

حقوق الانسان في الاسلام

الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي

إنَّ كلّ الأنظمة الحقوقية تدّعي بوجود حقوق للإنسان، فلكلّ إنسان مع ما يحمل من عقائد وأفكار ومذاهب وفلسفة، وفي أيّ مجتمع كان، حقوق لنفسه ولغيره كحقّ الحياة وحقّ السكن وحقّ الملك وحقّ العمل ونحوها، فأصل وجود حقوق للإنسان متّفق عليه، وما يطاله البحث والتحقيق هذا السؤال المتعلّق بفلسفة الحقوق السائل عن منشأ حقوق الإنسان، وما هو الملاك في وجود حقّ لشخص على الآخر؟

ففي العلوم التجريبية المتعلّقة بالأموال العينية، إذا أرادوا الوقوف على صحّة قضية أو عدم صحّتها، يستعينون بالمنهج التجريبي، فإذا أرادوا إثبات غليان الماء في الدرجة المئة مثلاً، يبدأون بتسخين الماء ليروا هل يغلي في الدرجة المئة أم لا. كما توجد مناهج خاصة لإثبات صحّة القضايا العقلية والفلسفية أو عدم صحّتها، منها الرجوع إلى البديهيات الأولى المتعلّقة بمسائل الفلسفة ونظرية المعرفة.

ولكن ما هو السبيل في القضايا القيمية والاعتبارية، من قبيل ينبغي واللاينبغي في الأخلاق والحقوق أو الدين، فكيف يتمّ تقويم هذه القضايا؟

١. المصدر: الفصل الثاني الى الخامس من كتاب نكاهي گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، ط ١، مؤسسة

آموزشي و پژوهشي خميني (ع)، ١٣٨٨ هـ.ش، الصفحات ٤٥ إلى ١٣٥.

تعريب هاشم مرتضى

فلو قيل بوجود حقّ الملكيّة، أو أنّ للأب حقّاً على الابن أو العكس، أو وجود حقوق بين أفراد المجتمع، أو ثبوت حقّ الحياة لكلّ إنسان وعدم جواز التعديّ على هذا الحقّ، فكيف تثبت جميع هذه الحقوق؟ وما هو ملاك صحتّها أو عدم صحتّها؟ وما هي شرائط ظهور الحقّ؟ وهذه الشرائط من أين تأتي وكيف ومن الذي يسنّها؟ فما يطرح في الفلسفة من مباحث (ملاك ثبوت الحقّ) أو (منشأ الحقّ) ناظر إلى هذا الموضوع ومن أجل الإجابة على هذه الأسئلة.

أولاً: منشأ الحق

الآراء الواردة في منشأ الحقّ

لم نقف لحدّ الآن على جواب مقنع وكافٍ لكبار فلاسفة العالم في الإجابة على هذه المسألة. توجد هنا نظريّتان أساسيّتان: الأولى نظريّة الحقوق الطبيعيّة، والثانية الحقوق الوضعيّة، وسنشير إجمالاً إليهما ثمّ نذكر رؤية الإسلام في مباني حقوق الإنسان.

أ. مدرسة الحقوق الطبيعيّة

يقول أنصار هذه المدرسة: إنّ منشأ حقوق الإنسان هي الطبيعة، بمعنى أنّ الطبيعة تهب هذه الحقوق للإنسان. فعندما نقول مثلاً إنّ للإنسان حقّ الحياة، وحقّ الاستفادة من الغذاء للاستمرار في الحياة، ففي الواقع إنّ طبيعة الإنسان هي التي تهب له هذا الحقّ. فإذا منعنا الإنسان من الطعام، ولم يتمكّن من الاستمرار في الحياة، لانقرض نسل البشر، وعليه فإنّ طبيعة الإنسان هي التي تهبه حق استمراريّة الحياة والتناسل، فما يقال ونسمعه في المجتمع أنّ (هذا من حقّ الإنسان الطبيعي) ناشئ من فكرة الحقوق الطبيعيّة. علماً بأنّ هذا التعبير لم

يرد في تعاليم الإسلام والثقافة الإسلامية، وهذه الفكرة قد اشتهرت في المجتمع الإسلامي بمعزل عن تعاليم الإسلام وأخذت أخذ المسلمات بأن للإنسان حقوقاً طبيعية. ولكن من حقنا أن نتساءل عن سبب وجود الحقوق الطبيعية للإنسان، وهل لهذا المدعى دليل منطقي وعقلاني؟ وعلى أي أساس فلسفي وبأي ملاك يكون للإنسان حقوق طبيعية؟ وهل حقوق الإنسان الطبيعية مطلقة أو مقيدة؟ فإذا ثبت حق الحياة للإنسان مثلاً، فهل هذا الحق ثابت له في جميع الشرائط من دون استثناء؟ فإذا تمّ بيان فلسفة الحقوق الطبيعية وملاكها، لا تضحّت أجوبة هذه الأسئلة أيضاً.

وبخصوص حق الحياة مثلاً والوارد في منشور حقوق الإنسان العالمي أيضاً يوجد خلاف أساسي بين الرؤية الغربية والرؤية الإسلامية. وهو من الموارد التي اتهم الغرب الإسلام بنقض حقوق الإنسان، وعلى سبيل المثال فنحن نحكم بإعدام من يقوم بتهريب كميات كبيرة من المواد المخدرة، لكنهم يقولون إنَّ إعدامه يخالف حقوق الإنسان، لأنَّ الإعدام يسلب حق الحياة من الإنسان.

ونحن هنا لا نريد بيان الموقف والحكم بين هاتين الرؤيتين، بل نريد الإشارة إلى الأسئلة الأساسية في منشأ حقوق الإنسان، وهل يوجد ملاك خاص لإثبات الحق أو سلبه؟ فلو كان الجواب إيجابياً فما هو ذلك الملاك؟ فكما قلنا فإنَّ بعض الباحثين في مقام الإجابة على هذا السؤال ذهبوا إلى أنَّ الطبيعة هي منشأ حقوق الإنسان.

تحليل نظرية الحقوق الطبيعية

لا بدّ في البداية من الوقوف على المقصود من (الطبيعة) عند أنصار هذه النظرية. فلو كان غرضهم أنّ مع قطع النظر عن أنواع موجودات العالم يوجد

في الواقع شيء باسم الطبيعة يهب الحقوق إلى الإنسان، فهذا المدعى غير علمي بشكل قاطع، لعدم وجود شيء آخر باسم الطبيعة، عدا وجود الإنسان وسائر الموجودات، كي تكون خالق الموجودات ومنها الإنسان. نعم إن نفي الطبيعة بهذا المعنى لا علاقة له بالمباني الدينية والإذعان بوجود الله، بل إن سؤالنا مع قطع النظر عن وجود الله أو عدمه: هل يوجد شيء باسم الطبيعة يخلق الإنسان ويهبهم الحقوق ويضمن لهم حق الاستفادة منها؟! إن أي عاقل لا يمكنه قبول هذا المدعى، أو لا يوجد أي دليل على الأقل لإثباته، كما لا يمكن إثباته علمياً. وعلى أي حال فإن هـنـا هـذا المدعى واضح وبيـن، وعليه لا بد من البحث عن مبرر لنظرية الحقوق الطبيعية يجعلها مقبولة ومنطقية إلى حد ما.

إن التفسير المناسب لهذه النظرية أن يقال: إن حق الحياة من اقتضاءات طبيعة الإنسان، بمعنى أن من لوازم حياة موجود باسم الإنسان على الأرض أن يحفظ حياته وأن يحق له التمتع من إمكانات الحياة، فلو لم تضمن هذه الحقوق ولم تُعتبر للإنسان، لا يمكنه الاستمرار في الحياة، ولا ينال الكمالات المناسبة مع الإنسان، فهذا التلقي للحقوق الطبيعية - والمخالف للمعنى الأول - قابل للتأمل ويمكن فتح باب البحث حوله.

وأول سؤال يُذكر هنا يتعلّق بحدود هذا الحق الطبيعي، فلو اقتضت طبيعة الإنسان مثلاً حق تناول الطعام، فهل هذا يعني إمكان تناول أي طعام، وهل تقتضي طبيعة الإنسان حق الاستفادة من الطعام مطلقاً وبأي طريق؟ أو أن طبيعة الإنسان تقتضي أصل تحقيق هذا الحق فقط، أما إطلاق هذا الحق وإمكان تناول أي طعام وبأي نحو حصل، فلا يمكن إثباته. ونفس هذا السؤال يرد في أصل حق الحياة، فعلى افتراض أن حفظ الحياة يُعدّ من حق الإنسان الطبيعي، فهل هذا

الحقّ ثابت مطلقاً؟ ولو أنّ شخصاً قتل شخصاً أو أشخاصاً فهل له حقّ الحياة أيضاً؟ أو أنّ طبيعة الإنسان تقتضي إجمالاً حقّاً باسم حقّ الحياة، أمّا هل أنّ هذا الحقّ مطلق وثابت في أيّ وقتٍ، فلا تقتضي ذلك.

ويظهر أنّنا لو أذعنّا بالحقوق الطبيعيّة بهذا المعنى، أمكننا إثبات أصل الحقوق، ولكن لا يمكن إثبات المدعى القائل بثبوت هذه الحقوق مطلقاً وفي أيّ وقت وحال، إذ من البديهي أنّ حقّ الطعام ثابت إلى حين عدم خروجه من المسير الصحيح، وأن يتحقّق بشرائط خاصّة، وهذا لا يعني أنّ الإنسان بما أنّ له حقّ الطعام يمكنه أن يسلب هذا الحقّ من الآخرين. كما أنّ حقّ حياة الإنسان ثابت ومعتّرف به ما دام لم يسلب هذا الإنسان حقّ حياة الآخرين، وإلاّ سوف يُسلب منه حقّ الحياة، فسلب حقّ الحياة من هذا الشخص لم يكن غير صحيح، بل إنّهُ عين الحق. وقد قال القرآن الكريم بهذا الصدد: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^١.

نعم، إنّ القرآن وبشكل عام يحترم حقّ حياة الإنسان ولا يجوز سلبه، ولكن توجد موارد لم يكن فيها قتل النفس سلباً لهذا الحق، بل يكون أمراً واجباً ولازمًا، ولولاه لحصل فساد وتضييع لحقوق الآخرين، ولتعرّض المجتمع إلى الخطر: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾^٢، فلو لم يُقتل القاتل لأدّى ذلك إلى قتل المئات، فلاجل الحفاظ على حياة الإنسان لا بدّ من قتل من ارتكب جريمة القتل، كي ينسَد باب التعدي على حقّ حياة الآخرين.

ولكن لا تقرّ لائحة حقوق الإنسان العالميّة هذه الملاحظات، وتدعو إلى إلغاء

١. الأنعام: ١٥١.

٢. البقرة: ١٧٩.

عقوبة الإعدام مطلقاً. ولنا أن نتساءل من وجهة نظر علمية - مع قطع النظر عن السلوك السياسي - عن الدليل المنطقي لإطلاق هذه الحقوق وعدم وجود أيّ استثناء فيها؟ فإذا قالوا إنّ الدليل إنّما هو بسبب هبة الطبيعة لذلك، قلنا إنّ حق الطعام كذلك أيضاً، فهل هذا الحقّ مطلق أيضاً، ويحقّ للإنسان تناول أيّ طعام ومن أيّ وجه كان؟ وهل يمكنه التصرف في أموال الآخرين لأنّه جائع؟ ومع قطع النظر عن هذا، فلو كانت جميع الحقوق مطلقة، لكان وضع القانون لغواً، أي لكانت القوانين الموضوعية في البلدان لتحديد سلوك الأشخاص وبيان نطاق عملهم لغواً.

وعليه فإنّ الحقوق الطبيعية التي تعني قبول موجود اسمه (الطبيعة) يهب حقوقاً للإنسان، لا يمكن إثباتها عقلاً ومنطقياً. ويمكن أن يكون المعنى المقبول للحقوق الطبيعية أنّ مقتضى طبيعة الموجود وماهيته، التمتع بسلسلة حقوق تكون سبب بقاءه ودوامه، فبهذا التفسير من الحقوق الطبيعية يمكننا إثبات بعض الحقوق إجمالاً. ولكن لا يدلّ هذا على إطلاق تلك الحقوق وعدم وجود أيّ استثناء فيها.

ب. الحقوق الوضعية

بعد ظهور عصر النهضة باتت الحقوق الطبيعية موضع نقد واعتراض وآلت إلى الأفول، واستبدلت بنظرية الحقوق الوضعية، والمدعى الأساسي للحقوق الوضعية أنّ منشأ الحقوق هو التوافق الجمعي والمواضعة. إنّ ما يسبّب وضع الحق وإيجاده قبول أفراد المجتمع لذلك الحقّ، ولا معنى لوجود الحقّ الفلاني أو عدم وجوده سوى قبول المجتمع له أو عدم قبوله. فلو قبل المجتمع وجود حقوق للأب على الابن في الأسرة، وأنّ للابن أيضاً حقوقاً على الأب، يمكن

إثبات هذه الحقوق، لأنّ المجتمع توافّق على قبولها، فمنشأً ثبوت الحق هو التوافق الاجتماعي، ولو ذهب هذا التوافق لزال ذلك الحق وتغيّر. ومن الواضح أنّ هذه الرؤية لا يمكنها إثبات الحقوق الثابتة، وكذلك إثبات حقوق الإنسان العالميّة، إذ لكلّ مجتمع حقوق خاصّة في الأزمان المختلفة، وعليه لا يحقّ لأيّ مجتمع فرض نظامه على مجتمع آخر.

ج. الرؤية الإسلاميّة

قبل الخوض في بيان رؤية الإسلام حول منشأ الحقوق، لا بدّ من الالتفات إلى نقطتين:

١. سعة مفهوم الحقّ في الرؤية الإسلاميّة

إنّ مفهوم الحقّ في الثقافة الدينيّة أوسع من مفهومه في الأخلاق والحقوق، فمضافاً إلى الحقّ الأخلاقي والحقوق، للحقّ مصاديق أخرى منها حقّ الله على الإنسان؛ لذا فإنّ المفهوم الديني والإسلامي للحق، يختلف عن مفهومه الحقوقي والأخلاقي من هذا الوجه.

٢. الرؤية التكليفيّة في الإسلام

إنّ رسالة الإسلام هداية الإنسان وسوقه نحو السعادة والكمال الإنساني، لذا فإنّ أكثر توجّه الدين ينعطف نحو التكليف والمسؤوليّات التي توجب كمال البشر وسعادتهم. أمّا الحقوق التي لا يوجد إلزام فيها، وتبيّن لمجرّد منفعتها للإنسان، تكون في الدرجة الثانية من الأهميّة. إنّ سبب اهتمام الدين الأكثر ببيان الحقوق من النوع الأوّل، إنّما هو وجود رغبات وحوائج في الإنسان يسعى بحسب الغريزة والطبيعة إلى تأمينها، لذا يحتاج إلى قانون وأوامر وتكاليف، وعلى

سبيل المثال فإن طبيعة الإنسان تقتضي التنفّس وتناول الطعام والماء ونحوه. لذا لا حاجة إلى أن يُقال للإنسان لك حق التنفّس وشرب الماء وأكل الطعام؛ لأنّه يعمل هذه الأمور بطبيعته، والمهم في هذه الموارد بيان وتحديد الحقوق ورعاية حق الآخرين. إنّ ما يوجب كمال إنسانيّة الإنسان في الرؤية الدينيّة، الالتفات إلى التكاليف الملقاة على عاتقه. نعم، إنّ الحقّ والتكليف وجهان لعملة واحدة، بمعنى وجود حقوق للإنسان بإزاء التكاليف الملقاة على عاتقه. والسؤال المطروح هنا أنّ الرؤية الإسلاميّة إلى أيّ الوجهين تميل بنحو أكثر، فهل الإسلام يؤكّد على المسؤوليّات والتكاليف أكثر من الحقوق؟

إنّ النصوص الدينيّة تحدّث في الغالب عن رعاية حقوق الإنسان، بمعنى التأكيد على التكاليف التي توجد لكلّ شخص أمام الآخرين، فيما أنّ رسالة الدين إنّما هي التعليم والتربية، فيتمّ التركيز في مقام البيان على المسؤوليّات [والتكاليف].

وللإمام السجّاد (عليه السلام) كلام جميل في هذا المورد، حيث يقول: «اعلم -رحمك الله- أنّ الله عليك حقوقاً محيطّة بك في كلّ حركة تحرّكتها أو سكّنة سكّنتها، أو منزلة نزلتها، أو جارحة قلبتها، أو آلة تصرّفت بها بعضاً أكبر من بعض، وأكبر حقوق الله عليك ما أوجبه لنفسه تبارك وتعالى، وهو أصل الحقوق ومنه تنفرّع سائر الحقوق...»^١.

فقوله (عليه السلام): «إنّ الله عليك حقوقاً محيطّة بك» يدلّ على عدم خلوّ أيّ شأن من شؤون حياتك من حقوق إلهيّة، فربّما تشكّل حركة من حركاتك عدّة حقوق إلهيّة، بمعنى وجود مجموعة من التكاليف والمسؤوليّات على عاتقك من قبل الله

١. المجلسي، بحار الأنوار، ٧٤: ١٠.

تعالى. ولم يقل إنّ لك حقوقاً على الآخرين يلزم مراعاتهم لها، بل يقول: إنّ حقوقاً قد أحاطتلك أي حقوق الآخرين عليك والتي يلزم عليك مراعاتها، علماً بأن قيمة هذه الحقوق لم تكن متساوية بل يكون بعضها أكبر وبعضها أصغر، فأكبر حق على عاتقك إنّما هو حق الله عليك.

ثم إنّ الإمام السجّاد عليه السلام يشير إلى نقطة جوهرية في فلسفة الحقوق الإسلامية، إذ يقول: «وهو أصل الحقوق ومنه تتفرّع سائر الحقوق». فأصل الحقوق هو حقّ الله وتتفرّع عنه سائر الحقوق، فلو افترضنا جميع الحقوق بمثابة الشجرة فجذرها هو حقّ الله على عباده، أمّا سائر الحقوق فهي الأغصان النامية من هذا الجذر. وفي الواقع إنّ الإشارة إلى حقّ الله كحقّ أعلى، يُذكر في الثقافة الدينية فقط، أمّا في الحقوق العرفية وحتى في الأخلاق التقليدية والكلاسيكية، فلا يوجد أيّ مورد لحقّ الله. والأمر المهم في الثقافة الدينية، أنّ حقّ الله يعدّ بمثابة الجذر ومنشأ سائر الحقوق، بحيث لا يتحقّق أيّ حقّ من دونه.

٣. حقّ الله منشأ حقوق الإنسان

لأجل إثبات هذا المدّعى، أي منشأة حقّ الله لحقوق الإنسان، لا بدّ في البداية من إثبات وجود الله بالبرهان، وهذا الأمر يخصّ علم الكلام وخارج عن نطاق الحقوق. ثم لا بدّ من إثبات وجود حقّ الله تعالى على مخلوقاته بالبرهان أيضاً، وهذا يتعلّق بمبحثنا الحالي وله صبغة حقوقية.

إنّ ثبوت الحقّ من وجهة نظر عقلية فرع ثبوت الملكية، بمعنى أنّ للمالك فقط حقّ التصرف في ملكه، أمّا الذي لم يكن مالِكاً أو من لم يأذن له المالك لا حقّ له في التصرف أبداً. وهذا الأمر من الأحكام والإدراكات القطعية بل يُعدّ من بديهيات العقل.

ومن جهة ثانية فقد ثبت في الإلهيات أنّ الله خالق جميع الوجود ومالكة، وأنّ جميع الموجودات تستلهم منه فيض الوجود، وهو الموجود الوحيد القائم بالذات ولم يأخذ فيض الوجود من أيّ موجود آخر، بل هو عين الوجود؛ لذا لا يحتاج إلى أيّ علّة. فمع لحاظ هاتين المقدّمتين (أي حق تصرّف المالك في ملكه، وخالقيّة الله لجميع الوجود واستغناؤه الذاتي) نقول:

بما أنّ الله خالق الكون والإنسان، فهو المالك الحقيقي لهما، وله بطبيعة الحال حقّ أي نوع من التصرّف فيهما. ومن جهة أخرى لا يوجد أيّ حق لغير الله على الله وعلى سائر الموجودات أيضاً، لعدم كونه خالقاً ومالكاً لها، ويتحقّق الحقّ حصراً فيما لو أعطى خالق الوجود ذلك الحقّ لشخص أو شيء. إذ إنّ جميع الوجود ومنه الإنسان إنّما وجد بإرادته تعالى ويبقى بإرادته أيضاً: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^١. فلو رفع الله تعالى إرادته هذه، لم يبق ذلك الشيء، فبقاء أيّ موجود ودوام بقائه إنّما هو بإرادته تعالى. وعليه فإنّ الرؤية الدينيّة تحتوي على البرهان العقلي في منشأ الحقّ، ولكن في الرؤية غير الدينيّة والحقوق العرفيّة لا يمكن إقامة البرهان العقلي.

