميع الشرائع الإلهيّة وأذعن به الإسلام أيضًا، وجعل القرآن القصاص ممّا ورد في سائر الكتب المقدّسة^٣.

إنّ المنع من قتل النفس يعدّ من أوائل الأوامر التي جاء به النبي ﷺ لمشركي الحجاز كما ورد في سورة الأنعام المكيّة: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ * أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا... وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^٤.

وفي نطاق أخصّ منع القرآن قتل الأولاد على يد الآباء، إذ كان بعض عرب الجاهليّة يقتلون أولادهم بدواعٍ مختلفة إمّا لكون المولود بنتًا، فتكون عارًا إذا

١. البقرة: ٣٠.

٢. البقرة: ٨٤.

٣. المائدة: ٤٥-٤٨.

٤. الأنعام: ١٥١.

أسرت في الحروب، وإمّا بسبب الإملاق والفقر، فقد ورد في القرآن: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ، نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾^١ وإمّا قرباناً للأوثان: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^٢ كما ورد النهي عن قتل الأولاد ضمن شروط أخذ البيعة من النساء، فالقرآن يأمر النبي ﷺ أن يبايع من لا تقتل ولدها حصراً: ﴿لَا يَقْتُلَنَّ أَوْلَادَهُنَّ﴾^٣.

ويمكن هنا الاستعانة بالآيات الدالة على عقاب القاتل، فهي تعدّ من الأدلة الهامة في منع القتل، فبعض هذه العقوبات معنوية وبعضها الآخر مادية، فالعقوبات المادية تشمل إعطاء الدية والقصاص، ومن نماذج العقوبات المعنوية لقتل المؤمن الخلود في النار: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾^٤، فمن قتل مؤمناً لإيمانه عدّ كافراً ويكون عقابه الخلود في النار، أمّا لو قتله لا للإيمان فربّما كان المراد من الخلود، البقاء في النار لمدة طويلة.

وكذلك الأمر في سلب الحياة المعنوية حيث توجد لها عقوبة أيضاً، فمن يضل الآخرين في أفكارهم عليه التوبة، ولكن توبته لم تقبل إلا إذا تدارك أعماله وانحرفاته وما سببته في المجتمع، مع السعي نحو إحياء الحق ونشره، فتوبته تقبل مع هذين الشرطين: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾^٥.
والحاصل أن الإسلام يرى الحياة حقاً أصيلاً، تنقسم إلى الحياة المادية والمعنوية مع ترجيح الجانب المعنوي على المادي، كما وضع عقوبات لمن سلب هذين الحقيين.

١. الإسراء: ٣١.

٢. الأنعام: ١٤٠.

٣. الممتحنة: ١٢.

٤. النساء: ٩٣.

٥. البقرة: ١٦٠.

٢. الحرّية

أ. دعوة جميع الأنبياء إلى حرّية الإنسان

يكفي لأجل الوصول إلى رسالة الأنبياء العامّة ومعرفتها، الإشارة إليها من قبل بعضهم، وذلك أنّ رسالة جميعهم - عدا بعض الفروع الدينيّة - مشتركة، والقرآن يصف فروع الدين بالشرعية والمنهاج: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾^١. ولكن عندما نصل إلى أصول الدين العامّة، يجعل القرآن جميع الأنبياء سواسية، لذا ينقل عن لسان أصحاب الأيكة والحجر: ﴿وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحِجْرِ الْمُرْسِلِينَ﴾^٢ وأيضًا: ﴿كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسِلِينَ﴾^٣.

ونحن نعلم أنّ نبيّ هؤلاء الناس كان واحدًا، فنسبة تكذيبهم إلى جميع الأنبياء في القرآن، يدلّ على وحدة رسالة الأنبياء جميعًا، والدليل الآخر تصديق كلّ نبيّ لمن قبله من الأنبياء، وهذا التصديق يدلّ على وحدة رسالتهم: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾^٤.

ولنتطرق الآن إلى إحدى رسائل الأنبياء العامّة المبيّنة من خلال نبيّ الله موسى عليه السلام، فموسى في بداية دعوته وبعدها دعا قومه إلى التوحيد، رفع شعار الحرّية، ولم تكن الحرّية التي دعا إليها حرّية الأراضي أو المصادر الاقتصادية بل الحرّية من أسر الطاغوت، نعم لو تحرّروا من الأسر لتبعه التحرّر في الأراضي والاقتصاد، وعليه كانت دعوة موسى عليه السلام التحرّرية هكذا: ﴿أَدْعُوا إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ﴾^٥.

١. المائدة: ٤٨.

٢. الحجر: ٨٠.

٣. الشعراء: ١٧٦.

٤. المائدة: ٤٨ وغيرها.

٥. الدخان: ١٨.

وكان جواب فرعون وملاؤه بأننا لا نستسلم لمن كانوا عبيدنا سابقاً، ومن الواضح أن فرعون لم ير نفسه خالق الناس، فهو وإن ادعى: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾^١ لكنّه قصد أن تدبير أمورهم بيده، وهو الذي ينظم قوانين حياتهم، إذ كان هو وأتباعه يعبدون الأوثان، لذا كان أتباعه يقولون له: ﴿أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ... يَذَرُكَ وَآلِهَتَكَ﴾^٢ ولذا نرى مقاومة موسى ﷺ أمام مدعى فرعون هذا وطلب تحرّر الناس: ﴿تِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدَتْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾^٣.

كانت رسالة موسى ﷺ نفي طاعة أيّ مخلوق سوى الله تعالى، ولزوم تحرّر الجميع من أواصر عبودية القوانين البشريّة، كما نرى هذه الرسالة التحرّريّة في كلمات أئمة أهل البيت ﷺ أيضاً، والثيقة البارزة في ذلك وصيّة علي ﷺ لابنه الإمام الحسن ﷺ حيث قال له: «كيف تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرّاً»^٤ فالحرّيّة هنا تتلخّص في التحرّر من عبوديّة غير الله تعالى، ولذا نرى عليّاً يرى العزّ والفخر في هذه الحرّيّة «إلهي كفى بي عزّاً أن أكون لك عبداً، وكفى بي فخراً أن تكون لي ربّاً»^٥.

ب. الفرق بين رؤية الإسلام وسائر المدارس في الحرّيّة

إنّ الحرّيّة في الإسلام تعني التحرّر من عبوديّة غير الله، ولكن تفسّر سائر المدارس الحقوقية حرّيّة الإنسان بقدرته على اختيار ما يشاء ومنها عبوديّة غير الله تعالى، فمن وجهة نظرهم الإسلام حرّ في قبول الدين أو رفضه، لا اعتقادهم أن

١. النازعات: ٢٤.

٢. الأعراف: ١٢٧.

٣. الشعراء: ٢٢.

٤. نهج البلاغة، الكتاب ٣١.

٥. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٤، باب ١٥.

الدين كسائر الأمور المادّية الوضعية التابعة لمذاق الإنسان، فهو كما يختار ملبسه وطعامه وداره، يختار دينه ومعتقده أيضاً، فالدين لا يقبل البرهان ومتجذّر في عرف الناس وآدابهم. ولكن ترى مدرسة الوحي أنّ هذا التحرّر المطلق يساوي أهوائه: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾^١.

فالإنسان وإن كان حرّاً تكويناً ولم يكن مجبراً في اختيار أيّ دين، غير أنّه مكلف تشريعاً باختيار الدين الحقّ. فهذا الاختلاف في فهم الحرية يؤدّي إلى ضلال كثير من أتباع سائر المدارس الحقوقية كما حصل ذلك في تدوين إعلان حقوق الإنسان العالمي، وسنشير فيما يلي إلى بعض مصاديق هذا الاختلاف.

منها حرّية العقيدة، فقد بيّن القرآن الكريم حدود حرّية العقيدة تماماً وقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾^٢ ومن جهة أخرى بيّن القرآن القول الأحسن ويقول: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^٣.

فالقرآن وإن يدعو الإنسان لاستماع مختلف الآراء واختيار الأحسن منها، غير أنّه يعرف القول الأحسن ولم يدع الإنسان مفتوح اليد في تشخيصه، وبعبارة أخرى مع بيانه وتوضيحه للقياس الكليّ (الحرّية في اختيار القول الأحسن) يبيّن صغرى هذا القياس أيضاً (أي ماهية القول الأحسن) فأتباع المدرسة الإلحادية لم يلتفتوا إلى هذه الصغرى، ويزعمون حرّية الإنسان في اختيار أيّ عقيدة شاء، فما هو مشترك بين الفكر الإسلامي والإلحادي هو الأصل الكليّ والأوسع، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ القرآن قد بيّن القول الأحسن في أصل آخر.

١. الجاثية: ٢٣.

٢. الزمر: ١٧-١٨.

٣. فصلت: ٣٣.

ومع قطع النظر من هذا، فإنّ هذا الأصل أيضًا أصل وسيع، لورود أصل لطيف آخر في القرآن ويمكن عدّه الأصل الضيق، وهو يبيّن نموذج من القول الأحسن، وهذا النموذج هو كلام رسول الله ﷺ الذي يُعدّ صغرى لذلك الأصل الوسيط الوارد في القرآن: ﴿أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾^١.

فبناء على تلك الكبرى والصغرى وقد ذكرناهما تحت عنوان الأصل الأوسع والوسيع، يصبح القول الأحسن هو الدعوة إلى الله، وفي هذه الآية عدّ النبي ﷺ أيضًا داعيًا إلى الله تعالى. فمع هذا الأصل الضيق وعن طريق قياس جديد نستنتج أنّ النبي ﷺ جاء بذلك القول الأحسن.

ولكن أتباع الفكر الإلحادي يقبلون الأصل الأوسع فقط، ويتركون هذين الأصلين المفسرين لذلك الأصل، ولم نجد أيّ مدرسة لا تجعل كلاهما (القول الأحسن) حتّى أتباع فرعون مع ارتكابهم الجرائم الكثيرة كانوا يعتقدون بمتابعة الطريقة الأفضل، وكانوا يحذّرون الناس من موسى وهارون عليهما السلام ويقولون لهم: ﴿يَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾^٢.

والمصداق الآخر الحرّيّة الاقتصادية، فالرؤية الإسلامية وبعد بيان الحلال والحرام، دلّت على امتلاك كلّ إنسان متاعه الاقتصادية: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا * وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾^٣.

وليعلم أنّ القرآن الكريم إذا أراد التأكيد على أهميّة أمر مشترك بين الرجل والمرأة، يذكره بشكل مستقلّ لكل واحد منهما، وهناك موارد كثيرة مشتركة بين الرجل والمرأة يذكرها بعبارة واحدة، ولكن في الأمور المهمّة يخاطب كلّ واحد

١. يوسف: ١٠٨.

٢. طه: ٦٣.

٣. النساء: ٣٢.

منهما مستقلاً، ومن هنا نعرف أن الحرية الاقتصادية والعمل من الأمور المهمة وإلا لقال الله: لكل نصيب مما اكتسب.

ثم من توالي بحث الاستقلال الاقتصادي والحلال والحرام، نفهم لزوم حصر الحرية الاقتصادية في الإسلام في إطار عبودية الله تعالى، واحترام حريم الحلال والحرام، ولكن الفكر المادي لا يقبل بأيّ تحديد للإنسان في تعامله الاقتصادي سوى الملاحظات الاقتصادية البحتة، لذا يجوز أقبح أنواع التعامل والبيع والشراء حتى لو أدى إلى تعرض القيم الإنسانية والأخلاقية إلى خطر.

ونفس هذا الأمر يجري في حرية اختيار الوطن، فالإنسان من وجهة نظر إلهية غير حرّ في السفر أو السكن في أيّ مكان، فالقرآن وإن يرى الأرض واسعة، غير أنّ تعاليم الدين تنبّهنا إلى اختيار السكن في المكان الذي يتمكّن فيه من الحفاظ على دينه، وهذا ما يتبلور في كلام أمير المؤمنين عليه السلام القيم حيث قال: «خير البلاد ما حملك»^١.

لذا لا يجوز السفر إلى البلاد التي لا يأمن الإنسان فيها على دينه، فحرية اختيار الوطن مقبولة ما دام لم تعرض الحياة المعنوية وحرية الأصيل للخطر، ولكن أتباع المدرسة الإلحادية لا يختارون من الأوطان إلا ما يدر عليهم من الأرباح المادية والنفعيّة، ولا يقبلون بحدّ هذه الحرية من قبل الدين أو الأخلاق.

ج. التفات القرآن إلى الحرية

الحرية بالتعريف الذي ذكرناه ذو قيمة كبيرة في القرآن، وقد وصلت قيمة الحرية في القرآن أن دعى الناس إلى التوجّه نحو أيقونة الحرية حين الصلاة، وهي الكعبة المكرمة الموسومة بالبيت العتيق، قال البعض في وجه هذه التسمية

١. نهج البلاغة، الحكمة رقم: ٤٤٢.

كونها تحمل تاريخاً عريقاً وقديماً، ولكن ورد في بعض الروايات عن المعصوم في وجه تسميتها أنها لم تكن ملكاً لأحد في أي زمان ولم يتمكن أي ظالم من التسلط عليها^١ وبعبارة أخرى كانت الكعبة عتيقة دائماً وحرّة من العتق بمعنى التحرر، لذا يمكن عدّ الكعبة أيقونة الحرّية.

ولننظر الآن كيف يكرّم القرآن الكريم هذه الأيقونة، ويدعو الناس للتوجّه نحوها والطواف حولها إذ يقول: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^٢ ويأمر الناس من جهة أخرى بالتوجّه نحوها: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾^٣.

وإلى جنب التوجّه الدائمي نحو البيت هذا، فإنّ كثيراً من أعمال الإنسان مرتبطة بهذه الأيقونة، فبعض الأعمال الصالحة كالصلاة لا بدّ أن تكون نحوها، والبعض الآخر كتلاوة القرآن يفضّل أن يكون باتجاهها، وفي المقابل يحرم أداء بعض الأعمال نحوها أو يكرهه، فالجميع يرتبطون بالكعبة بنحو ما طول حياتهم، حتّى في القبر لا بدّ أن يتوجّه الميت نحو القبلة، فهذا الاحترام والاهتمام بالبيت العتيق يعني لزوم حراسة الإنسان المسلم لحياته الحرّة دوماً، وأن لا يفدي حرّيته السماوية بالوساوس الأرضية، ومن هذه الوسوس بعض الأفكار الجميلة في ظاهرها المتلبّسة لباس القوانين وتعاليم المدارس الأخلاقية والفلسفية والحقوقية والسياسية، حيث تستهوي البعض نحوها وتسيرهم يميناً وشمالاً.

د. الفرق بين حرّية الإنسان التكوينية والتشريعية

عند البحث عن حرّية الاختيار لا بدّ من التفرقة بين الحرّية التكوينية والحرّية

١. المجلسي، بحار الأنوار، ٩٦: ٥٨.

٢. الحج: ٢٩.

٣. البقرة: ١٤٤.

التشريعية، فالحرية التكوينية تعني عدم إمكان الإجبار على اختيار العقيدة في نظام الخلقة، فالدين في الواقع مجموعة من العقائد الخاصة التي لا يمكن الإجبار عليها، فلو لم ترسخ أصول الدين ومبادئه عند شخص لما دخل الدين في قلبه، ويقول القرآن أيضاً: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^١.

مضافاً إلى هذا فالحرية التكوينية تعني أن الإنسان لم يكن مجبراً ومن دون اختيار في أي عمل، كما لم يكن مطلقاً ومن دون حدود، وبعبارة علمية أخرى لا يتقيد نظام الخلقة بالانحصار الجبر ولا سلطة التفويض.

ولكن لا يمكن من الحرية التكوينية هذه استنتاج الحرية في مرحلة التشريع واختيار العقيدة، فالحرية التكوينية تلك تُفسر إلى جنب الوظيفة التشريعية: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^٢ فما هو من الله ومتطابق مع إرادته يكون حقاً، ولكن البعض يتوجّه نحو الباطل تمسكاً بالحرية التكوينية، وقد بينت كثير من الآيات الحدود الفاصلة بين هاتين الحرّيتين، وسأقت الإنسان نحو وظيفته التشريعية في قبول الحق: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾^٣.

