فلسفة حقوق البشر

عبد الله جوادي الآملي*

المبدأ الفاعليّ والمبدأ الغائيّ لحقوق الإنسان

يتطلَّب تدوين حقوق الإنسان العالميّة دراسة فلسفتها القانونيّة، والتي وردت خطوطها الرّئيسة في نصّ هذه الدّراسة. وما ذُكر في هذه المقدّمة هو تلك الموضوعات التي تمّت الإشارة إليها بإيجاز؛ ولذلك سيتمّ عرض بعض الأمور التي تتعلَّق فقط بفلسفة حقوق الإنسان، وليس حقوق الإنسان نفسها، ولا الحقوق المطروحة مقابل الحقوق الدّوليّة.

الشّريعة مثل الطّبيعة لها ارتباطٌ بما وراء الطّبيعة. ولذلك، إنَّ الرّؤية المادِّيّة في العلوم الإنسانيّة؛ مثل القانون والفقه والأخلاق والسّياسة ونحوها، ستكون مثلها مثل الرّؤية المادِّيّة في العلوم التّجريبيّة مثال الجيولوجيا وعلم المعادن وعلم النّبات ونحوها، نتيجةً للفطنة المشوَّهة؛ لأنّه إذا انحصر ذكاء شخصٍ ما وحكمته في نطاق الطّبيعة وانقطع عن المبدأ الفاعليّ وخالِقِه، وانقطع عن مبدئه الغائيّ ومرجعه النّهائيّ، فإنَّ جميع أبحاثه التّجريبيّة والإنسانيّة سيكون لها دائمًا مسار أفقيّ، ولن تطويَ أبدًا معارج مسارها العموديّ.

---

* فقيه وفيلسوف ومفسّر للقرآن في حوزة قمّ المقدّسة.

ترجمة محمد ترمس.

https://javadi.esra.ir.

على سبيل المثال، يُفكِّر عالِم المعادن دائمًا على النّحو الآتي: إنَّ معدنًا ما كان ذا شكلٍ وسِمَةٍ خاصّيْن منذ العصور القديمة، ومع مرور القرون وحصول الأحداث الطّبيعيّة، قد تحوَّل ليصبح بشكلٍ وسِمَةٍ مختلفَيْن، ومِنَ المتوقَّع أنّه في المستقبل القريب أو البعيد سيكون على شكلٍ وسِمَةٍ آخريْن. ولن يخطر في باله، ضمن نطاق تفكيره المادِّيّ أبدًا، هذا الموضوع العموديّ والمَا وراء طبيعيّ، بأن يتساءل عن المبدأ الفاعليّ الذي خلق ذلك المعدن وتولّى حركاته المنظّمة، وعن الهدف النّهائيّ الذي خُلق ووُجّه إليه؛ أي أنّ المبدأ الكلّيّ والجامع ﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ ﴾[1] لا يُطرح أبدًا من وجهة نظر مُفكرٍ مادِّيّ.

إنَّ مثل هذه الرّؤية التي تُفسّر الطّبيعة ضمن المدار المُغلَق لمسارها الأفقيّ، ولا تفكر أبدًا في ذروة صعودها العموديّ، إذا أرادت أنْ تُفكِّر في العلوم الإنسانيّة، مثل الحقوق والأخلاق والسّياسة وغير ذلك، فلن يكون نتاجها إلّا مُشوّهًا ومتقطّعًا؛ لأنّه لا يُتوقَّع مِنَ الفطنة المشوَّهة سوى الأثر النّاقص والمُتقطِّع.

فإنْ لم ينحصر عقل مُفكّرٍ ضمن نطاق الطّبيعة، سوف يرى حينها أنّ وجود كلّ موجودٍ مادِّيّ ليس عين ذاته، فضلًا عن مبدأ تكوّنه الطّبيعيّ، فإنّه مُتَّصلٌ بما وراء الطّبيعة، وكذلك ستجمع بحوثه التّجريبيّة والإنسانيّة بين المساريْن الأفقيّ والعموديّ؛ أي أنّه سيُفكّر بعمقٍ. على سبيل المثال، ما الذي كانت عليه الظّاهرة المعدنيّة الفلانيّة مِنْ حيث كونها مادّة وما هي عليه الآن، وما ستصبح عليه في المستقبل. وكذلك سيفهم بدقّة أنَّ الحادثة الفلانيّة، مثل كلّ موجودات عالَم الإمكان، تنبع من مبدأ فاعليّ محض، وستعود في مسيرها النّهائيّ إلى مبدئها الغائيّ بالذّات.

بناءً على مَا تقدّم، يتمّ تقييم علم الحقوق، والذي هو جزء مِنَ العلوم الإنسانيّة، بعمقٍ، من حيث تحديد إلى أيّ حقيقةٍ موضوعيّة تستند هذه الحقوق أساسًا، ومن أيّ واقعٍ تُستنبط.

وفقًا لهذه الرّؤية، فإنَّ العلوم الإنسانيّة التي تُساهم بشكلٍ فعّال في تربية الإنسان ونموّه، ليست محض اعتباريّة أبدًا، ولن تتحقَّق من دون الاستناد إلى الواقع الخارجيّ، بما في ذلك الإنسان والطّبيعة والفطرة. وبعد قبول مبدأ الارتباط بين حقوق الإنسان ووقائع التّكوين، يتمّ البحث في كيفيّة اكتشاف المبادئ واستخراج

1- سورة الحديد، الآية 3.

القواعد واستنتاج الموادّ القانونيّة من ذلك الدّعم والسَّنَد التّكوينيّ. وفي كلِّ هذه المراحل يتمّ التّحقيق بدقَّة في المبدأ الفاعليّ والغائيّ لنظام الوجود، وكيفيّة خلق المبدأ الحقوقيّ والقانونيّ للإنسان، وتعليم البشريّة طريقة اكتشافه.

إذًا، إنَّ ثبوت الحقوق أوّلًا، وإثباتها ثانيًا، من وجهة نظر مُفكِّرٍ إلهيّ وذي قلب سليم، مرتبطان برؤيته التّوحيديّة تمامًا؛ كما ستكون المدرسة الإلهيّة مسؤولةً أيضًا عن بيان مقام ثبوت الحقوق ومقام إثباتها. ولمَّا كان المبدأ الفاعليّ للحقوق هو الله تعالى المُنزَّه عن المادّة والطّبيعة، فإنَّ المبدأ الغائيّ أيضًا هو التّقرُّب منه، والمُبرّأ مِنَ الزّمان والمكان، ومن أيّ قيودٍ مادِّيّة أخرى.

ولذلك، فإنَّ مسار العدالة هو وفق بعض الآراء أساسَ الحقوق، وعند البعض الآخر مِنَ الأدلّة الأخرى؛ لأنَّ الهدف الأسمى مِن معرفة حقوق الفرد والمجتمع وتحقّقهما هو الوصول إلى المقام الشّامخ للقاء الله، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم؛ إذ فضلًا عن تقديره للقسط والعدل، فإنّه يعدّهما وصفًا ممتازًا للمقسطين والعادلين الذين يتمكّنون في ظلّهما من العروج إلى مقامٍ أعلى، ألَا وهو مقام استنارة روح الإنسان الحقّانيّ.

هذا المطلب يمكن استنباطه من خلال الجمع بين الآية: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾[1] التي جعلت هدف رسالة الرّسل الرّبّانيّين ونزول الكُتُب الدّينيّة قيامَ النّاس بالقسط والعدل، والآية الأولى مِن سورة إبراهيم: ﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴾[2] التي تُوضّح أنَّ هدف نزول الكتاب الإلهيّ هو تنوير النّاس؛ ذلك أنَّ مقام استنارة الإنسان المتكامل ونورانيّته هو مرتبة شهوده العلميّ والموضوعيّ (العينيّ) للحقائق والوقائع الأعلى مِن عالَم الطّبيعيّة والمِثال، وهذا ما يُفهم مِن حادثة «حارثة بن مالك»[3]، ويُستفاد من وصف المتّقين على لسان مولى المتّقين: «عَظُم الخالق في أنفسهم فصَغُرَ ما دونه في أعيُنهم؛ فهُم والجنّة كمن قد رآها، فهم فيها مُنعّمون، وهم والنّار

1- سورة الحديد، الآية 25.

2- سورة إبراهيم، الآية 1.

3- محمّد بن يعقوب الكلينيّ، الكافي، صحّحه وعلّق عليه عليّ أكبر الغفّاري، ط 3، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1388هـ ج 2، ص 53.

كمـن قـد رآهـا فهـم فيهـا معذّبـون»[1].

والسّـرّ فـي ضـرورة مثـل هـذا الهـدف الأسـمى هـو أنَّ كلّ مـا بالعَـرَض يجـب أن ينتهـي إلـى مـا بالـذّات، وكمـا أنَّ هـذا القانـون صحيـحٌ حـول سلسـلة العلـل الفاعليّـة؛ أي أنَّ الفاعليـن بالعَـرَض يجـب أن ينتهـوا إلـى الفاعـل بالـذّات، أي الله تعالـى، كذلـك يجـب علـى الغايـات بالعـرَض أن ترجـع إلـى الغايـة بالـذّات، أي إلـى الله تعالـى أيضًـا. لذلـك، إنّ أهـداف جميـع أعمـال الإنسـان، طالمـا أنّهـا لـم تصـل بعـد إلـى لقـاء الله، فهـي أهـدافٌ متوسّـطة (واسـطيّة) وليسـت نهائيّـة، وسـوف تكـون قهـرًا بالعـرض لا بالـذّات. ومـن هنـا، سـوف تتّضـح أهـداف حقـوق الإنسـان مـن منظـار الإسـلام.

الفرق بين الطّبيعة والفطرة الإنسانيّة

الفطـرةُ بالمعنـى العـامّ تشـمل الطّبيعـة، وكلّ موجـودٍ طبيعـيّ مفطـورُ (مخلـوق) الله سـبحانه؛ لأنّـه لا تقتصـر خالقيّـة الله علـى خلـق الموجـود المجـرَّد. فظاهـر الآيـة الأولـى مـن سـورة «فاطـر» يجمـع الموجـودات المجـرَّدة والمادّيّـة: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّـمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[2]؛ ذلـك أنّـه حيثمـا ذُكـرت السّـماوات والأرض ولـم يُذكـر مـا فيهمـا، فهـو مشـمول العنـوان الجامـع لـ«السّـماوات والأرض». بنـاءً عليه، فـإنَّ المقصود مِـنَ الآيـة المذكـورة هـو التّعبيـر عـن خالقيّـة الله بالنّسـبة إلـى السّـماوات وجميـع السّـماوات، وكذلـك بالنّسـبة إلـى الأرض وجميـع الأرضيـن.

وتقـع الفطـرة بالمعنـى الخـاصّ مقابـل الطّبيعـة؛ أي أنّ الإنسـان المركّـب مـن جسـدٍ ماديّ ونفـسٍ مجـرَّدة، يعـود سـريان الطّبيعـة إلـى جسـده المـادّيّ، وسـريان الفطـرة إلـى روحـه؛ لأنَّ الـرّوح الإنسـانيّة المجـرَّدة هـي التـي تقـوم بعمليّـة الإدراك وفهـم مـا وراء الطّبيعـة ومشـاهدة الموجـودات الغيبيّـة بالعيـن الملكوتيّـة والتـزام العهـد، وكذلـك هـي تـرى نفسـها مدينـةً وخاضعـةً للغيـب وتعتـرف بربوبيّـة الله، وتقـرّ بعبوديّتهـا للـذّات الإلهيّـة المقدّسـة، وهـي التـي أشـارت إليهـا آيـة الميثـاق[3]. ومـع أنّ الإنسـان يتكـوَّن مِـن جسـدٍ طبيعـيّ وروح مـا وراء طبيعيّـة، إلّا أنَّ أصالـة هـذا الموجـود المركَّـب هـي تلـك

1- نهج البلاغة، الخطبة 193.

2- سورة فاطر، الآية 1.

3- سورة الأعراف، الآية 172.

الـرّوح المجرَّدة التي تقع على عاتقها مسؤوليّة تدبير الجسد وإدارته أيضًا.

ولذلك، فإنَّ تدوين حقوق الإنسان مسبوقٌ، أوّلًا، بمعرفة هذه الحقيقة المركّبة، وكذلك بمعرفة أنَّ الرّوح المجرَّدة في الإنسان هي الأصيلة. وثانيًا، وجوب دراسة جميع حقوق الإنسان في ضوء نظرتَيْن؛ الأولى في ضوء الجانب الطّبيعيّ للإنسان الذي هو فرعٌ، والأخرى في ضوء جانبه الفطريّ الذي هو أصلٌ. وإذا ما اعتقدنا، في هذا التّقييم لحقيقة الإنسان، أنّه محصورٌ في داخل جدار الطّبيعة، نكون قد أنكرنا جزءًا مهمًّا من حقيقته، أو إذا ما ساوَيْنا حقيقة الإنسان بين الطّبيعة والفطرة، فنكون قد جعلنا الفرع متساويًا مع الأصل. وإذا ما قدّمنا طبيعة الجسد على فطرة الرّوح، فنكون قد وضعنا الفرع بدلًا من الأصل، وعزلنا الأصل مِنَ الصّدارة، وقلَبنا جِلد الإنسانيّة في معرفة الإنسان، وجعلنا الذَّيْل مكان الرّأس، والرّأس مكان الذّيل، وفي هذه الحالة سوف تُمحَق حقيقة الإنسان وتُمسخ؛ وهذا ما قامت به جماعةٌ في ما يخصّ أساس الإسلام، وقال عنهم أمير المؤمنين عليه السلام: «ولُبِسَ الإسلام لُبْسَ الفَروِ مقلوبًا»[1].

ونظرًا إلى ما ذُكر، فمَن عدَّ الطّبيعة هي الفطرة بحسب مصطلحه الخاصّ، ونظر إلى الحقوق الطّبيعيّة والفطريّة بنظرةٍ واحدة، فلا تَحفُّظ عليه؛ لأنّه لا تشاحّ ونزاع في جعل المصطلح، ولكن إذا حصر أحدٌ ما تمام حقيقة الإنسان في تلك الطّبيعة فقط، ولم يرَ الفطرة سوى ذلك الجانب الطّبيعيّ للإنسان، فيكون قد أنكر الجزء المهمّ والأصيل للإنسانيّة، ولن تُدوَّن في هذه الحال حقوق الإنسان بشكلٍ صحيح. ولذلك، فإنَّ تنظيم حقوق الإنسان مسبوقٌ ببحث فلسفة حقوقه، وإذا لم يعرف عالِم القانون والحقوق حقّ حقيقة الإنسان فكيف سيدوِّن حقوقه؟!

وصف كلّ مخلوق مرهونٌ بوجوده

ولمّا كان الوصف في أصلِ تحقُّقه مرهونًا بالموصوف وتابعًا له، فسيكون أيضًا مرهونًا وتابعًا لوجود موصوفه في جميع شؤون الوجود؛ أي إذا كان وجود موجودٍ غير محدودٍ ولا متناهٍ، سيكون وصف ذاته مثل أصل وجود ذاته بلا نهاية أيضًا، ولو كان وصف فعله محدودًا. ولكن، إذا كان وجود الموصوف محدودًا ومتناهيًا، حتمًا سيكون وصفه متناهيًا أيضًا، سواءً كان وصف الذّات أم وصف الفعل؛ فكما

1- نهج البلاغة، الخطبة 158.