٤. التبيين الفلسفي لوضع الحقوق من قبل الله

عندما نقول إنّ جميع الحقوق تنشأ من الله تعالى، فهل المراد أنّ الحقوق مجموعة اعتبارات تنشأ من وجود الله تعالى؟ فلو كان الأمر هكذا، ومع لحاظ عدم إمكان تحقّق الاعتبار في مقام الألوهيّة، وأنّ كل ما هو موجود إنّما هو حقيقي وتكويني، إذاً ما معنى استناد الأمور الاعتباريّة إلى الله تعالى؟

وجواب هذا السؤال أنّ الاعتبار يكون تارة لرعاية حال المعتر، ويكون تارة أخرى لرعاية حال من اعتُبر له. فالاعتبار من قبل الله تعالى لم يكن للحاظ

ذاته، بل لرعاية حال الإنسان. وبما أن الإنسان يتعاطى مع المفاهيم، ويستعين بالألفاظ والمفاهيم للإفهام والتفاهم وانتقال ما في ذهنه وضميره إلى الآخرين، وكذلك الله تعالى، فإنه يستفيد من المفاهيم والألفاظ للارتباط مع الإنسان، وإلا لم يتوصّل الإنسان إلى مقصود الله تعالى وغرضه.

فعندما نقول في المسائل الحقوقية والاعتبارية أن الله حقاً، إنما هو لجهة رعاية حال الإنسان، لأن الإنسان يتعاطى المفاهيم، وأيّ موجود يريد التعاطي مع الإنسان والارتباط معه لا بد أن يستعين بالمفاهيم أيضاً.

فهذه المسألة -من وجهة نظر فلسفية- لم تكن من جهة نقص الفاعل بل تتعلق بنقص القابل. إن ألوهية الله تعالى مقام تكويني وحقيقي، أو بعبارة أخرى ما فوق الاعتباريات، والله تعالى يستعين بالمفاهيم والاعتباريات للنقص الموجود في القابل أي الإنسان.

وعليه فإن الرؤية الإسلامية تقتضي أن تكون جميع الحقوق، أعمّ من الحقوق الاصطلاحية والاجتماعية والقانونية والأخلاقية تابعة لحقّ الله تعالى. فحقّ الله هو أصل جميع الحقوق ومنه تنشأ جميع الحقوق. فإذا قال: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾^١ لا يعني أن الله دوّن كتاب قانون تكون الفقرة الأولى منه مثلاً أن الله كتب على نفسه الرحمة لعباده، فلم يكن الأمر بحيث يكون له جعل واعتبار هكذا. بل الحقيقة أن وجود الله تعالى يقتضي الرحمة، أي أن اللازم الحقيقي والتكويني لهذا وجود أن يكون رحيماً بعباده، فلو سألنا لماذا استخدم هذه العبارة، فالجواب أن كيفية الارتباط مع الإنسان لا بد أن يكون في قالب المفاهيم والألفاظ والاعتباريات، كي يتمكن الإنسان من فهمها.

٥. إثبات جميع الحقوق على ضوء حق الله

كما قلنا فإن جميع الحقوق في الرؤية الإسلامية ترجع إلى الله تعالى، ولا يحق للإنسان أن يضع حقاً على الله أو على إنسان آخر من دون أن يهب الله تعالى له هذا الحق، لأن الإنسان لا يملك شيئاً كي يكون له الحق، وعليه فإن سلم الحق يبدأ من الله تعالى، ولو لم نلاحظ الله وكذلك ارتباط الإنسان به، لا يمكن إثبات أي حق لإنسان على إنسان آخر من وجهة نظر البرهان العقلي، لذا يقول الإمام السجّاد (عليه السلام): «وهو أصل الحقوق ومنه تنفرع».

ولا بدّ من الالتفات إلى هذين المثالين لتبيين هذه الحقيقة:

إنّ من جملة الحقوق الأساسية الثابتة لكل إنسان إنّما هي حق الحياة، ويحقّ له -بتبع هذا الحق- تهيئة كل ما يقوم حياته. والسؤال الأساسي الذي يُذكر بخصوص حق الحياة هو أنّه من أين ينشأ؟ من الذي أعطى حق الحياة للإنسان؟ فمن البديهي أنّ أصل وجود الإنسان من الله تعالى، ولم يكن هناك بشر قبل أن يخلق الله تعالى الإنسان ليكون له الحق، فالحياة التي يراها الإنسان من حقّه إنّما وهبها الله تعالى له، بمعنى أنّ حق الحياة تتحقّق بإرادة الله تعالى، وإذا لم يشأ الله لما تحقّقت الحياة للإنسان كي يدّعيها لنفسه، ومن الحقوق الأساسية الأخرى حق الملكية وحق الطعام وحق اللباس ونحوها، فمن أين تنشأ هذه الحقوق؟ فلو كان الإنسان كسائر الجمادات وإنّ الله تعالى خلقه بحيث لا يتمكّن من أكل الطعام، فهل كان يثبت له حق الطعام حينئذٍ؟ فالله تعالى خلق الإنسان أكلاً، وخلق له أنواع الأطعمة، فالله إذن هو واهب حق الأكل للإنسان.

وكذلك الأمر في حق السكن، حيث يُعدّ من جملة حقوق الإنسان، وقد ورد في منشور حقوق الإنسان أيضاً، فكل إنسان يحقّ له أن يختار مكاناً على الكرة

الأرضية للسكن، لأن الله خلق الإنسان محتاجاً إلى السكن، ومن جهة أخرى خلق الطبيعة المحيطة به وهياً الشرائط بحيث يتمكن الإنسان من اختيار سكن له، فلو خلق الله الإنسان كالجمادات لما احتاج إلى السكن، ومن جهة أخرى إذا لم يخلق الطبيعة هكذا، لما أمكن تبين اعتبار حق السكن للإنسان.

مضافاً إلى هذا فعندما نقول إن أصل جميع الحقوق تعود إلى الله، يعني أن الله خلق الإنسان مريداً مختاراً، فلو خلقه من دون شعور واختيار، فهل تثبت له حقوق حينئذٍ؟ إن الله خلق الشجرة مثلاً بحيث لم يكن لها حق اختيار مكان غرسها، وعليها أن تنمو في أي مكان غُرسَتْ، فلو خلق الإنسان أيضاً هكذا، لم يكن له حق على الله كي يمنحه حق الاختيار أو الانتخاب.

فسبب وجود الاختيار وحق الانتخاب للإنسان إنما هو لأجل خلقه الله تعالى له هكذا وأراد منه أن ينتخب طريق الكمال بإرادته، طبعاً كان بإمكانه أن يخلق الإنسان كسائر الموجودات بحيث تنساق جبراً إلى هنا وهناك ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾^١، فلو شاء الله لجعل الإنسان كالملائكة بحيث لا يختار إلا الطريق الصحيح، فالله تعالى هو الذي منح حق الاختيار للإنسان، وأن الحق ينشأ من ذاته المقدسة.

فالله تعالى الذي منح الوجود والاختيار للإنسان، يحق له أن يأمر الإنسان بالاستفادة من هذا الاختيار والإرادة الإلهية الممنوحة له في طريق خاص وكما يريد، فالله يقول إنني خلقتكم لتصلوا إلى الكمال، وإن كمالكم في التقرب إليّ، فتقربوا إليّ. فإذا كانت هذه هي إرادة الله فعلى الإنسان الالتزام بها. إن الله يريد أن تكون شرائط المجتمع بحيث يتمكن طالب الكمال والسعادة (أي القرب إلى الله) من الوصول إليها.

إنَّ ارادة الله هي أيضًا منشأ حقِّ الناس في الحكومة، فبما أنَّ ارادة الله هي هكذا، كلّف الحكومة الإسلامية بتهيئة أَرْضِيَّة عبادة الله والتقرب إليه في المجتمع، وهذا حقُّ الناس المسلم على الحكومة، ومقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^١، ونحوه حقُّ الناس في السكنى في مجتمع يهيئ لهم أسباب عبادة الله بكل سهولة، والحكومة مكلفة أيضًا تهيئة الشرائط الاجتماعية بالنحو المطلوب مع رفع الموانع، وعلى الحاكم الإسلامي الوقوف أمام المفاصد الخلقية في المجتمع كي تتهيأ ظروف تعالي البشر وكمالهم.

وعلى أيِّ حال، فإنَّ مدّعانا أنَّ منشأ الحق لا يمكن بيانه إلا من خلال الرؤية الإلهية، فقد جعل الإمام السجّاد (عليه السلام) حقَّ الله على الإنسان أساس جميع الحقوق، وأنها تنفرع منه: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^٢.

فلو لم يكن هذا الجذر لكانت الحقوق كالشجرة المقتلعة من الجذور، وعلى حدِّ تعبير القرآن ﴿مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾^٣ فالشجرة التي ليس لها جذر في الأرض إما أن تتعفن أو تفسد ثم تجف ولا يكون لها ثمر، ولكن لو كانت الشجرة متجذرة في الأرض فهي وإن يبست بعض غصونها تارة، لكنها تنمو مرة أخرى لكونها متجذرة في الأرض.

٦. ملاك جعل الحقوق من قبل الله

إنَّ حقَّ الله تعالى أصل الحقوق، وبعبارة أخرى إنَّ الله جاعل جميع الحقوق،

١. الذاريات: ٥٦.

٢. إبراهيم: ٢٤-٢٥.

٣. إبراهيم: ٢٦.

فهل الله يعطي الحقّ اعتباراً من دون دليل، أو أنّ اعتبار الحقوق والتكاليف من قبل الله يخضع للحكمة؟

إنّ من يعرف الإسلام بشكل حقيقي، يرى أنّ إرادة الله تتبع المصلحة والحكمة دائماً، وأنّ الأحكام المشرّعة تتبع أيضاً المصالح والحكم. ونحن قد نجهل هذه الحكم، ولكن فإنّ هذا الحكم والإرادة مطابق في الحقيقة للمصلحة. وكذلك الأمر في الحاكميّة، فعندما يمنح الله حقّ الحاكميّة لشخص، فإنّها تتأطّر بإطار أحكام الإسلام الإلهيّة ومصالح الناس، ولو أنّ الحاكم أمر أو نهى خلافاً للأحكام الإلهيّة وقيم الإسلام ومصالح الناس، لا يكون له أيّ اعتبار؛ لأنّه: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^١.

يمكن إثبات مدعانا في أنّ حقّ الله أوّل حقّ وأهمّه، من طريقين عقلي ونقلي:

٧. البرهان النقلي على منشأية حق الله

فإحدى الطرق أن نثبت حقّ الله من رؤية دينيّة وبالأدلة الشرعيّة والتعبديّة، بمعنى مراجعة المصادر الدينيّة، والوصول إلى هذا الأمر عن طريق الآيات والروايات الواردة عن أئمة الدين، وقد أوردنا رواية الإمام السجّاد عليه السلام، حيث يصرّح فيها أنّ حقّ الله هو أصل الحقوق وتتفرّع منه سائر الحقوق. وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً: «ولكنّه سبحانه جعل حقّه على العباد أن يطيعوه، وجعل جزاءهم عليه مضاعفة الثواب تفضّلاً منه وتوسّعاً بما هو من المزيّد أهله، ثمّ جعل سبحانه من حقوقه حقوقاً افترضها لبعض الناس على بعض... وأعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حقّ الوالي على الرعيّة وحقّ الرعيّة على الوالي،

فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل»^١.

يستفاد من هذا الكلام أنّ أصل جميع الحقوق هو حقّ الله بأن يأمر الناس وبأن يمتثلوا أوامرهم، فلو دقّقنا النظر بذهن خال من الشبهات في هذه العبارة، لأدركنا بشكل جيّد رؤية أمير المؤمنين (عليه السلام) بلزوم نشأة أيّ حق - ثبت في مكان ما لصالح أيّ شخص أو ضرره - من الحق الإلهي، إذ لا يوجد أيّ حقّ لشخص بالذات على الآخرين في الرؤية الإسلامية، إلّا الله حيث له الحقّ ذاتاً وبالأصالة على عباده، وهو الذي يسنّ الحقوق بناء على هذا الحقّ الثابت له.

وقد استعنّا في هذا البيان بمنهج الاستدلال التعبدّي، بمعنى أنّنا نقلنا رؤية الإسلام، ودليله الروايتان المنقولتان عن أمير المؤمنين (عليه السلام) والإمام السجّاد (عليه السلام)، علماً بأنّ هذا الاستدلال لا يكون مقبولاً إلّا عند من أذعن بشكل مسبق بإمامة هؤلاء الأئمة وعصمتهم.

٨. البرهان العقلي على منشأية حقّ الله

لو أراد شخص الخوض في هذه المسألة من خارج دائرة الدين، فلا بد من الاستماع إلى حكم العقل. فهل يمكن إثبات منشأية حقّ الله لسائر الحقوق عقلاً، وأنّ حقوق الإنسان لا بدّ أن تنشأ وتتفرّع من حقّه؟ علماً بأنّ الدليل العقلي هذا يتوقّف على فرضيّة مسبقة تدّعي بوجود الله ووجود حقّ له. ونحن هنا نريد إثبات منشأية حقّ الله لجميع الحقوق عقلاً، أمّا الذي ينكر وجود الله رأساً فلا فائدة له في هذا البحث منطقيّاً.

نحن نفترض في هذا البحث وجود الله الخالق للكون والإنسانيّة، لذا نريد أوّلاً إثبات وجود الحقّ لله على العباد بالدليل العقلي، وثانياً رجوع جميع الحقوق

١. نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٧.

إلى حقّ الله، وأن لا اعتبار لأيّ حقٍ إلّا ما جعله الله تعالى.

أ. تحليل مفهوم الحقّ

لأجل إثبات وجود حقّ الله على عباده عقلاً، لا بدّ من تقديم مقدّمات. ينبغي أوّلاً تحليل مفهوم الحقّ، وأنّ الحقّ المبحوث في الحقوق والسياسة من أي مقولة هو؟ وكيف يحصل هذا الحق وما هو ملاكه؟ وتعدّ هذه المباحث والمقدّمات من أعقد المباحث العقلية وأدقّها.

إنّ المفاهيم التي يتعاطها الإنسان على قسمين: المفاهيم التي لها ما بإزاء خارجي وعيني كالأرض والسماء والإنسان ونحوها التي يشير كلّ واحد منها إلى موجود عيني خاصّ في الخارج. ويطلق على هذه المفاهيم في الاصطلاح (المفاهيم الحقيقية) أو (المفاهيم الماهويّة). ويوجد في قبالها سلسلة مفاهيم أخرى لا تدلّ على شيء خارجي خاصّ، بل إنّ قوامها يكون بالاعتبارات العقلية والذهنيّة، فعندما نقول مثلاً إنّ الصلاة واجبة، أمكن عدّ الصلاة مجموعة من الحركات العينية الخارجيّة، ولكن الواجب لا يشير إلى موجود خارجي أو صفة مرتبطة بالموجودات الخارجيّة، بل إنّ معنى يدركه العقل فقط. فالحقّ يعدّ من قبيل هذه المفاهيم، أي أنّه أمر اعتباري.

ب. التسلسل في مفهوم الحقّ

إنّ من خواص المفاهيم الاعتباريّة أنّها قابلة للتسلسل، وعلى سبيل المثال نقول: إنّ من يسعى ويعمل عملاً على مادّة خام كان له حقّ التملّك عليها. فإذا قطع جذعاً من شجرة الغابة، فعمله هذا يعدّ نوعاً من العمل، ثمّ يمكنه أن يصنع من هذه القطعة الخشبيّة صورة خاصّة كالباب أو النافذة أو عملٍ فنيٍّ آخر، فلاجل هذا العمل الذي عمله على هذه المادّة الخام، نقول إنّ لهذا الشخص حقّ التملّك

على هذه البضاعة، فالملكية أمر اعتباري بمعنى أنه لا يوجد شيء في الخارج باسم الملكية سوى الإنسان والخشب والأعمال التي أُجريت على الخشب.

ومن خواص هذا المفهوم الاعتباري (الملكية) إمكان أخذ مفاهيم اعتبارية أخرى متعددة منه، وعلى سبيل المثال فالعامل الذي يعمل على الخشب ويخلق أثراً فنياً يكون مالكا له، وللمالك حق التصرف في ملكه، فهنا مضافاً إلى مفهوم الملكية الاعتباري، يتولد مفهوم الحق، أي بما أنه مالك فله حق التصرف في ملكه. وعند تحليل مفهوم الحق يتولد هذا السؤال: هل لصاحب الحق أن يتنازل عن حقه لصالح الآخر، بأن يبيعه مثلاً إزاء مبلغ من المال؟ فالجواب نعم، فللإنسان أن يتبادل حقوقه أو يتنازل عنها، ففي هذه الحالة يكون الإنسان مالك التصرف في ملكه أيضاً، وبعبارة أخرى بعدما يصبح مالكا يحق له الانتفاع من ملكه، فهنا يتولد مفهوم آخر على الملكية سوى الحق، وهو حق التصرف والتبادل، وهذا التوالد المفهومي يمكنه أن يستمر ويتسلسل هكذا، وهذا التسلسل من خواص المفاهيم الاعتبارية، والحال أن المفاهيم الحقيقية كالإنسان لم تكن هكذا ولا يوجد إنسان آخر داخل هذا الإنسان أو محموله. فعندما نقول: يحق للإنسان أن يفعل كذا، ثم نقول: له أن يتنازل عن حقه هذا، فهنا يرتبط حق بحق آخر ويتعلق به، أي بما أن له الحق الأول يملك الحق الثاني، وعلى هذا فالحق الثاني الذي يعد مفهوماً اعتبارياً يرتبط بالحق الأول. فمن إحدى علامات اعتبارية مفهوم الحق أنه يتسلسل ويتعلق ببعض الحقوق الأخرى خلافاً للمفاهيم الماهوية.

إن أشهر الفلاسفة الذين التفتوا إلى تسلسل الاعتبارات العقلية والمفاهيم الاعتبارية شيخ الإشراق، فقد خصّص في كتابه حكمة الإشراق وسائر كتبه فصلاً مهماً لكيفية معرفة الاعتبارات العقلية، وقد اقتبس منه سائر الفلاسفة هذا الأمر كصدر المتألهين وغيره.

لقد علمنا لحدّ الآن أنّ الحق مفهوم اعتباري أبدعه العقل، من دون أن يؤخذ من شيء خارجي مستقلّ. ومن الواضح أيضًا من جهة أخرى أنّ (الخلق) يعني إحداث الوجود وإيجاد شيء في الخارج. فمع لحاظ هذين الأمرين يتّضح أنّ الخلق والإيجاد لا يتعلّقان بالمفاهيم الاعتباريّة كالحقّ، بمعنى أنّ المفاهيم الاعتباريّة لا وجود لها بالاستقلال وبمعزل عن الموجودات الخارجيّة. لذا عندما نقول إنّ لله حقًا، لا يعني وجود شيء مستقلّ عن الله ومضاف إلى ذاته اسمه الحقّ، بل إنّهُ انتزاع يعملهُ العقل ولا يوجد في الخارج إلّا موجود عيني اسمه الله تعالى.