ففي مقام اختيار الحق والباطل، لا يلزم الإنسان اختيار الحق فحسب، بل يلزم الحفاظ عليه بكل قوة، فلو اختار شخص الباطل بعد البحث الكامل وأبى من قبول الحق، لأصبح في عداد الذين يصدر في حقهم النبي ﷺ والأئمة المعصومين أمر الجهاد الابتدائي، وحتى لو لم يقبل البعض بالجهاد الابتدائي في هذه الموارد، فلا يشك في كونهم مخلّدين في النار.

فالله تعالى وإن أطلق يد الإنسان تكويناً في التدين، لكنه بيّن له طريق الرشد

١. البقرة: ٢٥٦.

٢. الكهف: ٢٩.

٣. البقرة: ٦٣.

تشريعاً: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^١ وبناء على الرؤية الكونية الإسلامية، تظهر معتقدات الإنسان في البرزخ بأشكال مختلفة، والإنسان في هجرة دائمة من الدنيا إلى البرزخ ومن البرزخ إلى الآخرة، فالإلحاد والكفر يتمظهر بمظهر الحيات والعقارب، وهذا يدل على أن الفكر المنحرف يساوي السمّ القاتل، ومن الواضح أن الله تعالى لم يعط الحرية للإنسان ليختار السمّ ويهلك نفسه. فالحرية التشريعية لم تكن مقبولة في القرآن وفي الثقافة الإسلامية.

هـ. العلاقة بين الحياة والحرية

تعدّ الحرية مقدّمة الحياة من نظر قرآنية، فجميع الحرّيات جاءت ليصل الإنسان إلى الحياة الأصيلية والقيّمة، فللوصول إلى الحياة المادية والمعنوية الأصيلية والقيّمة لا بدّ أن يكون الإنسان حرّاً، ولأجل الوصول إلى هذه الحرية يلزم التحرّر من الأهواء، فجميع الناس رهائن أعمالهم، ولا ينجو منها إلّا من دخل في أصحاب اليمين وصار منهم: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ﴾^٢.

ولا بدّ من التأمل في أعمال أصحاب اليمين لنرى كيف اعتقوا أنفسهم من هذا الرهان، وجواب هذا السؤال يكمن في كلام رسول الله ﷺ حينما خاطب الناس في آخر جمعة من شهر شعبان وقال: «أيّها الناس أنفسكم مرهونة بأعمالكم ففكّوها باستغفاركم»^٣.

فحرية الإنسان الحقيقية تكمن في تحرّره من الذنوب بالاستغفار، والدخول في زمرة أصحاب اليمين بالأعمال الصالحة، فهذه هي الحرية التي تكون مقدّمة للحياة الأصيلية، وهي (فكّ رقبة) حقيقة.

١. البقرة: ٢٥٦.

٢. المدثر: ٣٨-٣٩.

٣. المجلسي، بحار الأنوار، ٩٣: ٣٥٦، باب ٤٦.

٣. العدل

أ. تعريف العدل

لقد سمعنا كثيراً أنّ العدل يعني وضع كلّ شيء في مكانه المناسب، وقد زعم البعض وجود الإبهام في هذا التعريف، لأنّه يبيّن أصلاً كلياً لم تتّضح مصاديقه بوضوح، ولكن ليعلم أنّ التعريف يكون مبهماً فيما لو ورد نقد على كليّته أو عموميّته، ولكن لو لم يحتوي التعريف على نقصٍ في هذا المجال لم يكن مبهماً، وإن لم تتّضح مصاديقه، ولأجل معرفة المصاديق لا بدّ من الرجوع إلى المصدر المتكفّل لتطبيقها.

فالحقوقي إذا أراد معرفة العدل، لا بدّ أن ينتبه إلى مصاديقه، ولأجل الوصل إلى هذه الغاية يلزم معرفة ظواهر الطبيعة، كما يلزم معرفة موقعيّتها في نظام الكون، مضافاً إلى معرفة وضع كلّ ظاهرة في مكانها المخصّص، فالحقوقي بعد تطبيق هذه الخطوات الثلاثة، يمكنه تطبيق ذلك المفهوم الكليّ على المصاديق.

ثمّ العدل وإن كان مفهوماً قيمياً، غير أنّه لم يكن اعتبارياً صرفاً، فالعدل لم يكن صنعة الإنسان بحيث لم يكن له أيّ تحقّق في عالم الوجود حقيقة، فالعدل حاله حال سائر المفاهيم القيميّة مأخوذ من نظام الخلقة ومنتزع من الأمور التكوينيّة، وعلى سبيل المثال عندما يجتمع عدّة أشخاص لأجل القيام ببعض الأعمال، فيكون حالهم حال الإنسان الحيّ حيث يكون له رأس (مركز إدارة الأعضاء) وأعضاء (أجزاء الجسم وما لها من وظائف) وعليه يمكن افتراض الرأس والأعضاء لتلك المجموعة أيضاً، فيكون واحد منهم بمنزلة الرأس والمدير والباقي بمثابة الأعضاء ويناط لكلّ واحد منهم عمل، فهنا نحصل على عنوان الرئيس والأعضاء.

ونفس هذا الأمر يجري في مفهوم العدل، ففي نظام الخلقة نرى استقرار كل ظاهرة في مكانها الخاص وتؤدي وظائفها المنوطة بها، فهذا التناسق التام يدل على العدل في الخلقة، والإنسان ينتزع هذه الحالة من الأمور التكوينية، ويُطلق على تلك المجموعة -التي ذكرناها- حينما نقوم بأعمالها بشكل مناسب، يُطلق عليها أنها عادلة، فالعدل وإن كان مفهوماً قيمياً لكنه يسري في نظام الوجود وحاضر فيه العدل يسري في جميع العالم، غير أنه مفهوم اعتباري في المسائل القيمية، حقيقي في الأمور التكوينية.

وبهذا اتضح أن العدل لم يكن مشتركاً لفظياً، فلا يقال أن العدل عند الله بمعنى وعند الإنسان بمعنى آخر، كما لا فرق في معنى العدل السياسي والعدل الاجتماعي، فلم يكن أي تمايز واختلاف مفهومي بين هذه المصطلحات، والحق أن العدل مشترك معنوي يجري بمعنى واحد في جميع هذه الأقسام وإن اختلفت المصاديق، إذ الاختلاف في المصداق ينسجم مع وحدة المفهوم هنا، ولبيان الموقف نستشهد بالعلم حيث له أنواع مختلفة كالعلوم الاعتبارية والعلوم الحقيقية، العلوم الحسولية والحضورية، والعلم الذي هو عين الذات والعلم الذي يضاف إلى الذات، فهذه الفروقات ناشئة من الاختلاف في المصداق لا المفهوم، إذ للعلم في الواقع معنى واحد وهو مشترك معنوي.

ب. كيفية إدراك العدل والإحساس به

ربما يُطرح سؤال عن كيفية الإحساس بالعدل، وهل يمكن فهم العدل من خلال العلامات الحسية والتجربة؟ وإذا لم يكن ذلك فكيف نحسّ بالعدل في الحياة الواقعية وفيما وراء الذهن؟

ونقول: أولاً أن العدل لم يكن من المعاني الحسية التي تحتوي على علامات

محسوسة فلا يمكن تحليله في المختبر أو تجربته. يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «ليست على الحق سمات تعرف بها ضروب الصدق من الكذب»^١ ولكن هذا لا يعني استحالة تشخيص العدل عن الظلم، إذ لا يقتصر معرفة الحق والعدل على الحس والتجربة، وقد أبان لنا أمير المؤمنين عليه السلام الطريق حينما كتب في إحدى رسائله: «عرفوا العدل وأوه وسمعه ووعوه»^٢.

نفهم من هذا الكلام القيم طريقة سلوك أمير المؤمنين عليه السلام في حكومته بنحو يكتشف الناس من خلالها معنى العدل، أي من خلال حكومة عادلة تدلّ على مصاديق العدل وتعرفها للناس، ولذا كما قال عليه السلام أيضًا: «أقرب العباد إلى الله تعالى أقولهم للحق وإن كان عليه، وأعملهم بالحق وإن كان فيه كرهه»^٣.

وهذا التحلي بالحق والعدل وإن كان صعبًا جدًّا لكنه يعدّ أفضل طريق للتعرف به، علمًا بأنّ السياسي الناجح هو من يتمكّن من تمثيل العدل من خلال عمله ورؤيته الصحيحة، لذا لا يكون العقل إلّا العدل، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام في تعريف العاقل ما ينطبق على تعريف العادل: «قيل له عليه السلام: صف لنا العاقل، فقال: هو الذي يضع الشيء مواضعه، ف قيل: فصف لنا الجاهل، فقال: قد فعلت»^٤.

وهذا يعني أنّ عكس صورة العاقل هو الجاهل، ويطلق هذا النوع من التعريف الوارد في كلام المعصومين عليهم السلام والتعريف الجدلي طبعًا من الجدل بالأحسن، فيتمّ فيه تعريف الشيء لا من خلال جنسه وفصله بل عن طريق

١. نهج البلاغة، الكتاب ٥٣.

٢. م. ن، الكتاب ٧٠.

٣. شرح الغرر والدرر، ٢: ٤٤٨.

٤. نهج البلاغة، قصار الحكم ٢٣٥.

بيان نظائره، نعم قد استخدم المعصومون التعريف المنطقي المشتمل على الجنس والفصل في موارده أيضًا.

ومع لحاظ دور العدل في الحكم، نفهم لزومه وأهميته للحاكم بما يفوق بعض الصفات الأخرى، وعلى سبيل المثال يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «العدل يضع الأمور مواضعها والحدود يخرجها من جهتها، والعدل أساس عامّ والحدود عارض خاصّ، فالعدل أشرفهما وأفضلهما»^١.

وليعلم أنّ من أسرار حاجة الشرّ إلى المعصوم هو هذا الأمر، فلو لم يكن المعصوم كيف يمكننا تشخيص مصداق العدل الصحيح من بين مجموعة المصاديق الموجودة؟ ولو لم يبيّن المعصوم العدل في قلبه ومصادقه، كيف يمكن معرفته؟ فقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الحقّ أوسع الأشياء في التواصف وأضيّقها في التناصف»^٢.

ج. بيان خطوط العدل في نطاق القوى البشريّة

قلنا بإمكان التحدّث كثيرًا عن وصف العدل والحقن فقد اهتمّ البعض ببيان العدل في الأوصاف النفسانيّة والقوى الإنسانيّة، وقد استنتجوا من خلال التجارب والمتواترات والمشاهدات إمكان تقسيم قوى الإنسان إلى ثلاثة أقسام مستقلة لكنّها غير متقاطعة.

القسم الأول: القوّة الفكريّة والعلميّة في الإنسان، القسم الثاني: الجاذبيّة والقسم الثالث: الدافعة. فبناء على هذا التقسيم لا تتجاوز قوى الإنسان من

١. م.ن، قصار الحكم: ٤٣٧.

٢. م.ن، الخطبة ٢١٦.

هذه الثلاثة، لأنَّ شؤون الإنسان لا تخلو من حالتين، إمَّا مرتبطة بالإدراك والتعقل وترجع إلى القسم الأوَّل وإمَّا مرتبطة بالعمل والفعل وترجع إلى القسمين الآخرين.

ولكلِّ واحدة من هذه القوى ثلاث مراحل: التفريط، الوسطية، الإفراط، فقوى الفهم والإدراك قد تقع في التفريط فيكون الفرد غبيًّا، وقد تقع في الإفراط فيكون الفرد ذكيًّا، ولو أصبحت في المرحلة الوسطى لَعَنَت بأنَّ الفرد يعيش التعادل المعرفي، فلا يتأخَّر في إدراك المعاني ولا يتقدَّم أكثر من اللازم.

وكذلك الأمر في القوَّة الثانية أي الجاذبة، فلها أيضًا ثلاث مراحل، فقد يسعى الإنسان للوصول إلى ما يريد بكلِّ حرص ويتَّجه نحوه بالطمع، فيقال لهذه الحالة الشرِّه، وقد يتوانى في حوائجه فيقال له الخمول، ولكن إذا كانت قوَّة الجذب والسعي في الاعتدال يقال لها العفَّة، طبعًا هذه التسمية تخصُّ الأمور الغريزيَّة، ويمكن تطبيقها في الأمور الماليَّة أيضًا، فيتولَّد منها الحرص والتبذير والسخاء.

وكذلك الأمر في القوَّة الثالثة أيضًا أي الدافعة، فقد يسعى الإنسان لدفع جميع الأمور التي يكرهها فيقال لها التهور، وقد يسكت أمام القوى الحاكمة فيقال لها الجبن، وقد يكون معتدلاً فيقال لها الشجاعة.

وبهذا البيان يكون العدل هو إيجاد التعادل بين هذه القوى الثلاثة، ولم يكن عنواناً مستقلاً لحالة مستقلة، فمن يصير في الطريق يكون عادلاً، ومن أصيب بالتفريط أو الإفراط في إحدى القوى، يخرج من العدالة الحقيقيَّة التامة، وهذا ما يُستعمل في الفقه الأكبر خلافاً للفقه الأصغر، فالعادل في الفقه الأصغر

هو الذي يترك المحرمات ويلتزم بالواجبات، فربما لم يكن شجاعاً لكنه عادل بحسب الفقه الأصغر ولم يكن عادلاً بحسب الفقه الأكبر.

د. عمومية العدل

كل البشر مع مختلف أعراقهم وثقافتهم ولغاتهم يطلبون العدل ويعشقونه، لأنّه جوهر كل إنسان وفق ما ورد في القرآن: ﴿خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾^١ والعدل في نظام الخلقة يتحقق من خلال منح الله وصنعه لما يحتاج إليه الكون: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^٢.

فالقسط والعدل موضوع في قرارة وجود كل شيء والكون يشتمل على جوهر العدل، ولم يسلك أي شخص خارج نطاق العدل بفطرته إلا إذا اتحد مع القوى النافية للفطرة. والله تعالى خلق الخلق في طريق مستقيم، وجميع المخلوقات رغم اختلافها تحب هذا الطريق: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا، إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^٣.

ولذا يدعو القرآن جميع الناس للقيام بالعدل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾^٤.

فالكلام هنا عن (القوام) لا (القائم) وهذا يدل على صعوبة إقامة العدل، وربما يقع الإنسان في شك وتردد لإقامة العدل، فإذا تفوّق على هذا الشك وأقام العدل أصبح (قوام العدل) وهنا ربّما يضطر الإنسان لتجاوز مصالحه الشخصية

١. الانفطار: ٧.

٢. طه: ٥٠.

٣. هود: ٥٦.

٤. النساء: ١٣٥.

المانعة للقيام بالعدل حتى لو استدعى الأمر غص الطرف عن القربة: ﴿إِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾^١ ومن هنا لا يستدعي الانتقام ظلم الآخر: ﴿لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾^٢.

فكما أن الجميع يطلب العدل، كذلك القرآن يريده للجميع، وقد كتب أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر رضي الله عنه: «ولا تكوننّ عليهم سبعا ضاريا تغتم أكلهم فإنهم صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»^٣.

فكلام الأمير عليه السلام هذا انعكاس لتعاليم القرآن الداعية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بالعدل في تعامله مع غير المسلمين، فإذا اختلف مثلا أهل الكتاب في بعض الأمور الحقوقية، واحتكموا عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم، كان على الخيار بين أن يحكم فيهم أو يرجعهم إلى محكمة أهل الكتاب أنفسهم: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ، وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا، وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^٤.

وهذا الأصل القرآني يجري في الفقه أيضا، ويدل على اهتمام القرآن الكريم بالعدالة الشاملة.

هـ. العدل من أهداف الأنبياء

يُعدّ إقامة القسط والعدل من أهداف الرسالة في القرآن الكريم، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى حضور أصليين آخرين إلى جنب ذلك، الأوّل جعل نظام الكون

١. الأنعام: ١٥٢.