أنّ وجود الإنسان محدودٌ وأوصافه الكماليّة، مِن قبيل الحياة والعلم والقدرة والإرادة وأمثال ذلك متناهية، ستكون حرِّيّته أيضًا محدودة؛ أي مِن غير الممكن أن يكون مبدأ وجود الإنسان متناهيًا، وتكون حرِّيّته التي تُعدّ من صفاته وفي أساس تحققّها خاضعة وتابعة لوجوده، غير محدودة. ولذلك، بالتّأكيد إنَّ حرِّيّة الإنسان غير مطلقة وغير نهائيّة، بل هي مقيّدة ومشروطة ومحدودة.

وبعد إثبات لزوم محدوديّة وصف حرِّيّة الإنسان وتناهيها، حانَ الوقت لمناقشة العامل المحدِّد لنطاق حرِّيّة الإنسان في شؤون وجوده، بما في ذلك العقيدة والأخلاق والحقوق والأعمال والأحوال وبإيجاز السُّنّة والسّيرة؟

والإجابة المنطقيّة عن السّؤال المذكور هو أنَّ المبدأ المُحدِّد لأصل وجود الإنسان هو الوحيد الذي يُحدِّد حرِّيّة الإنسان؛ أي أنَّ ذلك المبدأ الواهب للوجود الذي أعطى الوجود المحدود للإنسان هو المرجع الوحيد المُحدِّد لحدود حرِّيّته؛ لأنّه باستثناء مبدأ الوجود هذا، لا أحد يعلم نطاق وجوده.

بناءً على مَا تقدّم، فإنّ المرجع الوحيد الصّالح لتحديد حرِّيّة الإنسان هو الله تعالى الذي أعطى للإنسان وجودًا محدودًا ووضع لكلّ شيءٍ قدَرًا محددًا؛ ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾[1]. وإذا ظنّ أحدٌ أنّه مُتحرّرٌ مِنْ أيّ قيودٍ وخطَّط وفقًا للهوى والشّهوة، فليعلم أنّه يدّعي وصفًا غير محدودٍ لموصوف محدودٍ ويدّعي الرّبوبيّة لموجودٍ موسوم بطابع العبوديّة الدّائم. وإذا ما توضَّحَت الصِّبغة الفلسفيّة لأساس البحث، بأنَّ الموجود المحدود لا بُدَّ من أن يكون له وصفٌ محدود، وأنّ تحديد الوصف يجب حتمًا أن يكون من ناحية المحدِّد للموصف، ومن ناحيةٍ أخرى، ثمَّة تمييزٌ بين الطّبيعة المتمرّدة على الحقِّ وبين الفطرة الخاضعة على عتبة العبوديّة والخضوع والخشوع، حينئذٍ لن نرى الإنسان أبدًا مالكًا للحرِّيّة؛ بل نجده مؤتمنًا على الحرِّيّة.

الحرِّيّة، إذًا، التي هي من أجمل الوجوه الحقوقيّة، ليست ملكًا للإنسان؛ بل هي وديعة إلهيّة استُوْدِعَت لديه. ولذلك، يجب على الإنسان ألّا يتردَّد في حراستها، وألّا يفسرها أبدًا برأيه، وألّا يُحرّفها حسب أهوائه، وألّا يُبدّلها وفقًا لشهواته؛ ذلك أنَّ السُنّة الإلهيّة في مأمنٍ مِن ضرر التّفسير بالرّأي ولدغات التّشويه والتّحريف، ومحفوظةٌ من آفات التّبديل والتّغيير. وبما أنَّ مبدأ الحرِّيّة وديعةٌ إلهيّة، لا ملكًا

1- سورة القمر، الآية 49.

بشريًّا، فلا يستطيع أحد بيع نفسه أو جعلها عبدًا للآخرين، بمعنى أنْ تُحوّل حرِّيّتك إلى عبوديّة. كما أنَّ حياة الإنسان هي أيضًا وديعة إلهيّة ولا يحقّ لأحدٍ أنْ يُدمّرها بالانتحار الباطل؛ لأنَّ الانتحار خيانة لأمانة الحياة.

الفرق بين الطّبّ والقانون (الحقوق)

من أجل الحصول على المصادر الأساسيّة لحقوق الإنسان، لا بُدَّ مِنَ التّمييز التّامّ بين الطّبّ والقوانين المرتبطة به من جهة، وبين الحقوق والأحكام المتعلّقة به من جهةٍ أخرى؛ لأنَّ علم الطّبّ هو المسؤول عن تشخيص صحّة جسم الإنسان وأمراضه، وبيان منافع الأشياء والأفعال الخارجيّة ومضارّها في ما يتعلَّق بجسمه، ولا علاقة له بما إذا كان طعامٌ مُعيَّن مثلًا حلالًا أو حرامًا، أو أنّ العمل الفلانيّ مِنَ الأعمال المشروعة أم لا.

وفي بعض الأحيان، بناءً على القوانين الطّبّيّة، قد يكون بعض الطّعام أو الفاكهة مضرًّا بشخصٍ مريض، رغم كون ذلك الطّعام أو الفاكهة مِن ماله الخاصّ أو مثلًا مِن شجرةٍ يملكها، وأحيانًا قد يكون طعامٌ أو فاكهةٌ نافعة وشافية لشخصٍ مريض، في حين أنَّ ذلك الطّعام أو الفاكهة ليست ملكًا للمريض، بل مملوكةٌ مِن شخص آخر أو متعلّقة بحقّ الآخرين. والغرض من ذلك، أنَّ علم الطّبّ مسؤولٌ فقط عن تفسير العلاقات الطّبيعيّة بين جسم الإنسان والأشياء والأفعال الخارجيّة، ولا يُفرّق أبدًا بين المشروع فيها وغير المشروع.

أمّا علم القانون، فهو المسؤول عن تفسير (ما ينبغي) و(ما لا ينبغي) مِنَ الحقوق، بينما الطّبّ يخبرنا فقط عن (ما هو كائن) و(ما هو غير كائن). وعلى الرّغم من أنّ استنتاج (ما ينبغي) مأخوذٌ من ضَمّ مقدِّمةٍ أخرى إلى المقدِّمة الطّبّيّة القائلة بوجوب بقاء الإنسان سليمًا وتخلّصه مِنَ المرض، إلّا أنَّ علم الطّبّ لا يتحدَّث أبدًا عن تحديد محاور ما ينبغي وما لا ينبغي (الينبغيّات)، ولا بُدَّ لزامًا من أن يسعى علمٌ آخر، هو القانون، إلى تقييم الأشياء والأفعال بشكلٍ صحيح، حتّى يفصل الأجزاء المشروعة لأيّ شيءٍ أو عملٍ عن غير المشروعة فيه.

بالطّبع، إذا كان موجودٌ يعيش خارج نطاق الحقوق، فسيوفّر العلم التّجريبيّ جميع البحوث والمناقشات المتمحورة حوله؛ على سبيل المثال النّبات الذي لا حياة له غير الحياة النّباتيّة، سيكون من حقّه كلّ ما توصّل إليه علم النّبات وثبت

أنّه مفيدٌ للموجود النّباتيّ مِن منظار الاختبار الطّبيعيّ، كذلك لو كان الموجود يعيش فقط ضمن نطاق الحياة الحيوانيّة ولا يتمتّع بحياةٍ أعلى من ذلك، فسيكون من حقّه كلّ ما أقرّه علم الحيوان.

أمّا الإنسان الذي يتمتّع بحياةٍ فطريّةٍ وروحيّة تتجاوز الحياة الطّبيعيّة، وهو أفضل من مستوى النّبات والحيوان، فلن يكون العلم التّجريبيّ، مثل الطّبّ، كفيلًا ببيان عناصر حقوقه الفطريّة. لذلك، لا يمكن عدّ نظام الطّبيعة والفائدة والخسارة الطّبيعيّين فقط مصادر استخلاص أُسُس حقوق الإنسان، إلّا بالنّسبة إلى مَن لم يقبل الحياة العقليّة والحياة الفطريّة للإنسان، ويحصر تمام حقيقة الإنسان في حدود حياته الطّبيعيّة، التي هي تلك الحياة النّباتيّة والحيوانيّة. والغرض من ذلك، هو فصل (ما ينبغي) و(ما لا ينبغي) (الينبغيّات) الفقهيّة أو الأخلاقيّة، وكذلك (ما يمكن) و(ما لا يمكن) الحقوقيّة عن حدود القوانين الطّبّيّة، رغم الحفاظ على العلاقة في ما بينهما بشكلٍ عامّ.

تفكيك أو فصل تقنين حقوق الإنسان عن التّنفيذ وإصدار الحكم (القضاء)

إنَّ المحور الرّئيس للبحث الحاليّ هو إنْ كان ثمّة إمكانيّة لتدوين حقوق العالم الإنسانيّ من دون معرفة الفطرة الإلهيّة والرّوح الإنسانيّة المجرَّدة، وأيضًا من دون معرفة المبدأ الفاعليّ والغائيّ بالذّات للخلق أم لا. وبطبيعة الحال، إنَّ كمال نظام هادفٍ وحضاريّ، يقوم على تحقيق ثلاثة عناصر رئيسة؛ الأوّل، تقنين الموادّ القانونيّة وتحديدها. والثّاني، التّنفيذ الصّحيح للمقرّرات القانونيّة. والثّالث، المقارنة بين مستويَيْ التّنفيذ والتّقنين، والبحث في الحالات المخالفة ومعالجة شؤون المخالفين.

ويمكن لقانونٍ أن يكون كاملًا من النّاحية العلميّة والثّقافيّة، إلّا أنّ تنفيذه ناقص، ومن الممكن أيضًا أن يكون جزءٌ قضائيٌّ من النّظام غير فعّال، ولكن لا يمكن عدُّ النّقص أو الخلل في أيٍّ مِنَ التّنفيذ والقضاء سببًا لنقص القانون أو أساسًا للخلل فيه؛ لأنَّ الخلل في التّنفيذ أو الخلل في الحكم والقضاء قد يحدث حتّى في القانون الذي ينظّمه الوحي الإلهيّ؛ لأنّه لا يسلم غير المعصومين أو الأفراد العادلين الصّالحين مِنْ لسعات الخطيئة التّنفيذيّة أو التّمرّد القضائيّ؛ كما أنَّه مِنَ الممكن أن يكون الأفراد العادلون والأتقياء مسؤولين عن التّنفيذ أو القضاء بالقانون غير الصّادر عن المعصوم، أي ذلك القانون الذي لم يُدوَّن بموجب الوحي الإلهيّ، إنّما

هو نتاج الفكر البشريّ العاديّ. المهمّ أنَّ النّقص أو الخلل في التّنفيذ أو الحكم لن يكون سببًا وحجّةً في نقص القانون الصّحيح والكامل أو عيبه، كما أنَّ التّنفيذ التّامّ أو الحكم والقضاء التّامّين لا تعني أنَّ القانون كاملًا أو تامًّا.

بالطّبع، إنَّ الدّافع إلى إنشاء الأُمَم المتّحدة وصوغ الميثاق العالميّ سوف يتحقَّق عندما تتحقَّق العناصر الثّلاثة: التّشريع والتّنفيذ والقضاء، بنصاب كامل وتامٍّ. كما أنَّ الهدف الأصيل للنّبوّة العامّة هو التّحقيق الموضوعيّ لرسالة الأنبياء وأهدافهم، والتي ذكرنا بعضها بإيجاز. المهمّ هو أنّه من دون إثبات الإنسانيّة المشتركة؛ أي حقيقة الفطرة الإنسانيّة المتشابهة، ومن دون المبدأ المطّلع على مثل هذه الحقيقة، لن يكون بالإمكان تدوين قانون مشترك بين جميع البشر. وبالطّبع، في النّظام الإلهيّ، ومِن أجل التّحقّق الموضوعيّ لهدف النّبوّة العامّة، فقد دُوِّنت واجبات الآخرين وتكاليفهم مقابل كلّ حقٍّ، حتّى يتمّ توفير أرضيّة وصول كلّ حقٍّ إلى صاحبه بشكلٍ كامل.

ولا يجوز لأحدٍ أنْ يمنع أحدًا مِنَ الحصول على حقوقه، ومِنْ غير المسموح لأحدٍ أن يستأثر في الانتفاع مِنَ العطايا الإلهيّة على حساب غيره، ومِنْ واجب الجميع مساعدة الإنسان المُبتلى جرّاء الحوادث الطّبيعة والعاجز المسكين، بما يتناسب مع مبدأ الكمال الإنسانيّ؛ وإن كان لا يوجد إلزامٌ بالنّسبة إلى المراحل الأعلى مِنْ ذلك، وما حديث «من أصبح...»[1] وحديث «من سَمِعَ رجلًا ينادي...»[2]، إلّا شاهدان على ذلك.

الفرق بين مساواة القانون والمساواة أمام القانون

على الرّغم من أنَّ جميع البشر يكونون أحرارًا في بداية حياتهم ويحقّ لهم اختيار طريق الكمال، وعلى أساس العدالة الاجتماعيّة، يستطيعون جميعًا الوصول إلى المستوى العلميّ والعمليّ الرّفيع والأفضل، إلّا أنّه لا يتساوى الجميع في تحقيق الهدف الإنسانيّ الأصيل؛ بل ثمَّة من يبلغ الكمال المنشود على أثر النّبوغ، ومنهم من لا يصل إلى تلك المكانة العليا بسبب القابليّة أو ضعف الذّكاء.

وفي هذه الحالة، ثمّة أمران أساسيّان ينبغي التّمييز بينهما؛ أحدهما أنَّ مبدأ

1- محمّد بن يعقوب الكلينيّ، الكافي، ج 2، ص 163.

2- المصدر نفسه، ج 2، ص 164.

الحرِّيّـة والحـقّ الأسـمى وبلـوغ نصـاب الكمـال هـو القانـون الصّحيـح الـذي يمنـع أيّ نـوعٍ مِـنَ التّمييـز غيـر المسـوَّغ. وهـذا القانـون العـامّ والمشـترك ينطبـق علـى جميـع النّـاس بالتّسـاوي، بحيـث يكـون الجميـع متسـاوين أمامـه، والآخـر أنّـه بعـد سـير القافلـة الإنسـانيّة الحـرّة وتفعيـل قابليّـات النّـاس ومواهبهـم المختلفـة، سـيصل كلٌّ منهـم إلـى مكانـةٍ علميّـةٍ وعمليّـةٍ خاصّـة، ومـن دون أدنـى شـكٍّ سـتكون درجـات كمالهـم متفاوتـة، وهـذا الاختـلاف فـي المرتبـة أمـرٌ طبيعـيّ ويظهـر مـن دون تمييـزٍ قسـريّ وغيـر مسـوّغ، ولا يوجـد مـن خيـارٍ آخـر، ولـن يكـون كذلـك.