ج. كَيْفِيَّةُ ظُهُورِ الْمَفَاهِيمِ الْاِعْتَبَارِيَّةِ

عندما نستعمل مفهوم الحقّ الاعتباري ونقول: لفلان الحقّ وليس لفلان الحق، يرد سؤال عن كَيْفِيَّةِ انتزاع العقل للمفاهيم الاعتباريّة؟ وبحدود ما نعلم فإنّ العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه) أوّل من بيّن كَيْفِيَّةَ ظُهُورِ الْمَفَاهِيمِ الْاِعْتَبَارِيَّةِ بشكل جيّد. إنّهُ لتوضيح كلامه يستشهد بهذا المثال (الفارسي) ويقول: كثيرًا ما نستعمل في المفاهيم الاجتماعيّة أو السياسيّة [في اللغة الفارسيّة] كلمة الرأس (سَر) ومشتقّاتها من قبيل: سردمدار أو سركارگر [بمعنى الزعيم ورئيس العمال] فكلمة الرئيس والرئاسة مأخوذة من كلمة الرأس، فالرئيس يعني الزعيم والمتولّي، والرئاسة تعني التروّس والهيمنة. فمقام الرئاسة مفهوم اعتباري ناشئ من الاعتبار وليس واقعًا عينيًّا خارجيًّا، فهي صرف الاعتبار، حيث تُمنح اليوم لشخص وتُسلب منه في اليوم الثاني، والسؤال الأساسي عن كَيْفِيَّةِ اعتبار مفهوم الرئاسة الاعتباري، وكيف يستعملها الإنسان في محاورته اليوميّة؟

يقول العلامة الطباطبائي إنّ الإنسان يلحظ في البداية وجوده والدور الذي يقوم به الرأس في جسده، وأنّ جميع أعضاء الجسم رغم أهميّة أعمال كل واحد

منها، تأتمر بأوامر الرأس، فالملخ هو مركز القيادة في الجسم، ويأمر جميع الأعضاء من خلال سلسلة الأعصاب، فقيادة جميع الأعضاء تكون عبر الرأس وفيه تتمركز، فعندما أردنا نقل شبيه هذه الحالة إلى المجتمع نقول: إنَّ المقام الذي يحقُّ له الأمر والنهي ويلزم على الآخرين طاعته، إنَّما يكون لمن يملك مقام القيادة ويكون في الرأس -المعبَّر عنه في العربية بالرئاسة- وبناءً على هذا، فإنَّ المفاهيم الاعتبارية تؤخذ عارية واستعارة من الأمور العينية والحقيقية كمفهوم (الرأس)، حيث نلاحظه في البداية مضافاً إلى الجسم، ثم نستعيده ونستعمله في المجتمع.

د. الحق والسلطة

أمَّا الآن فعندما نقول إنَّ الله حقٌّ، فلنا أن نتساءل عن منشأ هذا المفهوم الاعتباري أي الحق وعن كيفية انتزاعه واعتباره. فما معنى قولنا: لفلان الحق؟ لقد عبَّر بعض المفكرين والمحققين عن مفهوم الحق بنوع من السلطة، أي عندما نستخدم كلمة الحق نواجه نوعاً من السلطة والإحاطة والفوقية، فعندما نقول: لفلان الحق، نلاحظ له نوعاً من السلطة أو الامتياز، وبناءً على هذا يتساوى هنا مفهوم السلطة مع الحق، وعندما نقول يحقُّ للأب أن يأمر ابنه، يعني أنَّ له نوعاً من السلطة والفوقية وأنَّ الابن خاضع له. أو عندما نقول: يحقُّ للإنسان التصرف في أمواله، يعني هذا أنَّ له السلطة على أمواله ولباسه وسكنه وطعامه وغيرها. وللسلطة مصداق تكويني نلاحظه نحن، وهو سلطة الإنسان على أعضائه مثلاً، وعلى أساس هذه السلطة التكوينية يُبنى مفهوم السلطة الاعتباري ويُفهم، وكلِّما تحققت السلطة والقاهرية على أمر، يمكن اعتبار مفهوم الحق أيضاً نوعاً ما، وكلِّما لم نتمكن من اعتبار هذه السلطة لا يستخدم مفهوم الحق فيه.

ويرى بعض فلاسفة الحقوق وأساتذة الفقه أنَّ الحق والملك مفهوم مشكَّك. فالحقُّ هو الملك الضعيف، والملك هو الحقُّ القوي. علماً بأنَّنا لسنا بصدد تأييد

هذه النظرية، غير أنه يمكن تبريرها والقول بوجود نوع من السلطة على المملوك في الملك، وكذلك يوجد نوع من السلطة في الحق أيضاً ولكن بشكل أضعف. وعندما تتحقق المالكية تتحقق الحقوق المختلفة وفي أبعاد متفاوتة، ولكن ربّما يكون الحق في بُعد واحد. وعلى أيّ حال، فإنّ ملاك اعتبار الحق وجود نوع من السلطة والقدرة والقاهرة.

فاتّضح لحد الآن أنّ ملاك اعتبار الحق إنّما هو المالكية والسلطة، فحينئذٍ أي سلطة في ساحة الوجود تكون أقوى وأكثر أصالة وقهّارية وأنفذ من سلطة الله تعالى، وقبل أن نعتبر ونجعل الله تعالى الحق، وقبل استعمالنا للمفاهيم الاعتبارية وإطلاقها عليه، فله تعالى سلطة تكوينية على ما سواه، ولا يوجد أي موجود خارج عن سلطته وقدرته: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^١، ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^٢، وهو الواحد الذي له كامل السلطة والقدرة على جميع الأشياء.

فإذا أردنا اعتبار مفهوم من السلطة والقدرة والقاهرة، فأعلى مصداق لهذا المفهوم وأبرزه يتعلّق بالذات الإلهية المقدّسة، لأنّ قدرته وسلطته على جميع الأشياء أكثر وأوسع. وكلّ مقتدر فمنه يستمدّ القدرة وليس له شيء لحاله. فمن الذي وهب لنا هذه القدرة التكوينية التي نمتلكها على أعضائنا؟ فهذه الأعضاء أي اليد والرجل وسائر الأعضاء، وإن كانت من أجزاء كياني ووجودي، ولكن من الذي أعطاني القدرة على استعمالها؟ نعم، إنّ الذي يسلبها مني متى شاء. ربّما يكون للإنسان يد، لكن ربّما لا يمكنه استخدامها لشلل أصابها، فالله مضافاً إلى

١. الرعد: ١٦.

٢. ص: ٦٥.

إعطائه اليد، لا بد أن يهب لي أيضًا القدرة على التصرف. فالحقّ الذي يكون ملاكهُ السلطة والقدرة والقاهرية يرجع أصله إليه تعالى.

فتحصّل من هذا البرهان الفلسفي المبني على عدّة مقدّمات صغريّة وكبرويّة، عدّة نتائج، منها أنّ الله تعالى أصل جميع الحقوق، ولا يوجد أيّ حقّ آخر قبل تحقّق اعتبار الحقّ له تعالى، فحقّه منشأ ومبدأ حقوق العباد: «ثمّ جعل سبحانه من حقوقه حقّاً افترضها لبعض الناس على بعض... فريضة فرضها الله سبحانه لكلّ على كلّ»^١.

فلو لم يجعل الله تعالى هذا الحقّ للناس، لما نشأ الحقّ من وجود الإنسان؛ لذا فما يقال بخصوص الحقوق كحقوق الإنسان والحقوق الطبيعيّة أو الفطريّة، كلّها كلام لا أساس له: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾^٢، فالحقّ الحقيقي هو الذي يمنحه الله تعالى: «فريضة فرضها الله سبحانه»^٣، فلو لم يجعل الله الحقّ لشخص، لا يتحقّق أيّ حق لأحد بنفسه.

ثانياً: الأصول الموضوعية لحقوق الإنسان

إنّ حقوق الإنسان وتكاليفه في الإسلام تبني على أصول موضوعية، ترتبط من جهة بالنظرة الكونيّة (الوجود والعدم) ومن جهة أخرى بالإيديولوجيا ومجموعة نظام القيم (الأوامر والنواهي الأخلاقيّة) المنبثقة من النظرة الكونيّة. وهذه الأصول الدالّة على ارتباط النظام الحقوقي مع الرؤية النظرية والعملية، عبارة عن:

١. نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٧.

٢. إبراهيم: ٢٦.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ٢١٦.

أصل التوحيد

لأجل تعيين حقوق الإنسان وتكاليفه، لا بدّ من لحاظ علاقته الوجوديّة مع الله تعالى قبل كلّ شيء، الله الذي لا يفتقر إلى غيره في وجوده، بل إنّ جميع الكون مفتقر ومحتاج إليه والإنسان كسائر الموجودات الأخرى قائم في وجود جميع شؤونه بالله الواحد تعالى؛ لأنّ كل ما سوى الله عبد محض له تكويناً، ويستحيل الخروج من هذه العبوديّة التكوينيّة، لأنّ الخروج منها يستلزم العدم والفناء. فالإنسان إمّا هو موجود وله وجود غير مستقلّ أو لا، ولا يمكن تحقّق الشقّ الثالث بأن يكون له وجود مستقلّ. فهذه الرؤية تُطلق الإنسان من التوهّم الباطل القائل باستقلاليّة الإنسان في حياته وعدم حاجته إلى طاعة أيّ شخص. فالحرية المطلقة غير مقبولة فلسفياً. وعليه يكون التوحيد والمسائل المتفرّعة منه أساس تعيين حقوق الإنسان وتكاليفه.

أصل حكمة الله البالغة

إنّ الحكمة الإلهيّة - كأصل التوحيد - نافعة في جميع المباحث والمسائل القيميّة (الأخلاق والحقوق)، إذ لا يمكن التبيين والشرح العقلاني لأجزاء النظام الحقوقي الإسلامي وعناصره من دون لحاظ حكمة الله تعالى بشكل جيّد وتام. فأوّل حقوق الإنسان وتكاليفه وأهمّها لا يمكن بيانها إلّا من خلال الاستناد إلى اقتضاء الغاية من الخلقة وحكمة الله البالغة، فالله تعالى حكيم، والحكيم يُطلق على من تكون أعماله حكيمة تهدف للوصول إلى أهداف نبيلة. وتنشأ الأوامر والنواهي والحقوق والتكاليف من تناسب الهدف مع العمل الحكيم. نعم، إنّ لله تعالى ربوبيّة مطلقة على الإنسان والعالم، ويتحقّق هذا التدبير العام على أساس الحكمة، فلو أغلقت الحكمة وتناسى الإنسان هدف الخلقة أو تمّ التغافل عنها، فلا يمكن إثبات أيّ حق وتكليف.

نستنتج من هذا الأصل القائل بحكمة الله وأنّ العالم مخلوق لغاية نبيلة لزوم سير عالم الخلقة نحو الكمال، فحكمة الله تقتضي أن يسير الإنسان في مسير الكمال كي يتحقّق الكمال الأكثر في الكون. ونستنتج أمرين من هذه الحقيقة:

الأوّل: لزوم فداء الموجود الناقص للموجود الكامل عند التعارض، فعند دوران الأمر مثلاً بين بقاء حياة الإنسان أو الحيوان، لا بدّ أن يفدي الحيوان الإنسان. فالإشكال الأساسي في الحقوق غير الدينيّة عدم قدرتهم على تبرير حق تصرّف الإنسان في سائر الأشياء والموجودات وجعلوه أمراً مسلماً. ولكن من السهل التبيين العقلاني لتصرّف الإنسان بناء على حكمة الله، فلو افترضنا عدم القدرة على حفظ حياة الإنسان إلّا بقتل خروف، يلزم قتل ذلك الخروف كي يحيا الإنسان؛ لأنّ حكمة الله تقتضي تحقّق الكمال الأعلى في نظام الكون، ولا يتحقّق هذا الهدف إلّا بافتداء الموجود الناقص.

الثاني: عند دوران الأمر بين كمالين في موجود واحد، لا بدّ من افتداء الكمال الأقل أهمية للكمال الأفضل. فلو تعارضت إحدى كمالات الإنسان المعنويّة والروحيّة مع إحدى كمالاته الماديّة والجسمانيّة مثلاً، فلا بد من افتداء الكمال الماديّ الأقل أهمية للكمال المعنويّ الأفضل.

هذان الأصلان يتعلّقان بمعرفة الله، فأصل التوحيد يثبت مخلوقيّة جميع الموجودات وعلقتها واحتياجها وعبوديتها لله تعالى، وأصل الحكمة يبيّن حكمة نظام الخلقة وغائيّته ولزوم تحقّق الكمال الأكثر في العالم.

أصل خلود الروح

يمتلك الإنسان الروح مضافاً إلى الجسم، والروح التي لم تكن من سنخ الماديّات أبدية وخالدة ولا تندثر بموت الجسم، وعليه فلإنسان حياة دائمة،

ولم يكن الموت سوى الانتقال من الدنيا إلى الآخرة، فلإنسان اذا حياتين: الحياة الدنيويّة المؤقتة والزائلة، والحياة الأخرويّة الدائمة.

أصل ارتباط الدنيا والآخرة

تعدّ الحياة في هذا العالم مقدّمة للحياة الأخرويّة. وتكون النعم والمواهب الطبيعيّة أداة لتحصيل الكمالات المعنويّة وسعادة الإنسان الدائمّة. وأثر هذين الأصلين (أصل خلود الروح وارتباط الدنيا والآخرة) المتعلّقين بمبحث المعاد في الرؤية الكونيّة الإسلاميّة يظهر في نظام الحقوق الإسلاميّة عند دوران الأمر بين المنافع الدنيويّة الماديّة والمصالح المعنويّة والأخرويّة، حيث يلزم تقديم المصالح المعنويّة كي لا تتعرّض سعادة الإنسان الأبدية والأخرويّة للخطر. ولا بد من رعاية هذه القاعدة في المسائل الأخلاقيّة والأمر الفرديّة أيضًا؛ لأنّ الحياة الفرديّة والاجتماعيّة الدنيويّة وسيلة للسعادة الأخرويّة، ومن البديهي لزوم افتداء الوسيلة للهدف لا العكس.

أصل كرامة الإنسان

لحقّ كرامة الإنسان في المجتمع أهميّة بالغة كسائر الأصول النظرية لحقوق الإنسان. إنّ فلسفة خلقة الإنسان الوصول إلى الكمال، ولأجل تهيئة الأرضيّة المناسبة لتكامل الإنسان لا بدّ أوّلًا من حفظ الاحترام الاجتماعي للإنسان والذي يعدّ حاجة فطريّة وطبيعيّة له، وثانيًا تتهيأ له فرصة الاستفادة من النعم الموجودة. والإسلام -إن لم يكن أكثر من سائر المدارس فعلى موازاتها- يحترم حقّ كرامة الإنسان ويراهما ضروريّة، والكرامة على نوعين: إحداها الكرامة الذاتيّة أو الممنوحة من قبل الله، والثانية الكرامة الاكتسابيّة من خلال الأفعال الاختياريّة.

أصل الاختيار

إنَّ هدف الخلقة تحقّق أكثر قدر من الكمالات في العالم. وبهذا الخصوص فلإنسان كماله الخاص المختلف مع كمال غيره من الموجودات، وما يوجب تمايز كمال الإنسان عن سائر الكمالات كونها اختيارية. إذ الكمالات المتحقّقة للجماة والنبات والحيوان لم تكن اختيارية، فالشجرة مثلاً تنمو وتثمر وتورق من دون اختيار. نعم، إنَّ الإنسان يشترك مع الحيوان والنبات والجماة في الكمالات غير الإرادية، ولكن لا يتحصّل كمال الإنسان الحقيقي إلّا عن طريق إعمال الإرادة. وهذا الكمال الحقيقي أفضل من جميع الكمالات، وتكون نسبته معها نسبة ذي المقدّمة للمقدّمة. ولا يمكن لأيّ أحد أن يصل إلى هذا الكمال من دون علم ومعرفة، ولا تأثير للإكراه والإجبار في تحقّقه.

إنَّ تحصيل هذا الكمال لا يكون إلّا عن طريق الاختيار والأفعال الاختيارية، ولو جعل الله تعالى للإنسان في الدنيا طريقاً واحداً فقط، لانتقضت غاية الخلقة التي هي وصول الإنسان إلى كماله الحقيقي، لأنَّ الانتخاب الحرّ يتحقّق فيما لو كان الإنسان أمام طريقين أو أكثر، لذا فإنّ الحكمة الإلهية وهدف الخلقة يقتضي وجود خيار للانتخاب عند مفترق الطرق، كي يتمكّن من الانتخاب الحرّ والوصول إلى الكمال الحقيقي.

ثمَّ إنَّ طريق الكمال الصحيح وإن كان واحداً، ولكن لو لم توجد طرق أخرى لم يتحقّق الانتخاب والاستكمال، وعليه فإنّ طرق الهبوط والنقص تهيبّ أرضية الترقّي والتكامل.

إنَّ الأصول الخمسة التي ذكرناها لحدّ الآن، أي أصل التوحيد (مخلوقيّة الإنسان لله تعالى وحاجته وعبوديّته وارتباطه بالله تعالى) أصل الحكمة الإلهية

(تحقق القدر الأكبر من الكمال وافتداء الكمال الناقص للكمال الكامل) أصل خلود الروح، أصل علاقة الدنيا والآخرة (كون الحياة الدنيوية مقدمة للحياة الآخروية). إنّ هذه الأصول الخمسة تعدّ من المسائل الفلسفية الصرفة، أي مجموعة من المسائل العقلية المحضة النازرة إلى العالم والخالق.

وهناك أصول موضوعة أخرى يبتني عليها النظام القيمي (الإيديولوجيا الإسلامية)، ويمكن عدّ أهمّ الأصول النافعة والحيوية في حلّ المسائل الأخلاقية والحقوقية كما يلي:

أصل الحياة الاجتماعية

إنّ الحياة الاجتماعية ضرورية لأجل الوصول إلى الكمال الحقيقي والمطلوب. نعم، قد ادّعى بعض أنّ الإنسانية حصيلة الحياة الاجتماعية، بحيث إنّ الإنسان خارج المجتمع لم يكن إنساناً. ولكن هذا المدعى مبالغ فيه وغير مقبول، ونحن نعتقد أنّ الحياة الاجتماعية لو لم تتحقق وعاش الإنسان بمفرده أو إذا كانت العلاقات الاجتماعية ضعيفة، لم تتحقق حينئذٍ كمالات الإنسان بالنحو المطلوب. إذ الإنسان في معترك الحياة الاجتماعية يقع أمام مفترق الطرق ويتهيأ له الانتخاب والاختيار، ثمّ إنّ المجتمع هو الذي يمنح الإنسان أدوات التكامل. والمصداق البارز لهذا الأمر مسألة التعليم والتربية وسائر الجهود العلمية والفكرية والثقافية حيث لا تتحقق إلّا في المجتمع. والإنسان إذا لم يستفد من تراثه العلمي والفلسفي والعرفاني والديني والفني الماضي، لم يتمكّن من السير في طريق الكمال بالنحو المطلوب، ولا شك أنّ الحياة الاجتماعية أفضل من الحياة الفردية قطعاً، لما لها من إمكان تحقق الكمالات المادية والمعنوية بنحو أفضل. وبما أنّ الإنسان يسعى لنيل أكبر قدر من الكمالات، فلا بدّ أن يختار الحياة الاجتماعية.

ثم إن الاعتقاد بالتأثير الإيجابي للحياة الاجتماعية في تحقق القدر الأعلى من الكمالات الإنسانية، يدل على أن النظام الحقوقي لا بد أن يهتم بمسألة المجتمع والحياة الاجتماعية بشكل خاص، فالنظام الحقوقي الذي لا يعترف بأصل الحياة الاجتماعية، لا يتمكن من تقديم مبنى مستحكم للمسائل الحقوقية؛ لذا يتمكن كل شخص من رفض الحياة الاجتماعية وعدم رعاية القوانين والأحكام الاجتماعية، أي بأن لا يؤدي تكاليفه أمام الآخرين، لذا فإن قبول أصل الحياة الاجتماعية يعدّ ضرورياً لإثبات وتعيين حقوق الإنسان وتكاليفه وتنفيذها.

أصل ضرورة القانون

بما إن الوصول إلى كمالات الإنسان الحقيقية مرهون بالحياة الاجتماعية، لا بد من تأمين المسائل الأمنية للمجتمع والنظام الاجتماعي، ولأزم هذا الأمر تحديد الحريات الفردية، فلو كان يعيش على الكرة الأرضية إنسان واحد فقط، كان بإمكانه أن يعيش من دون أي قيود، وأن يتمتع بالمواهب والنعم المادية والطبيعية. ولكن إذا لم يكن الأمر هكذا، وعاش على الأرض أكثر من إنسان واحد، لا يوجد أماناً إلا طريقين: إما أن يتمتع كل فرد بحريات مطلقة وغير محدّدة بحيث لم يتحقق المجتمع، وإما أن تتحقق الحياة الاجتماعية، وهنا لا بد من تحديد الحريات الفردية. إذ لا يمكن الجمع بين الحريات المطلقة والتمتع بخصائص الحياة الاجتماعية.

فإذا أراد أن يتعامل كل شخص مع الآخرين طبقاً لأهوائه الخاصة، وأن يكون حراً في الاستفادة من الإمكانيات الطبيعية والمادية بشكل مطلق، فلا يتحقق المجتمع حينئذ؛ لذا ولأجل تأسيس المجتمع وحفظ الحياة الاجتماعية لا مناص من تحديد الحريات الفردية. وبعبارة أخرى فإن للحياة الاجتماعية ضوابط

وحدودًا يلزم مراعاتها في مقام العمل . والخلاصة أنّ الحياة الاجتماعية تعدّ مناحًا مناسبًا لتحقيق الكمالات الإنسانية، كما إنّ الحياة الاجتماعية مرهونة أيضًا برعاية الحدود والضوابط الاجتماعية، وبالنتيجة تصبح القوانين والأحكام الاجتماعية ضروريّة، فالقانون بتحديدته للحريّات الفرديّة، يهيئ إمكانية تقسيم المواهب والنعم الطبيعيّة والماديّة بشكل عادل بين جميع المواطنين.