٢. المائدة: ٨.

٣. نهج البلاغة، الكتاب ٥٣.

٤. المائدة: ٤٢.

بأجمعه يدور مدار العدل، الثاني كون إقامة العدل هو الهدف المتوسّط للأنبياء لا الهدف النهائي، فالعدل لا هو في البداية ليكون المبدأ، ولا هو في النهاية ليكون الهدف النهائي. والقرآن يشير إلى هدفية العدل في بعثة الأنبياء ﷺ بقوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^١.

ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الوصول إلى هذه المرحلة يمرّ عبر مراحل، إذ بيّن أنّ الله تعالى هو القائم بالقسط: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾^٢ فتوحيد الله هنا مقرون بالعدل، بمعنى أنّ إقامته للعدل يدلّ على توحيده، لأنّه لو كان ثمة مبدأ آخر ينظّم أمور الكون، لاختلّ نظام العدل فيه ولذهب كلّ إله بما خلق، فلم يكن العدل والقانون في الوهلة الأولى كي يتابعه الله بل العدل حصيلة عمل الله وهو تعالى متن العدل، وشهد بهذا الملائكة والعلماء، فالعدل لم يكن في البداية.

ومن جهة ثانية لم يكن العدل ضمن الأهداف النهائية لبعثة الأنبياء، فالقرآن يجعل العدل لعامة الناس كهدف للرسالة، أمّا للسالكين والنخب فالهدف الأساسي رفع الحجب والإستار والتوجّه نحو النور: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^٣.

وهناك فرق بين الإنسان النوراني والإنسان العادل، فالإنسان العادل يُقيم العدل ويرى ذلك من وظائفه، أمّا الإنسان النوراني فهو مصدر العدل ويتجلّى العدل منه. فالعدل يكون هدفاً لمن يكون في الطبقة العامة، أمّا من وصل إلى

١. الحديد: ٢٥.

٢. آل عمران: ١٨.

٣. إبراهيم: ١.

النور لم يكن إقامة العدل من أهدافه، بل يكون هو صورة العدل ويقول القرآن في حق هؤلاء: ﴿جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾^١.

و. سريان العدل في جميع نظام الخلقة

إنَّ من أجمل ثمرات الفكر الإسلامي هنا عدم اختصاص العدل ببعض الموجودات، بل يجري العدل في جميع الوجود وبالنسبة إلى جميع الموجودات، ولنضرب لذلك مثلاً من القرآن، ففي سورة الكهف تمّ التطرّق إلى جنتين: ﴿كُنَّا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا﴾^٢ ولا يُتصوّر استعمال الظلم هنا مجازاً، فهي هنا لا من المجاز في الكلمة ولا الإسناد ولا المجاز اللغوي ولا العقلي. فالبستان عادل بالحقيقة، وعد الله تعني عمله وفق وظائفه ضمن نظام الخلقة، فجميع الموجودات تعمل وفق العدل كهاتين الجنتين، ولكن وظيفة الموجودات العاقلة كالإنسان إقامة العدل تكويناً وتشريعاً، فقبول العدل فرض على الجميع حتّى الملائكة والإنسان الكامل، والملائكة رغم عصمتها لو تخلّت عن العدل لعوقبت: ﴿وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾^٣. حتّى أنّ النبي ﷺ - وهو أفضل الناس - يتمتع بهذا التكليف التكويني والتشريعي: ﴿لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^٤ فكلّ ما في الكون ملزم بالعدل، ويسري العدل في جميع العالم.

١. الأنعام: ١٢٢.

٢. الكهف: ٣٣.

٣. الأنبياء: ٢٩.

٤. الزمر: ٦٥.

المبحث الثالث

منشأ الحق والتكليف^١

لا يصحّ التطرّق إلى مصادر الحقّ والتكليف ومبانيهما بشكل كليّ ومن دون لحاظ النظرة الكونيّة لسائر الآراء والمدارس المختلفة، كما أنّ الأديان والمذاهب بيّنوا آراء متفاوتة بهذا الخصوص وبحسب مبانيهم، فقد ذهبت الأديان الإلهيّة إلى أنّ منشأ الحقّ ومصدره أمر واحد، ولكن طرحت المدارس الأخرى غير الإلهيّة آراء مختلفة، فمنهم من زعم أنّ منشأ الحقوق حاجة الإنسان، وبعضهم الآخر جعل الإرادة والقدرة، وقسم ثالث القانون.

وكلّ واحد من هذه الآراء بحاجة إلى بحث وتحليل، وسوف نتطرّق في هذا الفصل إلى تحليل الآراء المذكورة بهذا الخصوص وبحثها، وكذلك رؤية مدرسة الإسلام السماويّة، وقبل الخوض في البحث لا بدّ من الالتفات إلى عدّة نقاط ضروريّة:

١. إنّ المراد من منشأ الحقّ إنّما هو مبدأ الحقوق الفرديّة والاجتماعيّة، أو الجهة المقتنّة للحقّ؛ أي من هو واضع الحقوق والتكاليف؟ ومن الذي يحقّ له وضع القوانين الحقوقية أعمّ من الفرديّة والاجتماعيّة؟ ويبحث عن هذا الموضوع - كموضوع مبنى الحقّ - في مباحث فلسفة الحقوق، ونتطرّق إليه هنا بقدر الحاجة، ومن الضروريّ بيانه كمدخل للبحث.

٢. دخل موضوع حقوق الإنسان والتعرّف على منشأها ومحتواها وآثارها، في العلوم الإنسانيّة، ومن الجدير تحديد البحث في نطاق هذا العلم دون سواه

١. هذا البحث مستل من كتاب الحق والتكليف للشيخ الجوادى الاملى الفصل الثالث من منشورات المركز الاسلامى للدراسات الاستراتيجية.

من العلوم. وعليه، فإنّ مفهوم الحقّ هنا لم يكن اعتبارياً محضاً، ولا يتحقّق من دون الاعتماد على الواقع الخارجيّ أعمّ من الإنسان والفطرة والطبيعة الإنسانيّة، خلافاً لمن زعم اعتباريّة الحقّ للإنسان^١.

٣. يُعدّ مبحث حقوق الإنسان في الأديان السماويّة، سيّما الإسلام وهو أكمل الشرائع وأجمعها، من أهمّ المباحث، وقد ورد التأكيد عليها في آيات وروايات كثيرة، فالزعم القائل بغير بصيرة أنّ الإسلام بسبب عدم اهتمامه بحقوق الإنسان لم يتطرّق إلى المباحث الحقوقيّة، وعليه لا يمكن تصوّر نظام حقوقيّ مستقلّ للإسلام، زعم باطل وغير صائب^٢.

٤. تختلف المصادر والمباني والفروع بعضها عن بعض، فالفروع تؤخذ من المباني، والمباني تؤخذ من المصادر. الفروع هي المواد أو الملحققات أو الأمور الجزئيّة، وعلى سبيل المثال، يقال في الفقه: إنّ الفروع هي الأحكام الخاصّة الواردة في المسائل العمليّة، والمباني عبارة عن أصل البراءة والاستصحاب أو التخيير، وهذه المباني تؤخذ من المصادر، وكذلك الحال في مباني التكليف، لذا نتطرّق أولاً إلى مصادر الحقّ والتكليف ثمّ نبحث عن الآراء والنظريّات المختلفة.

المصدر الأنطولوجيّ للحقّ والتكليف

قد يتعلّق المصدر بالأنطولوجيا وقد يتعلّق بالإبستمولوجيا، وفي المصادر الأنطولوجيّة يبحث عن إيجاد الظواهر وتكوينها، من أين جاء الدين ومن هو مكوّنه؟ أيّ مقام يليق بتكوين قوانين الدين وتدوينها؟ ومن الذي يضع تعاليم

١. راجع: الجواديّ الآملي، فلسفه حقوق بشر، ٥: ١٢٧.

٢. ولا يخفى أنّ هذا التلقّي من الدين يتّني على النزعة العلمانيّة القائلة بأنّ الدين جاء للآخرة، والله تعالى لا يهتمّ بأعمال الإنسان في الدنيا، وعليه لم يشرّع قانوناً لحفظ حقوقهم في الدنيا.

الدين ويبلغها الناس. فهذه المباحث تدخل في دائرة أنطولوجيا الحق والتكليف. ثم بعد الفراغ من تعيين مصدر تدوين الدين أو الحق والتكليف يُسأل عن دليل الواضع لوضع هذه القوانين وتدوينها. وللإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من الخوض في الحكمة النظرية، فالمصدر الأنطولوجي يرجع إلى العلة، والمصدر الإبستمولوجي إلى الدليل. وعندما اتّضح في البحث الأنطولوجي منشأ ظهور الدين والقانون والحق والتكليف، يتمّ التطرّق في الإبستمولوجيا إلى دليل ذلك، وما يطرح في الإسلام حول الدين والقانون، يمكن استخدامه في موضوع الحق والتكليف أيضًا، بل إنّ الحقّ والتكليف شعبة من أصل الدين وقانون الإسلام. إنّ أصل الدين هو العقائد، الأخلاق، الفقه والحقوق، ومصدره الوجودي هو إرادة الله وعلمه الأزليّ. وهذا الموضوع لا يندرج في مباحث فلسفة الحقوق بل من مهامّ الإلهيات والحكمة النظرية. وذلك للزوم البحث عن أساس تلك الأمور - أيّ الإنسان والكون والعلاقة بينهما المستندة جميعًا إلى الله - في هذا العلم. فالكلام في الإلهيات والحكمة الإلهية كلام عن أصل الوجود، فالله هو منشأ الوجود ومبدأه، وإنّه مضافًا إلى الخالقية، ربّ جميع الموجودات، وقد صرّح القرآن الكريم إلى أنّ الله ليس خالقًا للإنسان والكون فحسب، بل إنّ ربّه أيضًا، فيقول بخصوص الخالقية: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾^١ ويقول بخصوص الربوبية: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ﴾^٢ فخالق الجميع ربّه أيضًا، غير أنّه يربّي كلّ موجود بحسب سعته الوجودية، فيقتضي مقام الإنسانية وسعته الوجودية، تربيته في ظلّ الحقوق والتكاليف والتعاليم الإلهية على ضوء الدين.

١. الطور: ٣٥.

٢. ص: ٦٦.

علاقة فلسفة الحقوق بالفلسفة الإلهية

النتيجة الحاصلة ممّا مرّ، أنّ فلسفة الحقوق مدينة للفلسفة الإلهية. فنظرة الحقوقيين تبتني على أصول فلسفية، الأصول التي ترى أنّ مصدر الدين الأنطولوجي هو إرادة الله وعلمه الأزلي، وقد ثبت في الفلسفة الإلهية أنّ هدف إرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية، إنّما هو التعليم والتربية، وأنّ أساس الوحي والنبوة خلق المعرفة وارتقاء البشرية إلى مقام الإنسانية الرفيع.

فالحكمة النظرية برؤيتها هذه صدّت بعض المزاعم الجاهلية، منها: أنّ الإنسان الماديّ هل يمكنه فهم الوحي؟ وقد أثبتت الفلسفة الإسلامية في علم النفس أنّ للإنسان روحاً مجردة وللروح قوى أرقاها القوة القدسية، وهذه القوة القدرة على الارتباط بها وراء الطبيعة، وعليه فإنّ للوحي والنبوة بُعدين ومعهما يكتملان؛ أي: المنشأ الفاعليّ للوحي والجانب القابليّ له. المنشأ الفاعليّ هو ذات الله المقدّسة، والمنشأ القابليّ نفس الإنسان الكامل القدسية. فالفلسفة تتكفّل في الإلهيات بيان المبدأ الفاعليّ للوحي والإلهام، أما علم النفس فيتكفّل بيان المبدأ القابليّ، فالفلسفة الإلهية بركنيها هاتين (الفلسفة الإلهية وعلم النفس) تكون من أهمّ أركان فلسفة الحقوق وعمادها العلميّ.

ان فلسفة الحقوق في الاسلام تجعل ارادة الله وعمله الأزلي مبدأ الوجود والدين والأحكام والحقوق والتكاليف. وعليه، فإنّ عماد فلسفة الحقوق هي الفلسفة الإلهية، ولا يمكن إهمال هذا الارتباط وهذه العلة، فهذه المباحث كلّها تتعلّق بالمصدر الأنطولوجي للدين والحقّ والتكليف.

المصدر الإستمولوجي للحقّ والتكليف

بعد إثبات وجود المبدأ لنظام الوجود، وهو القدرة الإلهية الأزلية، وأنّ

الإنسان ليس غريباً في نظام التكوين، بل بينهما ترابط وثيق، وإنَّ تلك الذات الربوبية تدبّر نظام الوجود وتدبّر الموجودات، وبما أنَّه عالم بجميع المصالح وجميع المفاسد، ويعلم أسرار الأشياء والأفعال والأخلاق والأشخاص، وهي التي تكون ملاك التقنين ووضع القانون في نظام التكوين والتشريع، فبعد إثبات هذا قد يُطرح سؤال، مفاده: إننا من أين نعلم تقرير هذه الأحكام من قبل الله؟ يقول علم أصول الفقه المتكفل لبيان المصدر المعرفي للدين: إنَّ مصدر الأحكام وتعاليم الدين والحق والتكليف، هو الكتاب والسنة والعقل والإجماع الكاشف للنقل، وكلّها تحكي عن إرادة الله. فهذه المباحث تعدّ جزءاً من المصادر الإستمولوجية. وللعقل معنى واحد عند أهل التوحيد والموحّدين، ولكن عند الملحدّين فالمغالطة تعدّ عقلاً أيضاً ويطلق عليه العقل الإلحاديّ. كما ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) بخصوص معاوية استعمال كلمة الشيطنة والنعراء، ولا يستعمل لفظ العقل، فعندما سئل (عليه السلام) عن العقل، قال: «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» وعندما سئل عمّا عند معاوية قال: «تلك النعراء والشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل^١ فهكذا مباحث تدخل في المباحث الإستمولوجية».

منشأ الحقوق عند مفكّري الغرب

إنَّ منشأ الحقّ عند أغلب مفكّري الغرب هي العقود الاجتماعية، وذهب أكثرهم إلى أنَّ تكوين المجتمع يبتني على العقود الاجتماعية، وتكوّن حقوق الإنسان جميعها على أساس هذه القوانين. لذا، لا يوجد شكّ [عندهم] بلزوم ابتناء حقوق الإنسان على العقود الاجتماعية هذه، ولا حاجة إلى البحث عن منشأ آخر. وذهبوا إلى أنَّ الحقوق لا واقعية لها بمعزل عن المجتمع، وعندما

١. الكليني، أصول الكافي، ١: ١٠٠.

يتشكّل المجتمع الإنسانيّ مع ما فيه من تدوين القوانين والعقود الاجتماعيّة، تنتزع حقوق الإنسان من تلك القوانين والعقود الاجتماعيّة، والمراد من العقود الاجتماعيّة ما يدوّنه الحكّام أو القوى المقنّنة من مجموعة قوانين وأحكام، كما يصرّح بذلك أحد مفكّري الغرب أي توماس هابز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) من أنّ جميع الحقوق تنشأ من الحاكم ولا توجد حقوق إلهيّة أو طبيعيّة، الوضع الطبيعيّ للإنسان هو الحرب إذ البشر يتعامل بشكل عشوائي ولا بدّ من وجود حاكم مطلق لمراقبته^١.

فاستيفاء الحقوق إنّما يتأتّى بواسطة العقود الاجتماعيّة التي يضعها الحكّام أو الحقوقيّين. وعلى فرض صحّة هذا المدّعى، فالسؤال المطروح: إنّ حقوق الإنسان هل يمكن تأمين جميعها عن طريق العقود الاجتماعيّة؟، وهل تشتمل هذه العقود على جامعيّة كافية؟ جواب هذه الأسئلة إيجابيّة عند أصحاب العقود الاجتماعيّة؛ لأنّ الحقّ عندهم ميزة يمنحها القانون للإنسان^٢.