بالطّبـع، يوجـد إمكانيّـة لتقليـص المسـافات، ولكـن لـن يكـون بالإمـكان القضـاء عليهـا بشـكلٍ كامـل، ولـن يكـون متيسّـرًا ذلـك الحـدّ الـذي يجتهـد إليـه الجميـع فـي مجـالٍ معيّـنٍ مـن دون أدنـى اختـلافٍ والوصـول إلـى مسـتوى معيّـنٍ مِـنَ الكمـال العلمـيّ والعملـيّ. وفـي هـذه الحالـة، ليـس ثمّـة مـن خيـارٍ آخـر سـوى الاختـلاف الطّبيعـيّ بيـن النّـاس ووضـع حـقّ معيّـنٍ وقانـون محـدّد لـكلّ صاحـب مرتبـة. وبمـا أنّ حـدود الكمالات متنوّعـة، فحكمًـا سـتكون قوانينهـم مختلفـة؛ لأنّ حقوقهـم متنوّعـة.

ومـا يجـب مراعاتـه فـي هـذه المرحلـة هـو أنّـه علـى الرّغـم مـن اختـلاف الأشـخاص مـن حيـث النّبـوغ وبلـوغ الكمـال فـي القانـون، إلّا أنّهـم جميعًـا متسـاوون أمـام القانـون. ولا بُـدَّ مـن الإشـارة إلـى أنّ الفـرق بيـن مسـاواة القانـون والمسـاواة أمـام القانـون يقـوم علـى الفـرق بيـن العدالـة والمسـاواة؛ لأنّ العدالـة أحيانًـا تكـون مقتضـى المسـاواة فـي القانـون وأحيانًـا تكـون سـببًا للاختـلاف. وبطبيعـة الحـال، المسـاواة أمـام القانـون هـي دائمًـا أمـرٌ ضـروريّ، ومـا يعـدُّ مهمًّـا هـو تطبيـق العدالـة التـي تشـكّل أهـمّ الأسـس القانونيّـة؛ لأنّ حقـوق الجميـع تـوزّع علـى أسـاس العـدل وليـس علـى أسـاس المسـاواة. ولذلـك، فـإنّ جميـع البشـر متسـاوون أمـام الحـقّ، علـى الرّغـم مـن أنّ حقوقهـم تختلـف باختـلاف مقتضيـات العـدل.

تفكيك الحقوق عن السّياسة والأخلاق أو فصلها

لأنّ الإنسـان هـو حقيقـة ذات شـؤونٍ متنوّعـة، ولا يمكـن تحقيـق أيّ شـأنٍ مـن دون الالتفـات إلـى الشّـؤون الأخـرى، فـإنّ كثيـرًا مِـن قواعـد العلـوم الإنسـانيّة مرتبـطٌ بعضهـا ببعـض. كمـا أنّ العديـد مِـنَ الحقائـق التّكوينيّـة يرتبـط أيضًـا بعضهـا ببعـض. ولكـن، مـن أجـل الحصـول علـى أيّ محتـوًى علميّ، لا بُـدَّ مِـن فصـل نطاقـه تمامًـا عـن حـدود

المحتوى العلميّ الآخر، كما هي الحال في معرفة أيّ حقيقةٍ موضوعيّةٍ مثل معدنٍ معيَّن، بحيث يجب تمييز نطاقه تمامًا عن نطاق الحقائق الأخرى.

ومن هنا، لا بُدَّ في تدوين حقوق الإنسان من الامتناع عن إدراج محتوى يتعلَّق بقضايا سياسيّة أو اجتماعيّة أو فقهيّة أو أخلاقيّة أو غير ذلك، إلّا إذا كان ذلك على هامش النّقاش، مع الإشارة إلى التّمايز المذكور. وبطبيعة الحال، فإنَّ الأسس والمصادر الأصيلة لهذا النّوع من العلوم الإنسانيّة مشتركة، ولكن أيّ تمايز بين مجالات العلوم الإنسانيّة المختلفة، سواءً من حيث حيثيّة الموضوع، وليس الموضوع العامّ الذي هو الإنسان، أو من حيث المنهج أو من حيث الهدف، يجب أن يُلحظ في شرح الاختصاصات الخاصّة حتّى لا يقع الخلط في ما بين فروع العلوم المذكورة، إذ إنَّ مثل هذه المغالطة كثيرة ونتائجها وخيمة.

ولا بُدَّ من الإشارة إلى أنّه كلّما اقتربت مجالات العلوم الإنسانيّة المذكورة مِنَ المصادر الرّئيسة ومن الأهداف النّهائيّة أيضًا، انكشفت بعض مزاياها واتّضحت قواسمها المشتركة، وكذلك كلّما اقتربت من الموادّ والفروع والقضايا التّفصيليّة والجزئيّة، اشتدّ انفصال ارتباطها ببعضها واتَّضح انفكاكها.

ويظهر كلّ تعدّدٍ وفقًا لقيود المُصنِّف والمشخِّص ومعاييره؛ والعقل يُدرك الوحدة أفضل مِن إدراكه التّعدّد؛ لأنّه قد حرَّر نفسه من القيود المتعدّدة والخيال والوهم اللّذين يفهمان التّعدّد بسهولةٍ أكبر من الوحدة.

السّلطة (القدرة) ليست مصدر الحقّ

قبل أن يخطّط الإنسان لحياةٍ مشتركة مع الآخرين، ويُقسّم العمل، ويوزّع السِّلَع وما شاكل، على أساس الاحتياجات الطّبيعيّة، يكون متّصلًا بشؤونه الإدراكيّة والتّحفيزيّة في الأمور الفرديّة، ومتّصلًا تكوينيًّا بالأشياء الطّبيعيّة والملموسة، وإذا كان يؤمن بوجود خالقه، فسيكون لديه علاقة خاصّة به كذلك. وتحتاج جميع الأمور المذكورة إلى دليلٍ (مرشدٍ) حقوقيّ، حتّى تبقى مُصانة مِن زلّات الإفراط وأضرار التّفريط. ولا تستطيع القوانين الإنسانيّة المدوّنة، سواءً القانون المحلّيّ أو القانون الدّوليّ، من وضع الحدود الحقوقيّة لتلك الاحتياجات؛ لأنّ أيًّا منها غير مسؤولٍ عن تحديد هذه الحقوق الفرديّة والشّخصيّة، ولأنَّ نبوّة الرّسل ورسالاتهم الإلهيّة هي الشّاملة فقط لكلّ ما يحتاجه الإنسان، فإنّها تُبيِّن بالتّفصيل قوانين

الحقـوق المحلّيّـة، وكذلـك العالميّـة والدّوليّـة، وتُحـدِّد أيضًـا أحـكام الحقوق الشّـخصيّة والفرديّـة.

وإذا مـا قلنـا إنَّ منشـأ الحقـوق هـو طريقـة الحكـم، وعلى الرّغـم مـن عـدم صوابيّـة هـذا المبنـى واكتمالـه، إلّا أنّـه لـن يكـون ثمّـة منشـأ لظهـور الحقـوق، إلّا إذا رُسـمت حكومـةٌ إنسـانيّةٌ عالميّـةٌ بـإزاء حقـوق الإنسـان العالميّـة.

أمَّـا ضمـن نطـاق محـدود، وحيـث توجـد حكومـة مثـل الـدّول المسـتقلّة، فيمكـن الحديـث عـن أنَّ الحكـم هـو منشـأ لظهـور الحقـوق، سـواء أكان حكـم الفـرد المسـتبدّ على الشّـعب، أم كان حكمًـا برلمانيًّـا لعـدّةٍ قليلـة مـن النّـاس على الشّـعب، أو كان حكم عامّـة الشّـعب على الشّـعب. فـي كلّ الأحـوال، فـي مثـل هـذه الأجـواء، سـيكون ثمّـة مجـال لتوهّـم ظهـور الحقـوق مـن سـلطة الحكـم.

وبطبيعـة الحـال، لا بُـدَّ مِـنَ التّمييـز بيـن منشـأ السّـلطة ومبـدأ ظهـور الحقـوق؛ لأنّـه علـى الرّغـم مـن أنَّ الحكـم، سـواءً كان اسـتبداديًّا أو ديموقراطيًّـا، فهـو مصـدر سـلطة الحاكـم أو هيئـة الحكـم، إلّا أنّ السّـلطة التـي توفّرهـا إرادة الفـرد أو مجموعـة مـن الأفـراد، إنّمـا هـي ناظـرةٌ إلى مرحلـة تنفيـذ القانـون وليـس إلى تقنينـه، إلّا إذا كانت مثل هـذه السّـلطة هـي أيضًـا سـبب للاقتـدار على التّشـريع ووضـع القوانيـن. وفـي كلّ الأحوال مـن الممكـن أن تنشـأ سـلطةٌ بخـلاف الحـقّ.

بنـاءً عليـه، لا توجـد طريقـة علميّـة لإثبـات حقّانيّـة أصـل الحكـم المذكـور، ناهيـك عـن أن يكـون مثـل هـذا الحكـم هـو منشـأ الحقـوق، بحيـث يتمكّـن علمـاء القانـون وفقهـاؤه، مـن خـلال تحليـل المبـادىء القانونيّـة للحكـم، مـن تدويـن الأُسُـس أوّلًا، ثـمّ المـوادّ والفـروع القانونيّـة مـن ذلـك المصـدر؛ لأنّـه كمـا ورد فـي بعـض الفصـول السّـابقة فـإنّ حقـوق النّباتـات والحيوانـات هـي تلـك المواهـب الطّبيعيّـة التـي هـي فـي نطـاق إرادتهـا وقدرتهـا، ولكـن بالنّسـبة إلى الإنسـان لـن يُشكّل صِرف الميـل الطّبيعيّ والهوى النّفسـانيّ وقـدرة تحصيـل شـيءٍ، دليـلًا على حقّانيّـة ذلـك الشّـيء أو على كـون الإنسـان الشّـهوانيّ والمسـتقوي هـو صاحـب الحـقّ؛ بـل يجـب أن يكـون منسـجمًا مـع فطرتـه التّوحيديّـة التي لا تخضـع لعبـادة أيّ شـيءٍ أو أحـدٍ إلّا ربوبيّـة الله تعالى، كمـا يجـب أن يكـون متّفقًـا مـع روحـه المُلهَمـة التـي تفصِـل تمامًـا حـدود الفجـور عـن نطـاق التّقـوى، ويحـاول أن يجعـل إرادتـه متطابقـة مـع إرادة خالقـه.

والنّكتـة فـي الفـرق بيـن سـلطة الحكـم التي تُعـدّ منشـأ الحقوق، وبيـن الفطـرة الإلهيّة

التي هي منشأ ظهور الحقوق، هي أنّه على أَثَر تغيُّر السّلطات وتبدّل الحكومات سيحصل التّغيير في الحقوق النّاشئة عنها أيضًا، ولكن بما أنَّ الفطرة أو الطّبيعة ثابتة، ستكون الحقوق المستنبطة منها ثابتة دائمًا، وإذا حدث التّنوّع والتّحوّل، فإنَّ ذلك ليس على أثر تحوُّل منشأ الحقّ وتغيُّره؛ بل على أثر تقلُّب تفسير الطّبيعة وتغيُّر الاستنباط مِنَ الفطرة.

ويكون سبب تنوُّع الاستدلالات في بعض الأحيان نتاجَ التّبدُّل الفكريّ والتّجديد في وجهات نظر أصحاب مدرسةٍ ما، وهذا يحصل بالضّرورة في زمنَيْن مختلفَيْن، وتارةً نتيجةَ تنوّع المباني والأُسُس والتّطوُّر الفكريّ لأصحاب مدارس عدَّة، مثلما استنتج البعض نظام رأس المال والرّأسماليّة من دراسة نظام الطّبيعة المتناغم، فظنُّوا أنّ ذلك حقّ طبيعيّ للإنسان، وتارةً أخرى نتيجة استنتاج فريقٍ آخر لقانون الشّيوعيّة ورفض الرّأسماليّة من خلال تفكيرهم في نظام الوجود. وربَّما احتاط آخرون في الجمع بين النّظامَيْن المذكورَيْن؛ إذ يمكن أن تظهر هذه الاختلافات في الوقت نفسه، كما قد تظهر الاختلافات النّاتجة عن التّطوُّر الفكريّ والتّجديد في اجتهاد المجتهدين الذين يستنبطون حقوق الإنسان من النّصوص الدّينيّة الثّابتة.

وعلى الرّغم من أنَّ أصل الدّين ونصّ الوحي الإلهيّ ثابتان دائمًا ومصونان مِنَ النّسخ، إلّا أنَّ فهمهما والاستنباط منهما يكونان متنوّعيْن ومنسوخيْن، وذلك حينًا بسبب الدّقّة واختلاف التّدبّر، وتارةً بسبب تنوّع قابليّات المجتهدين، وتارةً أخرى بسبب ظهور بعض الآراء العلميّة خارج المجال الدّاخليّ للمستنبِط. وفي هذه الحال، بما أنَّ مصدر منشأ الحقّ صحيحٌ، والاستنباط مختصٌّ بالاجتهاد الممنهج، فسيكون المجتهد مثابًا إذا كان صائبًا في استنباطه، وإذا أخطأ فلن يبقى بلا أجر وسيُعوَّض ذلك الخطأ. ويمكن استنباط الفرق بين السّلطة والقوّة والحقيقة مِنَ القرآن الكريم؛ ذلك أنَّ مجموعة أصحاب السّلطة والقوّة كانوا يقولون: ﴿ وَقَدْ أَفْلَحَ ٱلْيَوْمَ مَنِ ٱسْتَعْلَىٰ ﴾[1]، في حين أنَّ الوحي الإلهيّ يقول: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴾[2] أو ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴾[3].

1- سورة طه، الآية 64.

2- سورة الأعلى، الآية 14.

3- سورة الشّمس، الآية 9.

منشأ قبول الحقوق المشتركة

مِنَ السَّهل جدًّا على أتباعِ ديانةٍ ونِحلةٍ خاصّة تقبُّل حقوقٍ وقوانينٍ خاصّةٍ بهم؛ لأنّهم جميعًا يكونون على اطّلاعٍ على مصادر ذلك المذهب الخاصّ وأُسُسه وأهدافه ويؤمنون به. لذلك، سيكونون مهتمّين بموادّه وفروعه الجزئيّة، ولا يرون مانعًا من تنفيذها، إلّا أنّه ليس سهلًا تقبُّل الحقوق والقوانين العامّة على أتباع الأُمَم المتنوّعة والدّيانات المختلفة؛ لأنَّ كلًّا مِن أصحاب هذه المدارس المتنوّعة يَرَى الآخرين على باطلٍ، ويحاول كلٌّ منهم تدوين الحقوق المعتمدة وفق ملّته أو نِحلته.