أصل تلازم الحقّ والتكليف

نقصد من أصل تلازم الحقّ والتكليف أنّ القوانين الاجتماعية والحقوقية على نحوين، فمن جهة تثبت الحقّ والاختيار للإنسان، ومن جهة ثانية تثبت التكليف على الآخرين، فالحقّ والتكليف متلازمان بهذا المعنى . وبهذه الرؤية فإنّ الاعتبار العقلية تكون صحيحة فيما لو كانت لها آثار عملية، بمعنى أنّ اعتبار الحقّ للإنسان يكون صحيحًا ومعقولًا فيما لو كُلف الآخرون برعاية ذلك الحقّ، وإلا سيكون لغواً وصورياً. فلو عاش مثلاً إنسان واحد على الأرض لكان تعيين وإثبات الحقّ له لغواً، إذ لولا وجود أشخاص آخرين يُلزمون ويكلفون برعاية حقوقه، لم يكن لاعتبار الحقّ هذا أيّ ثمرة عملية.

ثم إنّ المقصود من الحقّ هنا الحقّ الحقوقي والاجتماعي فقط، ولا يشمل الحقّ الأخلاقي والديني، وعموماً عندما يُعتبر ويُوضح الحقّ لموجود ما، لا بدّ من لحاظ موجود ذي شعور ليكلف برعاية ذلك الحقّ، وعليه لا يمكن القول بأنّ حق جبل دماوند أن يقع في سلسلة جبال البرز مثلاً، لعدم وجود شخص يُكلف برعاية هذا الحقّ، كما لا يمكن اعتبار الحقّ في جريان النهر في الأرض الفلانية الخاصّة، للغوية هذا الاعتبار.

ولكن لو جعل حق السقي للنباتات البيئية أو الأشجار لم يكن هذا الحقّ لغواً،

لأنَّ صاحب الدار مكلف بسقيها، وليس من الضروري أن يكون صاحب الحق موجودًا ذا شعور، ولكن الذي يُكلف لا بدّ أن يكون موجودًا ذا شعور كالإنسان، لذا فإنّ للحيوان والنبات وحتى الجهاد حقوقًا يُكلف الإنسان برعايتها، فلا يحق وضع الأمتعة الثقيلة على الدابة مثلاً بما يفوق طاقتها، كما لا يحقّ تجويع الحيوان البيتي، أو لزوم إحياء الأراضي الموات وما شاكل. ولكن لا يمكن التكلم أبداً عن حقّ الشجرة على الجبل، أو حقّ الجبل على البحر، أو حقّ البحر على السمك، والخلاصة أنّ اعتبار الحقّ ووضعها بالمعنى الحقوقي والاجتماعي، يكون صحيحاً ومعقولاً حينما يكلف الإنسان برعاية ذلك الحقّ فقط.

ثمّ إنّ لهذا التضاييف والتلازم بين الحق والتكليف دوراً أساسياً في فهم علاقة الأحكام الوضعيّة والتكليفية في علم أصول الفقه. فلعلماء علم الأصول بحوث كثيرة في منشأية أحدهما للآخر. فذهب بعضهم إلى أنّ الأحكام الوضعيّة ناشئة من الأحكام التكليفية، وذهب آخرون إلى عكسه. والحقيقة أنّهما متلازمان ولا يمكن اعتبار أحدهما دون الآخر. فمعنى وضع الحق لموجود إثبات التكليف على سائر الموجودات المختارة وكذلك العكس، فلا يلزم أن يكون أحدهما أصلاً والثاني فرعاً، لأنّ الحق والتكليف متلازمان سيّما في الأمور الاجتماعيّة.

وعلى أيّ حال فإنّ ضرورة القانون والأحكام الاجتماعيّة، يعني لزوم وجود حقوق وتكاليف للإنسان في المجتمع، وعليه لا يعقل الالتفات إلى الحقوق والحريّات وإغفال التكاليف والمسؤوليّات أو التغافل عنها.

أصل رعاية المعايير

إنّ بقاء المجتمع واستمرار الحياة الاجتماعيّة يستلزم قبول الحدود والضوابط الحقوقية وإثبات الحقوق والتكاليف. ثمّ إنّ تعيين الحدود الحقوقية والاجتماعية

تحتاج إلى ملاكات ومعايير يلزم مراعاتها، وتنقسم هذه المعايير إلى معايير كميّة وكيفيّة. ولا بدّ أن يكلف كل فرد أو مجموعة من المجتمع بلزوم الاستفادة من النعم بالمقدار المعيّن، وهذا التعبير يبيّن الحالة الإيجابية الدالّة على حق الفرد أو المجموعة حيث يُكلّف الآخرون بمراعاتها. والتعبير عن (المقدار المعيّن) يبيّن حقّ الآخرين الذي يلزم على الفرد أو المجموعة مراعاتها، علماً بأنّ تعيين مقدار حق الانتفاع للأفراد والمجموعات عند التزاحم، يُبيّن على أساس المعايير الكميّة والكيفيّة.

فإذا حصل تزاخم بين فئتين غير متوازنتين عند التمتع بالنعم، تُقدّم حينئذٍ الفئة الأكثر، لأنّ الحكمة الإلهيّة تقتضي تحقّق الكمال الأكثر في المنظومة الكونيّة، وهذا المعنى يحصل بافتداء الفئة الأقلّ للأكثر. وعليه لو توقّفت حياة أكثرية المجتمع على شيء تملكه الأقلية، يلزم إخراج ذلك الشيء من يد الأقلية وإعطائه للأكثرية، هذا هو المعيار الكميّ، ففي المعيار الكميّ يُعتمد على الكميّة والعدد. أمّا المعيار الكيفي، فيؤكّد على نوع المصلحة، فلو تعارض تحصيل مصلحة فئة مع فئة أخرى مساوية لها، ولكن اختلفت المصلحة كميّاً، بأن تكون إحداها ماديّة والأخرى معنويّة، فتقدّم الفئة التي تملك المصلحة المعنويّة على الأخرى التي تملك المصلحة الماديّة، لأنّ هذا هو مقتضى الحكمة الإلهيّة.

فلو تزاخمت المصلحة الماديّة والدينيّة لنصف المجتمع مع المصلحة المعنويّة والأخرويّة للنصف الآخر من المجتمع، فلا بدّ من افتداء المصلحة الدينيّة للمصلحة الأخرويّة، لأنّ الأصالة للدين لا الدنيا، ولا بدّ من افتداء المال للعقيدة لا العقيدة للمال، ولا بدّ من غصّ الطرف من المنافع الدينيّة لأجل نشر حقائق الدين ومعارفه في العالم، هذا فيما لو حصل تزاخم بين المصالح طبعاً،

وإلا يلزم استيفاء جميع المصالح أعم من الأكثرية والأقلية، الدنيوية والأخروية، المادية والمعنوية.

أصل الحرية

إنّ الكمال الحقيقي المختصّ بالإنسان يحصل عن طريق الفعل الاختياري حصراً، وكلّما كانت أرضية الانتخاب أوفر، تتحقّق الكمالات بشكل أفضل، وبعبارة أخرى بما أنّ قيمة كمال الإنسان بصدوره اختياريّاً، فكلّما كانت أفعال الإنسان عن اختيار، وقعت في طريق الاستكمال بشكل أفضل؛ لذا في إدارة المجتمع وتديره يلزم حرّية الإنسان - في حدّه الممكن - عند أداء وظائفه، حتّى أن الأعمال التي يلوح منها أنها ضرورية، يلزم أن تُذكر في البداية على نحو الاقتراح كي ينتخبها الناس عن اختيار، لأنّ المطلوب هو أداء العمل بشكل تطوّعي ومن دون إجبار وإكراه.

فلو كان القرار تحديد الأعمال الاقتصادية نحو اتجاه خاصّ مثلاً، أو لزم صرف بعض أموال الناس في المصارف العامّة، أو احتيج إلى أشخاص للدفاع عن الوطن، كل هذه الأمور لا بدّ أن تذكر للناس في البداية على نحو الاقتراح ليلتزم بها من يريد التكامل اختياريّاً.

ففي هذه الصورة تتحقّق الكمالات الفرديّة كما يتمّ تأمين مصالح المجتمع، وهذا المنهج أفضل من الطريقة التي تستعملها الأنظمة السياسيّة الشموليّة. إنّ الأنظمة المستبدّة تسلب الحرّيات من الناس، لذا لا يمكن تأمين المصالح الاجتماعيّة كما ينبغي، كما لا تتحقّق الكمالات الفرديّة.

وبما أنّ الشؤون الاجتماعيّة متعدّدة بشكل كبير، مما يصعب على الأفراد الاطّلاع على أحوال سائر الناس وأعمالهم، ولاحتمال حدوث تصادم كثير بين

الناس لو تُركوا وحالهم، لزم وجود قوّة حاكمة تنسّق الأمور، وترشد الناس في الحدود الممكنة.

والخلاصة أنّ الإنسان مهما كان حرّاً في أداء الأعمال الصحيحة، لكان الكمال الحاصل منه أفضل، لذا لا بد للنظام الحقوقي أن يجعل حرية الناس هي الأصل، ليكونوا في حرية كاملة عند اختيار منهج الحياة ونوع العمل وكيفية أداء الوظائف الاجتماعية، كي يتحقّق تكاملهم بنحو أفضل.

أصل ضرورة الحكومة

إنّ من يزعم أنّ الإنسان يتمكّن من الترقّي بالتربية الصحيحة ليصل إلى مرتبة يسعى لمصالح الآخرين وكما لهم من دون أيّ عجب وأنانية، لا يكون إلّا متوهّماً، كما لا يمكن أن يصبح الجميع كالملائكة، وفي الحقيقة يوجد في المجتمع دائماً أشخاص يعملون على خلاف مصالح بني نوعهم الماديّة والمعنويّة، فحرية هكذا أشخاص لم تكن من المصلحة فحسب، بل تكون من لوازم انهيار النظام الاجتماعي؛ لأنّ الإنسان لم يكن بحيث أن يؤدّي جميع الناس وظائفهم بشكل تطوّعي وحر. فالنظرة الواقعيّة تفرض وجود حكومة تستعمل القوّة عند الضرورة، وتجبر من يتخلّى عن أداء وظائفه على أدائها كي يتحقّق هدف الخلقة، نعم لا يمكن لكلّ شخص أن يحتج بأصل ضرورة الحكومة ليتصدّى لها، إذ الحكومة المشروعة هي التي تنشأ عن إرادة الله، ويكون مقبوليتها من قبل الناس، ولا بد من تعيين حدود صلاحية الحكومة واقتدارها من سائر الأصول.

ثالثاً: نقد وتحليل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

لقد تطرّقنا في المبحث السابق إلى الأصول الموضوعية لحقوق الإنسان من

وجهة نظر دينية، وقلنا أن شرط التبيين العقلاني لهذه الأصول شيان: الأول المعرفة الدقيقة لارتباط الإنسان الوجودي مع الله تعالى، والثاني معرفة هدف خلقه الإنسان. فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان يخالف التوحيد لضعف معرفة مدونه. وسنقوم بتحليل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من هذا المنطلق، والهدف من هذا التحليل التعرف على نواقص هذا الإعلان ونقاط ضعفه، وعليه نقوم في البداية بالبحث في جميع مفردات هذا الإعلان بشكل تفصيلي، ثم نشير إلى أهم إشكالات هذا الإعلان.

المادة الأولى: يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق، وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء. إن مدوني هذا الإعلان لم يذكروا أن هذه المادة من الأصول الموضوعية أو تكون معادلة لسائر المواد، كما لا يبين أن قاعدة (وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء) هل هي توصية أخلاقية أو إلزام قانوني وحقوق، كما أن عبارة (بروح الإخاء) فيها إبهام، أي لم يذكر ما هو السلوك المناقض لروح الإخاء وما هو الموافق له، وعلى افتراض أننا علمنا أن الأمر بالتعامل الأخوي ماذا يشمل من تكاليف وإلزامات، ولكن يبقى السؤال المتعلق بكيفية عقاب من يخالف السلوك الأخوي؛ مفتوحاً. وفي الواقع لا يمكننا أن نتلقى هذه المادة إلا كنصيحة أبوية أو أخوية لا أكثر.

ولكن من وجهة نظر إسلامية، يمكننا القطع بلزوم السلوك الأخوي بين جميع أفراد البشر، لأن هذه الرؤية ترى أن جميع أفراد البشر أخوة في الحقيقة والواقع، أي ولدوا من أب وأم واحدة، ولكن الذين يرون أن كل فئة من البشر تولد من نسل حيوان مستقل، كيف يمكنهم القول بأخوة جميع أفراد البشر،

ليوصوهم بالتعامل الأخوي فيما بينهم؟ كما يمكن الادّعاء في الرؤية الإسلامية أنّ جميع أفراد البشر ولدوا أحراراً، لأنّ جميعهم أولاد آدم وحواء (عليهما السلام) وكان كلاهما حرّاً، ولكن البعض الذي لا يدعن بموضوع الخلقة كما ورد في القرآن الكريم، ويتمسّك بفرضيّات علماء الأحياء، ما هو دليله وبرهانه على حرّيّة جميع أفراد البشر؟ نعم يمكننا على ضوء الرؤية الإسلامية الاستدلال بكلّ وضوح وشفافيّة، على أنّ كلّ إنسان لم يولد عبداً ذاتاً وأنّ الرقّ أمر عارضي وجد لأسباب خارجيّة.

المادّة الثانية: لكلّ إنسان حقّ التمتع بجميع الحقوق والحريّات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أيّ نوع، ولا سيّما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسيّاً وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أيّ وضع آخر، وفضلاً عن ذلك لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص، سواء أكان مستقلاً أو موضوعاً تحت الوصاية أو غير متمتّع بالحكم الذاتي أم خاضعاً لأيّ قيد آخر على سيادته.

هذه المادّة التي تنفي التبعيض بشكل مطلق كأصل قانوني أو شبه قانوني، لم تكن سوى شعاراً فارغاً، لأنّها لا تخضع للتيبين العقلي، ولكن في الرؤية التوحيدية عندما ينفي أنواع التبعيض، يوجد مضافاً إلى الاستناد إلى كلام الله الذي يُعدّ سنداً في غاية الاعتبار، دليل عقلائي أيضاً، وذلك أنّ جميع البشر بما أنهم ولدوا من أبّ وأمّ واحدة فكُلّهم إخوان ويكونون متساوين في التمتع بالحقوق والحريّات أيضاً بشكل طبيعي.

المادّة الثالثة: لكلّ فرد الحقّ في الحياة وفي الأمان على شخصه. هذه المادّة

تثبت ثلاثة حقوق لكل شخص: حق الحياة، حق الحرية وحق الأمان. والسؤال الأساسي أن هذه الحقوق من أين تنشأ ولماذا يمتاز الإنسان بهذه الحقوق؟ مضافاً إلى هذا فهل حق الحياة حق أولي يمكن أن يسقط في بعض الأوضاع والأحوال، أو أنه حق ثابت دائماً؟ فما يستفاد من هذه المادة - ونحتمل أنه المراد المتختم لليقين لدى مؤلفوا الإعلان - إن حق الحياة مطلق بمعنى عدم إمكان قتل أي أحد وإن ارتكب جريمة أو جناية على الآخرين، لذا فإن كثيراً من الدول ألغت عقوبة الإعدام استناداً إلى هذه المادة.

ومن أصيب بهذا الوهم الواهي، لا يعتقد بحق الله، بل يرى أن جميع الحقوق تنشأ من تبادل المنافع في المجتمع، ويقول بما أن للإنسان مصالح ومسااعي متبادلة في الحياة الاجتماعية، فله حقوق وتكاليف. ثم نحن نتساءل ونقول لهم: كيف نزعمون عدم قتل من قتل شخصاً آخر؟ وهل لا يمكن سلب الحياة ممن قتل آلاف البشر من دون ذنب؟ أليس معتدكم أن من ساعد شخصاً يولد له حق عليه؟ وبناء على هذه القاعدة فمن سبب الخسارة والضرر لشخص، فإنه قد أضر حقاً وللمتضرر المطالبة بحقه، وأي ضرر يفوق القتل؟ فكيف يثبت حق الحياة لمن قتل شخصاً أو أشخاصاً؟ ولماذا يلزم مراعاة حق حياة الإنسان في جميع الأوضاع والأحوال؟

ونفس هذا السؤال يُذكر بخصوص حق الحرية، فهل الحرية مطلقة أو محدّدة؟ إذا كان حق الحرية مطلقاً نسأل ونقول حينئذٍ: لماذا لا يمكن تحديد حرية الأشخاص في أي زمان ومكان؟ وإذا أمكن الاستناد في هذا الحق - وهو الأمر الذي يعتقد به مدوّنوا هذا الإعلان يقيناً ولذا جوّزوا عقوبة السجن - بنفس الدليل الذي جوّزوا به عقوبة السجن وسبّبوا تقييد حرية الإنسان، فنحن أيضاً

نحكم بالإعدام على فئة من الناس ونسلب منهم حق الحياة، كما ذهبوا إلى جواز سلب أو تقييد حرية الأشخاص في بعض الموارد. وقد تمّ التصريح به أيضًا في نفس هذا الإعلان حيث قالوا: «لا يخضع أي فرد في ممارسة حقوقه وحرّياته إلّا للقيود التي يقرّها القانون مستهدفًا منها حصراً ضمان الاعتراف الواجب بحقوق وحرّيات الآخرين واحترامها». [المادة ٢٩ البند الثاني] ومن الواضح أنّ لهم دليلهم في سلب أو تحديد حرّيات هؤلاء الأشخاص، ولنا أيضًا دلائل مشابهة لسلب حق الحياة من بعض الأشخاص.

والخلاصة أنّ هذه المادة ذكرت ثلاثة حقوق في عرض واحد، فلو لم يكن حق الحرية عامًا بل قابلاً للتخصيص، فلماذا يكون حق الحياة وحق الأمان مطلقًا وغير قابل للتخصيص؟ وما هو الفرق بين هذه الحقوق الثلاثة؟

المادة الرابعة: لا يجوز استرقاق أحد أو استعباده، ويُحظر الرق والاتجار بالرقيق بجميع صورهما.

إنّ ظاهر هذه المادة عدم جواز الاسترقاق في وضع وبأي حال، ولا بدّ من قلع الاسترقاق مطلقًا من المجتمع البشري. ولا دليل على هذا المدعى أيضًا، إذ ربّما يستحقّ البعض عقوبة الاسترقاق لسوء اختيارهم، كمن يثور مثلاً على النظام الإسلامي العادل والضامن لسعادة البشر، فإنّه بعدما يخسر المعركة يصبح عبدًا ولا بدّ من استرقاقه، لأنّ هذا يصبّ في مصلحته ومصلحة سائر الناس، إذ لو كان هكذا شخصًا حرًا، ربّما يلوذ إلى أعداء الإسلام ويُجرّم حينئذٍ من التعليم والتربية الصحيحة، وربّما كان بصدد الثورة على النظام الإسلامي من جديد. فلو استرق هذا الشخص وعاش في المجتمع الإسلامي، فإنّه يقع تحت تأثير التعليم والتربية الصحيحة رويدًا رويدًا، ويسير في طريق الكمال، مضافًا إلى أنّ الآخرين

يأمنون من شره أيضًا. والخلاصة أنّ بعض الأشخاص وبسبب ارتكاب بعض الأعمال الإجرامية، يهتّون أرضية استرقاق أنفسهم وسلب حريّاتهم. وعليه فإنّ الاسترقاق لم يكن مذمومًا في جميع الشرائط والأوضاع.

المادة الخامسة: لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطة بالكرامة.

إنّ من يخالف لائحة القصاص عندنا يتمسك بهذه المادة، ويقولون أنّ أيّ إنسان لا بدّ أن لا يُغفل كرامة أيّ إنسان آخر ليؤذيه أو يهينه. وحتى لو ارتكب شخص هذا العمل، فلا يحقّ للآخرين إيذاءه أو إهانته، فالمجرم وإن تعرّض لإيذاء وقتل الآلاف من الأبرياء فيبقى محترمًا ولا يجوز إهانته، وغاية عقوبة هذا الشخص الغرامة الماليّة أو السجن، حتى أنّ صدور جملة مشينة له تعدّ بمثابة الاستهانة بجميع البشريّة والإنسانيّة.