هذه الرؤية لا تتوافق مع المباني الإسلاميّة؛ لأنّ حقيقة الإنسان مسبوقه بما وراء الطبيعة وملحوقه به، أي إنّ للإنسان عدا جانبه الجسدي والماديّ، روحا أصيلة ومجرّدة لم تكن من التراب ولا تعود إلى التراب، وتصنع العقائد والأخلاق والأحكام والحقوق هويّته الكاملة، ولا بدّ أن تعتمد جميع قوانينه على أصول الخلقة الأوّليّة، وتعود إلى مرجعه النهائيّ بعد الموت.

وعليه، فإنّ جميع أوامره ونواهيه الحقوقيّة والتشريعيّة تبتني على الوجود والعدم التكوينيّ، بحيث إنّ تلك الحقائق التكوينيّة لو تجلّت على شكل التشريع

١. راجع: برونوفسكي ومزليش، سنت روشنفكريّ در غرب، ٢٨٣-٢٩٢.

٢. ساكت، حقوق شناسی: دیپاچه‌ای بر دانش حقوق، ٤٥ فما بعد.

مثلاً، لتبلورت على شاكلة المواد الحقوقية، ولو تجلّت هذه المواد الحقوقية والتشريعية على شكل التكوين، لكانت على شاكلة تلك الحقائق التكوينية، فباطن هذه القوانين وملكوها حقائق، وظاهرها حقوق، بحيث إنّ التكوين والتشريع، الحقيقة والحقوق، الملكوت والملك، الظاهر والباطن وجهان لعملة واحدة. ومنطقة الفراغ التي هي موارد الإباحة، التخيير العقلي، أضلاع الواجب النقلي ونحوها، تعتمد على منطقة تكوينية حرة ومفتوحة، وبحسب سعتها يحصل اتّساع في الحكم التشريعي.

منشأ الحقوق عند مفكّري الوحي والنبوة

ذهب بعض مفكّري الوحي والنبوة إلى أنّ العقل البشريّ يكفي لهداية الإنسان وسعادته ولا حاجة إلى الوحي، فالعقل يلبيّ جميع حوائج الإنسان، ومع وجوده يكون التمسّك بأيّ أداة أخرى للوصول إلى السعادة عبثاً وغير مفيد. هذه الرؤية التي نُسبت في الكتب الكلامية الشيعية إلى براهمة الهند، طرحت منذ فترة قديمة وتمت الإجابة عليها في الكتب الكلامية، ولكن اليوم فقد تمسّك بعض أتباع المدارس الجديدة في الغرب بهذه الرؤية وروّجوا لها، وزعموا أنّ منشور حقوق الإنسان أكمل نظام حقوقيّ يضمن هداية الإنسان وسعادته. إنهم يرون أنّ لا حاجة إلى بعثة الأنبياء، ولا يوجد دليل على حاجة الإنسان إلى الوحي والنبوة؛ لأنّ ما جاء به الأنبياء إذا كان موافقاً مع العقل فلا حاجة للعقلاء إليه، ولا فائدة في التمسّك بالوحي، وإذا كان مخالفاً للعقل فلا فائدة في التمسّك به ولم يكن نافعا^١.

وقد تمسّك بعض المسلمين والمسيحيين في الظاهر بهذه الفكرة وروّجوا لها.

١. الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ٢٧٣.

فعند المسلمين ذهب من سلك في مسألة الحسن والقبح العقليّ طريق الإفراط، الى كفاية الأحكام الحقوقية المدونة من قبل الحكماء وأصحاب العقول الراقية، وأولى بعض المسيحيين من قبيل غروسيوس^١ (حقوق الحرب والصلح) المعروف بالمؤسس للحقوق الدولية في الغرب، وكذلك بوفندرف^٢.

وحاصل كلام أصحاب النزعة العقلية: إنّ العقل هو المنشأ الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه لحقوق الإنسان وتكاليفه، وهو المصدر المؤثر لتنظيم الأمور الفردية والاجتماعية، والإنسان مع وجوده هكذا مصدر وثيق، لا حاجة له بالاستقاء من ينبوع آخر لتأمين حقوقه.

وقد اتضح بطلان هذه العقيدة عند بيان الرؤية الإسلامية، ولكن مع هذا فالجواب الإجمالي لهذه الشبهة إنّ إدراك العقل العميق وإن أمكنه أن يكون منشأ معرفة الحقوق، ولكن ليس له صلاحية كاملة بهذا الخصوص، وذلك لمحدودية نطاق الإدراك العقليّ أمام الوحي، إذ إنّ شعاع الوحي أوسع بكثير، فكثير من المصالح التي بينها الوحي لا يرقى إليها العقل ويعجز عن فهمها، فأساس الوحي والنبوة مبني على ترميم المصالح وتأمين منافع الإنسان بشكل كامل.

بُعْثُ الأنبياء لاقتباس حقوق الإنسان وتكاليفه من الوحي وتبليغها للمجتمع البشريّ، فلو كان ينبوع العقل كافياً لاستقاء البشر والارتواء منه في الجانب المادّي والمعنويّ، ما كانت ثمة حاجة إلى ينبوع الوحي. وعليه، يمكن الادّعاء بأنّ كثيراً من الحقوق والتكاليف والأحكام مناشئة عقلية، ولكن لا يمكن الادّعاء بأنّ عقل الإنسان هو واضع القوانين بمفرده، ويمكنه تنظيم حياة

1. Grotius 1583-1645

2. Pufendorf

٣. راجع: الجوادي الآملي، فلسفه حقوق بشر، ٥٩.

الإنسان وتقويم خطواته، فكما أنَّ العقود الاجتماعية والقوانين المدنية لا ترقى لتكون المنشأ الواقعي للحقوق، كذلك لا يقدر العقل أن يكون ينبوع الحقيقي لحقوق الإنسان.

مصدر الحق عند المثاليين

يرى المثاليون أنَّ الإرادة الإلهية أو العقل البشري هما مصدر الحقوق الفردية والاجتماعية. وهذه الفئة لا تعتني بالحقوق الناشئة من سلطة الحاكم أو أي جهة أخرى، ولا يعبأون بالحقوق الاجتماعية المدونة من قبل الدولة. فحقوق الإنسان تحدّد بالحقوق الفردية والطبيعية، وسائر القوانين الوضعية لا بدّ أن تكون مظهر الحق الطبيعي، وقيمة القوانين الحقوقية واعتبارها في سيرها طبقاً للحق الفطري^١.

إنهم يوصون بلزوم كفاح القوانين المخالفة للحقوق الفطرية والطبيعية، وعليه فمن الأفضل للدول والقوى الحاكمة، عدم القيام بوضع القوانين الحقوقية وتدوينها، بل ينبغي لهم متابعة الإرادة الأرقى وهي الإرادة الإلهية، ووظيفة الحاكم التوصل إلى تلك الإرادة الأرقى الحائزة على القواعد المطلوبة.

ولكن هل يمكن الوصول إلى تلك الإرادة واقتباس القواعد المثالية منها؟ وهل هذا العمل يدخل في حیطة سلطة الحاكم؟ وهل لجميع الحقوق هذه الموقعية أو يلزم استناد بعض الحقوق الاجتماعية والفردية إلى الإرادة الإلهية؟ أسئلة لا إجابة لها.

ويظهر أنَّ هذه الرؤية وُلدت عند تفاقم ظلم الحكّام وجهاز الدولة لرعاياها، وهؤلاء المفكّرون التجأوا إلى هذه الفكرة للتخلّص من ظلم الحكّام وتعدّدهم.

ومع لحاظ هذا الأمر يظهر أنّ المراد من الحقوق عند المثاليين، الحقوق الفطريّة والطبيعيّة لا الحقوق العامّة، ولكن كما قلنا سابقاً فإنّ جميع الحقوق الاعتباريّة لدى الإنسان مسبقة بحقائقه التكوينيّة وقد يُعبّر عنها تارة بالأُمور الفطريّة وتارة بالأُمور الطبيعيّة، وعندما تذكر أُمور ما فوق الطبيعة، وتلحظ كلّ واحدة من هذه التعابير زاوية من زوايا الوجود البشريّ الفسيح، أمكن أن تكون صحيحة أجمع، وأنّ الله هو المحيط بجميع الجوانب، لذا فإنّ المصدر الوجوديّ لحقوق الإنسان هو إرادة الله وعلمه الأزليّ، والدليل الوحيد الكاشف عنها هو العقل البرهانيّ والعلوم الوحيانيّة (القرآن والسنة) ويلزم عليهما اكتشاف الحقوق بالتناسق فيما بينهما ومن دون تعارض.

منشأ الحقّ عند الواقعيّين

لم يعتن بعض الواقعيّين خلافاً للمثاليّين بالحقوق الفطريّة والطبيعيّة، بل ذهبوا إلى لزوم تنظيم الحقوق الاجتماعيّة في العلاقات المدنيّة فحسب. وتلخّص رؤيتهم على غرار الواقع الاجتماعيّ في الأغلب، ولا يستسيغون الرؤية المثاليّة، ويهتمّون بإرادة الناس في صياغة الحقوق أكثر من إرادة الله، لذا جعلوا إرادة الناس وسلطة الحاكم منشأ الحقّ ومصدره لا الإرادة الإلهيّة التي هي أرقى من إرادة الجمع. فالحقوق تتغيّر بتغيّر ميول الناس وأهوائهم، ووظيفة الدولة تأمين الحقوق التي يطلبها المجتمع، وعليه فإنّ حوائج الناس وميولهم هي مصدر الحقوق لا أيّ شيء آخر^١. وبناء على هذا، يدافع أنصار هذا الاتجاه عن الحكومة الديمقراطيّة لإحقاق الحقوق لا الحكومة الإلهيّة.

وترد على هذه الرؤية مؤاخذات كثيرة، أهمّها لزوم التعرّف على حدود حوائج

١. م. ن، ٤١، ساكت، حقوق شناسی: دیپاچه ای بر دانش حقوق، ٦١.

الإنسان ونطاقها في فلسفة الحقوق، وما هو المراد من الحاجة، هل الحوائج الفطرية أم الحوائج الحيوانية الكاذبة؟ ويظهر أنهم يقصدون جميع الحوائج، كما صوّت بعض من يصطلح عليهم بالواقعيين في الغرب على قانون جواز المثلية الجنسية في البرلمانات التقنية وجعلوها جزءاً من الحقوق القانونية.

منشأ الحق والتكليف عند أنصار الفردانية

ذهب بعض المفكرين إلى أنّ حقوق كلّ فرد ملصقة مع شخصيته وتكون معه دائماً، فللإنسان من حيث كونه إنساناً حقوق لا يمكن لأيّ قوة سلبها أو انتقلها إلى الغير، ولا يمكن لأيّ أحد أن يحدّ من حقوقه إلّا إذا أجاز ذلك. إنّهُ يتّجه إلى المجتمع ويقبل بالعيش الاجتماعيّ المشترك فيما لو لم يتضارب مع حقوقه الفردية، فالإنسان مع قطع النظر من خالقه ومع قطع النظر عن أيّ نوع من التكاليف والمسؤوليات، يمتاز بحقوق ذاتية وطبيعية، ولا بدّ من احترام حرّيته الفردية بأيّ نحو كان، وعليه فمنشأ الحقّ إرادة الفرد نفسه، لا حوائج الأفراد أو السلطة الحاكمة أو إرادة المجتمع.

يعتقد الفردانيون أنّ الاجتماع الإنسانيّ السليم والمجتمع المتحضّر، إنّما يتكوّن فيما إذا تمّ تأمين الحدّ الأعلى من الحقوق الفردية، ولو سُمح للفرد أن يقرّر طبقاً لإرادته الشخصية، علّم من ذلك كيفية سير المجتمع نحو التكامل، فإنّ إرادة الفرد هي المنشأ الوحيد القادر على رفع الموانع أمام حقوق الأشخاص وتأمينها في جميع الأبعاد.

هذه الرؤية تضرب بجذورها في الغرب، وظهرت على إثر الأزمات وانعدام الأمن الحاصلة جرّاء الحروب في القرن التاسع عشر، وهذه الرؤية الموسومة في أوروبا بالوجودية تُؤكد كثيراً على الفردانية، واعتقدوا بعدم وجود أيّ واجب أو

أهداف تفرض على الإنسان تحديد المسير، بل الإنسان لا بدّ أن يخلق قيمه بنفسه. إنّه في كلّ لحظاته في حالة التكوّن وإعمال الإرادة، وكلّما أَرادَه وقرّره فهو حقّ وله قيمة، ولا بدّ من اتّخاذ تكليفًا وواجبًا.

وذهب الوجوديّون الملحدون بعدم وجود أيّ شيء خارج إرادة الإنسان، ولكلّ شخص ماهيّة الخاصّة به، والإنسان يتمّ تعريفه بالاختيار والانتخاب، إنّ سلوكهم الفلسفيّ وطريقهم العقليّ يبتني على الفردانيّة الإفراتيّة، فالمجتمع يفرض آراءه على الإنسان ولذا يخلّ وجوده في المجتمع، وعليه لا يمكن استعواض أيّ شيء في مصدرية الحقوق بدل إرادة الفرد.

منشأ الحقوق والتكاليف في الإسلام

لقد اتّضح ممّا مضى ومن خلال الآراء المطروحة، لزوم التأمّل في موضوع البحث هذا، إذ إنّ أغلب المباحث المذكورة تفقد الاستحكام الكافي، وعليه يلزم الدقّة المتناهية في معالجة الموضوع.

قد يقال في منشأ ظهور الحقّ إنّ للإنسان حقوقًا طبيعيّة، وقد يقال إنّ له حقوقًا فطريّة، قد يُسأل عن ماهيّة حقّ الإنسان، وتارة أخرى عن توقّع البشر من الحقّ، فهذه الأمور كلّها لازمة لكنّها غير كافية. ولأجل تبين الموضوع يلزم اتّضح حقيقة الإنسان وموقعيّة في هندسة الخلقة. وقد اتّضح الأمر نوعًا ما في الفصل السابق، ومع لحاظ ما مرّ، يلزم استذكار بعض النقاط، بأنّ منشأ الحقّ كمنشأ الحكم والقانون والتكليف يستند إلى مسألة الوحي والنبوة؛ والسبب في ذلك:

١. لم يكن الإنسان موجودًا تحدّد أبعاده بالولادة والموت فحسب: «وأنتم

بنو سبيل على سفر من دار ليست بداركم وقد أودنتم منها بالارتحال»^١.
 ٢. تبدأ حياة الإنسان الواقعية بعد الانتقال من هذه الدنيا، فحياته الدنيوية والمادية محدودة جداً: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِىَ الْحَيَوَانُ﴾^٢، ﴿وَإِنَّ الْآخِرَةَ لَهِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾^٣، ﴿وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾^٤.
 ٣. إن الإنسان لم يكن في عداد سائر الموجودات المادية، بل يمتاز عن سائر الموجودات من جميع جهاته الوجودية، لذا يخاطبه الخالق بقوله: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^٥، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنَى آدَمَ﴾^٦.

٤. العناصر المحورية والوجودية للإنسان تتركب من الجسم والروح، فالجسم من عالم الطبيعة والروح من العالم الإلهي، ولذا فبعض حقوقه طبيعية وتزوده بالجوانب المادية، وبعضها الآخر حقوق ما فوق طبيعية تتعلق ببعده المعنوي.

٥. إن الله تعالى خلق نظام الوجود في اتجاه تأمين أهداف خلقه الإنسان وسخرها له: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى السَّمَاوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾^٧، ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى السَّمَاوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ﴾^٨، «ألا وإن الأرض التي

١. نهج البلاغة، الخطبة: ١٨٣.

٢. العنكبوت: ٦٤.

٣. غافر: ٣٩.

٤. الضحى: ٤، وأيضاً الأنعام: ٣٢، الأعراف: ١٦٩، التوبة: ٣٨، يوسف: ١٠٩، النحل: ٣٠، الأعلى:

١٧.

٥. البقرة: ٣٠.

٦. الإسراء: ٧٠.

٧. الجاثية: ١٣.

٨. لقمان: ٢٠.