غير أنّه ليس مِنَ الصّعب على البعض قبول مثل هذه الحقوق الشّاملة؛ ذلك أنّه من خلال رؤيتهم الصّحيحة للإنسان، سيرون أنّ حقيقته تلك الفطرة المصونة من التّغيير، وروحه الملهَمة المحفوظة من التّحوّل، وأنّ جسده المتنوّع على أثر ارتباطه بالخصوصيّات الإقليميّة المختلفة، إنّما هو فرعٌ من حقيقة الإنسان، لا أصلها، وسَيَرَوْنَ بأنَّ ثمّة حقوقًا محدّدة وفقًا لتلك الحقيقة الشّاملة للأفراد؛ أي تلك الفطرة التّوحيديّة والنّفس الإنسانيّة المُلهَمة، بحيث لا يكون للملل والنِّحل الخاصّة مِن اعتبارٍ في ذلك المبدأ الجامع والمشترك. وحتّى بالنّسبة إلى البعض الذين ليس لديهم مثل هذا الفهم الفلسفيّ العميق، إلّا أنّه نتيجة الهجرات قد استقرّوا في مكانٍ لا يتعلّق بأيّ فئةٍ معيّنة، بل تعيش فيه أعراقٌ وأُممٌ متنوعةٌ ذات آراء ومعتقدات ومدارس مختلفة، فلا محال سوف يتخلّى هذا البعض عن الخصائص الفكريّة لكلّ أُمّة وسيتّخذ القدر المشترك والمقبول عند الجميع صبغةً حقوقيّة وقانونيّة، وستبقى الآراء الخاصّة منحصرة في الأحوال الشّخصيّة، ولن تنطبق في حالات أخرى إلّا في الشّؤون الفرديّة. وإذا قَبِل الذين ينتمون إلى دياناتٍ خاصّة الأساس الفلسفيّ الشّامل، واجتمعوا في مكانٍ واحد، فسيكون لاجتماع العاملَيْن العلميّ والموضوعيّ سببًا في أن يدركوا القانون الإنسانيّ الشّامل بشكلٍ أفضل، وأن يتصرَّفوا بموجبه.

وعلى الرّغم من أنّ القادة الإلهيّين لم يعيشوا بين مهاجرين مختلطين مِنَ البشر، إلّا أنّ شموليّتهم كانت ـ ولا تزال ـ العامل الأقوى لاستنباط حقوق الإنسان العالميّة من دون تمييز، وكذلك لقبولها وتنفيذها؛ أي أنَّ الإنسان الكامل الذي ينظر إلى مَنظَر الوجود من مستوى التّجرُّد العقليّ، ويرى التّعدُّد (الكثرة) مِنْ أعلى الشّهود الشّامل وهو مظهر الله المنزّه عن السّهو والنّسيان والجهل والخطأ، لن يواجه أيّ مشكلة من النّاحية العلميّة، وبمساعدة الوحي، ستُستخرج جميع القوانين الحقوقيّة

للبشريّة مِن نظام الوجود المتناغم مع الفطرة والطّبيعة. كما أنّه في ظلِّ الحصانة مِنَ التّمرُّد والانتهاك، ستكون لديه صلاحيّة تنفيذها، ولن يواجه صعوباتٍ من النّاحية العمليّة.

الحقوق المشتركة فرعٌ من الاستحقاق المشترَك

إنّ تساوي الحقوق، وكذلك المساواة أمام الحقوق، سابقٌ لتساوي المستحقّين لذلك؛ لأنّهم إذا اختلفوا لن يكون ثمّة مجالٌ لمساواة الحقوق. وبالطّبع، ثمّة فرقٌ عميقٌ بين نوعَي المساواة. يمكن إذًا تدوين قوانين حقوق الإنسان بالتّساوي عندما يتمتَّع أفراد الإنسان بحقيقةٍ واحدة ومتساوية. ويحتاج هذا الأمر إلى إحراز وحدة حقيقة الإنسان؛ أي أنّه يجب إثبات أنّه وإن كَثُر الأفراد إلّا أنّ حقيقتهم الشّاملة واحدة، وهذه الحقيقة الواحدة والشّاملة هي أمرٌ موجودٌ وموضوعيّ، وليست أمرًا ذهنيًّا؛ لأنّ الموجود الذّهنيّ هو من اللّوازم المفهوميّة فقط، لا الخارجيّة، وهذا خارجٌ عن نطاق البحث القانونيّ.

ولن يكون مِنَ السّهل إثبات الأمرَيْن المذكورَيْن؛ أي إحراز الوحدة الشّاملة والقدر المشترك بين أفراد الإنسان، والتي تُخرجهم مِنَ التّعدُّد المحض والتّشتّت الصِرف، وكذلك إحراز أنَّ ذلك الجامع بين الكثرات هو موجودٌ موضوعيّ، وليس ذهنيًّا؛ لأنّ أيًّا من هذَيْن الأمرَيْن ليس من البديهيّات المحضة التي لا تحتاج إلى نظرٍ واستدلال، وليسا مِنَ الأمور المحسوسة حتّى يتمّ إثباتهما بالحسّ ومن دون تَدَخُّل البرهان العقليّ. وبطبيعة الحال، فإنَّ الحسّ والتّجربة يساعدان العقل في هذا الصّدد، ولكن لا وحدة حقيقة الإنسان ولا موضوعيّتها الشّاملة الجامعة، هما جزءٌ مِنَ المحسوسات حتّى تستطيع الحواسّ الظّاهريّة بلوغ الأمرَيْن، وخصوصًا الأمر الأخير الذي هو أهمّ من الأوّل.

والمسألة التي ينبغي الإشارة إليها قبل الدّخول إلى أصل الاستدلال، هي أنّه لو كان للأفراد حقيقة متساوية في ما بينهم وأنّهم نظراء بعضهم بعضًا، ولم يكن ثمّة أيّ اختلافٍ في ما بينهم، لكانت قوانينهم الحقوقيّة متساوية حتمًا، ولكن طالما لم يتمّ إحراز وحدتهم الحقيقيّة والشّاملة والجامعة بينهم، فإنّ ما هو موجودٌ في الواقع الخارجيّ هو ذلك التّعدّد والكثرة المحض، وفي مثل هذه الحالة، لن يكون ثمّة مجالٌ أبدًا لبرهانٍ عقليّ حول ضرورة المساواة في القانون؛ لأنّه عندما لا يكون

لجامعهم الحقيقيّ وجودٌ موضوعيّ، فإنّ المُحقّق في الخارج هو جميع الأفراد، والكلّ له وجودٌ متفرّق لا جمعٌ؛ لأنَّ المجموع (بما هو مجموع) غير موجودٌ بالأساس. وعندما يكون وجود جميع الأفراد أشتاتًا، وليس جمعًا، فلن تتشكّل بالضّرورة القضيّة الحقيقيّة؛ بل ستتشكّل القضيّة الشّخصيّة بعدد أفراد ذلك الجمع، ولن تكون القضايا الشّخصيّة صالحة للاستدلال العقليّ؛ لأنّ الموجود الشّخصيّ، كما هو واضح، ليس بدليلٍ ولا مدلول (لا كاسبٌ ولا مُكتسب).

على أيّ حال، عندما يكون بالإمكان إثبات تساوي الحقوق لأفرادٍ متعدّدين، عبر إقامة برهانٍ عقليّ على شكل قضيّة حقيقيّةٍ تثبت الوحدة الحقيقيّة والموضوعيّة الشّاملة بين الأفراد المتفرّقين، بحيث يكون ذلك الشّامل والجامع الحقيقيّ وليس الاعتباريّ، والموضوعيّ وليس الذّهنيّ، موضوعًا للقضيّة الحقيقيّة ويُثبَت له محمولًا، فهذا الأمر لن يكون إلّا إذا أردنا إثبات حقوق ذلك الجامع بين الأفراد المتعدّدين من المصدر العقليّ.

إثبات الاستحقاق المشترك

إنّ إقامة البرهان العقليّ في نطاق الحكمة العمليّة والمناسبة لإثبات القوانين الحقوقيّة المشتركة بين جميع البشر، ستكون ممكنة عندما يكون قد ثَبُت الاستحقاق المشترك والمستحقّ الحقيقيّ الشّامل والجامع؛ حتّى يكون تحليل حقوق الإنسان المدوّنة ممكنًا علميًّا، انطلاقًا من أنَّ حقيقة الإنسان موجودٌ موضوعيّ، وأنّ تلك الحقيقة الموضوعيّة يجب أن تتمتّع بحقوقٍ خاصّة. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنَّ تلك الحقيقة الشّاملة موجودة في جميع البشر، وعلى الرّغم من اختلاف هؤلاء الأفراد عن بعضهم من حيث خصوصيّاتهم الوجوديّة، لكنَّ المبدأ الجامع لهم جميعًا هو واحد. ولذلك، ستكون للجميع حقوق مشتركة، باعتبار حيثيّتهم الجامعة والحقيقيّة.

ويمكن إثبات الجامع الحقيقيّ المشترك بين جميع النّاس من خلال إقامة البرهان العقليّ بالاستعانة بالحسّ والتّجربة بدليل شمولهما بين الأفراد؛ فمثلًا، من أجل إثبات الوحدة النّوعيّة لشجرة الرّمّان، يمكن فهمها عن طريق العقل والاستعانة بملاحظة الأشجار المشابهة لبعضها وبحث آثارها، وأوصافها، وأفعالها، ولوازمها، والتّماثلات الزّمانيّة والمكانيّة وأمثال ذلك. وبطبيعة الحال، كلّما اتّسع حجم هذا البحث، زاد مجال القياس الخفيّ الذي يفصل بين التّجربة والاستقراء،

وإلّا فإنّه سيبقى في نطاق الاستقراء النّاقص نفسه، ولن يكون مفيدًا لليقين العقليّ، على الرّغم من أنّه مفيدٌ وعمليٌّ لبعض العلوم التّجريبيّة، مثل الطّبّ وبعض العلوم الإنسانيّة، مثل الاقتصاد.

وهذه الطّريقة لإثبات الوحدة النّوعيّة للحقائق المعدنيّة والنّباتيّة والحيوانيّة، فعّالة في إثبات الوحدة النّوعيّة للإنسان أيضًا. وفضلًا عن الاستعانة بالحسّ والتّجربة، فإنّ لملاحظات المُفكّر الباحث الدّاخليّة مساهمة كبيرة؛ لأنّه في اختبار الحقائق السّابقة، نجد أنّ جميع محاور التّجربة خارج حقيقة المُجرِّب.

أمّا بالنّسبة إلى الإنسان، فكلّ ما يجده الباحث في حقيقة ذاته، يختبره أيضًا في الآخرين؛ إذ سيجد في نفسه جميع المبادئ الشّاملة الموجودة لدى الآخرين، وبما أنّ أهمّ شرط للاستفادة من الاختبار هو عدم تدخّل الخصائص الفرديّة في سياق التّجربة، وأن تتمّ تنقية ذلك المبدأ الشّامل من أيِّ علاقة بالحالات الشّخصيّة، فلن يحصل حينئذٍ الخلط والمغالطة بين التّمثيل المنطقيّ والقياس التّجريبيّ. وفي هذه الحال، لن تتساوى قوانين حقوق الإنسان أبدًا مع قوانين العقل؛ بل هي مثل القوانين الطّبّيّة البشريّة التي تكتفي بالاطمئنان والظّنّ المتاخم للعلم، ولو لم يصلا إلى اليقين العقليّ.

والغرض هو أنّ المطلوب عند تدوين حقوق الإنسان بالحدّ الأدنى، إثبات الحقيقة الشّاملة والجامعة بين جميع الأفراد، ولو كانت شبيهة بالقوانين الطّبّيّة المشتركة، التي تكتفي بالاطمئنان والظّنّ المتاخم للعلم (العلم العاديّ)، على الرّغم من عدم الوصول إلى اليقين المنطقيّ؛ لأنّ الباحث الطّبّيّ لا يقوم أبدًا باختبار جميع البشر، بل ليس بمقدوره فعل ذلك، ورغم ذلك فإنّه يعطي نسخة شاملة لجميع البشر عند وصف الدّواء، وطريقة العلاج، ونوعيّة الوقاية ونحو ذلك، وإذا ما حصل اختلافٌ، فإنّما يكون ذلك في تحديد المقدار والطّريقة، وأمثال ذلك ممّا يرجع إلى خصوصيّات الأفراد، لا إلى المبدأ الشّامل بين البشر، كما يتمّ في طريقة تربية النّباتات أو الحيوانات.

محور الاشتراك الحقيقيّ للبشر

على الرّغم من أنّ الحقوق ليست مثل الطّبّ حتّى يكون الموضوع التّكوينيّ والموجود الموضوعيّ أمرًا ضروريًّا لأجل تحقيق قوانينه؛ لأنّه كما أنّ للشّخصيّة

الحقيقيّة حقوقًا محدّدة، فإنَّ لها أيضًا هُويَّة قانونيّة، في حين أنَّه ليس للشّخصيّة الحقوقيّة وجود تكوينيٌّ. ولذلك، فإنَّ القوانين التّجريبيّة، مثل الطّبّ، لا سبيل لها للتّعامل مع هذا الأمر، لكنَّ الشّخصيّة الحقوقيّة تحتاج إلى اعتبارٍ خاصّ؛ مثل مجلس الوزراء، والدّولة، والمنظّمة، والجهاز التّنظيميّ، والمؤسّسة وما إلى ذلك، وإلى أن يتمّ إحراز الهُويَّة الحقوقيّة، يتمّ تدوين موادٍ خاصّة بحقوقها ولغاية الآن لم يتحقَّق مثل هذا الاعتبار للمجتمع البشريّ.

بناءً على ذلك، عندما تتحقَّق حيثيّة وحدة البشريّة الحقيقيّة يصبح بالإمكان منح حقوقٍ مشتركة لها؛ لأنَّ الحقوق المتساوية تعتمد على الاستحقاق المتساوِي للمستحقِّين، كما أنَّ الحقوق المختلفة تعتمد على اختلاف استحقاق المستحقّين.

لذلك، قبل تدوين الحقوق المتساوية للبشر، لا بُدّ من إثبات تساويهم. ولإثبات مثل هذه المسألة المهمّة، لا يمكن الاكتفاء ببديهيّة الموضوع؛ لأنَّ وحدة البشر، ليست بديهيّة فكريّة، نظير امتناع الجمع بين النّقيضَيْن، ولا هي محسوسة أوّليّة مثل سطوع الشّمس ودفء النّار، وإن كان الحسّ والتّجربة يساعدان العقل في تفسير الوحدة الحقيقيّة لأصل البشر وتساويهم الموضوعيّ.

والمسألة المهمّة التي مِنَ المفيد الإشارة إليها هنا هي تنوُّع أصحاب التّفكير العقليّ مقابل التّحجُّر؛ فجماعةٌ ذات تفكيرٍ كلاميّ بمختلف فروعه، وأخرى ذات تفكيرٍ فلسفيّ بتخصّصاته المختلفة، ولكنّ أداة استدلال كلّ هؤلاء هي ذلك المنطق المبنيّ على تفكير الحكماء المشّائين؛ أي أنَّ منطق كلّ المفكّرين هو منطقٌ مشّائيّ، على الرّغم من تنوّع كلامهم وفلسفتهم؛ بحيث أنّ بعض المجالات الفلسفيّة هي نفس تلك التي يفكر المشّاؤون على أساسها. وبطبيعة الحال، فإنّ بعض القضايا المنطقيّة تغيّرت بواسطة حكمة الإشراق، كما تبدّلت بعض المواضيع المنطقيّة أيضًا بواسطة الحكمة المتعالية.