وفي مقام الإجابة على هذا الزعم الباطل نقول: للإنسان نوعان من الكرامة: الكرامة التكوينية والكرامة التشريعية، وقد أشارت الآية الكريمة إلى الكرامة التكوينية في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^١ والغرض من تفضيل الإنسان على سائر المخلوقات، النعم الخاصة التي وهبها الله تعالى للإنسان فقط، ولذا فضّلهم على سائر المخلوقات وامتازهم عن سائر الموجودات.

أمّا المراد من الكرامة التشريعية والقانونية، بأنّ الكرامة والاحترام من حقّ أيّ إنسان قبل أن يرتكب جريمة أو ذنبًا، ولا يجوز أن يتعرّض للإهانة، علمًا بأنّ الكرامة القانونية لم تكن مطلقة كي تُحفظ للإنسان في أيّ وضع وحال، وبما أنّ

الإنسان مختار وصاحب إرادة يمكنه فعل أي شيء، ولكن لا بد أن يعلم بأن كثيراً من الأعمال تُذهب كرامته الإنسانية وقد يصبح في بعض الأحيان أضلّ من الأنعام، ففي القرآن الكريم: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ * أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾^١ ونحوها في مكان آخر حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^٢ وقال أيضاً: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^٣ فهؤلاء الأشخاص الذين هم أضلّ من الأنعام، وشرّ الدواب عند الله، لا تكون لهم كرامة. وفي الرؤية تكون الأنعام أفضل من أمثال استالين وهتلر وريغان وصدام، فأيهم أكثر فتكاً يا ترى؟

والحقيقة أن الله تعالى منح الإنسان الكرامة التشريعية، ولكن قيّد بقاءها بحسن انتخاب الإنسان وإحسانه، وعليه فهذه الكرامة لم تكن ثابتة ودائمة. فلا يوجد أي دليل معقول ببقاء كرامة الإنسان حتى لو ارتكب أنواع الجرائم، وكيف يعقل وجود الكرامة لم يسلب كرامة الآخرين؟ والحق أن الذي يوجب أذى الآخرين وإهانتهم، لا كرامة له ويجوز عقوبته قانوناً.

ويظهر أن هذه المادة تنظر إلى أحكام الأديان الإلهية تماماً - سيما قوانين الحدود والتعزيرات والقصاص - وهدفهم منها الوصول إلى أن رجم الزاني وقطع يد السارق والقصاص أمور همجية وضد الإنسانية، كما ذهب بعض المتدينين الذي يصومون ويصلّون وتحت تأثير هذه الدعايات إلى أن لائحة القصاص غير إنسانية وهمجية. ألم يقرأ هؤلاء المتأسلمة هذه الآيات الكريمة التي تقول:

١. الأعراف: ١٧٩.

٢. الأنفال: ٢٢.

٣. الأنفال: ٥٥.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾^١ وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^٢.

ويدرك كل عاقل أنّ القصاص يضمن حياة الإنسان، وإذا أهمل القصاص لزاد الفساد والظلم يوماً بعد يوم بلا شك، وينساق المجتمع البشري نحو الهلاك، لذا تمّ تشريع قانون القصاص في الأديان السماوية، فقانون القصاص والحدود والتعزيرات الموضوعات من قبل الله تعالى الحكيم، تكون حكمة لا وحشية وهمجية، وليعلم المعارضون على القوانين الإلهية أنّ المسيء هو الذي سلب الكرامة من نفسه، ولا ينبغي احترام المجرم وتكريمه عقلاً ونقلاً. ولا بدّ أن نسأل من مدّعي كرامة الإنسان: هل الكرامة تخصّ جميع البشر أم أنّها تكون للظلمة والفاستدين والقتلة فقط؟

مضافاً إلى هذا فإنّ مدوّني وموقعي هذا الإعلان المنادين بشعار حقوق الإنسان ولزوم حفظ كرامته دائماً، إنّما هم الذين قصفوا مدينتي هيروشيما وناكازاكي في اليابان، وقتلوا آلاف الأبرياء، وهم الذين يدافعون عن النظام الإسرائيلي السفّاك، وهم الذين يصنعون أدقّ أدوات التعذيب ويرسلونها إلى من ينتمي إليهم كي يعذبوا الأحرار بأبشع أنواع التعذيب، إنّ قتل الناس العزل في العراق وأفغانستان وفلسطين وغيرها من تحف زعماء حقوق الإنسان في العصر الحديث.

والخلاصة أنّ الكرامة ثابتة للإنسان، ولكن لا بدّ من قتل مَنْ قتل بريئاً لأنّه لا كرامة له حينئذٍ. والأمر المهمّ أنّنا نعتقد بأنّ حفظ العقائد الحقّة، والأخلاق الحسنة أهمّ من حفظ حياة الإنسان بحيث يصحّ أن تُفدى الأنفس لها. وعليه

١. البقرة: ١٧٨.

٢. البقرة: ١٧٩.

فمن يحارب العقائد الصحيحة والأخلاق الحسنة أو يبينها، فإنّه في الواقع يعادي ما هو أعزّ من الأنفس ويستحقّ العقوبة.

ثمّ أنّ المادّة السادسة إلى الخامسة عشر تتضمّن حقوقاً تطابق أحكام وقوانين الإسلام في الجملة، شريطة أن لا تتعارض مع الحقوق الإلهيّة والاجتماعيّة، وإلاّ فإنّ حقّ الله وحقّ المجتمع يكون مقدّمًا.

المادّة السادسة عشر: للرجل والمرأة متى أدركا سنّ البلوغ حقّ التزوّج وتأسيس أسرة دون أيّ قيد بسبب العرق أو الجنسيّة أو الدين. وهما متساويان في الحقوق لدى التزوّج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله.

إذا كان المراد أنّ كلّ امرأة أو رجل بالغ له حقّ الزواج وتكوين الأسرة فهو كلام صحيح. أمّا إذا كان المراد أنّ كلّ امرأة لها حقّ الزواج مع أيّ رجل، وكذلك لكلّ رجل حقّ الزواج مع أيّ امرأة، فهذا غير مقبول. فكما أنّ مصالح المجتمع تقتضي وضع شرائط لسنّ زواج البنات والأولاد، وأنّ قانون كلّ دولة هو الذي يعين الحدّ الأدنى لسنّ الزواج، فربّما نفس هذه المصالح الاجتماعيّة تقتضي عدم تجويز زواج الرجل مع أمّه وأخته وابنته وعمّته وخالته وسائر محارمه، وكذلك زواج المرأة مع الأب والأخ والابن والعمّ والخال وسائر المحارم.

ثمّ أنّ النظام الإسلامي يحقّ له أن يطلب من المسلمين عدم التزاوج مع غير المسلمين لحفظ بعض المصالح المعنويّة. وأيّ حال فإنّ الحياة الاجتماعيّة لا بدّ أن تُنظّم بحيث تؤمّن مصالح المجتمع الماديّة والمعنويّة. ولا يمكن تأمين هذا الجانب من خلال إطلاق هذه المادّة. وبعبارة أخرى إنّ إطلاق هذه المادّة الدالّة على جواز زواج الرجل مع أيّ امرأة شاء، لا يمكنها أن تحكم القوانين المدنيّة في الدول، وعلى أيّ حال يوجد في الزواج تقييدات إجماليّة لأجل رعاية مصالح الفرد والمجتمع، وقد أغفلتها هذه المادّة.

والخلاصة إذا كان القرار ذكر أمور مطلقة - في هذا الإعلان - غير قابلة للتخصيص والتقييد، لا يمكننا قبول هذه المادة بصورتها الحالية، لا بد أن تقرر هذه المادة بشرائط تؤمن حوائج الإنسان الطبيعية والفطرية والمعنوية.

المادة الثامنة عشر: لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حرّيته في تغيير دينه أو معتقده، وحرّيته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملاء أو على حدة.

المادة التاسعة عشر: لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا حق حرّيته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقّيها ونقلها إلى الآخرين، بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود.

هاتان المادتان سيّما الثامنة عشرة، تنظر مباشرة إلى الأحكام التي وُضعت في جميع الأديان بشكل عامّ والإسلام بشكل خاصّ حول الارتداد والرجوع عن الدين. إنّ موقف مدوّني هذا الإعلان سلبيّ تجاه حكم الارتداد، ويرون أنّ لكلّ شخص حقّ الرجوع عن دينه واختيار دين جديد. علماً بأنّ الدفاع عن أحكام الارتداد والاستدلال أمام المخالفين وأعداء الإسلام، عمل في غاية الدقّة والظرافة، ينبغي الاهتمام به في موارده.

ونحن نعتقد إذا تمّت الحجّة على شخص، وأدرك حقانيّة الدين وأقرب به واعترف بذلك ودخل في سلك المتديّنين بشكل واضح، ثمّ إذا خرج من الدين وخالفه بشكل جليّ وعلنيّ في مجتمع يعتمد على الدين، يأخذ مشروعيّته من الدين أيضاً، ويخضع لإرادة الله في سنّ الحقوق والتكاليف، فهذا الشخص قد رفع في الحقيقة راية مخالفة المجتمع والنظام الاجتماعي الديني، فهذا العمل لو

كان مجازاً لكان سبباً مساعداً لنفوذ أعداء الدين كي ينفذوا عن طريق أياديهم في المجتمع الإسلامي، ويعرضوا الحياة الاجتماعية للخطر. نعم إن إنكار الدين والمخالفة معه ما دام لم يظهر في الساحة الاجتماعية لا يستتبع الضرر، ولا يشمل أحكام الارتداد وعقوبته، إذ أن للكفر والشرك الباطني العقوبة الآخروية فقط، ولكن لو ظهر الارتداد في الساحة الاجتماعية، لا بد من إجراء العقوبة المناسبة مع مصالح المجتمع بحقه.

نحن نعتقد أن منشأ جميع الحقوق الفردية والاجتماعية إنما هو حق الله تعالى، والإنسان مخلوق ومملوك لله تعالى، وهو الذي يحدد نطاق الحقوق والتكاليف، لذا بما أن الله تعالى الحق في سلب الحياة من إنسان ما، أو أن يأمر شخصاً بأن يسلب حياة الإنسان الآخر، فله الحق بأن يحكم بالموت على من اعترف بحقانية الدين الإلهي بشكل علني، ثم يقوم بمخالفته رغم وجود إمكان البحث والتحقيق. إن حق حرية العقيدة محترم طالما يتوافق مع حق الله وحق المجتمع، وعند التعارض يتم تحديد وتحجيم حق حرية العقيدة.

المادة العشرون: ليس فيها ما يخالف الإسلام فلا نذكرها.

المادة الواحدة والعشرون: لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون في حرية. لكل شخص بالتساوي مع الآخرين حق تقلد الوظائف العامة في بلده. إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم، ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجري دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين بالتصويت السري أو بإجراء مكافئ من حيث ضمان حرية التصويت.

إذا كان غرض هذه المادة عدم وجود أي تبعية في إدارة أمور الدولة من

حيث العرق واللون واللغة والوضع الاجتماعي والمال والولادة، فهو مدعى صحيح ومقبول، ولكن إذا كان الغرض منها إمكان التدخّل في تدبير الأمور والمشاركة فيها حتّى لمن ليس له صلاحية ذلك، لم يكن مقبولا. إذ لا يُعقل ولا يُقبل أن يتصدّى شخص لأمر لم تكن له أهلية ذلك.

فمدّونا هذا الإعلان إذا كانوا يعتقدون بشكل حقيقي صلاحية التدخّل في أمور إدارة البلاد لكلّ شخص وإن كان غير مؤهل، كيف يمكنهم تبرير هذا الموقف؟ وإن اعتقدوا بجواز تدخّل الصلحاء فقط، لا بدّ أن يذكروه في متن الإعلان كي يسدّوا باب أيّ تفسير وتأويل خاطئ. فإطلاق هذه الفقرة من المادة الواحدة والعشرين خير وسيلة لمن يريد التوصل إلى المناصب من غير أهلية لذلك. ومع قطع النظر عن هذا فهناك شروط في كلّ بلد لمن يريد التصدّي للمناصب الاجتماعية من قبيل التحري ونحوه، وهذه الشروط تنافي إطلاق هذه المادة. والخلاصة أنّ الفقرة الأولى من هذه المادة غير مقبولة لأجل هذا الإطلاق، ويلزم وجود مجموعة شرائط لتصدّي الأمور الاجتماعية، وعلى سبيل المثال فإنّ من شرائط من يريد التصدّي للمناصب من وجهة نظر إسلامية عدم تجاهره بالفسق وعدم مخالفته لقوانين الإسلام، فالمتجاهر بالفسق والمخالف لقوانين الإسلام علناً، كيف يريد قوانين الإسلام؟

وقد تطرّقنا بالتفصيل حول الفقرة الثالثة المتعلقة بإرادة الناس وكونها مصدر السلطات، في مكانها المناسب^١.

أمّا المواد الثانية والعشرون والثالثة والعشرون لا تحتاج إلى بحث لموافقنا عليها.

١. المصباح اليزدي، حقوق وسياسة در قرآن: ٢٠٤-٢٢٤.

المادة الرابعة والعشرون: لكلّ شخص حقّ في الراحة وأوقات الفراغ، وخصوصاً في تحديد معقول لساعات العمل وفي إجازة دورية مأجورة.

هذه المادة تتضمّن العدالة في تحديد ساعات العمل، فصاحب العمل لا يحقّ له إجبار العامل على أداء الأعمال في جميع أيّام الأسبوع، وللعامل حقّ الاستراحة في يوم أو يومين من الأسبوع، وبما أنّ العامل لا يملك ما يقوت به أيّام التعطيل، ثمّ التوصية بالاستفادة من الإجازات دورية مأجورة.

يظهر أنّ الحلّ لا يقتصر على إعطاء أجور للعامل في أيّام الإجازات، إذ يمكن للعامل أن لا يأخذ الأجور أيّام التعطيل، ولكن يتقاضى الراتب في أيّام العمل بحيث يمكنه إدخار مبلغ منه لأيّام التعطيل، فيمكنه بدل أن يعمل خمسة أيّام في الأسبوع مثلاً ليأخذ أجور سبعة أيّام لكلّ يوم مائة تومان مثلاً، فيمكنه أن يعمل خمسة أيّام في الأسبوع ويتقاضى لهذه الأيّام الفعلية مائة وأربعين توماناً وبهذا يتمّ تأمين أجور الأسبوع.

ومثل هذا الكلام يجري أيضاً في المادة الخامسة والعشرين المتعلّقة بحقّ الضمان الاجتماعي، حيث أنّ العامل إذا تقاضى أيّام عمله مبلغاً مكفياً يمكنه أن يعيش به أيّام العطل والمرض والشيخوخة أو نقص الأعضاء، فما هو ضرورة سنّ الضمان الاجتماعي من قبل الدولة أو صاحب العمل؟ نعم لو حصل حادث ولم يتمكّن العامل من تسديد الأجور من فائض الراتب، تكون الدولة ملزمة بتأمين ذلك، ففي النظام الإسلامي هناك ثلاث فئات من بين ثمانية تستحقّ الزكاة: الفقراء والمساكين والغرماء.

فمن ابتلي بالفقر أو المسكنة أو الدين من دون تقصير، يمكنه الاستفادة من الزكاة، لذا لا توجد أيّ ضرورة في إلزام صاحب العمل بإعطاء أجور بدل أيّام

العطّل، أو وضع الضمان الاجتماعي للعامل لأيّام المرض أو العطالة، نعم لو توافق العامل مع صاحب العمل بهذه الأمور فلا بأس، ولكن الطريق الوحيد لذلك إلزام وإجبار صاحب هذا العمل.

ونحن أيضًا نعتقد بوجود الحقّ لكلّ شخص أن يتمتّع هو وأسرته بالطعام واللباس والسكن والصحة وسائر الخدمات الاجتماعية الضرورية وما يحتاجه في حياته بالحدّ المتوسّط مع سائر أفراد المجتمع، وطريق تأمين هذه الحاجيات لأفراد المجتمع لا ينحصر فيما اقترحه مدوّنوا الإعلان، وتوجد طرق أفضل، نعم إذا انغلقت جميع الطرق تكون الدولة ملزمة بتأمين مستلزمات الحياة الكريمة للأفراد. أمّا ما ورد في المادة السادسة والعشرين المتعلّقة بحقّ التعليم والتعلّم، فمقبول عندنا.

المادة السابعة والعشرون: لكلّ شخص حقّ المشاركة الحرّة في حياة المجتمع الثقافيّة، وفي الاستمتاع بالفنون، والإسهام في التقدّم العلمي وفي الفوائد التي تنجم عنه. لكلّ شخص حقّ في حماية المصالح المعنويّة والمادّيّة المترتبة على أيّ إنتاج علمي أو أدبي أو فنيّ من صنعه.

إنّ ما ورد في هذه المادة صحيح شريطة أن لا يخالف المصالح الاجتماعيّة، وبعبارة أخرى لا يتعارض مع حقّ الله وحقّ المجتمع بخصوص الاستمتاع بالفنون ومنافع الآثار الفنيّة. ففي الرؤية الدينيّة لا يعتبر الفساد والفحشاء وعدم التقيّد فنًّا.

المادة الثامنة والعشرون: لكلّ فرد حقّ التمتع بنظام اجتماعي ودولي يمكن أن تتحقّق في ظلّه الحقوق والحريّات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقّقًا تامًّا. ربّما أراد مدوّنوا الإعلان بكتابة هذه المادة، فسمح المجال لمن يكون تحت وطأة

الأنظمة السياسيّة الظالمة وغير الإنسانيّة في الدفاع عن حقوقه، بل ومحاولة إسقاط ذلك النظام أيضًا. ولكن بما أنّهم يحترمون المناسبات الدوليّة لم يريدوا التصريح بذكر غرضهم، لذا عبّروا عنه بالرمز والكناية. إنّ النظام الحقوقي الإسلامي يسمح لكلّ شخص بالكفاح المسلّح للنظم غير الإلهيّة وضدّ الإنسانيّة. أمّا المادّة التاسعة والعشرون والثلاثون لا كلام لنا حولها لموافقتها الرؤية الحقوقيّة الإسلاميّة.

النواقص العامّة للإعلان العالمي كحقوق الإنسان

بعد التعرّف على مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، آن الآوان للإشارة إلى نواقصه وموارد ضعفه الأساسيّة:

١. فقدان النظم والترتيب المنطقي

لم يُتبع في ترتيب وتنظيم مواد هذا الإعلان المنهج العقلائي والطريقة المنطقيّة، فعند مقارنة هذا الإعلان مع مسلّة حمورابي القانونيّة المؤلّفة قبل ٤١٠٠ سنة تقريباً والمشمّلة على ٢٨ مادّة علميّة حول حقوق النازرة إلى الأموال المنقولة وغير المنقولة، التجارة، الصناعة، الأسرة، الحرّيات الجسديّة، العمل، يلوح لنا ضعف هذا الإعلان. إنّ الإعلان الذي تمّ تدوينه والتصويت عليه في الأمم المتّحدة لحقوق الإنسان، يشتمل ٣٠ مادّة وضعت من دون أيّ نظم وترتيب عقلائي، وفي الواقع أنّ تدوين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بعد مضيّ ٤٠ قرناً من مسلّة حمورابي، وبعد الكمّ الكبير من التقدّم في الحضارة والثقافة والعلم والمعرفة، وبهذه الكيفيّة لا يوجب فخراً.

٢. عدم الاعتناء إلى الدين

هذا الإعلان لا يعتني بالدين والمذهب وله صبغة علمانية لا توجد في هذا الإعلان أي إشارة إلى الله والنبوة والدين، كما لم يستخدم فيه أيّ تعبير يدلّ على وجود الله. تنصّ المادة الأولى على أنّ جميع البشر ولدوا أحراراً ولم تقلّ خلّقوا أحراراً، كي لا تدلّ كلمة (الخلق) على وجود (الخالق).

نعم وردت في بعض مواد الإعلان كلمة الدين والمذهب، على سبيل المثال: «لكلّ إنسان حقّ التمتع بكافة الحقوق والحريّات الواردة في هذا الإعلان دون أيّ تمييز كالتمييز بسبب الدين»^١. أو: «للرجل والمرأة متى بلغا سنّ الزواج حقّ التزويج وتأسيس أسرة دون أيّ قيد بسبب الجنس أو الدين»^٢. وكذلك: «لكلّ شخص الحقّ في حرّية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحقّ حرّية تغيير دينه أو عقيدته وحرّية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها»^٣. ولكن ما يستفاد من هذه المواد: أولاً أنّ التدين وعدم التدين سواسية، وثانياً لا تفاضل لأيّ دين ومذهب على أيّ دين ومذهب آخر.