تقلكم والسماء التي تظلكم، مطيعتان لرّبكم، وما أصبحتا تجودان لكم ببركتيهما توجّعاً لكم، ولا زلفة إليكم، ولا لخير ترجوانه منكم، ولكن أمرتا بمنافعكم فأطاعتا، وأقيمتا على حدود مصالحكم فقامتا^١. وقد ورد في الأحاديث القدسيّة أيضاً أنّه تعالى خلق جميع الأشياء للإنسان وخلق الإنسان لنفسه^٢.

٦. الغاية من خلق الإنسان وصوله إلى كمال الدنيا وفلاح العقبى، والعبوديّة هي الطريق الوحيد للوصول إلى الكمال والفلاح، يقول أمير البيان علي عليه السلام بأنّ الإنسان أمهل في أيّام تواجده في الدنيا ليسلك الطريق الصحيح وإنّ رضى الله هو طريق النجاة الوحيد، وعليه لا بدّ من السعي نحو تحصيل النور الإلهي:

«عباد مخلوقون اقتداراً، ومربوبون اقتساراً، ومقبوضون احتضاراً، ومضمّنون أجداً... قد أمهلوا في طلب المخرج، وهدوا سبيل المنهج، وعُمرّوا مهل المستعتب، وكشفت عنهم سُدف الريب، وخُلّوا المضمار الجياد وروية الارتداد، وإنّاء المقتبس المرتاد، في مدّة الأجل ومضطرب المهل»^٣.

٧. إنّ تحصيل رضا الله سبحانه وإنّ كان كمال الإنسان الواقعي، ولكن هذا لا يعني ذمّ الدنيا والأرض والسماء، بل إنّ الدنيا في مرآة الإسلام مهد الكمال وسلم الرقيّ ودار لتحصيل مراتب الإنسانيّة المتعالية، ومحلّ هبوط الملائكة، فالدنيا في الإسلام لم تكن مذمومة أوّلاً وبالذات، بل مذمومة ثانياً وبالعرض، فالمذموم فيها حبّها والتعلّق بالمال والمقام الدنيويّ الداعي إلى نسيان الله والقيامة: ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾^٤ فلا يوجد أيّ تنافٍ

١. نهج البلاغة، الخطبة: ١٤٣.

٢. الخوارزمي، شرح فصوص الحكم، ٨٣٣.

٣. نهج البلاغة، الخطبة: ٨٣.

٤. الرعد: ٢٦.

بين الحياة الدنيوية السليمة والسعادة الاخروية في التعاليم الإلهية: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾^١.

٨. يقع نطاق العقل أرقى من الحس والتجربة من الوجهة المعرفية، ويمكن تحصيل كثير من المعارف عن طريقه، ولكن لا تنحصر جميع العلوم بالعقل؛ إذ إنّ بعض المعارف المتعالية تحصل عن طريق الوحي.

٩. يعدّ العقل البرهاني - لا المشوب بالوهم والخيال - من أدلة الشرع، أي كما ذكر سابقاً إنّ إرادة الله وعلمه الأزلي منشأ الدين وتكوين القوانين العقديّة والأخلاقيّة والفقهية والحقوقية، وانها تكتشف عن طريق العقل البرهاني والنقل، لذا لا بدّ أولاً من تحرير العقل من آفات الوهم والخيال، وثانياً ينظر إلى الدليل النقليّ المعترّ بجنبه، كما أنّ الدليل النقليّ لا بدّ من صونه أولاً من الوهن والضعف والجعل والدسّ والتقية ونحوها، وثانياً أن يلحظ البرهان العقليّ إلى جنبه؛ إذ لا العقل يكشف حقيقة الدين بمفرده، ولا النقل يكفي بمجرّده، نعم يكفي الدليل النقليّ المعترّ في موارد خاصّة، تكون في نطاق حرم الوحي الآمن حيث لا طريق للعقل إليها بتاتاً، ولا يتطرّق إليها أيّ حكم إيجابي أو سلبيّ.

مع لحاظ هذه المقدمات، نصل إلى قاعدة لزوم تحديد الحقوق والتكاليف بحسب سعة الإنسان الوجودية، ولا يحيط بأبعاد الإنسان الوجودية أيّ أحد سوى صانعه، فالذي يحدّ حقوق الإنسان الواقعية، لا بدّ أن يكون محيطاً به وعالمًا بحوائجه، ولا بدّ أن ينشأ الحقّ من هذه الجهة، وإلا لا يستطيع أيّ مبدأ آخر أن يكون منشأ واقعياً لأحكام الإنسان وحقوقه وذلك لنقصه الوجودي^٢.

١. القصص: ٧٧.

٢. راجع: الجوادي الأملي، فلسفه حقوق بشر، ١١١.

نعم، لا بدّ أن لا تختلط هذه الرؤية مع نظريّة (الأمر الإلهي) التي تُسند جميع الأمور إلى الله تعالى، وتعتقد بتعطيل العقل في حياة الإنسان؛ لأنّ هذه النظريّة مردودة عندنا، ومع لحاظ هذه الرؤية لا تكون أيّ إرادة وسلطة قادرة على إعطاء الحقوق الواقعيّة للإنسان سوى القدرة الإلهيّة المطلقة، مع الالتفات إلى أنّ نطاق العقل المعرفيّ محفوظ لهذه السلطة ولا يتطرّق إليه أدنى خلل. وبناء على هذا، فإنّ المبادئ المشروحة للعقل، تحكم بكلّ سهولة على أنّ هذه السلطة بإمكانها تعيين الحقوق والتكاليف وآليات الوصول إليها وتخطبها: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾^١.

فالذات الإلهيّة المقدّسة هي التي تعيّن حقوق الإنسان الفطريّة والطبيعيّة، كما تعيّن حقوقه الفرديّة والاجتماعيّة، وكذلك موقعيّة حقوقه وآثارها ونتائجها، وهي التي تبيّن حقوقه الكاملة والجديرة به وكذلك حقوق سائر الموجودات، وتعرّف الحقوق الواقعيّة عن الكاذبة، وتكاليف الأشخاص في مواقعهم المختلفة بالنسبة إلى تلك الحقوق. إنّه لم يقصّر في كتاب التشريع الذي ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾^٢ ولو ذرّة واحدة من حقوق كتاب التكوين الذي يعدّ مقام الإنسان الحقيقي، وبما أنّ الله سبحانه حقّ محض، فذاته المتعالية منشأ جميع الحقوق.

يقول الله تعالى: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾^٣ ومن طرائف هذه الآية تقييدها لكلمة الحقّ بـ (من) الابتدائيّة، بمعنى أنّ الله سبحانه مبدأ الحقّ ومنشأه لا أنّ الحقّ قرين معه ومصاحب له، فهو الحقّ بالأصالة وهو مبدأ تدفق جميع الحقوق، فالقرب منه قرب للحقّ والبعد عنه بُعد عن الحقّ، ولا يوجد أصدق من طريق

١. البقرة: ١٩٧.

٢. النحل: ٨٩.

٣. آل عمران: ٦٠.

الله - الذي بيّنه الانبياء عن طريق الوحي - لإحياء الحقّ والوصول إليه في الحياة الفردية والاجتماعية.

ولا يخفى على أيّ عاقل وجود حقوق طبيعية للإنسان وحتى الحيوانات، ولكنّ الكلام في طريق تحصيل هذه الحقوق الفطرية والطبيعية، هل مجرد الرغبة الطبيعية والفطرية توجب تحصيل حقوقه، أو أنّ الذي وهبه هذه الحقوق لا بدّ أن يعلمه طريق تحصيلها؟ وعلى ضوء الإجابة على هذه الأسئلة تحوز المدارس الوحيانية موقعيتها ومعناها الواقعي، وتظهر نواقص القوانين البشرية.

الدين سبيل لتأمين الحقوق

يقع الكلام في تحصيل الحقّ، فهل يمكن تحصيل الحقّ أم أنّه يتحقّق صدفة؟ كلّ حقّ يزودّ ذي الحقّ بالمنافع والفوائد، فهل مجرد استحقاق الفرد أو المجتمع للحقّ الفلانيّ يكفي للاستفادة منه أو يحتاج استيفاءه إلى جهد وسعي؟ إذ هناك فرق بين كون الإنسان ذي حقّ وبين تحقّق فوائد تلك الحقوق، إنّ إثبات الحقّ من لوازم استحقاقه لكنّه غير كاف في الاستفادة منه، إذ لا بدّ من تحصيل الحقّ ولا بدّ من السعي لأجله مع أنّ لا استيفاء أيّ حقّ طريق خاصّ. إنّ طريق استحصال الحقّ وفعليّة فوائده وتحقّقها، هو ما يطلق عليه بالوظائف والتكاليف، فإذا كان لا بدّ من استحصال الحقّ، فالتكاليف أفضل طريق له، وهنا تحوز القوانين والبرامج معناها وتفسّر على ضوئه الواجبات والمحرمات في الدين.

تعدّ الواجبات طرق تأمين الحقوق، كما أنّ المحرمات تحكي عن الموانع والآفات، فالحقوق من دون تكاليف تكون مجرد ادّعاء وتنظير ولا مصداق لها. وتوجد طرق لتأمين الحقوق لا بدّ من التعرّف عليها، ولا بدّ من الاجتناب عن بعض الأمور كي لا تضرّ بحقوق الإنسان، ولا بدّ من الإتيان بأمور كي تتحقّق تلك الحقوق ويستفيد الإنسان المستحقّ منها.

ويُتّضح بهذا البيان الترابط بين التكوين والتشريع، وكيفية التعامل بينهما، إنّ منشأ الحقّ من سنخ التكوين والوجود والعدم، والتكليف من سنخ التشريع والأمر والنهي، كما أنّ الحقّ نفسه يكون من قبيل التشريع والأمر والنهي، ومنشأ التكليف من سنخ التكوين والوجود والعدم. فكيفية الترابط بينهما ونوعية التعامل بينهما تعدّ من المسائل المهمّة في مباحث الحقوق. وعليه، فالتشريع قانون ازدهار التكوين ولأجل ازدهار التكوين ونموّه وتفعيل القابليّات المستترة التي تعدّ حقّاً بأجمعها، نحتاج إلى برنامج وقانون يحتوي على الأوامر والنواهي ويبيّن عن طريق التشريع.

فالدين مجموعة من القوانين المدوّنة التي تسبّب تأمين حقوق الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة، وإن كان الدين مجموعة من التكاليف والأوامر والنواهي، غير أنّ هذه الأوامر والنواهي هي الطريق الوحيد لتوفير حقوق الفرد والمجتمع، فلا معنى حينئذٍ لعدّ التكليف ثقلاً زائداً على الإنسان فرضه عليه شخص ليصل إلى منفعه الخاصّة.

التكليف ضمان الحقّ

قلنا إنّ الحقوق من دون وجود تكاليف لا مصداق لها وأمر غير مستساغ، وخالق الدين هو خالق الإنسان أيضاً، وخالق الإنسان عالم بحقيقته ومصالحه ومنفعه، لذا ولأجل تفعيل الحقوق في مسير إحياء منافع الإنسان ومصالحه، وضع تعاليم وتكاليف ودوّنها في مجموعة باسم الدين لينال الإنسان حقوقه.

فجميع الأوامر والنواهي والحلال والحرام في الشرع المعبرّ عنها بالتكاليف الدينيّة، جاءت لإحقاق حقوق الإنسان؛ لأنّ خالق نظام الوجود يعلم بعلمه المطلق ما هو سبب قوام الإنسان وسعادته، وما هو باعث على استمرار مصالحه

الجسدية لجعلها حلالاً، وأيِّ العوامل تسبَّب ضرره الروحي والجسدي لجعلها حراماً.

فإذا كان الأمن والحرية والصحة الجسدية والحياة الشريفة والرفاه المادي النسبي من حقِّ الإنسان، لا بدَّ من التعرّف على منشأه وعوامله وإلزام الإنسان بها، كما يلزم التعرّف على الموانع ونهي الناس عنها، وهذا الأمر يتعلّق بحقوق الإنسان المادية. والكلام نفسه يجري في الحقوق المعنوية أيضاً، فإذا كان ارتقاء الروح إلى حقيقة الإنسانيّة، وصعودها إلى المقامات العرفانيّة، وتكامل الإنسان إلى مقام الخلافة الإلهيّة من حقِّ الإنسان، فينبغي التعرّف على العوامل والموانع أيضاً. فالأوامر والنواهي (الواجبات والمحرمات) وتكاليف الدين، تتعهد بيان الحكم، أي تهدينا الأوامر إلى العوامل النافعة، وكما تدوّن النواهي لبيان الموانع الضارّة، وهكذا يمكن للإنسان استيفاء حقوقه، فالتكاليف الدينيّة بهذا المعنى تضمن حقوق الإنسان الواقعيّة، ولم تكن ثقلاً زائداً مفروضاً من شخص ثالث بحيث تكون الكلفة عليه والمنفعة للغير.

رؤية صدر المتألهين

لقد أنكر بعض الفرق الكلاميّة - كالأشاعرة - التكليف، وذكروا شبهة تقول: لماذا تكون مخالفة العبد للتكاليف الإلهيّة سبباً للعذاب ومنشأً للعقاب مع أنّ الله لا يحتاج طاعة العبد؟ وذهب بعض أهل زماننا إلى القول بأنّه ما الحاجة إلى الدين والتدين، مع أنّ الدين مظهر للعبوديّة، ولكن بعض المدارس الجديدة كالهيومانيّة أصبحت مظهرًا للحرية؟

يقول صدر المتألهين ضمن بيان الغرض من التكليف وأداء الأفعال (الواجبات والمحرمات):

«إنّ تكليف الله عباده يجري مجرى تكليف الطبيب، فإذا غلب عليه الحرارة أمره بشرب المبرّدات، وهو غنيّ من شربه لا يضرّه مخالفته ولا ينفعه موافقته... ولكن النفع والضرر يرجعان إلى المريض ويلزمان لأفعاله، وإنّما الطبيب مرشد فقط... فكما أنّ الله خلق للشقاء سبباً مفضياً إليه، فكذلك للسعادة الاخرية سبباً وهو الطاعة»^١.

الحرام في الدين يعني كفّ النفس عن المعصية والذنوب، ويمكن تطهير النفس من الرذائل الأخلاقية وتهذيبها بالسعي والمجاهدة، كما أنّ اجتناب الفضائل واكتساب الرذائل في الدنيا، يوجب العذاب والهلاك للنفس في الآخرة، كالأخلاط واختلال المزاج الموجب للأمراض الجسدية في الدنيا. وعليه، فإنّ الاثر الطبيعيّ لترك التكليف إنّما هو العقاب والعذاب، كما هو الحال في الاثر الطبيعيّ والوضعيّ لشرب السمّ الموجب للهلاك.

وقد جاء الأنبياء ليلبّغوا الناس هذه الرسالة، ويرشدوهم طريق الفلاح بواسطة التكاليف الدينية، ومن أبى قبول تعاليمهم وإرشادهم سيبتلي بآثار أعماله، يقول علي عليه السلام:

«سبحانك خالقاً ومعبوداً بحسن بلائك عند خلقك، خلقت داراً وجعلت فيها مأدبة، مشرباً ومطعماً وأزواجاً وخدماءً وقصوراً وأنهاراً وزروعاً وثماراً، ثمّ أرسلت داعياً يدعو إليها، فلا الداعي أجابوا ولا فيما رغبت رغبوا، ولا إلى ما شوّقت إليه اشتاقوا، أقبلوا على جيفة قد افتضحوا بأكلها واصطلحوا على حبّها»^٢.

١. الجوادي الآملي، تفسير القرآن الكريم، ٢: ٤٩.

٢. نهج البلاغة، الخطبة: ١٠٩.

حكمة التكليف الوجودية

هناك من يطرح شبهة أنّ الإنسان لم يُخلق باختياره، ولم تبدأ حياته بإرادته، ومنطقيًا لا وجه لتكليفه، فلماذا نُكَلَّف بعقائد وأعمال نعذب على تركها؟ فنحن لم نرد الدخول في حلبة الوجود كي نُكَلَّف بتكاليف، وبعد ان خُلقنا مجبرين نريد أن نكون أحرارًا ولم نُكَلَّف بأيّ تكليف.