وما يرتبط بموضوعِ البحث الحاليّ هو: هل يوجد إنسان شامل أم لا؟ ثمَّة من ينكر أصل الوجود الكلّيّ الطّبيعيّ، ويعدّ مفهوم الإنسان موجودًا ذهنيًّا محضًا، وأنَّ الوجود الحقيقيّ خاصّ بالأفراد، أو أنّ البعض يعدّ الكلّيّ الطّبيعيّ موجودًا ولكنّه ينظر إليه انطلاقًا من أنَّ وجوده وجودٌ شخصيٌّ وليس وجودًا كلّيًّا؛ وليس لأمثال هؤلاء القدرة على إقامة البرهان العقليّ لإثبات الحقوق المتساوية والمشتركة للبشر؛ لأنّ الموجود الذّهنيّ لن يمتلك أبدًا حقوقًا موضوعيّة، ولو كانت اعتباريّة، كما أنّه

ليس للموجود الخارجيّ المحدّد من تعدّدٍ؛ لتُثار حوله مسألة الاشتراك والتّساوي في الحقوق؛ بل هو شخصيّة واحدة وله حقوق معيّنة. والذي ثبت في المنطق، وقَبِله المفكّرون العقليّون وألّفوا على أساسه آثارهم ومصنّفاتهم العلميّة، هو أنَّ الماهيّة لا تخرج عن خمسة أنواع؛ لأنّه بعد قياس الماهيّة الكلّيّة بالأفراد ومصاديقهم فهي إمَّا ذاتيّة لهم أو عرضيّة، وإذا كانت ذاتيّة فهي إمّا جميعُ ذات الأفراد أو بعض ذاتهم، وإذا كانت بعض ذاتهم فهي إمّا بعضٌ مشترك أو بعضٌ مختصّ؛ كما أنّه لو كانت خارج الذّات فهي إمّا عَرَضٌ مشترك أو عَرَضٌ مختصّ.

وفي بعض الأحيان يكون التّركيب من المادّة والصّورة اصطلاحيًّا؛ مثل حبّة القمح التي تظهر على شكل سُنبلة، ونواة الشّجرة التي تظهر على شكل شجرة، وأحيانًا يكون عناصر خاصّة لا يُشكّل أيّ عنصرٍ فيها مادّة للآخر؛ مثل الأوكسيجين والهيدروجين المكوّنان الأساسيّان للماء، والماء هو الصّورة الخاصّة التي تظهر بناءً للعناصر الخاصّة. ويوجد أمثلة كثيرة عن التّراكيب الاعتباريّة؛ مثل صفّ صلاة الجماعة، وصفّ الجنود في الاستعراض، ونحو ذلك.

قدّمت الحكمة المتعالية مبنًى خاصًّا لبعض المسائل المنطقيّة، ومبحثًا خاصًّا لوجود النّوع، وهو أنّ النّوع ليس موجودًا حقيقيًّا وبالذّات؛ بل هو موجودٌ بالعَرَض، وما هو موجودٌ حقيقيّ وبالذّات هو تلك الصّورة ومبدأ الفصل. وتوضيح ذلك هو أنّه إذا صنّفنا الرّوح الإنسانيّة موجودًا مجرّدًا ومقدّمًا على الجسد وفق مبنى حكمة الأفلاطونيّين، أو موجودًا مجرّدًا ومتزامنًا مع حدوث الجسد بناءً على حكمة الأرسطيّين، فهذا يعني أنَّ مبدأ عالم الإمكان، في مرتبة تكامل الجسد والاستعداد لقبوله للرّوح المجرّدة، يخلق موجودًا مجرّدًا باسم النّفس الإنسانيّة ويجعله متعلّقًا بالجسد المُستعدّ.

وعلى أيّ حال، بعد انضمام الجسد والرّوح، لا يظهر موجود منفصل وخارج مجموع الرّوح والجسد وشيء ثالث يتمتّع بوجودٍ حقيقيٍّ على حدة يُدعى الإنسان؛ مثل الماء الذي يأتي من عنصرَيْن: الأوكسيجين والهيدروجين؛ لأنّه في تلك الحالة يكون مجموع العنصرَيْن المذكورَيْن بمنزلة المادّة، والماء نفسه هو الصّورة التي وضعت على المادّة، ولا يظهر من مجموع العنصرَيْن الماديَّيْن المذكورَيْن وصورة الماء موجود ثالث غير المادّة والصّورة.

وإذا نظرنا إلى الرّوح الإنسانيّة على أنّها «جسمانيّة الحدوث وروحانيّة البقاء»،

انطلاقًا من الحكمة المتعالية، فإنَّ الجسد الإنسانيّ يصل إلى كماله الوجوديّ نتيجة الحركة الجوهريّة ويستقبل الصّورة المجرّدة للنّفس ويتَّحد بها. ولا ينشأ أبدًا من غير الجسد والرّوح المجرّدة التي تظهر على أثر السّير الجوهريّ، ولم يكن لها سابقة التّجرُّد في نشأة الطّبيعة، موجود منفصل آخر يمكن تسميته بنوع الإنسان.

والفرق بين هذا النّوع مِنَ التّركيبات الحقيقيّة والتّركيبات الاعتباريّة، أنّه في التّركيبات الاعتباريّة، لا يوجد شيءٌ آخرٌ على الإطلاق غير الأفراد والعناصر الموزّعة التي لها وجود حقيقيّ؛ لأنَّ الصّورة، في التّركيبات الاعتباريّة ليست إلّا الاعتبار، لكن في التّركيبات الحقيقيّة تكون الصّورة وجودًا حقيقيًّا، كما أنَّ اتّحاد المادّة والصّورة حقيقيّ أيضًا، وليس اعتباريًّا، لكنَّ نتاج هذا الاتّحاد لن يكون سوى تكامل للمادّة وترقّيها إلى نصاب الصّورة؛ أي أنّه غير الصّورة والمادّة، وغير النّفس المتعلّقة بالجسد، وغير الجسد المتّحد بالرّوح، وغير الشّيئَيْن المتّحدَيْن؛ أي النّفس والجسد، فلا يوجد وجودٌ حقيقيّ لشيءٍ ثالث طالما يُدعى ذلك الشّيء إنسانٌ؛ بل الإنسان هو هذا الجسد نفسه المتّحد بالرّوح، وهذه الرّوح نفسها المرتبطة بالجسد، وما هو خارجٌ عن مجموع هذَيْن الاثنين فهو موجودٌ بالعَرض، وليس بالذّات؛ أي أنّ النّوع موجودٌ بالعَرَض، وليس موجودًا بالذّات.

ولمّا وصل صدر المتألّهين ﷺ إلى هذا المطلب العميق وقدّمه على أنّه الحكمة المشرقيّة، قال: «إذا عرفت هذا، فنقول الأسباب والعلل إنَّما تحتاج إليها الصّورة في نحو وجودها الكونيّ؛ لأنّها الأمر الوحدانيّ الذي له وحدة طبيعيّة ذاتيّة، وإذا وجدت بوجود عللها وشرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النّوع المركّب منها ومِنَ المادّة القريبة من غير استيناف علّة أخرى له، فبهذا الوجه يُقال إنَّ العلّة التّامّة للمركّب كانت معه في الوجود، فهذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات، فإنَّ المركّب كما أنّه موجود بالعرض على ما مرَّ كذلك معلول بالعرض، والمعلول بالعرض يجوز أن يكون معًا لمَا هي علّة له بالعرض؛ إذ لا افتقار بالذّات له إليها، فاعلم هذا فإنَّه مِنَ الحكمة المشرقيّة»[1].

ومن الضّروريّ الإلفات إلى أنّه وفقًا لابتكار الحكمة المتعالية، إنّ النّوع الطّبيعيّ

1- صدر الدّين محمّد الشّيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، لا طبعة، قمّ، مكتبة المصطفى، لا تاريخ، ج 2، ص 191-195.

هـو الموجـود بالعَـرَض، لا الموجـود بالـذّات، إلّا أنّ الفصـل الطّبيعـيّ للإنسـان، الـذي هـو نفـس حقيقـة الـرّوح الإنسـانيّة المجـرّدة، موجـودٌ ذاتـيّ وحقيقـيّ، وليـس عرضيًّـا واعتباريًّـا. ولذلـك، فـإنَّ كلّ مـا فكّـر فيـه الآخـرون حـول النّـوع الطّبيعـيّ للإنسـان، يمكـن التّدبّـر حـول فصلـه الطّبيعـيّ الـذي هـو حقيقـة النّفـس المجـرّدة، وعلـى ذلـك المحـور نفسـه، يتـمّ شـرح مـدار الاشـتراك الحقيقـيّ لجميـع أفـراد البشـر، وعندئـذٍ يتـمّ الـكلام عـن حقوقهـم المشـتركة؛ إذ أنَّ الفطـرة المشـتركة لجميـع الأفـراد هـي مـن خصائـص النّفـس الإنسـانيّة المجـرّدة.

وباتّضـاح وضـع النّـوع الطّبيعـيّ وأنّ مثـل هـذا الـكلّ الطّبيعـيّ هـو موجـودٌ بالعَـرَض وليـس موجـودًا بالـذّات، يتبيّـن أنّ مسـار ترتيـب الأنـواع مـن الأعلـى إلـى الأسـفل وتشـكيل سلسـلة مـن الأنـواع، مـن النّـوع العالي إلى نـوع الأنـواع، هـو ترتيـب عرضـيّ، لا ذاتـيّ؛ لأنَّ السّلسـلة التـي تتكـوَّن مـن وحـداتٍ موجـودة بالعَـرَض، سـتكون حتمًـا عرضيّـة، لا ذاتيّـة.

والمطلـب الآخـر الـذي هـو نتـاج الحكمـة المتعاليـة فـي مجـال الحركـة الجوهريّـة، هـو أنَّ مـا تصوّرتـه الحكمـة المشّـائيّة وتبعًـا لهـا المـدارس الأخـرى، حـول نـوع الأنـواع وأنّ بـه تُختـم سلسـلة الأنـواع، وعدّتـه النّـوع الأخيـر، إنّمـا هـو فـي الحكمـة المتعاليـة النّـوع المتوسّـط، وأدرجـت الأنـواع الأربعـة الأخـرى تحـت مجموعتـه؛ لأنَّ الإنسـان المتحـوّل لـه سَـيرٌ ذاتـيّ بالتّحـوّل الجوهـريّ أو بتهذيـب الـرّوح وتزكيـة النّفـس، والتي في هـذه الحالـة سـتكون أفضـل وأرقـى مـن نطـاق النّـاس العاديّيـن وتقع في نطـاق الملائكة الحقيقيّيـن، أو سيسـير جوهريًّـا فـي الاحتيـال والمكـر والخـداع، وتاليًـا سـتكون سـيرته سـيرة الشّـيطان الحقيقـيّ، أو سـيتحوّل جوهريًّـا نتيجـة تفعيـل غريـزة الشّـهوة وسـيصبح فـي حـال البهيمـة، أو سـيتحوّل جوهريًّـا فـي مـزاج الافتـراس وإعمـال القـوّة الغضبيّـة بحيـث يصبـح سَـبُعًا حقيقيًّـا، وفـي جميـع الأشـكال الأربعـة يكـون الإنسـان هـو النّـوع المتوسّـط، ومـن خـلال الحفـاظ علـى الإنسـانيّة لا بشـرطٍ، سـوف يظهـر نـوعٌ آخـر فـي طولهـا.

وبتعبيـرٍ دقيـقٍ وصحيـح، إنَّ الفصـل النّهائـيّ يحـدث فـي طـول الفصـل السّـابق؛ لأنّ النّـوع ليـس موجـودًا حقيقيًّـا كمـا ذكرنـا سـابقًا؛ ولأنَّ الفصـل النّهائـيّ فـي طـول فصـل الإنسـان أمـرٌ متعـارف، فـإنَّ الإنسـان الـذي أصبـح مـلاكًا هـو أفضـل مـن الملائكـة الآخريـن، كمـا أنَّ الإنسـان الـذي أصبـح بهيمـةً أو مفترسًـا سـيكون أسـوأ مـن غيـره مـن

الحيوانات المجترّة أو المفترسة. وبالطّبع، في ما يتعلّق بشيطنة الإنسان، ينبغي للمرء أن يتأمّل أكثر في كيفيّة صيرورته أكثر خداعًا وحيلةً من الشّيطان.

ومِنَ الضّروريّ الانتباه إلى أنَّ هذا التّحوّل الجوهريّ المذكور يحدث في العالم، إلّا أنّه سيظهر في القيامة، بحيث تكون الآخرة هي الوعاء لظهور هذه الأنواع، لا وعاء حدوثها؛ كما لا بُدَّ من الإشارة إلى أنّه في شرح فلسفة حقوق الإنسان، لا اعتبار لهذه الدّقّة والتّفاصيل النّهائيّة، مع أنَّ الذي يكون على صورة إنسان ويتصرّف بسيرة الشّيطان أو الحيوان المفترس، سيكون من أهمّ العوائق أمام تدوين قانون حقوق الإنسان أو تنفيذه، وما الانتهاكات الحاصلة للحقوق إلّا بسبب ضلال أمثال هؤلاء.

وما دام الملحدون لم يقصدوا الإضرار بالموحّدين وإيذاءهم، فلا بُدَّ من مراعاة القِسط والعدالة معهم، وهذا ما يَظهر في عهد عليّ عليه السلام لمالك الأشتر بضرورة مراعاة العدالة تُجاه كلّ إنسان، سواء كان ذلك الشّخص مسلمًا أم لا، «ولا تكونَنَّ عليهم سبُعًا ضاريًا تَغْتَنِم أَكْلَهمْ فإنّهم صنفان، إمّا أخٌ لك في الدين وإمّا نظيرٌ لك في الخلق»[1]؛ لأنَّ مراعاة الحقوق، والحرّيّة، والعدالة، والمساواة ونحو ذلك في غير الأحكام المقرّة في الشّرع، جزءٌ مِنَ الضّوابط والمقرّرات العالميّة للإسلام، وليست مختصّة بفئةٍ خاصّة.

ويُشار إلى ذلك أحيانًا بالضّمير الإنسانيّ العامّ وما شابه ذلك لجهة اشتراكه بين النّاس. ومثل هذا التّعبير لا يصحّ إلّا بتفسيرٍ صحيح للإنسان، وتبيينٍ جامعٍ وشامل لأفراده من حيث العقل النّظريّ والعقل العمليّ اللّذَيْن يشكّلان جزءًا مِنَ شؤون روحه المجرّدة.

ويجب التّذكير، بما أنَّ الفطرة والطّبيعة مشتركة بين جميع المجتمعات البشريّة، فستكون الخطوط العامّة لنهج الأنبياء عليهم السلام مشتركة أيضًا، والتي يُشار إليها بـ«الإسلام»، وقد أشار الله تعالى في بعض موارد القرآن الكريم بأنَّ هذا الأمر قد ورد في صحف السّابقين، وصحف إبراهيم وموسى[2].

1- نهج البلاغة، الحكمة 53.

2- سورة الأعلى، الآيتان 18-19.

طرق استنباط الحقوق مِنَ المصدر المشترك

إذا كان مصدر الحقوق وَضعيًّا، فستكون إرادة شخص الحاكم أو الهيئة الحاكمة أو الشّعب هي المُحدِّدة لمواد هذه الحقوق، أمّا إذا كان مصدر الحقوق الفطرة والطّبيعة، ونظرًا إلى أنّ مثل هذه الأمور هي من الأمور التّكوينيّة، فستتطلَّب استخراج الرّسائل والمضامين الكامنة فيها.

فما العامل المُحدِّد لمَا تفتيه الفطرة والطّبيعة؟

يجيب الإسلام عن هذا السّؤال بأنَّ ثمّة أمرين يكشفان أسرار العالم الموضوعيّ ورموزه ويجعل الإنسان يدرك لوازم وجوده والأشياء الخارجة عنه؛ أحدهما نقل المعصوم، والآخر العقل المُبَرْهَن.