كما يذكر الإعلان بخصوص الأخلاق: «يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرّياته لتلك القيود التي يقرّها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرّياته واحترامها ولتحقيق مقتضيات العدالة للنظام العامّ والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي»^٤. ولكن المراد من الأخلاق هو الأخلاق المقبولة في المجتمع الديمقراطي.

١. المادة الثانية.

٢. المادة السادسة عشر.

٣. المادة الثامنة عشر.

٤. المادة التاسعة والعشرون.

ويمكن القول بأنّ موقف هذا الإعلان تجاه الأديان الإلهيّة سلبي، فمخالفة هذا الإعلان الصريحة لقانون القصاص، نموذج من موقفه السلبي تجاه أحكام وتعاليم الأديان السماويّة: «لا يعرّض أيّ إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشيّة أو إلى الحاطّة بالكرامة»^١. فمفاد هذا الكلام نفي وإنكار قانون القصاص، القانون المؤيّد والمؤكّد عليه من قبل جميع الأديان الإلهيّة.

ونرى في الدول الغربيّة إدانة أيّ نوع من العقوبات الجسديّة تمسّكاً بهذه الرؤية وتكون عقوبة المخالفين للقانون السجن والغرامة الماليّة فقط، وقد انبرى الليبراليّون ومدافعوا حقوق الإنسان - وتحت تأثير هذه الرؤية - بالمخالفة لقانون القصاص، ويزعمون أنّ من قتل آلاف الأبرياء لا يجوز عقابه جسديّاً، لأنّ العقوبة الجسديّة تخالف الإنسانيّة وتخالف الشؤون البشريّة، وغاية ما يستحقّه هذا السفّاك السجن أو الغرامة الماليّة، هذا في حين أنّ الدول المدوّنة لهذا الإعلان قد ارتكب أبشع الجرائم على مستضعفي ومظلومي العالم.

وفي الواقع أنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وسيلة تستغلّه القوى الغربيّة لإدانة الدول المنافسة لهم واتّهامها بنقض حقوق الإنسان، ونحن لا نرى ولو دولة واحدة من أعضاء المجمع العالمي تلتزم بشكل تامّ في مقام العمل بمفاد هذا الإعلان، ودليل ذلك أنّ الالتزامات العمليّة تنشأ من الالتزامات الداخليّة والنفسيّة، ولا يمكن الالتزام النفسي من دون وجود رؤية كونيّة إلهيّة، وبناء على هذا لا نتعجّب عدم التزام الدول الملحدة والعلمانيّة بهكذا إعلانات.

٣. عدم إمكان إقامة البرهان

إنّ مفاد الإعلان لا يكون إلا سلسلة شعارات فارغة، ولم يقم مدوّنوا الإعلان لأيّ واحد من الحقوق والحريّات المذكورة فيه أيّ دليل عقلائي، ويكفي لأجل إثبات هذا المدعى مراجعة الأصول الموضوعية لهذا الإعلان، وهي وإن لم تصرّح بها في متن الإعلان، ولكن يمكننا بأدنى التفات إثبات موضوعيّة تلك الأصول.

الأصل الأوّل: كلّ إنسان حرّ ذاتاً

قد ورد في المادّة الأولى من الإعلان هكذا: (يولد جميع الناس أحراراً) ويحقّ لكلّ أحد أن يسأل من مدوّني هذا الإعلان ويقول: ما هو السبب في أن يكون كلّ إنسان حرّاً ذاتاً؟ كيف يمكنكم إثبات هذا؟ ولو ادّعى شخص كأرسطو أنّ بعض الناس بسبب خلقتهم الجسديّة والنفسية من البرابرة، فكيف تردّون عليه؟

الأصل الثاني: جميع الناس متساوون

وقد صرّحوا إلى هذا الأصل في المادّة الأولى حيث قالوا: (... متساوين في الكرامة والحقوق) فكيف لمدوّني هذا الإعلان المستنديين إلى الفرضيّة الإحيائيّة الجديدة من تعلّق كلّ عرق من أعراق الإنسان بحيوان خاصّ وأنّ الناس لم يكونوا من أصل واحد، كيف يدعون التساوي بين أفراد البشر؟ وغاية ما يمكنهم إثباته تساوي أفراد العرق الواحد لأنّهم ينتمون إلى أبّ وأمّ واحدة، ولكن كيف لهم أن يحكموا بتساوي هنود الحمر من أمريكا والسود من أفريقيا والجنس الأصفر من آسيا مع افتراض انتساب كلّ واحد منهم إلى حيوان خاصّ؟ ولو افترضنا أنّهم تمكّنوا من إثبات التساوي التكويني بين جميع أفراد البشر، ولكن لا يمكن إثبات التساوي التشريعي أي المساواة من حيث الحقوق. وما هو الدليل في لزوم

التعامل الأخوي بين جميع أفراد البشر؟ وبشكل أصولي لا يمكن إثبات وتبيين الأخوة والتعامل الأخوي بين البشر بالرؤية المادّية.

الأصل الثالث: لا بدّ من احترام الإنسان وعدم المساس بكرامته.

بمعنى عدم جواز تعرّض (أيّ إنسان للتعذيب وللعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطّة بالكرامة) ولنا أن نسأل: لماذا يكون الإنسان ذا كرامة؟ ومن أين تنشأ كرامة الإنسان؟ ولماذا كرامة الإنسان مطلقة بحيث لا يجوز الخطّ منها بأيّ حال؟ ولماذا يلزم حفظ كرامة من لا يحترم كرامة سائر البشر ويقوم بتعذيب وقتل بني نوعه؟

هذه الأصول الموضوعية لم تكن بديهية، ولم يذكر مدوّنوا الإعلان أي تبين وتحليل لها. كما أنّ سائر مواد الإعلان غير قابلة للبرهنة. والحقّ لزوم استناد كلّ كلام أو كتاب يطرح نظرية جديدة، على أدلّة متقنة سيّما الإعلان الذي يبيّن لجميع البشر هكذا مسائل خطيرة وأساسية (حقوق الإنسان)، المسائل التي ربّما تتعرّض للنقد من قبل كثير من المتلقّين المنتمين إلى ثقافات وأديان ومدارس مختلفة. وعليه يلزم أن تكون كلّ مادّة من الإعلان نتيجة مجموعة أدلّة عقلية وواضحة، وكان ينبغي لمدوّني الإعلان بيان الأصول الأساسية في البداية.

٤. فقدان التماسك النظري

لا يتّضح ارتباط الإعلان بمنظومة حقوقية مع سائر الأنظمة القيمية وكذلك مع الرؤية الكونية. إذ الرؤية الكونية مجموعة رؤى عامّة حول الكون، يبنى عليها مجموعة نظم قيمية، وللنظام القيمي الجامع نظام أخلاقية يقوم بتقييم السلوك الفردي للإنسان، كما له نظام حقوقي يقوم بتقييم السلوك الاجتماعي للإنسان ويحكم فيها. فالنظام الحقوقي ينشأ من النظام القيمي الكلي، لذا لا

ينبغي احتساب النظام الحقوقي مستقلاً وغريباً عن الرؤية الكونية وجميع النظام القيمي، بل لا بد من تبين علاقته بالرؤية الكونية والإيديولوجيا، وهذا ما غفل عنه مدوّنوا الإعلان أو تغافلوا.

٥. الغفلة من تضاييف الحق والتكليف

إنّ الإعلان يؤكّد فقط على الحقوق والحريّات، ففي المادّة ٢، ٣، ٢٩، ٣٠ وكذلك سائر المواد يؤكّدون على حقوق الإنسان وحريّاته ولا يعتنون بتكاليف الإنسان ووظائفه، والحال أنّ الحقّ والتكليف متضايّفان. ولا يمكن في الحياة الاجتماعيّة من وضع الحقّ لفردٍ أو جماعة من دون وجود تكليفٍ على الآخرين، لذا يجب ذكر الحقّ والتكليف في المنظومة الحقوقيّة بعضهما مع بعض، بحيث لا يغطّي أيّ واحد منهما الآخر. نعم قد وردت إشارات لبعض التكاليف الجزئيّة في الإعلان، ولكن لم يتمّ فيه التأكيد والالتفات إلى أنّ الإنسان كما يتمتّع في الحياة الاجتماعيّة بالحقوق والحريّات، لا بدّ أن يلتزم بالتكاليف أيضاً، كما لم تذكر أصول تكاليف الإنسان الاجتماعيّة.

٦. عدم الانسجام

لا تنسجم مواد الإعلان بعضها مع بعض في كثير من الأحيان، وينقض ظاهر بعضها البعض الآخر، بحيث لو أراد شخص العمل بجميع هذه المواد بشكل دقيق لم يتمكّن. ونشير فيما يلي إلى بعض هذه الموارد:

ألف: تنصّ الفقرة الثالثة من المادّة السادسة والعشرين: (للآباء الحقّ الأوّل في اختيار نوع تربية أولادهم) ولكن تنصّ الفقرة الأولى من نفس هذه المادّة أنّ التعليم الابتدائي إجباري. فحينئذٍ إذا لم يرد الأب والأمّ إرسال الأولاد إلى المدرسة، بل أراد إرساله إلى ورشة عمل مثلاً، فهل لهما هذا الحقّ أو لا؟ فبناء على

الفقرة الثالثة يكون الجواب إيجابياً، ولكن بناء على الفقرة الأولى يكون الجواب سلبياً. فلو كان الاختيار للأب والأم لا بدّ من الإذعان بعدم الإجبار على التعليم، ولو جعلوا التعليم الابتدائي إجبارياً لا بدّ من الإذعان بأنّ الأبوين غير أحرار في انتخاب نوع تعليم أولادهم، وعلى كلّ حال فهذا نموذج لعدم الانسجام.

ب: تنصّ المادة الثالثة: (لكلّ فرد الحقّ في الحياة) وتنصّ المادة الثامنة عشرة: (لكلّ شخص الحقّ في حرّية التفكير والضمير والدين ... ويشمل هذا الحقّ ... حرّية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر فلا يمكن الجمع بين هاتين المادتين بناء على أحكام بعض الأديان والمذاهب، ففي المذهب الهندوسي يجوز فداء الإنسان وكان جارياً إلى وقت قريب، فهل يحقّ لأتباع هذا المذهب ذبح أبنائهم للآلهة؟ إنّ الجواب بناء على المادة الثالثة سلبى، أمّا المادة الثامنة عشر إيجابى. علماً بأننا يمكننا الادّعاء بالحدس والتخمين أنّ مدوّني الإعلان يقفون هنا إلى جانب حقّ الحياة، ويمنعون تطبيق الشعائر الدينيّة، ولكن يمكننا السؤال عن سبب فداء تطبيق الشعائر الدينيّة لحقّ الحياة دون العكس؟ وما الذي يحدّد حرّية تطبيق الشعائر الدينيّة؟ وما هو معيار تشخيص صحّة هذه الشعائر وعدم صحّة ذلك؟ ومع قطع النظر عن هذا فإنّ في سائر الموارد لا يُعلم أيضاً أنّ تطبيق الشعائر الدينيّة هل هو جائز وهو الذي يحدّد الأصول والمواد الأخرى، أو الأمر على العكس؟.

ج: تنصّ المادة التاسعة عشر: (لكلّ شخص الحقّ في حرّية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحقّ حرّية اعتناق الآراء دون أيّ تدخّل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقّيها وإداعتها بأية وسيلة كانت دون تقيّد بالحدود الجغرافيّة) وتنصّ المادة الأولى من المادة الحادية والعشرين: (لكلّ فرد الحقّ في الاشتراك في إدارة الشؤون

العامة) وتنصّ الفقرة الثالثة من نفس المادة: (إنّ إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة) فلا يمكن جمع هذه المواد لمن يقوم بنشاط سياسي واجتماعي وثقافي وإعلامي ضدّ النظام القانوني المبني على إرادة الشعب.

فبناء على المادة التاسعة عشر يلزم حرّية من يريد الإطاحة بالنظام المشروع والمقبول من قبل الناس، لأنّ لكلّ شخص حقّ التعبير عن رأيه، ويمكنه التمسك بعقائده بكلّ حرّية ومن دون تدخل الآخرين، وبنفس الوقت يمكنه المشاركة في إدارة شؤون البلد، ولكن طبقاً للفقرة الثالثة من المادة الحادية والعشرين لا يمكن لهؤلاء أن يكونوا أحراراً، لعدم جواز القيام ضدّ النظام السياسي المقتدر والمبني على إرادة الشعب. وبعبارة أخرى بما أنّ النظام السياسي هذا قانوني لا بدّ أن يستمرّ، ولكن لا يمكن بقاؤه ودوامه مع حرّية المخالفين في أعمالهم. فإمّا أن نتمسك ببقاء وحفظ الحاكمية القانونية، وإمّا أن نقول بحرّية المخالفين، فأيهما نختار؟ فإذا أردنا تحديد إطلاق حرّية العمل السياسي، فأيّ أصل يمكنه أن يقيده؟ فإذا لم يمكن تقييد هذا الإطلاق من خلال أيّ أصل، فماذا نصنع بحقّ بقاء أيّ نظام سياسي قانوني؟ ثمّ كيف يتعامل الدول المانحة لهذا الإعلان القيمة والاعتبار من خلال التصويت عليه، مع مخالفتهم السياسيين الذين يقومون بأعمال عسكرية؟ هل يجوز هذا الإعلان أيّ نوع من العمل السياسي وإن أدّى إلى إسقاط النظام العادل والمقبول شعبياً أم لا؟

٧. عدم الشفافية

توجد موارد مبهمّة في الإعلان لم تبين بشكل واضح وشفاف، وعلى سبيل المثال تنصّ الفقرة الأولى من المادة السابعة عشر: (لكلّ شخص حقّ التملك) ونفسره بأنّ كلّ شخص له حقّ التملك لكلّ ما يجوزه عن الطرق القانونية والمشروعة، ومن

جهة ثانية لا نشكّ أنّ الدول في كلّ العالم تتصرّف كثيرًا في أموال الناس، كما أنّها تأخذ مثلًا مبالغ تحت عناوين مختلفة كالضرائب والعوارض وغيرهما، ولا مناص من هكذا تصرّفات لحاجة الدول إليها، ولا يمكنها أداء واجباتها وتكاليفها من دونها. ولنا أن نسأل عن موقف الإعلان أمام هكذا تصرّفات تؤدّي إلى سلب تملك الناس على قسم من أموالهم؟ كيف يمكننا إلزام من يمتنع عن أداء العوارض، ويستند إلى أنّ أمواله أُجرة زحماته وأعماله الخاصّة التي تحمّلها؟

فإذا تمّ الاستناد إلى إطلاق المادّة السابعة عشر فإنّ الحقّ مع المالك، ويمنع أيّ نوع من تصرّف الدولة، ويكون نتيجة هذا تفسّخ المنظومة الحكوميّة. ومن جهة أخرى فإنّ أصل ضرورة وجود الدولة يوجب إذن الدولة ببعض التصرف ولا بدّ من تقييد إطلاق تلك المادّة، والحال لا يوجد دليل على ذلك. فكيف يمكن الجمع بين هذين الأمرين أي القول بأنّ لكلّ شخص حقّ تملك ما حازه بالطرق القانونيّة، وبأنّ للدولة حقّ التصرف في بعض أموال الأشخاص؟ ونحن نقطع أنّ غرض مدوّني الإعلان لم يكن عدم خضوع أفراد المجتمع لأحكام والقرارات الاقتصاديّة التي تضعها الدولة. والإشكال عليهم أنّهم لماذا لم يقوموا برفع هذا التوهّم والالتباس؟ ولماذا لم يذكروا أصلًا آخر يقيّد حقّ التملك ويحدّده؟ فالإعلان مبهم بخصوص نطاق حاكميّة الدولة وحريم ملكيّة الأشخاص.

والخلاصة أنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لا يمكنه أن يكون نظامًا حقوقيًا عالميًا مطلوبًا لما فيه من نواقص أساسيّة، ويمكن عدّ أهمّ نواقص هذا الإعلان كما يلي:

١. تمّ تدوين الإعلان من دون وجود أصول مبنائيّة، ومن دون ترتيب منطقي.

٢. لم يتمّ تبين علاقة الإعلان مع الرؤية الكونية ونظام القيم كما ينبغي.
 ٣. إنّ فقدان التماسك النظري المستحكم أدّى إلى وجود تناقض داخلي بين مفردات الإعلان وعدم التناسق فيما بينها.
 ٤. إنّ الإعلان لم يكتف بإهمال الدين والمذهب فقط بل له رؤية عدائيّة لهما.
 ٥. التأكيد على الحقوق والغفلة عن تكاليف الإنسان.
 ٦. وجود الإبهام والإطلاق في الإعلان أدّى إلى تعرّضه للنقد.
- كنا ننتظر من مدوّني الإعلان المدّعين للعالمية، القيام برفع النواقص وجبرانها على الأقل، وما دام الأمر هكذا لا يمكن للإعلان من تأمين حقوق جميع الناس وبيان تكاليفهم.

الرابعاً: نظام حقوق الإنسان وتكاليفه

بعد التعرّف على الأصول والمباني النظرية لحقوق الإنسان، نقدّم نظامنا المقترح حول حقوق الإنسان وتكاليفه، ومن أهمّ خصائص هذا المقترح، تبين علاقة الحقوق للإنسان وتكاليفه مع الرؤية الكونية ومجموعة نظام القيم بشكل واضح، إنّ النظم والترتيب المنطقي لمواده تقبل التبيين العقلاني بناء على أساس الأصول الموضوعية. علماً بأنّ هذا الاقتراح لا يهمل جانب الدين والمذهب، ولا يتّخذ موقفاً سلبياً تجاههما.

المادة الأولى: إنّ الحياة موهبة إلهية منحها الله لعباده. وعليه لا يحقّ لأيّ أحد سلب هذه النعمة من دون الإذن الإلهي.

ملاحظة: لقد أذن الله تعالى بناء على حكمته البالغة بسلب حياة شخص أو فئة تقوم بأعمال تنافي هدف الخلقة ومصالح الإنسان الماديّة والمعنويّة.

إنّ هذه المادة مضافاً إلى إشارتها لحقّ الحياة بينت نطاقه أيضاً، ودليله أنّ حقّ

الحياة نعمة منحها الله تعالى للإنسان، واستمرار حق الحياة منوط بعدم إذن الله تعالى -المالك للحياة وواهبها- بسلب تلك الحياة. ولا يحقّ لغيره سلب حياة الفرد أو الأفراد الآخرين، لأنّهم لا يملكون ذلك الحقّ، إذ هذا الحقّ منحصر في الله تعالى، للملكيّة المطلقة عليه.

وتمت الإشارة في الملاحظة إلى أنّ إرادة الله تعالى لسلب حياة بعض البشر لم تكن جزافاً بل تبتني على حكمته البالغة. إنّ الله تعالى قد خلق العالم ومن فيه ليوصلهم إلى الكمال الحقيقي، فلو منع شخص أو أشخاص من تحقّق هذا الهدف وقاموا بتضييع وتقويت مصالح الإنسان، فحينئذٍ تقتضي حكمة الله سلب حياتهم، لأنّ استمرار حياة هكذا أشخاص يخالف مقتضى الحكمة. وبناء على هذه الملاحظة تقتضي حكمة الله البالغة سلب حياة هؤلاء الأشخاص:

ألف: الأشخاص الذين يعادون دين الله. إنّ أصل وجوب الجهاد مع أعداء الدين يبيّن هذه الحقيقة أنّ العداء للدين الحقّ يوجب هدر دماء هؤلاء المعادين، ويحقّ للمسلمين قتلهم أي ليس لهم حقّ الحياة، لأنّهم يسعون لتحجيم الدين الحقّ (أي طريقة تحقّق هدف الخلقة) وعدم هداية الناس، وعدم وصولهم إلى الكمال الحقيقي، فالمانع من تكامل الإنسان يسير في الحقيقة خلاف مسير الخلقة ويسعى لعدم تحقّق هدف الخلقة.

ب: إنّ من يعمل في المجتمع الإسلامي عملاً يعرّض مصالح الناس الماديّة والمعنويّة للخطر، لا تكون عقوبته في بعض الموارد -كما هو مذكور في باب الحدود- سوى الموت.

ج: إنّ عقوبة من يقتل النفوس المحترمة والبريئة هو القصاص.