هذه الشبهة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: إنّ الإنسان لم يُخلق باختياره بل خلق مجبرًا ومكرهًا، ولم يستأذن أحد منه في خلقه بل خلقه الخالق بقدرته، وظاهر الأمر هكذا أيضًا، كما يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «عباد مخلوقون اقتدارًا ومربوبون اقتسارًا»^١.

ولكن الواقع أنّ الله سبحانه بكرمه وسخائه منح أعلى مراتب الوجود المناسبة لحفنة من التراب وقطرة من الماء، وأوصله بالمجاهدة والسير الجوهريّ والتحوّل الباطنيّ إلى مقام الإنسانيّة الرفيع، ومنحه قابليّة الكمال والجمال والجلال، وعرض هذا الكأس في غطاء من نظام العلّيّة والمعلوليّة. وشرح هذه العمليّة إجمالًا: إنّ جميع المخلوقات والإنسان أيضًا خلقوا طبقًا لأصل السنّة الإلهيّة ضمن نظام العلّيّة والمعلوليّة، وعندما تكتمل سلسلة العلل لخلق موجود سيصدر لا محالة، وصدوره هذا يلزم اكتمال العلل.

فالفاعل يتمكّن من إرادة إيجاد المعلول وله القدرة على عدم خلقه، فالإنسان يتمكّن بإرادته واختياره وعدم تهيئة المناخ اللازم في اكتمال العلة لخلق ابنه، ولكن عندما تكتمل العلة لا معنى لإذن المعلول؛ أي الابن، إذ المعلول المعدوم لا معنى لاختياره ولا إجباره؛ لأنّ الإرادة والاختيار والجبر والتفويض تتحقّق للموجود

لا المعدوم. ولعدم فهم هذا الأمر بشكل جيّد قال شاعر العرب أبو العلاء المعري برؤيته السليّة:

هذا ما جناه أبي عليٍّ وما جنيت على أحد

إنّ نظام الوجود يبتني على أسس لا يتطرّق إليها أيّ ضعف وفقر، ومن هذه الأسس استحالة تخلف المعلول عن العلّة، وهو أصل عقليّ ثابت وإنكاره يعني إنكار حكم العقل، فمن ذكر هذه الشبهة قد أنكر في الواقع قانون العلّيّة.

القسم الثاني: السؤال عن سبب تكليف الإنسان بالتكاليف الإلهيّة، ومنشأ هذا السؤال يرجع إلى حكمة التكليف المستتر في أنطولوجيا الإنسان وقد مرّت الإشارة إليه، وهو أنّ سبب تكليف الإنسان إنّما هو لأجل تبين موقعيّته وتكريم مقامه الإنسانيّ، فالإنسان عند قبول الأمانة الإلهيّة: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^١ واحتوائه على أعلى مراتب المقامات العلميّة وتعرّفه على أسماء الله: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^٢ حاز مقاماً أرقى، واختصّ بمرتبة الخلافة الإلهيّة في الأرض.

فقبول المسؤوليّة والتكاليف من لوازم الاحتفاظ بهذه الموقعيّة، فالعقل والمنطق يحكمان بإمكانيّة وجود أيّ ميزة في ظلّ قبول التكليف والوظائف، وبمقدار هذا الامتياز للشخص سيُطالب بالمسؤوليّة. وبعبارة أخرى: إنّ التكليف يُفسّر على ضوء الامتياز والموقعيّة، ويصون هويّة الإنسان ويحفظها، ولأجل هذا لم تكلف الحيوانات وسائر الموجودات الأخرى بالتكاليف الملقاة على عاتق الإنسان؛ لأنّ الإنسان يريد أن تكون له حياة إنسانيّة يعيش على ضوئها، وميله الفطريّ لم يقتصر على الحياة الطيّبة والمثاليّة فحسب، بل لحياة نموذج [أكمل] من الحياة الإنسانيّة، فالتكليف لا بدّ منه لحياة هكذا إنسان.

١. الإسراء: ٧٠.

٢. البقرة: ٣١.

وفي مقام التصوّر نفترض إنساناً لم يتقيّد بالمباني العقدية والمسائل الأخلاقية والأحكام العملية، فأَيّ شخصيّة يمكن تصوّرها لهكذا إنسان وأيّ هويّة تُلاحظ له؟ ألا يبقى غير التلقّي والتصوّر الذي قدّمه بعض مفكّري الغرب من أنّه ذئب أو حيوان سياسيّ أو قرد عار؟

ويظهر أنّ الإنسان لو افترض من دون المباني العقدية التوحيدية ومن دون تحمّل المسؤولية أمام المسائل الأخلاقية ومن دون تعهّد للأحكام العملية، لم تكن له مرتبة سوى ما قيل أو أدنى منها، كما ورد في القرآن عبائر من قبيل الظالم والجاهل والباغي والحريص والعجول والعاصي^١. فمخاطب هذه الأوصاف هو الإنسان العاري من التكليف أي الإنسان المتنحّي عن تحمّل المسؤولية، وعليه فإنّ حكمة التكليف مقرونة مع العزّة الإنسانيّة، كما أنّ إنسانيّة الإنسان مرهونة بالتكليف.

فنبوت التكليف مع العمل به، يساوي صعود الإنسان إلى المراتب المتعالية، وسقوط التكليف أو عدم العمل به يعني هبوطه عن مدارج الإنسانيّة المتعالية، إذ الإنسان بحاجة إلى موجود أغنى منه لرفع نواقصه وفقره: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^٢ إنّ ظاهرة الفقر لا ترتفع إلّا بأداء التكليف من قبل الفقير أمام الغني المطلق، يقول صدر المتألهين في جواب منكري التكليف:

«وما عرفوا حكمة الإيجاد وترتيب النظام، وجهلوا علم التكليف، فكيف أجابوا عمّن سألهم من المكلف الذي قيل له افعل أو لا تفعل؟ وبمن تعلّق الأمر

١. راجع: الأعراف: ١٧٩، الأحزاب: ٧٢، الحج: ٦٦، العلق: ٦، الإسراء: ١١، ١٠٠، الكهف: ٥٤.

٢. فاطر: ١٥.

والنهي؟، وإلى من توجّهت الشريعة النبويّة. فكانت الشريعة كلّها هباءً وعبثاً، وغاية السعي والطاعة ضائعاً وهدرًا»^١.

وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«إنّ الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل يزعم أنّ الله عزّ وجلّ أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر، ورجل يزعم أنّ الأمر مفوّض إليهم، فهذا قد أوهن الله في سلطانه فهو كافر، ورجل يزعم أنّ الله كلّ العباد ما يطيعون ولم يكلفهم ما لا يطيعون، وإذا أحسن حمد الله وإذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ»^٢.

ويمكن تلخيص ما مرّ ضمن نقاط:

١. إنّ روح أيّ تكليف تشريف لا تحميل.
٢. ستبطن أيّ تكليف الحقّ في داخله، كتكليف الطفل بالتعلّم، والمريض بالحمية؛ لأنّ التعلّم حقّ أيّ طفل، والسلامة حقّ قطعيّ لأيّ مريض.
٣. إنّ النداء الخارج من فطرة أيّ إنسان، وكذلك الصوت المسموع من هويّة أيّ إنسان، إنّما هو الاستغاثة بالتكاليف الإلهيّة، وما يخرج من منصّة الشهوات ومذبايع الغضب وإعلام النفس الأمّارة المخالفة للإنسانيّة، إنّما هو نفير الشيطان الزاعم إطلاق الإنسان، والموهن لمقامه بمقايسته مع البهائم والحاط لقدره وحرّمته. وعليه، يجب على كلّ إنسان حاذق التمييز بين نداء الصديق عن صفير العدو، ومعرفة تسبيح طائر الحقّ عن خوار عجل السامريّ.
- وبهذا، ستنجلي له حكمة التكليف الوجوديّة التي تعدّ غاية خلقة الإنسان الأساسيّة، ويعلم أنّ الإنسان مرآة صافية لقدرة الله ومخزن محبّة الله، كما أنّ ذلك

١. الجوادي الآملي، تفسير القرآن الكريم، ٢: ٢٣٠.

٢. التوحيد: ٣٦٠-٣٦١.

العارف سأل الله عند المناجاة وقال: إلهي ما الحكمة من خلقي؟ فجاء النداء: الحكمة من خلقتك رؤيتي في مرآة روحك ومحبتتي في قلبك^١.

الدين منشأ الحق والتكليف

لقد اتضح - لحد الآن - بالتحليل العقلي رجوع جميع التكليف إلى الحقوق، وبما أن الإنسان ذو حقوق كُلَّف لاستيفائها بتكاليف، والآن لا بد من بيان منشأ الحقوق والتكاليف، وإنَّ أيَّ مبدء يحقُّ له رسم حقوق الإنسان أو تكليفه بتكاليف؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد من اتّضح أن الحقوق التكوينية لأيِّ موجود ومنه الإنسان، لم تكن اعتباريّة ووضعيّة، بل حقائق عينية مترابطة. فالإنسان يحوز حقوقاً بحيثيّه، وحقوقه هذه تطابق وجوده، والعبد الانطولوجي هو المرجع في تعيين الحق لأيِّ موجود. وقد أشرنا سابقاً إلى لزوم معرفة أضلاع الإنسان الثلاثة، والوقوف على حقيقته وموقعيّته في نظام الخلقة وكيفية تعامله مع نظام الوجود. والأمر المهمّ أن التعرّف على الحق الواقعيّ، يستلزم المعرفة الكاملة والاطّلاع الدقيق على هذه الأضلاع الثلاثة.

إذ من دون معرفة هذه الأبعاد معرفة صحيحة وتامة لا يمكن رسم حقوق الإنسان، فالمعرفة وعدمها في هذا الباب يمكن تصوّرها على ثلاثة أنحاء: المعرفة التامة، المعرفة الناقصة وعدم المعرفة.

وقد أذعن جميع المفكرين على أن تدوين حقوق الإنسان مع لحاظ عدم معرفة حقيقة الإنسان ومكانته في نظام الوجود، يؤوّل إلى تدوين منشور ظالم لا منشور حقّ، وكذلك الحال فيما لو كانت المعرفة ناقصة، أي أن تدوين أيّ حقّ للإنسان بالابتناء على المعرفة الناقصة، لا ينتج نسبياً سوى المنشور الظالم للإنسان.

١. صدري نيا، فـرهنك مآثرات متون عرفاني، ٨٢.

ولا ينبغي الزعم بأنّ المعرفة الناقصة من حيث اشتغالها على قسم من معرفة الإنسان، تكون كاملة في ذلك القسم؛ لأنّه وإنّ أمكن التعرّف على بعض حقوقه البدائيّة، إلّا أنّ معرفة الإنسان الحقيقيّة مع لحاظ أبعاده الثلاثة تكون كالوعاء الزجاجيّ الذي لو انثلم طرف منه لا يمكن الاستفادة من سائر أطرافه. فحقيقة الإنسان تصحّ مع لحاظ تلك الأضلاع الثلاثة جنباً إلى جنب، ومع نكرانها أو عدم الالتفات الى بعضها تتعطّل كلّ المجموعة، وعليه لا يمكن الحصول على حقوق الإنسان الواقعيّة إلّا عند معرفته التامّة والكاملة.

والآن، فمن أين يعثر الإنسان على هذه المعرفة الكاملة. ومن الذي يمتاز بهذه المعرفة؟ وما هو مصدر معرفة الإنسان ومنشأ الوجود؟ وهذا الامر كلام منطقي وقول صائب. والقول بان كل معرفة لا بد وان تؤخذ من مصادرها يعد من اكثر الأقوال اطمئنانا في مسألة المعرفة ولعدم وجود أيّ واسطة للمعرفة ستكون حينئذٍ في غاية النقاء والوضوح. وعليه، فلا المعرفة الناقصة تفيد ولا المعرفة الكاملة بوسائط، بل لا بدّ أن تكون المعرفة من دون واسطة ونقيّة، وهكذا معرفة لا تتواجد إلّا في ساحة الربوبيّة، وهي الأمر المفقود عند البشريّة.

يلزم البحث عن المعرفة التامّة في محضر خالق الإنسان الموصوف بالكمال المطلق، اذ بضاعة غير الغنيّ المطلق مزجاة، فمن تكون بضاعته قليلة في معرفة الإنسان والوجود وكيفية تعامل الإنسان مع الكون، لا بدّ أن يستعين بمكان آخر، وإذا تقرّر استقاء الوسائط معارفها من المصدر الأصليّ، فمن الأجدر رجوع الجميع إلى مصادر المعرفة الأصيلّة.

الهادي بالذات والهادي بالعرض

عندما نراجع النصوص الدينيّة (القرآن والسنة) بخصوص مسألة الهداية

والقيادة، نحصل على منهجية منطقية في غاية الروعة، فالقرآن يرى أن الهادي الحقيقي هو الهادي بالذات لا بالعرض، فإذا افترضنا موجدتين عاليتين عاقلين عادلين، يدعوان الناس والمجتمع إلى الحق، ولكن يدعو أحدهما بالذات والآخر بالعرض، فالهادي بالذات أحق بالاتباع من الهادي بالعرض: ﴿أَقْمَنُ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾^١. فالتقابل في هذه الآية لم يكن بين (يهدي) و(لا يهدي) لأن من الواضح التقدم التعيني لمن يهدي إلى الحق على من لا يهدي إلى الحق، بل التقابل هنا بين مبدئين يهريان إلى الحق، ولكن أحدهما بالذات ﴿يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾ والآخر بالعرض ﴿لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾.

وطبقاً لما جاء في التفاسير، فإن هذه الآية نزلت لإبطال مدعى من يقول بالوهمية للملائكة وبعض الأنبياء؛ لأن الملائكة والأنبياء وإن كانوا هداة إلى الحق، لكنهم غير مستقلين في الهداية ولا أصلاء، لأنهم طالما لم يهتدوا ولم يكونوا مهتدين لن يصبحوا هداة، وعليه فالعقل يحكم بلزوم متابعة من يكون مصدر الهداية، وعندما يكون الملائكة والأنبياء هداة بالعرض، يتضح حال غيرهم.

وهكذا الأمر في مسألة المعرفة؛ أي لا بد من الاعتماد على من يكون مصدرًا أصيلاً للمعرفة، ولا يكون ذلك سوى الله الذي هو علم محض. وبناء على هذا يتضح أن الأشخاص العاديين الذي لا يملكون معرفة صحيحة عن الإنسان، كما أن الأنبياء أيضاً من حيث بشريتهم لا يملكون معرفة بالأصالة عن الإنسان، فيتضح من هنا من الذي يحق له رسم حقوق الإنسان وتكاليفه. إن الذي يحق له تولي تعيين الحقوق وتدوين القوانين وحقوق الإنسان، هو خالق الإنسان والعالم التام بجميع الوجود، والحكيم المطلق، والعاقل المحض. ومع لحاظ ما

ذكر يمكن القول بأنّ هكذا مصدر يتمكّن من وضع الحقوق الواقعيّة للإنسان، ولا يرقى أيّ مصدر آخر لذلك؛ لأنّه يفقد العناصر المقيّمة لوضع الحقّ، وكلّ ما يفعله لا ينتج سوى الظلم للبشريّة.