وبعد بيان مصدر الحقوق، يأتي دور مصدر استنباطه وقد أخذ علم الأصول على عاتقه بيان مصادر الاجتهاد، وما ثبت في علم الأصول هو حجِّيَّة المصادر الأربعة للاستنباط؛ الأوّل القرآن الكريم، والثّاني سُنّة المعصومين عليهم السلام، والثّالث العقل، والرّابع الإجماع.

ولأنَّ الإجماع هو كاشفٌ للدّخول (إجماعٌ دخوليّ/تضمّنيّ) أو لرأي المعصوم عليه السلام، فلن يكون مصدرًا مستقلًّا للاستنباط في مقابل السُّنّة؛ بل يوضع من ضمنها، نظير بناء العقلاء وسيرتهم أو سيرة المتشرّعة وأمثال ذلك، فكلّها تُعدُّ من السُّنّة مع اختلافاتٍ بسيطة؛ لأنّه من دون إمضاء المعصومين عليهم السلام لن تكون معتبرة وصحيحة، وبإمضائهم، وإن كانت معتبرة، توضع في نطاق السُّنّة، لا خارجها. ولأنَّ ما يجمع القرآن والسُّنّة أمرٌ واحد، وهو نقل المعصوم؛ لذلك تنتظم مصادر الاجتهاد، بحيث يكون الاستنباط إمَّا نقلًا أو عقلًا.

وبناءً على ما تقدّم، لا يقف العقل مقابل الدِّين أو الشّرع وليس بقسيمهما، حتّى يُقال إنَّ المطلب الفلانيّ عقليٌّ أو دينيٌّ، وكذلك عقليٌّ أو شرعيٌّ، إنّما يقع العقل في مقابل النّقل ويكون قسيمه؛ لأنّ كليهما سيكون من مصادر استنباط الدِّين والشّريعة، وسيكون ميسورًا التّحليق في ملكوت الاجتهاد الدّينيّ بجناحَي العقل والنّقل.

ومن الضّروري التّذكير أنَّ العقل المنزَّه عن الوهم والقياس والظّنّ هو معيار الاستنباط، كما أنَّ علم أصول الفقه يُقيّم جميع ضوابط العقل الإيجابيّة والسّلبيّة، حتّى لا يقع في فخِّ القياس بذريعة حجِّيّة العقل؛ لأنَّ دين الله والشّرع الإلهيّ لا

يُثبت بالقياس أبدًا، وإلّا سيُمحق هذا الدّين ويُقضى عليه؛ «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»[1] أو «إنّ السُّنّة إذا قيسَت مُحِقَ الدِّين»[2].

والمطلب الآخر الذي مِنَ المفيد التّذكير به هو، أنّه إذا ثبت حكمٌ من أحكام الفقه والحقوق والأخلاق والسّياسة ونحو ذلك ببرهانٍ عقليّ قطعيّ، فلا ينبغي أن يُقال إنَّ هذا حكمٌ بشريٌّ مقابل حكم إلهيّ؛ لأنّ الله يُفهِم رسالته الخاصّة من خلال نقل المعصوم عليه السلام، ويوضّح أوامرَه أيضًا من خلال العقل المبرهن؛ لأنَّ كلًّا مِنَ (العقل والنّقل) يكشف عن إرادة الله. والموضع الوحيد الذي يمكن القول فيه إنّه حكمٌ بشريّ، عندما لا يكون ثمّة برهانٌ، ويكون قد ثبُت الحكم المذكور إمّا قياسًا ونحوه من الظّنون غير المعتبرة. وكما أنَّ نقل المعصوم عليه السلام قد حدّد حريم العقل، فإنّ العقل المبرهن أيضًا يدرك تمامًا نطاق نفوذه وتأثيره، ويعدُّ الخروج عن ذلك في المسائل العلميّة أمرًا غير جائز.

الحُسن والقُبح العقليَّيْن

الموجودُ إمّا يكون حقيقيًّا بنحوٍ لا يُعتبر وجوده أو عدمه باعتبار مُعتَبِر (الإنسان)، وإمّا يكون اعتباريًّا يتوقّف وجوده على اعتبارِ معتبر. وإذا كان القسم الأوّل مطلقًا وغير مقيّد بأيّ قيدٍ، من قبيل القيد الطّبيعيّ أو التّعليميّ أو المنطقيّ، فسيتمّ بحثه في الفلسفة الأولى، وإذا قُيّد بأحد الحدود المذكورة، فسيتمّ بحثه في العلوم الطّبيعيّة أو الرّياضيّة أو المنطقيّة، وتُدعى هذه المجموعة من الاختصاصات بالحكمة النّظريّة؛ على الرّغم من أنّ الحكمة والفلسفة ترجعان بشكلٍ مطلق إلى الفلسفة الأولى على وجه الخصوص، والقسم الثّاني مع اختصاصاته الفرعيّة يُشكّل الحكمة العمليّة.

والعقل النّظريّ هو المدرِك لجميع مسائل الحكمة النّظريّة والحكمة العمليّة، فهو الذي يدرك ما كان وما لم يكن، ويدرك ما ينبغي وما لا ينبغي. أمّا العقل العمليّ فهو مسؤولٌ فقط عن تحقُّق مسائل الحكمة العمليّة، ولا يكون أبدًا مسؤولًا عن الإدراك، على الرّغم من أنّ العديد من أصحاب النّظر والرّأي قالوا إنّ العقل

1- محمّد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، الطّبعة الثّانية، بيروت، مؤسّسة الوفاء، 1983م، ج 2، ص 303.

2- محمّد بن يعقوب الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 57.

العمليّ هو المسؤول عن إدراك مسائل الحكمة العمليّة.

ولكن في جعل الاصطلاح، إنّ ما ابتكره البعض الآخر وهو الأصوب برأي صاحب هذه السّطور، والذي جاء على لسان النّصوص الدّينيّة في تعريفها للعقل، وهو «ما عُبِد به الرّحمن واكتُسب به الجنان»[1]. ونظير ذلك؛ لأنّ في مِثل هذه النّصوص القرآنيّة والرّوائيّة، جُعل العقل بصفته محور الإيمان، والإرادة، والنِّيَّة، والتّولِّي والتّبرِّي وما شاكل، وهي كلّها محسوبة ضمن نطاق العمل.

والعلم بمسائل الحكمة النّظريّة أو العمليّة هو فقط المحسوب ضمن نطاق الحكمة النّظريّة أو العمليّة؛ أي أنَّ الإيمان أيضًا هو جزءٌ من العمل، ولكنَّه عملُ الجوانح في مقابل عمل الجوارح؛ أي أنّ العلم بالله والقيامة والنّبوّة هو من شؤون العقل النّظريّ، والإيمان من شؤون العقل العمليّ.

وعلى كلٍّ حال، إنّ ما يعتمده المؤلّف في هذا المقال هو ذلك المصطلح الثّاني؛ أي العقل العمليّ، الذي يتولّى مسؤوليّة الأعمال الصّالحة فقط، وليس المصطلح الأوّل المشهور أو الأكثر شهرة. ولا بُدّ من الإشارة إلى أنَّ مبدأ تقسيم الوجود إلى حقيقيّ واعتباريّ لا يتّخذ مكانه في أيِّ علم إلّا في الفلسفة الأولى؛ يعني في تلك الفلسفة الكلِّيّة التي من أجل تحديد حدود مَوضوعها، يُعدُّ الموجود الاعتباريّ مثل الموجودات الحقيقيّة المحدودة ببعض القيود السّابقة الذكر، خارج نطاق بحثها.

وتُطرح مسألة حُسن العدل وقُبح الظّلم تارةً في الحكمة النّظريّة، مثل علم الكلام، وتارةً في الحكمة العمليّة؛ مثل الأخلاق والحقوق والفقه. وما يُبحث في الحكمة النّظريّة يعود إلى الموجود الحقيقيّ وعدمه وهو خارجٌ عن نطاق اعتبار الإنسان، وما يُطرح في الحكمة العمليّة يعود إلى الموجود الاعتباريّ الذي هو خارج نطاق الحقيقة. ويرجع الحُسن والقُبح محلّ البحث في علم الكلام إلى كمال الوجود الحقيقيّ ونقصه، وحكمًا سيكون المقصود من حُسن العدل وقُبح الظّلم في علم الكلام هو الحُسن والقبح الحقيقيّيْن وليس الاعتباريّيْن، كما أنّ المراد منهما في علم الأخلاق والحقوق والفقه أمرٌ اعتباريّ، وليس حقيقيًّا.

وبطبيعة الحال، فإنَّ اعتبارات الحكمة العمليّة التي تتقبّل البرهان، سيكون لها سندٌ حقيقيّ ويمكن إثباتها أو دحضها برهانيًّا بالاستناد الى المبادئ الحقيقيّة. ولأنَّ حُسن العدل وقُبح الظّلم في علم الكلام أمران حقيقيَّان، لا اعتباريَّان، فلا مجال

1- محمّد بن يعقوب الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 11.

أبدًا لتوهّم أنّه بما أنَّ الله مُنزَّه عن التّكليف، فلا يمكن القول عنه عزّ وجلّ ما يلي: إرسال الرّسول حَسَنٌ وترك ذلك قبيح، أو الوفاء بالعهد حَسَنٌ وتركه قبيحٌ، أو التّكليف بوسع المكلّف حَسَنٌ والتّكليف بمقدار ما يزيد عن الطّاقة قبيح، وصدقه حَسَنٌ وكذبه قبيح ومراعاة الله للمصالح والمفاسد في الأمر والنّهي أمرٌ حَسَنٌ وتركه قبيح؛ لأنّ منشأ مثل هذا التّوهّم هو الخلط بين الحقيقة والاعتبار، واختلاط مبحث الحكمة النّظريّة مع الحكمة العمليّة؛ لأنّ الحُسن والقُبح في علم الكلام هو مسألة النّظام الأحسن وغير الأحسن نفسها المتداولة في الحكمة النّظريّة؛ لأنّ ثمّة جنبة واقعيّة للحَسَن والأَحْسَن، لا اعتباريّة وقيميّة.

وبما أنَّ قضيّة الحُسن والقبح في علم الكلام حول الله تعالى، تعود إلى الوجود الحقيقيّ وعدمه، فإنّ «ما ينبغي وما لا ينبغي» تعود أيضًا إلى الضّرورة والامتناع الفلسفيّ، وليس إلى الوجوب والحرمة الاعتباريّة. عندما يُقال أنَّ صدور العمل الحَسن مِنَ الله واجبٌ، فالمقصود من «الوجوب» هنا هو تلك الضّرورة الفلسفيّة والكلاميّة، والتي هي أمرٌ تكوينيّ وممنوع التّخلُّف في مقابل الامتناع والإمكان، ومعنى ضرورة العمل الحَسن وامتناع العمل القبيح حول الواجب، ليس كما هو مأثورٌ عن أتباع الاعتزال بأنّ الشّيء واجبٌ على الله أو ممتنع عليه؛ بل المقصود هو ما عبَّر عنه الحكيم الإسلاميّ أبو عليّ ابن سينا ﷺ بأفضل العبارات ونقله صدر المتألّهين ﷺ بإعجابٍ في الأسفار ذاكرًا هذا الأصل الخالد بأنّه فخر عالم الفكر والحكمة، عنينا بذلك عبارة: «يجب عن الله»، لا «يجب على الله».

وهذا يعني أنّ الله الذي هو الكمال المحض وهو عين العلم والقدرة والحياة ونحو ذلك، يقينًا سيصدر عنه العمل الحَسن ولن يصدر عنه العمل القبيح حتمًا؛ لأنّ جميع مبادئ صدور الحَسن محقّقة لله تعالى، وجميع مناشئ صدور القبيح من الأوصاف السّلبيّة لله، مرتفعة عنه عزّ وجلّ.

وما يمكن ملاحظته في عبارات بعض المتكلّمين مثل التّفتازانيّ، في أنَّ معنى ضرورة العدل هو حتميّة صدور العمل العادل من الله، لا أنّه تكليفٌ وفرضٌ على الله، وهو مسبوقٌ بذلك الأصل السّينويّ الذي يعدّ من قصار حكمة المشّاء.

أمّا بالنّسبة إلى وجوب العدل والحَسن على الإنسان المكلّف بالمعنى الاعتباريّ والتّشريعيّ، والذي لا سبيل للاختلاف فيه أو مخالفته، فهو كأصل حُسنه وقُبحه أيضًا موجودٌ اعتباريّ. والغرض هو أنَّ ثمّة فرقًا بين وجوب العدل الإلهيّ ووجوب

العدل الإنسانيّ في جميع المحاور السّابق ذكرها.

أوّلًا؛ إنَّ عدل الله وحُسن عمله هو أمرٌ تكوينيّ وحقيقيّ، أمّا عدل الإنسان وحُسن عمله فهو تشريعيّ واعتباريّ.

ثانيًا؛ إنّ وجوب عدل الله وحُسن عمله هو تلك الضّرورة الفلسفيّة التي لا اختلاف فيها ولا تخلّف عنها، وليست وجوبًا اعتباريًّا بحيث يرافقها الثّواب والعقاب، ولكن وجوب العدل الإنسانيّ، هو ذلك الوجوب التّكليفيّ والاعتباريّ الذي يتقبّل الاختلاف ويستلزم فعله الثّواب ويوجب تركه العقاب.

ثالثًا؛ إنَّ وجوب العدل الإلهيّ بمعنى الوجوب عن الله تعالى، في حين أنَّ وجوب العدل الإنسانيّ يعني الوجوب على الإنسان. وبمزيدٍ من التّدبّر، سوف يُستنبط العديد من الفروق الأخرى بين الحُسن والقُبح في علم الكلام وعلم الأخلاق والفقه والحقوق.

رُبَّما من بين الاختلافات العديدة بينهما، الميزة المهمّة وهي أنَّ الحُسن والقُبح في الحكمة النّظريّة (علم الكلام) لن يكون لهما قبيحٌ ذاتيّ أبدًا؛ أي أنَّ لهما حَسَنًا ذاتيًّا وحَسَنًا قياسيًّا، ولكن ليس لهما قبيحٌ ذاتيّ، على الرّغم من أنّ لديه قبيحًا قياسيًّا؛ لأنّ القبيح الذّاتيّ يعود إلى الشّرّ بالذّات، ولا يمكن في النّظام الأحسن للعالم أن يوجد موجودٌ قبيح أو شرّير.

بالطّبع، قد يكون عدمُ موجودٍ ما قبيحٌ ذاتيّ؛ بمعنى أنّ القبيح الذّاتيّ في الحقيقة ليس سوى العدم أو عدم كون الكيان قبيحًا في جوهره، بحيث لن يكون المقصود من القبيح الذّاتيّ سوى العدم أو عدمٌ، ولكن لن يكون أيّ وجودٍ قبيحًا ذاتيًّا، ولكن في الحكمة العمليّة (الأخلاق، الحقوق، الفقه) احتمال تصنيف القبح الذّاتيّ أمرٌ موجودٌ.