إنّ حياة المجرمين في هذه الموارد الثلاثة يخالف هدف الخلقة وينقض فلسفة الحياة الاجتماعيّة، وعليه تكون حياتهم خلاف الحكمة الإلهيّة.

المادة الثانية: لكل إنسان حقّ الصّحة الجسديّة والسلامة الروحيّة والعقليّة،
إلا في موارد سلب فيها الله تعالى حقّ الصّحة الجسديّة.

وعليه لا يحقّ لأيّ شخص قطع عضو من أعضاء جسم الإنسان أو إتلافه،
كما لا يحقّ له أن يعرّض الآخرين بسلوكه للأذى الجسدي أو النفسي، نعم ينبغي
لكلّ إنسان الحفاظ على صحّته الجسديّة وسلامته الروحيّة والعقليّة، وعدم فعل
شيء يعرّضها للخطر، ولكن ليس لهذا التكليف بُعد حقوقي واجتماعي، بل يُعدّ
من الأمور الفرديّة المتعلّقة بالأخلاق.

المادة الثالثة:

١. لكلّ إنسان الحقّ في التمتعّ من نعم الله وموآبه الماديّة والطبيعيّة كنور
الشمس وحرارتها، الهواء، الماء، وسائر الأطعمة والأشربة، اللباس
والمسكن، كي يتمكّن من رفع حوائجه الجسديّة، كما أنّ حقّ الاستفادة
من الأراضي الموات والأسماك وسائر موجودات البحار والموارد الطبيعيّة
الأخرى يعدّ من فروع هذا الحقّ.

٢. كلّ إنسان حرّ في كفيّة الاستفادة من هذه النعم والموآب ما دامت لم تضرّ
بمصالحه الماديّة والمعنويّة.

تشير الفقرة الأولى من هذه المادة إلى أصل التمتعّ بالنعم الإلهيّة، إذ لا يمكن
أن تستمرّ الحياة والصّحة والسلامة من دون رفع الحوائج الجسديّة، فلا بدّ من
تجوير الاستفادة من هذه النعم والموآب الماديّة والطبيعيّة لرفع تلك الحوائج.
وبعبارة أخرى إنّ حكمة الله التي تقضي بحياة الإنسان في هذا العالم، تقتضي أيضاً
استمرار الحياة، وعليه ينبغي تجوير التمتعّ بالنعم الموجبة للبقاء واستمرار الحياة.
فيمكن القول بناءً على الحكمة الإلهيّة أنّ الله تعالى منح الإنسان حقّ الاستفادة
من النعم التي تكون شرطاً لبقاء الحياة.

أمّا الفقرة الثانية تبين الحرّية في كيفة الاستفادة من النعم الإلهية، فالإنسان حرّ في اختيار أنواع النعم أعمّ من الطعام واللباس والسكن وغيرها وبأيّ كيفة كانت، شريطة أن لا تضرّ بمصالح الإنسان الماديّة والمعنويّة. وعلى سبيل المثال فإن استمرار الحياة تتحصّل أيضًا من خلال أكل لحم الخنزير وشرب الخمر، ولكن هذه الأمور رغم وجود المنافع لا تلبيّ مصالح الإنسان أي أن ضررها أكثر من نفعها^١ فهذا الانتفاع ممنوع، بنفس الدليل الذي يمنع لبس بعض الألبسة للرجل أو المرأة، فيما أن فلسفة التمتع بالنعم الإلهية هي رفع حوائج الإنسان وحفظ سلامته وتهيئة أسباب كماله، لا بدّ أن تكون بحيث تنقض هذا الغرض.

المادّة الرابعة:

١. لكلّ إنسان الحقّ في التصرّف في الموجودات ما دام لا يضرّ بمصالح نفسه ومصالح الآخرين الماديّة والمعنويّة.
٢. لكلّ إنسان الحقّ في انتخاب أيّ عمل وحرفة، شريطة أن ينتهي جهده الاقتصادي لصالح الفرد والمجتمع.

نعم إن التصرّف في الموجودات والأشياء مفهوم عامّ وله أقسام مختلفة. من تلك الأقسام الاستفادة من نعم الله المذكورة في المادّة الثالثة. والقسم الآخر الأعمال التي يؤدّيها الإنسان لتأمين حوائجه. ونحن نسلّم بأنّ لكلّ إنسان الحقّ في التمتع بالنعم الإلهية لرفع حوائجه، غير أن هذه النعم لم تكن حاضرة في الطبيعة، بل يلزم السعي والجهد لتهيئتها فلا بدّ من وجود الحقّ للإنسان في العمل والتصرّف في سائر الموجودات كي يتمكّن من التمتع بالنعم الإلهية.

فالفقرة الأولى تمنح للإنسان حقّ العمل وكذلك تبين حدوده، بمعنى لزوم أن يكون عمل الإنسان بحيث لا يضرّ بمصالح الفرد والمجتمع.

الفقرة الثانية تنصّ على حرّية الإنسان في اختيار العمل والحرفة، فلو أُجبر الإنسان على اختيار عمل أو حرفة خاصّة، فهو ربّما يقبل هذا العمل الإجباري ويحفظ حياته وسلامته ويرفع به حوائجه، ولكن هذا الإجبار ينافي أصل اختيار الإنسان وهدف الخلقة في أنّ استكمال الإنسان ينحصر في الأفعال الاختيارية. فلا بدّ من حرّية الإنسان في أعماله الاقتصادية لأجل تأمين هدف الخلقة وفلسفة الحياة الاجتماعيّة، كي يعمل في أيّ عمل أحبه ويشغل قواه وقدراته بإرادته، فالعمل الذي يتمّ اختياره بحرّية تامّة مضافاً إلى تأمين الحوائج الدنيويّة، يُرضي ويُشبع الحوائج النفسيّة أيضاً.

كما تدلّ أيضاً هذه الفقرة على أصل لزوم سوق جهد الإنسان وسعيه الاقتصادي نحو خير الفرد والمجتمع وصلاحيهما، ويكون بعبارة أخرى من (الكسب الحلال)^١ ونرى في الأنظمة الرأسماليّة أنّ كلّ فرد يحقّ له القيام بأيّ عمل اقتصادي يراه نافعا لنفسه، ولكن المعيار الإسلام سوق الأعمال الاقتصادية نحو اتّجاه خاصّ لا يضرّ بمصالح الفرد والمجتمع.

المادّة الخامسة: يكلف كلّ إنسان بالعمل لتحصيل قوته وقوت عياله. والغرض أنّ الإنسان ليس له حقّ العمل فقط، بل أنّه مكلف بالعمل لتأمين حوائجه وحوائج أسرته الجسمانيّة والماديّة كي لا يكون عالة على الآخرين، فمن يفرّ من العمل من دون عذر مقبول، ويلقي حملة على الدولة أو المجتمع، فإنّه في الواقع يستغلّ جهود الآخرين ويسبّب الاستفادة منها، أي يأخذ أموال الناس بغير حقّ، وهذا الأمر غير مقبول شرعاً وقانوناً وعقلاً.

المادّة السادسة: تكلف الدولة بالتخطيط الصحيح لتهيئة أفضيّة العمل لأفراد المجتمع الاقتصاديّة.

ربّما يوجد في المجتمع أشخاص لهم البنية الجسدية والروحية الكافية للعمل، وكذلك يبحثون عن فرص للعمل، لكن لا تنهياً أرضية العمل لهم، ولم يتمكنوا -رغم هذا- من أداء واجبهم الشرعي والقانوني طبقاً للمادة السابقة. فالدولة هنا مكلفة لصدد هذه الحالة من تهيئة فرص العمل الاقتصادي لجميع المواطنين. **المادة السابعة:** تكلف الدولة بتأمين حوائج الذين لم تكن لهم القدرة الجسدية أو الروحية للعمل بسبب نقص في الخلقة أو العوارض الطارئة عليهم بعد الولادة، وكذلك من ليس له معيل يتكفل بشؤون حياته.

لا شك في وجود من لا يمتلك القدرة الجسدية أو الروحية الكافية للقيام بأعمال اقتصادية لرفع حوائجهم ومتطلبات الحياة في كل مجتمع، ولو كان هؤلاء من يعيّلهم ويتكفل إدارة حياتهم ورفع حوائجهم، لم يحتاجوا إلى مساعدة الغير، وإلا كانوا بحاجة إلى المساعدة. وللمجتمع أن يسهم هؤلاء في نتاج عمله، فلو قام البعض تطوعاً بتكفل هؤلاء بحيث يشمل جميع العجزة والعاطلين عن العمل والفقراء والمساكين فهو المطلوب، وإلا ستكلف الدولة بتكفل هذا الأمر، علماً بأن جهود المتطوعين لا تكفي لإدارة حياة هؤلاء، لذا فإن من أهم وظائف الدولة تكفل من يعجز عن إدارة حياته أولاً، أو ليس له من يعيله ثانياً، فعلى الدولة رفع حوائج هؤلاء من بيت المال والأموال العامة.

المادة الثامنة: لكل إنسان حق تملك ما حازه من الطرق الشرعية إلا في الموارد التي تخالف مصلحته أو مصلحة المجتمع.

قلنا أن كل إنسان مكلف بالعمل لرفع حوائجه وحوائج أسرته، وهذا يصح فيما لو كان للإنسان حق تملك الأجور الحاصلة من عمله، وإلا سوف لا يتمكن من رفع حوائجه وحوائج أسرته. علماً بأن حق التملك مشروط بأمرين: الأول

أن يكون المال المستحصل قانونياً ومشروعاً. والثاني أن لا يتعارض حق التملك مع مصالح المالك أو مصالح المجتمع، فالحكمة الإلهية كما تقتضي حقوق الإنسان وحرّياته، تقتضي التقيد أيضاً.

المادة التاسعة:

١. لكل إنسان الحق من تأمين غريزته الجنسية بالطرق الشرعية عن طريق الزواج وتكوين الأسرة.

٢. لكل إنسان الحق في اختيار من يسمح القانون أن يكون زوجاً، ولا يجوز إجبار أي رجل أو امرأة على الزواج مع امرأة أو رجل خاص، كما لا يجوز منع أي امرأة أو رجل من الزواج من امرأة أو رجل خاص.

إنّ حكمة وجودة الغريزة الجنسية في الإنسان إنّما هي لأجل استمرار نوع البشر، فلو لم تكن هذه الغريزة قويّة في الإنسان لربّما ترك البعض هذا الأمر ممّا يؤدّي إلى انقطاع نسل الإنسان، فالله تعالى جعل هذه الغريزة في الإنسان لأجل ضمان بقائه بحيث أنّ عدم إرضائها يؤدّي إلى أذى روحي وجسدي، وبارضاء هذه الغريزة يتمّ تأمين مصلحته: المصلحة الأساسية في بقاء نوع الإنسان، والمصلحة الثانوية في سلامة الروح والجسم. ولأجل تحقّق هذين المصلحتين لا بدّ من وجود حقّ الزواج لكلّ أحد. وبسبب الزواج وتكوين الأسرة يتمّ تأمين سلامة الفرد واستقراره النفسي، وكذلك خلاص المجتمع البشري من خطر الانقراض. والخلاصة كما يحقّ لكلّ شخص الزواج، فله أيضاً حقّ حرّية اختيار الزوج المناسب، ولا يجوز لأيّ أحد سلب هذا الحقّ وهذه الحرّية عنه.

المادة العاشرة: يحقّ لكلّ إنسان إنجاب الأولاد بأيّ عدد أحبّ.

يعدّ وجود الأولاد من الضروريّات الطبيعيّة والاجتماعيّة لكلّ إنسان، لذا لا

يحقّ لأيّ أحد وحتى الدولة منع الأشخاص من الإنجاب.

المادّة الحادية عشر: إنّ الحضانة وتعليم وتربية الأولاد من حقّ الأبوين.

وعليه لا يحقّ لأيّ شخص فصل الأولاد من أسرهم وانتقالهم إلى مكان

آخر. إنّ الأبوين أولى من غيرهما في حضانة الأولاد وتعليمهم وتربيتهم.

المادّة الثانية عشر: إنّ كلّ إنسان خلق حرّاً أصالة وبالذات، ولا يجوز استرقاق

أيّ إنسان بسبب لونه أو بشرته أو عرقه أو دمه أو لغته. نعم ربّما يسلب شخص

حقّ استقلاله الحقوقي بسبب سوء اختياره ويصبح عبداً.

المادّة الثالثة عشر: يحقّ لكلّ إنسان المحافظة على عرضه وموقعيته الاجتماعيّة

عن تعرّض الآخرين.

كما يحقّ للإنسان المحافظة على نفسه وصحّته وسلامته وماله عن تعرّض

الآخرين، يحقّ له أيضاً أن يكون عزيزاً ولا يُهان ولا يُسب ولا يتمّ تحقيره.

المادّة الرابعة عشر:

١. يحقّ لكلّ إنسان أن يتعلّم العقائد وأحكام الدين والمذهب الصحيحة،

وطريقة الحياة الفضلى، وكما يحقّ له تعليمها للآخرين.

بما أنّ الحياة والصحّة والسلامة والتمتّع بالنعم والمواهب الطبيعيّة والمادّيّة،

والزواج وتكوين الأسرة والموقعيّة الاجتماعيّة وغيرها، تُعدّ مقدّمة لاستكمال

الروح والمعنويّة، لذا يحقّ لكلّ إنسان تعلّم العقائد وأحكام الدين والمذهب

الحقّ وطريقة الحياة الصحيحة كي يبلغ رشده المعنوي وكمال الروحي، كما

يحقّ لكلّ إنسان تعليم ما تعلّمه بهذا الخصوص للآخرين.

٢. يحقّ لكلّ إنسان تعليم وتعلّم أيّ علم وفنّ وحرفة وصنعة تكون مفيدة

أو ضروريّة لمصلحة الفرد أو المجتمع المادّيّة والمعنويّة، وهذا الحقّ يتضمّن

حرية الأعمال الأدبية والفنية والثقافية والتبليغية التي تحقق صلاح المجتمع وخيره.

يحق لكل إنسان أن يتعلم أي علم مفيد له وللمجتمع، كما يتمكن من تعليم العلم والمعرفة المكتسبة لغيره، وعليه لا يحق لأي أحد منع الآخرين من تعليم وتعلم العقائد وأحكام الدين والمذهب الحق، وطريقة السلوك الصحيح، وأي علم ومعرفة مفيدة.

٣. يحق لكل إنسان أن يقرر لنفسه جميع ما يرتبط بتحصيل العلوم والفنون والحرف والصناعات من قبيل نوع التخصص ومدة الدراسة وطريقتها ومنهجها.

يحق لكل إنسان -مضافاً إلى حق دراسة العلم والمعرفة- أن يقرر لنفسه بكل حرية في المسائل التي تتعلق بنوع العلم والمعرفة التي يريد أن يدرسها، والمدة الزمنية التي تستغرق والمنهج المتبع، ولا يمكن الإكراه في هكذا أمور.

المادة الخامسة عشر:

١. كل إنسان حر في اختيار أي علم وعقيدة علمية وفلسفة ودين ومذهب وأخلاق وعرفان وأدب وفن، ما دام لا يضر مصالح المجتمع المادية والمعنوية، وعليه يمنع تفتيش العقائد وعقوبة الإنسان لأجل إلزامه بعقيدة خاصة.

٢. وكذلك كل إنسان حر في العمل بشعائره الدينية والمذهبية.

وذلك أن أصل حرية الإنسان في جميع أعماله الظاهرية والباطنية، وعدم التعرض للضغط والإكراه بخصوص أي من المعتقدات والأخلاق وسائر

الأعمال. ومن لوازم حق الحرية في اختيار الدين والمذهب، الحرية في أداء المناسك والشعائر الدينية والمذهبية.

المادة السادسة عشرة: إن حرية تبليغ العقائد وأحكام الدين والمذهب تختص بالدين والمذهب الحق حصراً، ويمنع إشاعة الآراء والعقائد التي تسبب ضلال عامة الناس وخروجهم عن المسير الحق، وهذه العقائد والآراء يسمح تداولها ومدارستها في النوادي والمجاميع العلمية والجامعية فقط، والدولة الإسلامية مكلفة بمنع إشاعة ونشر هذه الآراء والعقائد بين الناس بشكل جاد.

قلنا في المادة الخامسة عشرة أن الإنسان حر في اتخاذ أي رأي وعقيدة (أعم من الدينية والمذهبية أو غيرهما) وأن يعمل بشعائر دينه ومذهبه، فهل هذه الحرية تعم أيضاً التبليغ وإشاعة الرأي والعقيدة أيضاً أم لا؟ وهل يحق لكل أحد بث آرائه وعقائده -أيّ ما كانت- بين الناس؟

طبقاً للمادة السادسة عشرة يكون الجواب سلبياً، لأن منشأ جميع حقوق الإنسان وتكاليفه (أعم من الفردية والاجتماعية) إنما هو حكمة الله البالغة، وهي تقتضي استكمال البشر والعوامل المؤثرة في تكامل الإنسان. وحينئذٍ ألا يحدث أي حق تجاه موانع التكامل؟ فلو واجه الناس أنواع الآراء والعقائد الباطلة والضالة، لانحرفوا عن طريق الحق والحقيقة بكل سهولة. لأن عامة الناس لا تمتلك العقلية اللازمة والعلم الكافي لفهم ونقد هذه الآراء والعقائد، ولم تنهياً الشرائط عادة لقيام العلماء دائماً لتبيين وشرح هذه العقائد والآراء، وتعيين موارد الخطأ والمغالطة فيها كي تتم صيانتهم من الانحراف والضلال، لذا تكلف الدولة بسد منافذ انتشار الآراء والعقائد الباطلة في المجتمع، كي

يتمكّن الناس من السير في طريق التكامل والإنسانيّة الصحيح.

وبنفس الوقت تقتضي المصلحة مدارس الأفكار المنحرفة في المجامع العلميّة والجامعيّة، وهذا الأمر يؤدّي إلى أنّ متنكّري المجتمع وعلمائه، بعد اطلاعهم على آراء وعقائد المدارس والمذاهب المختلفة، تزداد معرفتهم سعة وعمقاً من جهة، ويقفوا على حقانيّة مذهبهم وبطلان سائر المدارس والمذاهب من جهة ثانية. وفي المآل يتمكّنون من مواجهة غزو العدو الثقافي والفكري بأفضل وجه وأحسنه وبعلوم مكفية، ويدافعون عن حدود العقيدة وقيم الدين.

إنّ أصل تحديد وتقييد إشاعة الأفكار والعقائد، أمر مقبول لدى الجميع، إذ كلّ مجتمع لم ير مصلحة في انتشار بعض الأفكار، لذا يمنعون منها، والفرق الموجود بيننا وبين غيرنا إنّما هو أولاً في تعيين مصاديق الأفكار والآراء الفاسدة، وثانياً أنّهم لم يقيموا أيّ دليل عقلائي وموجّه للتحديد والتقييد هذا، في الحال أنّ لنا أدلّة عقلائيّة واضحة سواء في جانب الحقوق والحريّات أو في جانب التكاليف والتقييدات.

نحن نعتقد بلزوم انتهاء جميع الحقوق والتكاليف إلى إذن الله وابتنائها على المصالح والمفاسد الواقعيّة، لذا لا يمكن إثبات حقّ يخالف مصلحة الإنسان، ونعتقد أنّ انحراف الإنسان عن مسير الحقّ والحقيقة يخالف مصالحه، كما نعتقد بحريّة تعليم العقائد وأحكام الدين والمذهب الحقّ وعلم وفنّ مفيد آخر لموافقته مصالح الإنسان، ونمنع تبليغ وإشاعة العقائد المنحرفة لمخالفتها مصالح الإنسان. فملاك الحريّة والتقييد إنّما هو المفاسد والمصالح الواقعيّة ونفس الأمريّة لا أهواء الناس أو المقنّن.

والخلاصة نعتقد بحرّية تعليم ونشر العقائد وأحكام الدين والمذهب الحقّ فقط، وإنّ تعليم الفساد والفحشاء والفسق سيّء في الواقع، ولم يخالف التكامل فحسب بل يوجب سقوط المجتمع أيضًا لذا لا بدّ من صنعه.

المادّة السابعة عشر: خلّق جميع الناس من أبّ وأُمّ واحدة، وهم من نوع واحد ولا تأثير للون البشرة والعرق واللغة ومكان الولادة والفقر والغنى في إنسانيّتهم، لذا فالكلّ متساوون أمام القانون.