المبدأ الفاعليّ للحقّ

بناء على ما مرّ، يلزم انحصار حقّ وضع حقوق الإنسان بيد الله تعالى؛ لأنّه الوجود الوحيد العالم بحقوق الإنسان الواقعيّة. وترك هكذا أمر لأيّ مصدر آخر غير الله - حتّى الإنسان نفسه - لا ينتج سوى الظلم وزوال الحقّ. فيكّال وضع الحقوق إلى الله الذي هو حقّ محض ومالك جميع الحقوق، يكون عين العدل وحافظاً لحقوق الإنسان [مع العلم] بأنّ مجرد استحقاق الإنسان للحقوق - المعلومة بالإجمال والمجهولة بالتفصيل - لا يصحّح إيّكال وضع الحقوق إليه. فإذا كان الإنسان المبدأ الفاعليّ لوضع الحقوق، وكانت الحقوق المصطنعة من قبله ظلماً للإنسان، فهل تسمّى هذه الحقوق حقّاً واقعيّاً؟

إذا كان الله قد خلق البشر، وأدخله نشأة الطبيعة بنظامه الخاصّ، ثمّ نقله بنظام ونسق خاصّ آخر إلى العالم الآخر، ثمّ دعاه ببرامج خاصّة إلى محكمة العدل وحاكمه، وإنّ ذاته المقدّسة هي العالمة بجميع جوانب نظام الوجود وأمور الإنسان، فلماذا لا يمكن القول بأنّ من حقّ البشريّة ان يضع الله لها الحقوق؟ وإذا لم يضع الله حقوقه ولم يرسل الأنبياء لتبليغها، ألا يحقّ للإنسان الاعتراض والقول بأنّنا يا ربّ لا نعلم بأسرار العالم ولم يكن ذلك باستطاعتنا، فلماذا لم تهدنا ولم تبّلغنا حقوقنا الواقعيّة؟ من هنا نستنتج بوضوح بأنّ وضع وإبلاغ الحقوق من قبل الله تعدّد من حقوق الإنسان المسلمّة، وهذه هي فلسفة الرسالة التي أشار إليها كثير من الحكماء الإلهيين.

المستحقّ والمحقّق للحقّ

قد اتّضح ممّا ذكر الفرق بين الإنسان كصاحب الحقّ والله كمبدأ فاعليّ للحقّ، فأحدهما مستحقّ للحقوق والآخر مُحقّق لها، ولا توجد أيّ ملازمة بين المبدأ الفاعليّ للحقّ وبين مستحقّ الحقوق. ويمكن أن يكون شخص صاحباً للحقّ ولم يكن واضعاً له، فالقول بأنّ الله واضع الحقوق لا يعني نفي حقوق الإنسان، وكون الإنسان صاحباً للحقّ لا يعني كونه المبدأ الفاعليّ للحقّ أيضاً. وكون الإنسان صاحباً للحقّ يعني أنّه مستحقّ لتلقّي القوانين الحقوقية لا واضع للحقّ، ومن حقوقه المسلّمة أن يتولّى الله وضع حقوقه الواقعية وإبلاغها.

لقد خلّق الإنسان بحصيلة معرفيّة مزجاة: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^١، لكن له تعامل واسع مع نفسه ومع المنظومة الكونية، وعليه فإنّ إحساسه وتجاربه البشريّة من جهة، والبراهين التجريدية من جهة ثانية، لا تزدهر ولا تلبيّ حوائجه الغيبية والشهوديّة إذا لم تكن عن طريق الوحي الإلهي، ومن جهة أخرى لا يتيسّر للإنسان الشهود العرفانيّ والكشف التامّ من دون الهداية الوحيانية والإفاضة الربوبية والإشراف الغيبيّ، لذا ينحصر همّه العلميّ في التجربة وبعض البراهين العقلية.

إنّ الوصول إلى جميع حوائج الإنسان من جهة، والوقوف على جميع عوامل رفع الحاجة من جهة ثانية لم تكن باستطاعة الإنسان ببضاعته المزجاة هذه. إذ إنّ جميع قوانين الحقوق الاعتبارية، تعدّ كالقوانين العينية لحقائق الموجودات الممكنة، من حيث اختتامها من دون واسطة أو مع الواسطة إلى الله الواجب الأزليّ الأبديّ. والحاصل: إنّ وضع حقوق الإنسان وتدوين القوانين الحقوقية،

لا تصحّ إلا إذا كانت من قبل الله سبحانه، والكاشف لها يكون تارة النقل المعتبر المستند إلى الوحي الإلهي، وتارة أخرى العقل البرهاني.

حكمة طاعة الله عند ابن سينا

لا شك في أن الإنسان لا يتمكّن من رفع حوائجه الفردية والاجتماعية عن طريق التعقّل المحض، إذ إنّ قدرته ناقصة.

ولقد أولى ابن سينا - من أكبر حكماء الإسلام - اهتماماً خاصاً بالجوانب الاجتماعية والسياسية لهذه المسألة، إنّه يشير إلى أمر قد ابتلى العالم المعاصر بها، وهو الظلم الناتج عن القوانين البشرية الناقصة وأصحابها الظلمة إلى الإنسان المظلوم، لذا ذكر حلاً لاستخلاص البشر من ظلم الظلمة يستطيع الإنسان عند العمل به نيل حقوقه، إنّه يعتقد بأنّ الإنسان بسبب شاكلته الوجودية لا يستطيع الحياة بشكل مستقلّ ومنفرد، وإذا لم يتشارك معه غيره تتعسّر عليه الحياة بل تتعذّر، إذ لا يتمكّن أيّ شخص من رفع جميع حوائجه بمفرده، لذا حدثت بين أفراد المجتمع روابط وأخذ وعطاء، والعدالة تقتضي هذه الروابط. ولحفظ العدالة لا بدّ من وجود شريعة ويجب أن يُطاع الشارع، وأن تكون له علائم وخصائص كي يُعلم أنّه من قبل الله، وينبغي وجود الثواب والعقاب للمطيع والعاصي، فيجب إذن معرفة الشارع والمعاقب، ولا بدّ أن تحتوي المعرفة على عامل يحفظها ويمنع من نسيانها، لذا وجبت الطاعات والتكاليف المذكّرة للمعبود، ولزم تكرار العبادات للحفاظ على ذكر الله^١.

وقد أورد على هذه النظرية إشكالان، أجاب ابن سينا عن أحدهما:

الإشكال الأوّل: ما الحاجة إلى الشريعة للحفاظ على العدالة؟ في حين أنّ

١. ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، النمط التاسع الفصل الرابع: ٣٧١.

الإنسان يتمكن بعقله من المحافظة عليها ومعرفتها؟ والجواب: إنّ العقل يعدّ في الواقع جزءاً من أدلة الشريعة، والعقل والنقل نوران إلهيان يتعاضدان ويكشفان حكم الله، ولكن بما أنّ العقل يتعرّض في الأغلب لأوامر هوى النفس وتكفل النفس الأمّارة إمارته: «كم من عقل أسير تحت هوى أمير»^١ ويسعى ليفسر العدل والحرية وسائر الأصول الحقوقية طبقاً لمنافعه، أو بما أنّ العقل قد يختلط في موارد بالباطل، لذا لا تكفي عقول البشر في أصل تشخيص العدالة والمحافظة عليها.

الإشكال الثاني: لماذا وجب على الناس تكرار التكليف واستمرار العبادات؟ والجواب: إنّ دليله التداوم على ذكر الله وبالمال الدعوة إلى العدالة والقسط المقومين للحياة البشرية، وقد أشير في القرآن إليهما: ﴿فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾^٢، ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^٣.

فالملتزمون بتكاليف الله والمرابطون عليها، ينالون مضافاً إلى الفوائد الدنيوية الأجر الأخروي، وبناء على هذا توجد حكم كثيرة في طاعة الأوامر الإلهية لا تخفى على أيّ ذي مسكة.

هل قبول الدين ورفضه حق أم تكليف؟

من المباحث المهمة في الدين وحقوق الإنسان، هي إنّ النسبة بين الدين والإنسان نسبة تكليفية أم حقوقية؟ بمعنى أنّ الإنسان هل مكلف بقبول الدين أو محقّ، وهل مختار في قبول الدين ورفضه؟

١. نهج البلاغة، الحكمة ٢١١.

٢. المؤمنون: ٣٢.

٣. الحديد: ٢٥.

قد أشرنا في المباحث السابقة أولاً إلى رجوع جميع التكاليف الدينيّة إلى حقوق الإنسان، لذا فإنّ الدين أفضل عامل لتأمين حقوق الإنسان، وثانياً إنّ الله سبحانه هو المبدأ الفاعليّ لحقوق الإنسان والدين ومبلّغه. وهذه المباحث تتعلّق بباهيّة محتوى الدين، والكلام هنا السؤال عن أصل قبول الدين، هل يكون حقّاً أو تكليفاً؟ وهل الإنسان مختار في قبول الدين أو مكلف؟

قد يزعم البعض بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^١ ونحوها أنّ قبول الدين من حقّ الإنسان ولم يكن حكماً أو تكليفاً، ويقول في تعريف الحقّ أيضاً: ما يكون الإنسان حرّاً في قبوله أو رفضه، فعندما ينفي الله الإكراه في الدين، فهذا يعني أنّ قبول الدين جزء من الحقّ دون التكليف، وكلّ ذي حقّ حرّ ومختار في إهمال حقّه ولم يكن مقيداً أو مكلفاً.

وجواب هذا الإشكال والوهم: إنّ الحكم على قسمين: تكوينيّ وتشريعيّ، وقد بيّن القرآن الكريم أنّ عمليّة تكوين الإنسان المتكفّلة لبنية خلقته تبتني على الحرّيّة، ومن هذه الوجهة فالإنسان موجود حرّ، حتّى بين التوحيد والإلحاد فضلاً عن الطاعة والعصيان، فخلقة الإنسان والقوانين التكوينيّة الحاكمة عليه تسمح له أن يكون ملحدًا أو موحدًا، فالعمل خلافاً لهذه الحرّيّة التكوينيّة لم يكن مذموماً بل محالاً. لأنّ الإنسان إذا لم يرد شيئاً تكوينياً فمن المحال إجباره عليه أي الجبر محال وليس قبيحاً، ممتنع وليس ممنوعاً ومستحيلاً، فالإنسان مجبور على هذه الخلقة التكوينيّة، أي مجبور على أن يكون حرّاً، ولا يمكن إزالة أصل الحرّيّة المودعة في هويّته الإنسانيّة، لا من قبله ولا من قبل جهة أخرى، وعليه فلا معنى للإكراه في الأمور التكوينيّة.

مصدر فعل الإنسان

إنَّ الجبر والاختيار، الحرِّيَّة والإجبار، الإرادة والإكراه ونحوها انما ترجع إلى مصدرية فعل الإنسان لا الى كونه مورداً للفعل، بيان ذلك:

إذا تمَّ إخراج شخص بالإجبار من مكان أو نقله إلى مكان فهو حينئذٍ يقع مورداً للفعل لا مصدرًا للفعل، فانه حينئذٍ لم يكن فاعلاً للفعل إطلاقاً كي يبحث أنَّه فاعل بالجبر أو الاختيار؛ لأنَّه بناء على خلقته التكوينية حرّ تكويناً، يقبل ما يريد ولا يمكن إجباره على شيء يخالف إرادته.

وبعبارة أخرى: عندما يكون الإنسان مورداً للفعل، فحينئذٍ يخرج الأمر عن موضوع البحث ولا يدخل هذا القسم في حدود بحثنا، ولكن عندما يكون الإنسان (مصدر الفعل) أي إذا أراد فعل شيء يفكر في البداية ثم يريد ويعزم ثم يفعل، فهو حينئذٍ حرّ في العمل، أي يمكنه - عطفاً على هذه المبادئ - فعل شيء أو تركه، ولذا يقول الله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^١، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^٢ وهنا يأتي دور قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أي إنَّ الدين غير قابل للإكراه ولا يعني لا تكرهوا الإنسان؛ لأنَّه حرّ تكويناً ولا يمكن إجبار الموجود الحرّ.

إنَّ قلب الإنسان - وهو محور الفكر والعزم - لم يكن تحت سلطة أي أحد ليتمكن من أمره بتكليف أو إجباره على شيء، فعقيدة كل شخص تحت اختياره وبيده، وصاحب العقيدة هو الذي يتمكن من الاعتقاد بشيء أو عدم الاعتقاد به، وبعبارة أخرى: جملة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ناظرة إلى الإنسان كما أنَّها ناظرة إلى

١. الكهف: ٢٩.

٢. الإنسان: ٣.

الدين أيضًا، أي لا الإنسان قابل للإكراه؛ لأنّه خلق حرّ تكوينًا، ولا الدين لانه من سنخ الاعتقاد والاعتقاد عقد بالقلب والأمر القلبيّ لم يكن تحت اختيار نفسه ولا غيره، أي لم يكن بيد غيره؛ لأنّه لم يكن ضمن نطاق صلاحيّاته، ولم يكن بيد الإنسان نفسه؛ لأنّ العقيدة من سنخ العلم والتصديق، وتصديق العلم بحاجة إلى مبادئ، وعندما تتحقّق مبادئ العلم والتصديق تحصل النتيجة، وعندما لا تتحقّق لا تظهر النتيجة. فعندما تتحقّق المبادئ لا يستطيع الشخص منع ظهور نتائجها ولا غيره، وإذا لم تتحقّق المبادئ والمقدّمات، لا يتمكّن الشخص ولا غيره من إظهار النتيجة والتصديق، وعليه بما أنّ الدين من الأمور العقديّة لا يمكن الإكراه فيه ويتوقّف ظهوره على المبادئ.

بيد أنّ ظهور المبادئ العلميّة التي تعدّ الأرضيّة اللازمة لحصول العقد بين الموضوع والمحمول، تحتاج إلى عقد آخر كي تتحدّ عصارة القضايا والعقود العلميّة مع قلب الإنسان لتتحقّق العقيدة، ويعبر عن هذا العقد القلبيّ بالإيمان، وبما أنّ العقد الثاني أي العقيدة المسماة بالإيمان، تختلف عن العقد الأوّل الحاصل بين موضوع القضية ومحمولها، يمكن حينئذٍ انفكاك الإيمان عن العلم بل إنّ أمر متحقّق، أي يمكن أن يفهم شخص أمرًا علميًا بشكل جيّد، ويقف على العقد بين الموضوع والمحمول، ولكن لن يؤمن به ولم يعقد قلبه عليه ولم يعتقد به.

حقّ الإنسان التكوينيّ والتشريعيّ

لقد اتّضح - لحدّ الآن - أنّ الإنسان حرّ في نظام التكوين، لا يتطرّق الإكراه إلى هويّته الوجوديّة، فهل نظام التشريع كذلك أيضًا؟ إذ قوانين التكوين تتحدّث عن الوجود والعدم، والبحث عن الحقّ وعدم الحقّ يقع في نطاق التشريع، فإذا قلنا إنّ البحث عن الوجود والعدم يعيّن مسألة الحقّ؛ أي: للإنسان كلّ الحقّ

في قبول الدين أو رفضه، فيكون حينئذٍ من حق الانسان قبول الدين والتوحيد وعدم قبوله والنكول عنه والدخول في الإلحاد.

وتكون ثمرة البحث أن كلا طرفي القضية؛ أي: التدين وعدم التدين، سيان بالنسبة إلى الإنسان، والحال أن حقيقة الأمر لم تكن هكذا، وجملة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ تبين حقيقة تكوينية لا أحقية كلا الطرفين في الإثبات والنفي، فصحيح أن الإنسان حرّ ومختار تكويناً، ولكن لم يكن الإنسان موجوداً يتساوى عنده جانبا التوحيد والإلحاد، كما لا ينتهي طريق التوحيد والإلحاد إلى مكان واحد.

لم يكن الإنسان لا بشرط، بحيث تؤثر جميع الأمور المتناقضة في بنية فطرته وطبيعته تأثيراً واحداً، كما أن الغذاء سواء كان سمّاً أو عسلاً لا يؤثر تأثيراً واحداً على الجهاز الهضمي، فكذلك لا تتساوى في فطرته أي عقيدة أعم من التوحيد والإلحاد. فالإنسان حرّ في تناول السمّ والعسل ويتمكّن من أكل أي واحد منهما بإرادته واختياره، ولكن لا تتساوى الآثار الناتجة من تناول هذين الغذائين المصنّفي والمسموم، وبخصوص العقيدة يتمكّن الإنسان أيضاً اختيار أي عقيدة بإرادته واختياره، ولكن لا تتوافق جميع العقائد مع فطرته.