يعني على سبيل المثال عنوان الظّلم، من حيث كونه ظلمًا ليس لديه إلّا القبح؛ لأنّه سيّئٌ لكلٍّ من المظلوم والظّالم. ومع أنّه فعلٌ وجوديٌّ خاصّ، فإنّه بالنّسبة إلى بعض القوى النّازلة للنّفس الظّالمة، مثل قّوة الشّهوة أو الغضب، فهو خيرٌ وكمالٌ حيوانيّ؛ ولكن مع التّدقيق، يتّضح أنّه في الحكمة العمليّة، لن يكون القبيح الذّاتيّ أبدًا أمرًا وجوديًّا؛ بل هو أمرٌ عدميّ، وهذا يعني أنَّ القبيح الذّاتيّ هو عبارة عن عدم الموجود الاعتباريّ الآخر الذي هو حَسَنٌ ذاتيّ أو حَسَنٌ قياسيّ؛ لأنَّ الظّلم ونحوه هي عناوين تحمل في طيّاتها مفاهيم سلبيّة. لذلك، إذا قيل: «فلانٌ ظالمٌ»،

فهذه القضيّة موجبة معدولة المحمول، وليست موجبة محصّلة؛ ولذلك في الحكمة العمليّة يعود القبيح الذّاتيّ إلى العدم.

كذلك، ليس معيار الحُسن والقُبح في الحكمة العمليّة التّناسب أو التّنافر مع الأهداف الشّخصيّة للإنسان؛ بل المدار هو ذاك التّلاؤم أو التّنافر مع النّظام المنسجم مع الفطرة الإنسانيّة المشتركة التي هي بمثابة الفصل المقوّم لإنسانيّة الإنسان.

طبعًا، من الممكن أن يكون ثمّة اختلافٌ في الرّأي حول أصل المطلب، في التّساؤل عن الشّيء المنسجم مع النّظام الفطريّ، وما هو غير المنسجم لكن في شرح المبادئ التّصوّريّة للبحث، هذا المقدار كافٍ لتوضيح معنى الحُسن والقبح، وإن كان قد يحصل اختلافٌ في مقام الإثبات؛ فذلك لأنّ معيار تشخيص الحُسن والقُبح في الحكمة العمليّة سيختلف باختلاف النّظرة في الرّؤية الكونيّة (الحكمة النّظريّة).

وتُطرح قضيّة الحُسن والقُبح أحيانًا في العقائد؛ مثل حُسن التّوحيد وقُبح الشّرك، وأحيانًا أخرى في الأوصاف النّفسانيّة؛ مثل حُسن القناعة والغبطة وقُبح الطّمع والحسد، وحينًا آخر تُطرح في الأفعال؛ مثل مراعاة حقوق الآخرين واحترامها وقُبح التّعدّي عليها. على الرّغم من أنّه يتمّ بحث الأقسام الثّلاثة المذكورة في الأخلاق والفقه من حيث كونهما مطلق الأفعال الجوانحيّة والجوارحيّة، وهما مدار نقاش وحوار، إلّا أنّه في ما يخصّ الحقوق، وما هو محلّ البحث، هو ذلك الحُسن والقُبح في الأفعال، لا العقائد ولا الأوصاف؛ لأنَّ العقيدة والصّفة ذواتَا جنبة شخصيّة والفعل هو الوحيد ذو الصّبغة الحقوقيّة، بصرف النّظر عن الجنبة الشّخصيّة فيه. بالطّبع، إنَّ منشأ الأفعال هو تلك الأوصاف والعقائد، ولكن في علم الحقوق لا شأن له بمنشأ ظهور الأفعال الحقوقيّة.

توجد نقطة أخرى لا ينبغي إغفالها، وهي أنَّ قياسيّة العدل والظّلم تختلف عن نسبيّة الحُسن والقُبح؛ لأنَّ معنى قياسيّة العدل والظّلم هو أنَّ ما يتوافق مع الفطرة البشريّة هو العدل، وما لا يتوافق معها هو الظّلم. ولأنَّ الفطرة الإنسانيّة أمرٌ مشتركٌ وثابتٌ ودائمٌ، لذلك فإنّ حُسن العدل وقُبح الظّلم مثلًا أمرٌ دائمٌ، وعلى الرّغم من أنّه قياسيّ، ولكنَّ المراد من نسبيّتهما هو أنّه على سبيل المثال، العدل حَسنٌ بالنّسبة إلى فردٍ أو جماعةٍ، ولكنّه غير ذلك بالنّسبة إلى فردٍ آخر وجماعةٍ أخرى، وهذا المطلب غير صحيح، إذًا كونهما قياسيّيْن فهذا منسجمٌ مع كونهما خالديْن

وعدم نسبيّتهما، كما يختلف كونهما قياسيّين عن كونهما اعتباريّين، على الرّغم من أنّ حُسن العدل وقبح الظُّلم في الحكمة العمليّة هما اعتباريّان.

وسرّ الاختلاف بين القياس والاعتبار هو أنَّ الضّرورة بالقياس أو الامتناع والإمكان بالقياس هما قياسيّان في الحكمة النّظريّة، لكنّ أيًّا منهما ليس اعتباريًّا بالمعنى الشّائع في الحكمة العمليّة، لذلك قد يكون الشّيء قياسيًّا ولكنّه غير اعتباريّ. ولذلك، فمن الممكن أن يحتاج البحث في معنى العدل والظّلم، وكذلك تحليل معنى الحُسن والقُبح إلى تأمّل، لكنّ التّصديق بثبوت الحُسن لأجل العدل والقُبح لأجل الظّلم لا يحتاج إلى تدبُّر وتفكير.

وبطبيعة الحال، أن يكون هذا التّفكيك في حدِّ ذاته صحيحٌ وتؤيّده بعض الشّواهد، لكنّ التّصديق بحُسن العدل وقُبح الظّلم بديهيّان على معنيَيْن، ولكنّ كلاهما خارج البحث، وبالمعنى الثّالث هما نظريّان لا بديهيّان؛ أي أنّ التّصديق بحُسن العدل بمعنى الكمال الأخلاقيّ هو أمرٌ بديهيّ، كما أنَّ التّصديق بقبح الظّلم بمعنى النّقص الأخلاقيّ هو أيضًا أمرٌ بديهيّ، وكذلك التّصديق بحُسن العدل بمعنى استحقاقه للمدح والتّصديق بقُبح الظّلم بمعنى استحقاقه للقدح، فهذا مطلبٌ بديهيّ، ولكنّ أيًّا من هذَيْن المعنيَيْن ليس محلّ بحثٍ في الفقه والحقوق الإسلاميّة؛ بل الحُسن والقُبح الخاصّان اللّذان يُبحثان في أصول الفقه لإثبات حجّة الحكم الفقهيّ، مثل الوجوب أو الاستحباب ونظير الحرمة أو الكراهة أو الحكم الحقوقيّ، هما محلّ البحث ويستلزمان الثّواب والعقاب الأخرويّ، وإنَّ ثبوت كلٍّ منهما لموضوعه الخاصّ؛ أي العدل والظّلم، غير بديهيّ ومحلّ اختلاف.

يقول البعض من خلال الاستدلال العقليّ أنَّ حُسن الأشياء وقُبحها وفق اعتباراتٍ ونواحٍ؛ لأنّ شيئًا ما قد يكون حَسَنًا أحيانًا وقبيحًا أحيانًا أخرى، وآخرون يُثبتون بالبرهان العقليّ أنّ حُسن بعض الأشياء، مثل العدل، من ذاتها، وقبح بعض الأشياء الأخرى، مثل الظّلم، كذلك من ذاتها. ولذلك، يحكم العقل بذاتيّة الحُسن والقُبح للعدل والظّلم، وقسرًا لا يعني الذّاتيّ الذي يحكم به العقل، أنّه عقليّ، كما أنَّ غير الذّاتيّ الذي كان محلّ حكم عقل المجموعة الأولى، لن يكون بمعنى أنّه عقليّ.

وبرأي صاحب هذه السّطور، هو أنَّ ذاتيّ الحُسن والقُبح ناظرٌ إلى مقام الثّبوت، لا الكشف والإثبات، بالمعنى المناسب مع مجال الاعتبار في مقابل نطاق التّكوين.

ويجب التّذكير أنَّ بعض الأفعال القلبيّة مثل الإيمان والكفر ذات الحُسن والقبح الذّاتيّ، يمكن أن لا تواجه العوارض المتنوّعة، وإذا كان موضوع القضيّة عنوان فعلٍ جوارحيّ، نظير الصّدق والكذب، والقتل والغصب، بحيث يكون هذا التّصرّف العدوانيّ في مال الآخرين أو حقّهم المنهيّ عنه صريحًا أو مكروهًا قلبيًّا، فلن يكون أبدًا محكومًا بالحُسن والقبح ذاتًا؛ لأنّه في جميع الموارد المذكورة قد يعرض عليه عنوان آخر فيه مصلحة أو مفسدة ويظهر سياق تزاحم المَلَاكات، بحيث إذا رجح ملاكٌ خاصٌّ فحكم ذلك العنوان الرّاجح معتبرٌ، وإذا تساوت الملاكات فحكم ذلك المورد هو التّخيير، بحيث تكون جميع هذه الأمور على أساس العدل؛ لأنّه إذا لم يصبح الصّدق مثلًا معروضًا لعنوانٍ آخر، سيكون مساويًا للعدل والحَسَن، وإذا أصبح معروضًا لعنوانٍ آخر ورجح مفسدة ذلك العنوان الطّارئ على مصلحة الصّدق، فإنّ ترك مثل هذا الصّدق مساوٍ للعدل والحَسن، وإذا كان العنوان الطّارئ مساويًا لمصلحة الصّدق، فإنّ التّخيير في هذا المورد مطابقٌ للعدل والحَسن.

الغرض هو أنَّ العناوين الخاصّة بالأشياء تكون في معرض تزاحم العناوين الأخرى، لذلك إنّ الغصب، مع الحفاظ على عنوان التّعدّي على مال الآخرين من دون رضاهم، لن يكون قبيحًا في حال كان عنوانًا مقدّمًا لنجاة المؤمن. على سبيل المثال، إذا كان حفظ نفسٍ محترمة متوقّفًا على الدّخول الغاصب إلى ملك الآخرين، فلن يكون ذلك الغصب مذمومًا، ولن يكون سببًا للعقاب.

والمطلب الذي مِنَ الضّروريّ الاهتمام به حول كون الحُسن الذّاتيّ للعدل والقبح الذّاتيّ للظّلم أمرٌ عقليّ؛ لأنَّ العقل مصدرٌ غنيٌّ وقويٌّ للدّين، ويمكن للعقل المبرهن استنباط الخطوط الكلّيّة لأحكام الدّين. إذًا، لا تعني قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشّرع أنّه إذا ما أصدر العقل فتواه حول حكم ما، فينكشف بذلك أنّه لا بُدّ من صدور دليلٍ نقليّ مطابق له من الشّارع المقدّس، ولو لم يصل إلينا ذلك؛ لأنّه في هذه الحالة سيفقد العقل استقلاله مثل الإجماع، وينضوي تحت مجموعة السُّنّة، وليس في مقابلها، في حين أنّ العقل كما السُّنّة، مصدرٌ دينيٌّ مستقلّ.

بل إنَّ معنى قاعدة التّلازم هي أنّه إذا أصدر العقل حكمًا ما، يُكشف أنَّ الإرادة الإلهيّة التي هي المصدر المستقلّ الوحيد، قد تعلّقت به. فكما أنَّ ظاهر القرآن كاشفٌ عن الإرادة الإلهيّة، وكذلك ظاهر السُّنَّة بما في ذلك القول والفعل والتّقرير،

كاشفةٌ عن إرادة الله، البرهان العقليّ أيضًا كاشفٌ عن الإرادة الإلهيّة. وبالطّبع، كما اتّضح مرارًا المقصود من البرهان العقليّ هو ذلك الذي يمكنه إثبات الله بإتقانٍ وقوّة، ويَعدُّ توحيده عزَّ وجلَّ مُعلَّلًا، ويبرهن على ضرورة الوحي والنّبوّة والمعاد، ومن الواضح أنَّ مثل هذا العقل خاضعٌ دائمًا للوحي، ويشكّل تقدّمه على أيّ فكرٍ بعيدٍ عن الوحي، أمرًا حتميًّا.

من هنا، يُعلَم أنّه في حال قيام البرهان العقليّ على مطلبٍ ما، إذا ورد في ما يخصّ ذلك المورد دليل نقليّ، فيمثّل هذا الدّليل النّقليّ تأييدًا للدّليل العقليّ، وليس سببًا لسقوطه وعدم قيمته؛ أي أنّه لا يمكن القول إنّ الدّليل العقليّ سقط مِن دلالته وتأثيره، وأصبح بلا قيمة بسبب ورود الدّليل النّقليّ؛ كما هي الحال إذا ما ورد الدّليل القرآنيّ أو الرّوائيّ بشكلٍ متعاقب، فالثّاني مؤيّدٌ للأوّليّ، لا مُسقطٌ له. الدّليل العقليّ إذًا لا يُشكّل أبدًا سببًا لسقوط الدّليل العقليّ؛ بل هو دائمًا معينٌ ومعاونٌ له.

والنّكتة الأخرى التي مِنَ المفيد التّنبُّه لها، هي أنّه إذا اتّصف أمرٌ اعتباريٌّ، مثل العدل أو الظّلم، بإحدى الموادّ الثّلاثة: الضّرورة والامتناع والإمكان، إمّا يجب إعادة الموصوف إلى أمرٍ تكوينيّ أو تسويغ الوصف بالمعنى الاعتباريّ؛ مثلًا إذا قيل أنّ «العدل ممكنٌ» فهو إمّا يعني أنّه من الممكن وجود فعلٍ في الخارج تكوينًا، بحيث يكون له عنوان العدالة، وإمّا يعني الإمكان سيكون سلب اعتباريّة كونه حتميًّا وسلب اعتباريّة كونه غير حتميّ عنوانًا لاعتباريّة العدل، وإلّا لن يكون هناك من نسبةٍ بين الوصف التّكوينيّ والموصوف الاعتباريّ. كما أنّه لا يوجد أيّ نسبةٍ بين المادّة أو الجهة التّكوينيّة، وبين الموضوع والمحمول الاعتباريّ لقضيّة الحكمة العمليّة.

ولأنّه قبل قياس العدل والصّدق وأمثال ذلك بالفطرة الإنسانيّة النّقيّة، إنَّ أيّ وصفٍ يكون مصداقًا للعدل فسيكون مصداقًا للحَسَن وسينشأ التّلازم الوجوديّ بين الحسن والعدل أو الحسن والصّدق الذي يكون عدلًا، سواءً أقام أحدٌ بقياس ذلك مع فطرة الإنسان السّاميَة أم لم يقم بذلك. والأثر الوحيد الذي بقي بحاجة للقياس هو أنّه إذا أراد أحدٌ إدراك التّلازم الوجوديّ بينهما وإثباته بعد الإدراك الصحيح، فإنّه يحتاج إلى التّحليل القياسيّ، وإلّا فإنَّ حُسن العدل أو حُسن الصّدق الذي يكون مصداقًا للعدل هو ليس أمرًا إضافيًّا محضًا، بحيث أنّه لا يظهر إلّا في محور القياس، ولا يمكن العثور عليه أصلًا من دون قياس.