إنّ سبب تمتّع الإنسان بالنعم والمواهب الإلهيّة، إنّما هو تأمين مصالح الدنيا والآخرة والتكامل المعنوي، وهذه العلة مشتركة بين جميع الناس، وعليه لا يمكن تخصيص بعض الحقوق والحريّات لفئة دون فئة. بل تقتضي حكمة الله تمتّع جميع الناس من النعم بشكل متساوي رغم اختلافهم، لذا فإنّ تفضيل فئة من الناس وحرمان فئة أخرى من نعم الله يخالف اقتضاء الحكمة الإلهيّة البالغة. والخلاصة أنّ لجميع البشر حقوق وتكاليف متساوية من حيث إنسانيّتهم، وإنّ الاختلافات الظاهريّة والعرضيّة لا توجب اختلاف الحقوق، ويمكن القول بأنّ محتوى هذه المادّة تأكيد لما ورد في المواد السابقة.

المادّة الثامنة عشر: إنّ الرجل والمرأة متساويان في الإنسانيّة وما هو من لوازم الإنسانيّة المشتركة، وبناءً على هذا يتساويان أيضًا في الحقوق والحريّات النازرة إلى هذه المشتركة. ولكن مع هذا فلها اختلافات تكوينيّة - جسديّة وروحيّة - توجب اختلافًا في الحقوق والحريّات، وكذلك التكاليف والتقييدات الاجتماعيّة.

لا شكّ في وجود اختلافات تكوينيّة وطبيعيّة بين الرجل والمرأة في بُعدي

الجسم والروح، وهذه الاختلافات توجب الاختلاف في نوع الوظائف وواجبات الحياة الاجتماعيّة، بمعنى أنّ الأعمال التي يؤدّيها الرجل لا تتمكّن المرأة من أدائها وكذا العكس. وعلى سبيل المثال فإنّ خلقة المرأة -جسدياً وروحياً- تكون بحيث تمكّنها من الإنجاب والرضاعة وتربية الأولاد، وليس للرجل هذه الخصائص، غير أنّه يمتاز عنها بقدرة جسديّة وروح مقاومة تؤهّله لخوض مشاكل المجتمع. وكأنّ يد الخلقة خلقت المرأة لأعمال البيت والرجل لما هو خارج نطاق البيت، لذا لا يحسن الرجل أداء أعمال البيت كما تقوم به النساء إلّا ما استثنى، كما أنّ المرأة لا تتمكّن من أداء أعمال خارج البيت كالرجل.

ومن الطبيعي بعد اختلاف نوع وظائف الرجل والمرأة في الحياة الاجتماعيّة، أن تختلف حقوقهما وحرّياتهما أيضاً. فلو أرادت المرأة أن تعمل خارج نطاق البيت، لم تتمكّن من أداء وظيفتها التربويّة بالنحو المطلوب، لذا لا بدّ أن تبقى في البيت وينفق عليها زوجها، وهذا -أي تأمين متطلّبات الحياة- من حقّ المرأة، وتكليف على الرجل للسعي نحو تحقّقه. وبهذا الدليل يكون إرث الرجل ضعف إرث المرأة.

والخلاصة أنّ الرجل والمرأة متساويان في الكرامة الإنسانيّة والكمالات الحقيقيّة، لذا يتساويان أيضاً في الحقوق العامّة والمشاركات الإنسانيّة. ولكن لوجود تفاوت بينهما من حيث القدرات الجسديّة والروحيّة، ممّا يؤدّي إلى اختلاف في القوى واللياقات، لا بدّ أن نتوقّع وظائف خاصّة من كلّ واحد منهما في الحياة الاجتماعيّة. وبطبيعة الحال عندما تتفاوت الأعمال والوظائف والمسؤوليّات، تختلف الحقوق والحرّيات بقدرها. وعليه فإنّ اختلاف حقوق المرأة والرجل أمر طبيعي.

المادة التاسعة عشرة:

١. يحقّ لكلّ إنسان المشاركة في النشاط السياسي والاجتماعي والتصويت على الأشخاص ما دام لا يتنافى مع مصالح الناس.

٢. كلّ إنسان حرّ في كيفة نشاطه السياسي والاجتماعي، وعليه لا يمكن صنعه من تشكيل الجمعيات والأحزاب أو العضوية فيها، كما لا يمكن إجباره على الانتماء إليها وهذه الحرية تشمل سائر أنواع الأنشطة السياسية والاجتماعية أيضاً كتأسيس صحيفة أو مجلة.

المادة العشرون: يحقّ لكلّ إنسان تسلّم المناصب الاجتماعية بحدود صلاحيّاته.

أي يحقّ لكلّ شخص أن يتسلّم المناصب الاجتماعية مع إحراز الصلاحية الكافية، ولا يمكن منعه من ذلك تعسّفاً.

المادة الحادية والعشرون: إنّ من وظائف جميع أفراد المجتمع المشاركة في أيّ نشاط سياسي واجتماعي لتأمين المصالح الضرورية العامة.

طبقاً للمادة التاسعة عشر يحقّ لكلّ أحد المشاركة في النشاط السياسي والاجتماعي. وبناء على هذه المادة يكلف الإنسان بالنشاط السياسي والاجتماعي بقدر الضرورة.

المادة الثانية والعشرون: إنّ حقّ الحاكمية يختصّ بالله تعالى، لذا ليس لأيّ إنسان حقّ الحاكمية على إنسان آخر أصالة وابتداءً. وتنحصر الحكومة على الناس لما يأذن الله تعالى لذلك فقط.

إنّ محتوى هذه المادة يُعدّ من أهمّ الأصول في الفلسفة السياسية وفلسفة

الحقوق والحقوق السياسيّة والإسلاميّة. نحن نعتقد أنّ مشروعيّة الحاكم وجهاز الحكومة لا تتحصّل إلّا عن طريق اكتشاف الإذن الإلهي.

المادّة الثالثة والعشرون:

١. يحقّ لكلّ فرد من أفراد المجتمع بل يجب عليهم الخروج على الحاكم والحكومة غير الشرعيّة.

٢. يحقّ لكلّ فرد من أفراد المجتمع بل يجب عليهم إقامة الحكومة المشروعة. طبقاً للمادّة الثانية والعشرين لا يحقّ لأيّ إنسان أن يحكم الناس من دون إذن الله، كما لا يحقّ لأيّ فئة أو تيّار تنصيب الحكومة التي يرتضونها، وتنحصر حقّ الحكومة في الفرد أو الجهة التي تحرز الشرائط الكافية لهذا الأمر الخطير، والشرط الأساسي إنّما هو الإذن الإلهي.

تنصّ الفقرة الأولى من هذه المادّة أنّ الحكومة التي تتقلّد الحكم من دون صلاحية كافية تكون ظالمة وغاصبة. وحينئذٍ يحقّ لأفراد المجتمع بل يجب كفاح هكذا حكومة تخالف موازين الحقّ والعدل. إذ إنّ معيار الحاكميّة في فلسفة الإسلام السياسيّة إنّما هو الحقّ والعدل لا رغبة الناس. ففي هذه الرؤية لم يكن الناس أحراراً في متابعة أهوائهم النفسانيّة في المسائل الاجتماعيّة، بل يُكلّفون بمتابعة موازين الحقّ والعدل في كلّ مكان، ولا يحقّ لأيّ أحد القيام بالنشاط السياسي والاجتماعي خارج هذا الإطار، كما لا يحقّ له أيضاً التصدّي للمناصب الحكوميّة المختلفة، والخلاصة يجب على الناس مكافحة الحكومة الغاصبة.

وبما أنّ وجود الحكومة ضروريّ لكلّ مجتمع، لا بدّ من إقامة الحكومة

المشروعة بعد الإطاحة بالحكومة الباطلة، ولا يجوز لمن له أهلية الحكومة والقيادة أن يتسلّم السلطة بمجرد المأذونية الإلهية، لأن الإذن الإلهي يعطي الشرعية للحكومة فحسب، وهي لا تكفي لوحدها، بل تحتاج الحكومة مضافاً للشرعية إلى المقبولية ودعم الناس، لأنها عامل اقتدار الحكومة. لذا يكلف أفراد المجتمع تنصيب الشخص الصالح من خلال الدعم والتصويت عليه وإسناد حكومته.

إنّ المعصومين عليه السلام في الرؤية الشيعية، مأذونون من قبل الله جميعاً للحكومة على الأمة الإسلامية، ولكن بسبب عدم إقبال الناس لم يتم تفعيل هذا الأمر عدا الفترة القصيرة لخلافة أمير المؤمنين عليه السلام.

وتنصّ المادة الثانية أنّ الناس مكلفون بالسعي لتنصيب من يرونه صالحاً للحكومة، لأنّ فعليّة الحكومة الحقّ والعدل وتحقيقها لا تتأتّى إلاّ بدعم الناس وحمايتهم.

المادة الرابعة والعشرون: تكلف الحكومة بتأمين المصالح المادية والمعنوية التي لا يتمكّن أيّ فرد أو جماعة من تأمينها، وقد بيّن الفقه الطرق المشروعة لذلك، ومن الطبيعي أن تمنح الدولة اختيارات متناسبة مع وظائفها.

تبيّن هذه المادة ضرورة الحكومة، ووظائف جهاز الحكومة واختياراته، ونحن وإن تطرّقنا إلى هذا الموضوع بشكل تفصيلي في محله^١، ولكن لأهميته نشير هنا إليه إشارة ونقول: توجد في كلّ مجتمع مصالح مادية ومعنوية، إمّا أنّها تهمل من قبل الأفراد والفئات الاجتماعية، أو لم يتمكّنوا من تحقيقها، لا بدّ

١. راجع: المصباح اليزدي، حقوق وسياست در قرآن، ١٨١-٢٠٠، ٢٤٦.

من الضروري وجود الحكومة لتتكفل بتحقيقها، أي يجب على الدولة تأمين هذه المصالح. ومن جهة أخرى أنّ الوظيفة تستلزم وجود اختيارات، فيجب أن تكون للدولة اختيارات متناسقة مع تلك الوظائف لأجل القيام بها.

إنّ التناسق بين الاختيارات والوظائف، وتبعية الوظائف واختيارات الدولة للمصالح المادية والمعنوية، تسوق الحكومة بحيث لا تعمل خلافاً لمصالح الناس. فالدولة الحقّة بعدما تتسلّم مقاليد الحكم من خلال الناس، لا بدّ أن تهتمّ بتحقيق مصالح المجتمع، فالوظائف التي ذكرنا ضمن المواد السابقة للدولة، من قبيل: تهيئة أراضية العمل الاقتصادي، تأمين مصالح المعوقين والعاطلين عن العمل والعجزة، المنع من انتشار الآراء والعقائد الباطلة، تعدّ بعض وظائف الدولة. وتنصّ هذه المادة على أنّ كلّ مصلحة مادية ومعنوية لا يقوم بها الفرد أو أيّ فئة أخرى، تدخل في نطاق وظائف الدولة، ويجب عليها تأمينها.

المادة الخامسة والعشرون: يجب على جميع أفراد المجتمع إطاعة أحكام وقرارات الدولة المشروعة تماماً.

كما يلزم وجود الحكومة في كلّ مجتمع، يلزم كذلك طاعة الناس للحكومة، إذ لا تتمكّن الدولة من تأدية وظائفها بشكل جيّد من دون مساعدة الناس، وعليه يحقّ للدولة المشروعة المقامة على موازين الحقّ والعدل أن تطالب الناس بالطاعة، إذ الدولة المشروعة تريد تحكيم النظم من خلال وضع القوانين الصحيحة وتنفيذها كي تتمكّن تأمين مصالح الناس المادية والمعنوية. وإذا أراد الناس عصيان الدولة، وغضّ الطرف عن وظائفهم تجاهها لأصبحت الفلسفة الوجودية للحكومة لغوًا.

المادّة السادسة والعشرون: يحقّ لكلّ فرد من أفراد المجتمع بل يجب عليه إذا علم أنّ بعض أحكام وقرارات الدولة المشروعة تخالف الحقّ والعدل، أو يرى عدم صوابيّة منهج عملها، أن يقوم بنصيحة المسؤولين وتذكيرهم.

المادّة السابعة والعشرون: لا يحقّ لأيّ فرد من أفراد المجتمع معارضة الدولة المشروعة.

تعني هاتان المادّتان أنّ من يرى مخالفة بعض أحكام الدولة المشروعة وقراراتها للحقّ والعدل، أو يرى خطأ بعض أعمال المسؤولين، لم يكن له الحقّ فحسب، بل يجب عليه أن لا يتضايق من تقديم النصيحة والنقد البناء وإعطاء المقترحات، لأنّ هذه الإرشادات والنصائح مصداق بارز للمشاركة والفعاليّة السياسيّة والاجتماعيّة وهي من الضروريّات، وتكليف جميع أفراد المجتمع كما في المادّة الواحدة والعشرين.

ولكن من جهة أخرى لا يحقّ لأيّ أحد القيام بمعارضة الدولة المشروعة. وعليه من أراد استغلال الموقف بحجّة نقد نقاط الضعف في الحكومة المشروعة والقانونيّة، وحاول تضليل الناس بالدعايات المضلّة وتهيئة سقوط الحكومة، لا بدّ من منعه وعقوبته بشدّة عند التخلّف.

المادّة الثامنة والعشرون: يجب على الدولة عقوبة المتخلّفين عن أحكام الدولة وقراراتها العادلة.

لا شكّ أنّ جميع أفراد المجتمع لا يتحلّون بالتربية الأخلاقيّة والدينيّة الكافية لتمنعهم من التعديّ على حقوق الآخرين وحرّيّاتهم. لذا يمكن أن يحتوي كلّ مجتمع على أشخاص يخالفون القانون، والتخلّف عن القانون قد

يتعلّق بالأموار المادّيّة كالسرقة وغصب أموال الناس، وقد يتعلّق بالأموار المعنويّة كترويج وإشاعة الآراء الباطلة والمنحرفة، وعلى أيّ حال أنّ الدولة مكلفة بمتابعة المتخلّف وعقوبته.

المادّة التاسعة والعشرون: يحقّ لكلّ فرد التظلم وإقامة الدعوى على الظالم في المحاكم.

لذا لا يمكن منع الإنسان من مراجعة المحاكم والتظلم ولإحقاق حقوقه المنهوبة.

المادّة الثلاثون: يحقّ لكلّ فرد الحضور في المحكمة الصالحة للدفاع عن نفسه مباشرة أو بواسطة الوكيل المدافع أمام الاتّهامات المتوجّهة إليه.

يمنع بناءً على هذه المادّة تعقيب الناس بشكل اعتباطي، كما لا يحقّ للمحكمة أن تعتني بكلّ مدّعى وتصدر حكماً غيابياً [من دون تثبّت].

المادّة الواحدة والثلاثون: لا يُعاقب أيّ شخص قبل أن يثبت جرمه في محكمة صالحة.

إنّ جهاز القضاء والتنفيذ، يحقّ له الوسم بالتخلّف عن القانون والإجرام، وصدور العقوبة لمن دافع عن نفسه سابقاً في محكمة صالحة وتثبت جريمته. هذه المواد الثلاثة ناظرة إلى الحقوق القضائيّة.

المادّة الثانية والثلاثون: إنّ جميع الناس أعضاء أسرة واحدة، وعليه يحقّ لكلّ إنسان بل يجب أخلاقاً وشرعاً القيام أمام أيّ فرد أو دولة تعمل خلاف مصالح الإنسان المادّيّة والمعنويّة، أو تظلم إنساناً واحداً، سواء ارتكب ذلك الفرد أو الدولة الخلاف في النطاق الداخلي للحكومة أو الداخلي.

هذه المادة التي تعدّ من أهمّ مواد منظومتنا الحقوقية، تنظر بشكل خاصّ إلى أمرين عدّا اليوم من الأصول الحقوقية المسلمة.

الأول: السماح لطباعة ونشر أيّ كتاب وبحث، وإخراج أيّ فلم، والسماح أيضًا لأيّ تجمع ومن ضرة استنادًا إلى احترام حرّيات الناس. ومن الطبيعي أن لا تنتج هذه المنهجية سوى فساد العقائد والأخلاق العامة. وتنكشف أهميّة هذا الأمر بعد لحاظ سعي الدول وكثير من التيارات الفاسدة في نشر الفحشاء والفساد وتطوّر وسائل الدعاية والإعلام. وليس لهذه الحرّيات أيّ تبرير عقلاني ومنطقي، ولا يحقّ لأيّ شخص العمل خلاف مصالح الإنسان الماديّة والمعنويّة استنادًا إلى حقّ الحرّية. ويحقّ لكلّ إنسان الوصول إلى الكمال الحقيقي والسعادة. إنّ المجرمين ومن ينتهك الحرمات، إنّما يستهزئ في الواقع بالبنية الأخلاقية ومستقبل الإنسان المعنوي، ويصدّهم عن الوصول إلى الكمال والسعادة.

وفي الحقيقة أنّ الإنسان يخسر جرّاء كلّ عمل غير مشروع بعض حقوقه الماديّة والمعنويّة، ولنا أن نتساءل ونقول: هل من الصحيح تضييع كثير من حقوق الإنسان المسلمة بسبب حقّ موهوم؟ نحن نعتقد أنّ الحرّيات الفرديّة مقيّدة بإطار مصالح الإنسان الدنيويّة والآخرويّة، ويلزم تأطير جميع الأعمال الفرديّة داخل هذا الإطار. ويجب على الجميع رعاية مصالح الإنسان الماديّة والمعنويّة في أعمالهم، وعدم تعديّ هذه المصالح، ولا يحقّ لأيّ أحد افتداء مصالح الناس لأهواء نفسه بحجّة الحرّية، ويحقّ لكلّ إنسان الوقوف أمام هذه المطالب غير المشروعة.

الثاني: إنّ الحكومات -واستناداً على أصل عدم التدخل في الشؤون الداخلية لكل دولة- تظلم الأمم كثيراً. إنّ الحكومات المستبدّة وغير المشروعة تسنّمت الحكم خلافاً لموازين الحقّ والعدل، وتمدّ يدها نحو أموال الناس وأعراضهم ونفوسهم وعقائدهم وأخلاقهم، وتغصّ الطرف عن حرّياتهم البديهيّة وحقوقهم، ولا يحقّ لأيّ أحد الاعتراض عليها، إذ إنّ أصل عدم المداخلة، يُلقّي حقّ التدخل في الأمور الداخلية على عاتق الناس والحكومة الحاكمة على تلك الدولة، ولا يحقّ لأيّ شخص أو دولة أخرى التدخل في الأمور الداخلية لدولة أخرى.

ولكن تعدّ الحدود الجغرافيّة والسياسيّة أموراً اعتباريّة في الرؤية الإسلاميّة، لا يمكنها أن تفصل المسلمين بعضهم عن بعض، لأنّ حدود العالم الإسلامي تتحدّد بالعقيدة لا الجغرافيا السياسيّة. وبناء على هذا يمكن اتّحاد جميع المسلمين رغم تشبّثهم الجغرافي والسياسي ليكونوا أمةً إسلاميّة واحدة ومع قطع النظر عن هذا، وحتى بعد تحديد الحدود الجغرافيّة والسياسيّة للدول، لماذا لا يحقّ للإنسان كفاح الأفراد أو الدول التي تتعدّى على بني نوعه خارج حدود بلده ودولته؟ ويحقّ لكلّ إنسان القيام دفاعاً عن المظلومين ضدّ الأشخاص أو الدول الظالمة المخالفة للبشريّة في أيّ نقطة من نقاط العالم، إنّ القرآن الكريم يحرض المسلمين في الجهاد لتحرير المظلومين: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾^١.

يحقّ لكلّ إنسان بل يجب عليه أن يحامي عن الحقّ والعدل بحسب الوسع، والجهاد مع أيّ فرد أو مجموعة أو دولة تخالف مصالح الإنسان الماديّة أو المعنويّة. إنّ القول بالحرّيّة المطلقة للإنسان، وترك الشؤون الداخليّة لكلّ دولة إلى نفس تلك الدولة مع شعبها، فخّان كبيران أمام مدافعي الحقّ والعدالة، ولذا تؤكّد الدول الغاشمة والجائرة في العالم على هذين الأمرين.

نحن نعتقد خلافًا لهم أنّ ما يلزم تحديده إنّما هو طلب الحقّ والعدل لا الحرّيّة، إنّ الحقّ والعدل لا يُحدّد بالحدود ولا ينبغي لهما ذلك. ومن وجهة نظر الحقوق الدوليّة الإسلاميّة، إنّ كلّ إنسان مسؤول عن تضييع أيّ حقّ ماديّ أو معنويّ يُسلب من شخص في أيّ نقطة من نقاط العالم، وعليه يجب على كلّ إنسان القيام للدفاع عن المظلوم في أيّ نقطة من نقاط العالم بحسب وسعه، ومكافحة الظالم.