فبعض العقائد تكون كالسمّ القاتل للروح، فهل يمكن القول إن الإنسان بمجرد تمكّنه من إثبات هذا الشيء أو نفيه، صار ذلك الشيء من حقه؟ وهل يعدّ الشيء المسبّب لهلاك روح الإنسان حقاً؟ أو أن حق الإنسان هو ما يحقق حياته الطيبة؟ فظاهر ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ لم يشر إلى حق الإنسان التشريعيّ كي يقال إن القرآن وصف الإنسان بكونه ذا حق، بل إن مفادها يشير إلى الحقيقة التكوينية، أي إن بنية الإنسان تكون بحيث يقدر على التوحيد وعلى الإلحاد، ومحور البحث هنا عن قدرة الإنسان لا الحق الشرعي، وبعبارة أخرى: إن للإنسان حق الحياة

فطرياً وروحياً، وما هو من حقه إنما يكون حياته المعنوية في قبال موته المعنوي، فالموت المعنوي والفطري ليس من حقوقه، ولكن للإنسان أن يختار أحدهما.

فللإنسان القدرة على استيفاء الحق أو إسقاطه، وهنا يكمن كمال الإنسان حيث يكون مختاراً تكويناً يتمكّن من انتخاب أحد الطرفين واختياره، مع أن الحق التشريعي يكون في أحدهما، وهنا يكشف الإنسان عن نفسه، ويبيّن ساحته الوجودية، ويتمكّن من إثبات مقام خلافة الله.

وعلى أي حال، فإن حرية الإنسان التكوينية صحيحة، غير أن الحرية التشريعية تؤول إلى الإباحية، وهذا يخالف منطق الدين، وإذا سمح منطق الدين هذا الأمر بالابتناء على آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، فكيف يمكن تفسير باقي آيات القرآن الدالة على العذاب والعقاب؟ ومع هكذا توهم عن الحق، تكون كثير من الآيات المتعلقة بالقيامة عبثاً.

وعليه، فإن إمكان الاختيار لا يعني أحقية أي انتخاب أو تساوي أي منتخب عند الله، فإن إمكان انتخاب أي قانون تكويني، والزمع بأن الإمكان التكويني يطابق أحقية نتائج الانتخاب زعم جاهلي. وقد نادى محققو أهل الشك بالقول: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾^١ أي إن الباطل هو ما لم يتحقق، وما تحقق فهو حق، فإذا كان الاعتقاد الإلحادي والعقيدة الشريكية خلافاً للحق لمنعه الله؛ لأنه قادر على منعه، وهم في غفلة عن الفرق بين الحرية التكوينية والحقانية التشريعية، فالله تعالى جعل للإنسان حق الانتخاب تكويناً، لكنه جعل الحق في واحد تشريعاً، فما زعمه البعض إنما يتناسب مع نظام الملائكة أو هندسة البهائم. إذ كل ما يحدث هناك يكون حقاً، ولكن في نظام الإنسان ولوجود الإمكان التكويني لانتخاب الحق والباطل، لا يكون ما يتحقق حقاً لزوماً.

إذا كان الحق بمعنى الحرّية التشريعيّة وتساوي نتائج الاختيار، فهذا لا محلّ له في قاموس الدين، كما لا يقبله أيّ عالم، إنّ قبول الدين يدخل في نطاق (اللزوم) ومن هذه الحيثيّة يكون تكليفاً لكنّه تكليف يرجع إلى الحقّ، فلإنسان الحقّ في التكامل والتعالّي، وطريق استيفائه يكمن في قبول الدين والتعاليم السماويّة، فالتدين حقّ مسلم للإنسان، وهو يتمكّن من غصّ الطرف عن هذا الحقّ أو استيفاءه أيّ يتمكّن أن يكون متديناً أو غير متدين، ولكن لم يكن عدم التدين حقّاً، وعليه فإنّ ثمره هذين المعتقدين لا تتساوى، كما أنّ الحياة من حقّ الإنسان يمكنه استيفاءها والبقاء على قيد الحياة، ويمكنه غصّ الطرف عنه والانتحار، ولكن لم يكن الانتحار حقّاً، كما إنّ ثمره هذين الانتخابين الحسنة والقيّحة لا تتساوى.

وبناء على هذا، فحقّ الإنسان هو التدين لا أن يكون قبول الدين ورفضه حقّاً، وهذا الكلام مغالطة وفكر غير صائب يجري على ألسنة البعض؛ لأنّ الإنسان يطلب الحقّ، ويريد الكمال لنفسه ويريد الوصول إلى المعرفة في طريق تحصيله. والإنسان يصل إلى الكمال في ظلّ الشريعة، كما ينمو النبات والحيوان في ظلّ الطبيعة، فلا شكّ في رجوع حرّية الإنسان إلى التكوين ويعود التكليف والتعهد إلى التشريع، لذا يقول القرآن بخصوص حرّية الإنسان ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ من جهة، ومن جهة أخرى يبيّن بكلّ وضوح النتائج الحلوة والمرّة، لانتخاب أيّ من التوحيد والإلحاد.

إنّه يبيّن النتائج السيئة للانتخاب في آيات من قبيل: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ، ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ﴾^١، ﴿وَمَا وَاهُمْ النَّارُ وَبُسْ مَثْوَى الظَّالِمِينَ﴾، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ﴾^٢ أو يقول عن لسان الذين سلكوا مسلك أئمة الكفر بسوء اختيارهم: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأُولَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَصْلُونَا

١. الحاقة: ٣٠-٣١.

٢. هود: ١٦.

فَاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِن لَا تَعْلَمُونَ ﴿١﴾، ﴿فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ ٢.

ويقول في الذين سلكوا طريق الهداية وبحثوا عن الحق للتكامل والرقى بحسن اختيارهم: ﴿أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ ٣، ﴿أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ ٤، ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ ٥.

وبناء على هذا، فطريق الحق والباطل لا يصل إلى نتيجة واحدة، فنتيجة أحدهما الانحطاط ونتيجة الآخر الاعتلاء، أحدهما الشقاء والآخر السعادة، أحدهما النار والآخر النور، والحاصل إن هذين الانتخابين لا يتساويان: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ ٦.

فحرية الإنسان التكوينية في انتخاب أي طريق من سائر الطرق في حياته لا يدل على أحقيّة التشريعية، أي إن حق الإنسان التكويني محفوظ له في انتخاب أي مسير شاء، ولكن لا يعني الحق والحرية التكوينية استنتاج الحق والحرية التشريعية، فيلزم التفكيك بين الحق التكويني والتشريعي للتخلص من المغالطات المحتملة، وعدم جعلهما بمعنى واحد.

١. الأعراف: ٣٨.

٢. الأعراف: ٣٩.

٣. الأحقاف: ١٤.

٤. التوبة: ٨٩.

٥. التوبة: ١٢٢.

٦. الحشر: ٢٠.

مباني الحق والتكليف

لقد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أنّ مباني الحق والتكليف تتفرّع على مصدرهما كما أنّ المبنى ينشأ من المصدر، وبعد ما بحثنا إجمالاً مصادر الحقوق والتكاليف، نتطرق إلى موضوع البحث إجمالاً أيضاً، وفي البدء لا بدّ من تبين معنى المبنى ومفهومه. فالمراد من المبنى العلمي للحقوق والتكاليف، القوّة العلميّة الحامية التي تتمكّن من تأمين الأسس الفنيّة للقواعد الحقوقية. وعليه يُطلق المبنى على تلك الأصول العلميّة التي تبرّر فنياً جميع القوانين الحقوقية.

ويعود البحث عن مباني حقوق الإنسان والقوّة الساندة لها، إلى زمن فلاسفة اليونان واستمرّ إلى يومنا الحاضر، ولا شكّ بابتناء الحقوق والتكاليف على مباني متينة، وتعدّ هذه المباني سنداً للقواعد الحقوقية، ولكن وردت أقوال مختلفة في ماهيّة تلك المباني، قال البعض: مبناها العدالة والحرية، وقال البعض الآخر: إنّ سلطة الدولة، وذهب فريق إلى أنّه النظم الاجتماعي، وجعل فريق آخر ضمان بقاء الدولة من مباني الحقوق. وفي كلّها تأمل، والقول بأنّ العدالة والحرية من مباني الحقّ قول صحيح، وإنّ لزم بيان مفهوم العدالة والحرية وتعيين نطاقهما، وهو من النقاط المهمّة.

فالمصطلحات المذكورة لها مفاهيم في المنظومة الكونية الماديّة تختلف عن مفهومها في المنظومة الكونية الإلهيّة، إذ تفسّر المباني المذكورة في المنظومة الكونية الماديّة والثقافة غير الدينيّة، عن طريق عقول الناس الناقصة، وتدور في الأغلب مدار عقل المعاش، وتتطرق المذاقات الخاصّة في مقام تفسيرها وبيانها. ولكن في المنظومة الكونية الإلهيّة والثقافة الدينيّة، تكون لهذه المصطلحات معانٍ أدقّ، فالمفسّر - الشخص أو الجهة - لهذه المباني، ينبغي أن يمتاز بخصائص يخلو منها

الإنسان العادي، فالدين يعلمنا بأن الحرية والعدالة والنظم من الكلمات المقدسة، وأيضاً عند إثباتها كمباني للحق والتكليف وحتى عند عدم إثباتها، ينبغي أن لا تفسر على ضوء الفكر الماديّ والإلحاديّ للمفكرين النفعيين أو الحكّام والطغاة، بل لا بدّ أن يمتاز واضعها عن الآخرين بخصائص ثلاثة:

١. أن يكون عالماً - بمعونة الله وإمداده الغيبيّ - بالملاكات الواقعيّة والمصالح والمفاسد الحقيقيّة، والخير والشرّ الأصيل، والنفع والضرر الصحيح، وأن يحوز الحكم اللدنيّ.

٢. أن لا يتطرّق إليه السهو والنسيان.

٣. أن يكون معصوماً ومصوناً من الخطأ والمعصية والذنب في جميع أفكاره وأعماله.

فإذا قيل بابتناء القوانين الحقوقيّة على مبنى العدل، فهو كلام مقبول عندنا، ولكن المهمّ تحقّق شرائط لواضع الحقوق ومدونها، فالحقوق المبتنية على العدل تحقّق جميع منافع الإنسان في جميع أبعاد حياته، فالحرية والأمن والنظم والرفاه النسبيّ التي تعدّ من الأهداف الرئيسة للحقوق، كلّها مرهونة بهذا الأمر، وإلّا فالمبتلى بالجهل والقصور والسهو والنسيان والخطأ والعصيان، فإنّه غير مؤهلّ لحيازة هذه الموقعيّة.

إنّ لكثير من الكلمات مفاهيم متعالية، لكنّها عندما تقع بيد غير أهلها، يتدنّى مفهومها ومحتواها، كما أنّ فرعون كان يرى الإلحاد وعبادة الأوثان ديناً صحيحاً، والاستعمار والاستعباد هداية، والعبوديّة للآخرين والظلم وقتل الرجال وذبح الأطفال رشاداً^١.

الضامن للحقوق الفردية والاجتماعية

لقد اتّضح - لحدّ الآن - بوجود التكليف أمام الحقّ، سواء أكان في النطاق الضيق كالأسرة والقرية والمدينة، أم النطاق الدولي؛ لأنّ ذا الحق وإن لم يقيمه بحقه واستيفاءه كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يمنع الضيم الدليل، ولا يُدرك الحقّ إلّا بالجدّ»^١. ولكن على من يكون موردًا للحقّ أن يعين صاحب الحقّ، سواء أكان بخصوص حقوق الأشخاص فيما بينهم، أم الدولة أمام سائر الدول أم الدول والأمم فيما بينهم.

علمًا بأنّه يوجد بين التكليف روابط متينة، بحيث لا يصل صاحب الحقّ إلى حقّه ولا المكلف إلى تكليفه من دون رعايتها، وهذا الحقّ الإنسانيّ يوجد للكافر والظالم والملاحد في ساحة السجال بين الإيمان والكفر، والقتال بين العدل والظلم، والكفاح بين التوحيد والإلحاد، وإن حرم نفسه من سائر حقوقه عامدًا. ففي الحرب بين المسلمين والكفار، إن انتصر المسلمون وخسر الكافرون وقتلوا أو أسروا، فلهم مع هذا حقّ مرسوم يجب على الحاكم الإسلاميّ رعايته، لذا يقول أمير المؤمنين عليه السلام:

«إن أظهرتنا على عدوّنا فجنّبتنا البغي، وسدّدنا للحقّ، وإن أظهرتهم علينا فارزقنا الشهادة، واعصمنا من الفتنة»^٢.

وهناك عاملان مهمّان يؤثّران سواء في تعيين سهم ذي الحقّ، وفي امثال المكلفين لتأدية حقوق الآخرين، وفي التعاون الداخليّ والمساعدة في إنجاز مهام المدينة أو الوطن أو الأمة، هما: الإيمان بالله، والإخلاص في هذا الإيمان، القادران على دمج الحقوق مع التكليف بشكل تامّ. وإلّا فالحقّ المنفلت من

١. نهج البلاغة، الخطبة: ٢٩.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١١٧١.

التكليف، والتكليف المنفصل عن الحق، لا يحقق التعهد المتقابل، لذا يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «وشدّ بالإخلاص والتوحيد حقوق المسلمين في معاقدها»^١. ومن الواضح أنّه لا يوجد بدّ عند إجراء الحق من عقده بتكاليف الآخرين؛ بمعنى أنّ حق الدولة يتحقّق حينما يُعقد مع تكليف الأُمّة وكذلك العكس، أو يتحقّق حقّ الوالدين حينما يُعقد مع تكليف الأولاد، وكذلك العكس، كما أنّ الحقّ الدوليّ لسائر الدول يتحقّق عندما يُقرن مع تكليف الدول الأخرى، والعامل لعقد الحقّ بالتكليف إنّما هو الإيثار القرين بالإخلاص، حيث يكون نوراً باطنياً وحافظاً دائماً وحارساً حقيقياً، ومن دونه لا يُقرن الحقّ بالتكليف، أو ينتقض بعد فترة وجيزة. لذا يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «من واجب حقوق الله على عباده... والتعاون على إقامة الحقّ بينهم»^٢. طبعاً هذا الحقّ أعمّ من حقّ الله وحقّ العباد. إذن، هناك عاملان أساسيان في تحقّق الحقوق الفرديّة والاجتماعيّة، وأداء التكاليف الخاصّة والعامة، ولهما دور بارز، أحدهما الاعتقاد بوحديّة الله، والآخر الإخلاص في العمل، أي رفع جميع أنواع الحرص والمنّة والاتّكاء على القوّة الوحيدة التي تكون منشأ جميع القوى، والعمل لأجل نيل رضاه، وتقديم رضى الله على رضى الخلق.

١. م.ن، الخطبة، ١٦٧.

٢. نهج البلاغة، الخطبة، ٢١٦.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغة.
٣. ابن سينا، ابو علي حسين بن عبدالله، الإشارات والتنبيهات، الشرح خواجه نصير الدين طوسي، ج ٢ و ٣، طهران، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣ هـ.ق.
٤. برونوفسكي، جيكون و بروس مزليش، سنت روشنفكرى در غرب، ترجمه إلى اللغة الفارسية: ليلا سازگار، ط ٢، آگه، ١٣٨٣ هـ.ش.
٥. الجوادى الآملى، عبدالله، تفسير القرآن الكريم.
٦. _____، فلسفه حقوق بشر، اسراء، ١٣٧٨ هـ.ش.
٧. الحلّى، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط ١، نور الثقليين، ١٣٨٣ هـ.ش.
٨. الخوارزمي، حسين بن حسن، شرح فصوص الحكم، مولى، ١٣٨٥ هـ.ش.
٩. ساكت، محمد حسين، حقوق شناسى: ديباچه اى بر دانش حقوق، ط ١، نشر ثالث، ١٣٨٧ هـ.ش.
١٠. صدرى نيا، باقر، فرهنگ مآثورات متون عرفاني، ط ١، سخن، ١٣٨٨ هـ.ش.
١١. الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ط ١، حوزة علميه اسلامي، ١٣٦٣ هـ.ش.
١٢. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار، طهران، دارالكتب الإسلامية، ١٣٦٢ هـ.ش.