أمّا ما ذكره «الشّهرستانيّ» في نفي التّلازم الوجوديّ بين الصّدق والحسن أو بين الكذب والقبح، فتارةً يكون الصّدق قبيحًا وتارةً أخرى يكون الكذب حَسَنًا، فقد سبق بيان الجواب عن ذلك بأنّه في مورد تزاحم المَلَاكات يوجد أحكام متعدّدة، وكلّها ستكون محكمة ومثبتة على أساس العدل.

ولا بُدّ من الإلفات إلى أنَّ محور البحث في الحُسن والقُبح الذّاتيّ للعدل والظّلم، هو الحُسن والقُبح الفعليّ، لا الفاعلي؛ يعني إذا كان العمل مصداقًا للعدل، فهو حتمًا حَسنٌ، وإذا كان العمل مصداقًا للظّلم، فهو قبيحٌ قطعًا من دون التّحدّث عن فاعله. وعندما يدور البحث حول فاعل ذلك الفعل، فإنْ قام ذلك الفاعل في حالة الجهل، والسّهو، والنّسيان، والغفلة بعملٍ يكون مصداقًا للعدل، فلن يستحقّ الثّناء؛ أي لن يظهر الحُسن الفاعليّ في هذه الحالة. وإذا قام بهذا العمل العادل في حال العلم والعمد فإنّه جديرٌ بالثّناء؛ يعني في هذه الحال يحصل الحُسن الفاعليّ. كذلك في ما يخصّ القُبح الفعليّ والقُبح الفاعليّ، فلا يُدان فاعل الظّلم في حال العذر، ويُدان في حال العلم والعمد ومن دون عذر.

ويقول الفخر الرّازيّ بناءً للتّفكير الجبريّ في إنكار الحسن والقبح الذّاتيَّيْن: «تكليف ما لا يطاق شرعًا أمرٌ جائزٌ، في حين أنّه برأي العدليّة قبيحٌ... لقد أَمَرَ الله أبي لهب أنْ يؤمن بالنّبيّ ﷺ وبما جاء به، وأحد الأمور التي جاء بها النّبيّ ﷺ هو أنّ أبو لهب لن يؤمن. وحاصل هاتَيْن المقالتَيْن هو: يجب على أبي لهبٍ أن يؤمن بأنّه لن يؤمن، وجمع هذَيْن الأمرَيْن متضادّ».

وفي الإجابة عنه يمكن القول:

أوّلًا؛ لم يكن التّكليف بما لا يُطاق في الشّرع موجودًا أبدًا؛ لأنّ تكليف الكفّار بالإيمان ليس فوق طاقتهم أبدًا؛ لأنّهم مختارون في الإيمان والكفر تمامًا؛ ولأنّهم اختاروا الكفر بسوء اختيارهم والله يعلم أنّهم لن يؤمنوا بسبب سوء اختيارهم في عين تمام الاختيار وإمكانيّة الإيمان؛ ولأنّ علم الله لن يصبح جهلًا، فمثل هذا العلم مؤكّدٌ لاختيارهم، أي أنّ عدم إيمانهم اختياريٌّ بالتّأكيد؛ لأنَّ الله يعلم أنّهم باختيارهم لن يؤمنوا. على هذا الأساس، لا إيمان المؤمنين اضطراريّ، ولا كفر الكافرين غير اختياريّ.

ثانيًا؛ إنَّ أبي لهب وأمثاله مُكلَّفون بالإيمان وتجنُّب الكفر حتّى آخر لحظةٍ من لحظات حياتهم، ولن يؤمَروا أبدًا بعدم الإيمان أو أنّهم يؤمرون بالاعتقاد بما لا

يؤمنون به، وكما سبق وقيل في الإجابة الأولى، إنَّ العلم الفعليّ لله في مثل هذه الموارد يتعلّق بالمعلوم بجميع مبادئه الاختياريّة، لا أنّه يتعلّق بأصل المعلوم ولا يتعلّق بمبادئه الإراديّة حتّى يكون المبدأ الفعليّ جبريًّا؛ لأنَّ الإيمان هو تكليفٌ مستمرّ ودائم، وليس مثل التّكاليف المحدودة والمؤقّتة أبدًا. لذلك، لن يسقط مطلقًا من خلال التّمرّد في بعض الأزمنة.

وما يمكن قوله عن ظهور الحُسن والقبح أوّلًا، وعن توسّعه إلى معانٍ ومفاهيم أخلاقيّة واعتباريًّا ثانيًا، وانتشاره في المجتمع الإنسانيّ وتفسير خلود القضايا الأخلاقيّة ثالثًا، أنّ الإنسان هو في طليعة الأمر حسّاسٌ بالفعل، ومتوهّمٌ بالعقل، عندها يصبح متوهّمًا بالفعل، ولكنّه عاقلٌ بالقوّة. ويبقى البعضُ في الحالة الوهميّة وينمون ضمن نطاق الوهم عَرْضيًّا، ولذلك يمضون في منطقة الهبوط العقليّ وفقًا لبعض تعابير الملّا صدر المتألّهين؛ «الوهم» عقلٌ نازلٌ وهابط، والبعض الآخر يترقّى من تلك المرحلة أيضًا ويصبح عاقلًا بالفعل وشاهدًا بالقوّة ويقضي عمرًا في وسط تلك البراهين، ومنهم مَن ينتصر في الجهاد الأكبر، فذاك الذي يشهد مفهوم المعقول ويرتقي من الحصول إلى الحضور، ويصلون إلى العرفان من البرهان حتّى تتجلّى المعارف العقليّة الرّاسخة وتصبح مشهودةً لهم عينًا: «مِنَ العلم إلى العين، ومِنَ الأذن إلى الصّدر».

ولأنَّ الإنسان يأنس بالمحسوسات قبل أيّ شيءٍ آخر، فهو يدرك المعاني الحسِّيّة قبل المفاهيم الأخرى، وعندما ينمو إلى مرحلةٍ أعلى، يُجرّد تلك المعاني المنتزعة من المحسوسات ويطوّرها إلى المفاهيم الوهميّة، ثمّ إلى المعارف العقليّة. وهذا الأسلوب مشهودٌ تمامًا في فلسفة المشّاء، وخصوصًا في كلام ابن سينا ﵀، ويظهر بوفرة في تحليلات صدر المتألّهين ﵀ أيضًا. ويمكن العثور على نموذجٍ من ذلك في معنى القوّة والمدارج التي ذكرها أبو عليّ لهذه الكلمة[1].

والحسن والقبح أيضًا من هذا القبيل الذي ذكره الأستاذ العلّامة الطّباطبائي ﵀ في آثاره، يعني أوّلًا؛ يظهر الجمال والتّلاؤم بواسطة القوّة الحسِّيّة لدى الإنسان باسم الحَسَن، وبالقوّة الإدراكيّة الحسِّيّة نفسها يُدعى عدم التّلاؤم قبيحًا.

ثانيًا؛ يُعمّم ما بُحث حول المحسوسات إلى المعاني الاعتباريّة والعناوين

1- الحسين بن عبد الله بن الحسين بن عليّ بن سينا، الإلهيّات الشّفاء، فصل (قوّة وفعل)، قمّ، المرعشي النجفيّ، 1404هـ ص 176.

الاجتماعيّة؛ أي أنّ ما هو مناسبٌ مع الأهداف الاجتماعيّة وسعادة البشر سيكون حَسنًا، والقبيح هو ما لا ينسجم ولا يتناسب مع أهداف المجتمع الإنسانيّ؛ مثلًا العدل حَسَنٌ والظّلم قبيحٌ. ويرتبط دوام هذا النّوع من الحسن والقبح وثباته بدوام ملاءمته للأهداف الاجتماعيّة للبشر؛ فالعدل حسن دائمًا؛ لأنّه ملائمٌ للهدف الإنسانيّ دائمًا، والظّلم دائمًا قبيحٌ؛ لأنّه دائمًا غير ملائم للأهداف الإنسانيّة[1].

وللعلّامة الطّباطبائيّ ﷺ كلامٌ آخر شبيهٌ بمَا ذُكر أعلاه، يورده بإيجازٍ وبتغيير الألفاظ مع حفظ المقصود وهو:

أوّلًا؛ نحن نصنّف الكثير من الحوادث الطّبيعيّة أنّها حَسَنَة ونحبّها، ونعدّ حوادث أخرى سيّئة ونخاصمها؛ مثل تعاملنا مع الكثير من الأعضاء، والرّوائح والأذواق التي ندركها عن طريق الحسّ، لا عن طريق الخيال، بأنّها حسنة، ونعدّ الكثير من الأمور الأخرى مثل نهيق الحمار، أو مذاق المرّ ورائحة الجيفة، أمرًا قبيحًا.

ثانيًا؛ بعد التّفحُّص، ندرك أنَّ حُسن المجموعة الأولى وقُبح المجموعة الثّانية أمرٌ غير مطلق، وليس لها واقعٌ مطلق؛ لأنّنا نلاحظ أنَّ ثمّة حيوانات أخرى يختلف أسلوبها عن سيرتنا. مثلًا: نهيق الحمار مُحبَّبٌ لنوعه، ورائحة الجيفة بالنّسبة إلى آكل الجيفة جاذبةٌ للشّامّة لديه.

ثالثًا؛ مِن مجموع النّقطتَيْن السّابقتَيْن، يُستنبط أنَّ صفتَي الحُسن والقُبح (الجيّد والسّيّئ) اللّتين هما من الخواصّ الطّبيعيّة الحسّيّة لدينا، أمران نسبيّان، لا مطلقان ومرتبطان بنوعيّة الأعصاب وتركيبها أو الدّماغ أو سائر أجهزتنا الإدراكيّة، والحيوانات الأخرى التي لديها نظامها الخاصّ مِنَ الأعصاب الإدراكيّة والدّافعة، لن تكون كالإنسان؛ بل تكون أحيانًا بخلاف الإنسان[2].

وبعد اتّضاح زبدة كلام الأستاذ العلّامة الطّباطبائيّ ﷺ، مِنَ المفيد أن نذكر بعض النّقاط حول كلامه حتّى نزيل انتقادات بعض المتتبّعين.

أوّلًا، إنَّ محور بحث الأستاذ ﷺ في ما يرتبط بالطّبيعة النّسبيّة وغير المطلقة

1- محمّد حسين الطّباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، لا طبعة، إيران، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قمّ المقدّسة، لا تاريخ، ج 5، ص 9-11.

2- محمّد حسين الطّباطبائيّ، أصول الفلسفة، قمّ، مؤسّسة الإمام الصّادق عليه السلام للتّحقيق والتّأليف، 1426هـ ج 3، ص 191.

للحُسن والقُبح، مخصوص بالمحسوسات المشتركة بين الإنسان والحيوان. لذلك، مع اختلاف النّظام العصبيّ الحسّيّ، مِنَ الممكن اختلاف الحُسن والقُبح في ما بينهما، كما ذَكر حول المسموع والمطعوم والمشموم وأمثال ذلك، ولن تستلزم نسبيّة الحُسن والقُبح الحسّيّ أو الشّخصيّ والفرديّ نسبيّة الحُسن والقُبح الأخلاقيّ؛ لأنّ محور بحث الأستاذ ﷺ تمامًا غريبٌ عن ذلك التّصوّر. لذلك، لا يمكن نقد بيانه أنّه على أساس نسبيّة الحُسن والقُبح المذكور لا يمكن تسويغ مسألة المبادئ الخالدة للأخلاق؛ لأنَّ منشأ أصل النّقد هو الخلط بين الحُسن والقُبح الحسّيّيْن مع العقليّيْن، والخلط بين الحُسن والقُبح الفرديّيْن مع النّوعيّيْن.

إنَّ ما يُستفاد مِن كلام الأستاذ ﷺ حول نسبيّة القُبح والحُسن، يشبه ذلك الجذر في النّصوص الفلسفيّة، خصوصًا في شرح حكمة الإشراق، والذي له أثرٌ عظيمٌ في بحث خير عالَم الخلق وشرّه، وكثرة الخير والشّرّ وندرتهما، وتأثيرهما في النّظام الأحسن للكيان الموجود؛ لأنّه إذا كان محور تحليل سريان الخير والشّرّ هو الإنسان، فهذا يعني أنّ كلّ ما هو غير منسجم مع الإنسان أو مع قوّةٍ مِن قواه الإدراكيّة والدّافعيّة فإنّه شرٌّ، ولو كان خيرًا لكثيرٍ مِنَ الموجودات الحيَّة أو غير الحيَّة، وعندها ستكون الكثير مِنَ الأمور الوجوديّة شرًّا.

ولكن، إذا كان معيار تقييم الخير والشّرّ، كلّ نظام الوجود، من دون أن يكون الإنسان هو محور البحث على وجه الخصوص، حينئذٍ يمكن القول إنّ الكثير من الأمور التي تُعدّ شرًّا للإنسان، هي خيرٌ للموجودات الأخرى، ومن هذا المعبر تظهر نسبيّة القُبح والحُسن، ولا علاقة لها بأيّ وجهٍ من الوجوه مع مسار نسبيّة الحُسن والقُبح الأخلاقيّين.

إنَّ المُستفاد من كلام الأستاذ ﷺ حول نسبيّة القُبح والحُسن الحسّيّ، أنَّ معيار الحُسن أمرٌ أخلاقيّ، وملاءمته مع غرض نوع الإنسان؛ لأنَّ هذا التّلاؤم هو وصفٌ دائمٌ، مثل العدل، لذلك فقد صرَّح ﷺ بأنَّ العدل منسجمٌ دائمًا مع المقاصد الاجتماعيّة[1]؛ أيّ أنّه دائمًا حَسَن.

في الحقيقة، إنَّ كلام العلّامة ﷺ في الفلسفة والتّفسير متناغمان؛ أي أنّه تحدَّث في أصول الفلسفة حول الحُسن والقُبح الحسّيّ وعدّهما نسبيّين، وفي

1- محمّد بن محمّد الغزاليّ الطّوسيّ، المستصفى، الطّبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1993م، ج 1، ص 54.

التّفسير تحدَّث حول الحُسن والقُبح العقليّيْن وعدّهما دائمَيْن وثابتَيْن ومطلقَيْن، وأعلن أنَّ التّغيير يكون في مصداقهما. كما أنَّه عدّ الثّبات والدّوام المتعلّقيْن بأصل العدل والظّلم، هما حول نوع الإنسان؛ ولم يُفتِ في الفلسفة بنسبة الحُسن والقُبح العقليّيْن والأخلاقيَّيْن.

عَصَمنا الله مِنَ الزَّلل.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن الحسين بن عليّ، الإلهيّات الشّفاء، فصل (قوّة وفعل)، قمّ، المرعشي النجفيّ، 1404هـ.
- الشّيرازيّ، صدر الدّين محمّد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، لا طبعة، قمّ، مكتبة المصطفى، لا تاريخ.
- الطّباطبائيّ، محمّد حسين، أصول الفلسفة، قمّ، مؤسّسة الإمام الصّادق عليه السلام للتّحقيق والتّأليف، 1426هـ.
- الطّباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، لا طبعة، إيران، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قمّ المقدّسة، لا تاريخ.
- الطّوسيّ، محمّد بن محمّد الغزاليّ، المستصفى، الطّبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1993م.
- الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، صحّحه وعلّق عليه عليّ أكبر الغفّاري، الطّبعة الثّالثة، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1388هـ.
- المجلسيّ، محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، الطّبعة الثّانية، بيروت، مؤسّسة الوفاء، 1983م.