





مجلة جامعة المعارف

Al Maaref University Journal

دورية أكاديمية مُحكمة مُتخصصة في العلوم والإنسانيات

العدد الثالث عشر | 2024

رئيس التحرير

طلال عتريسي

مدير التحرير

فادي ناصر

المدير المسؤول

كمال لزيق

سكرتاريا تنفيذية

ميرفت إبراهيم



الهيئة العلمية الاستشارية

(بحسب الترتيب الأبجدي)

الهديلي المنصر/ تونس

عبد الأمير زاهد/ العراق

غيضان السيد علي/ مصر

هادي فضل الله / لبنان

إدريس هاني / المغرب

سيف دعنا/ فلسطين

علي زيتون / لبنان

أحمد حسين شريقي/ إيران



الإخراج الفني | eight

التدقيق اللغوي | هانية مسلماني



Issn 2709-3743

www.mu-journal.com

الافتتاحية

4

ملف العدد



- عبد الله جوادى الأملى | فلسفة حقوق البشر | 10
- طلال عتريسى | التّحيزُ الفلسفيّ الغربيّ ضدّ حقوق الإنسان | 47
- إدريس هاني | الغرب الذي لا يأبه لروح القوانين | 65
- سجاد إيزدهي | حقوق الإنسان من منظور إسلامي | 82
- نبيل علي صالح | في المسألة الأخلاقية الإسلامية الأولوية للأخلاق أم للحقوق؟! | 106
- هيثم عبد الرؤوف فضل الله | حق الدفاع عن النفس في القانون الدوليّ | 149
- الانتقال من سيادة الدول إلى اللاعبيين غير الدوليين

دراسات



- عبد الله زيعور | انفصال بين الدّين والعلم أم اتّصال؟ من نافذة الفيزياء الحديثة | 184
- فاطمة فوزي الحسيني | الصّوابط الأسريّة لعمل المرأة في الإسلام | 218
- قوانين الجمهورية الإسلامية الإيرانية نموذجًا

مراجعة كتاب



- رشا حسين الحاج | الإسلام والقانون الدوليّ الإنسانيّ: دراسات مقارنة | 256
- ميرفت إبراهيم | المركزيّة الغربيّة وتناقضاتها مع حقوق الإنسان | 265

الافتتاحية

حقوق الإنسان الغربي

عندما أقرت منظمة الأمم المتحدة ما عُرف بـ«الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» عام 1948م، كان الغرب قد خرج لتوه من الحرب العالمية الثانية التي أزهدت فيها أرواح عشرات الملايين من الناس، وتركت خلفها ملايين مماتلة من الجرحى والأرامل والمعوقين. وقد غيرت نتائج هذه الحرب طبيعة حياة معظم شعوب الغرب، وأثرت في تطلعاتهم التي غلب عليها التشاؤم، بعد أن تحطمت وعود النعيم الأرضي التي بشرت بها الاكتشافات العلمية وأفكار النفعية والليبرالية. وها هو الفيلسوف «شوبنهاور» (Schopenhauer)، على سبيل المثال، الذي عاش في فترة دمّرت الحروب كل ما هو جميل في أوروبا، وشردت آلاف الأسر، ونشرت الفقر والبؤس، لا يرى في الحياة سوى التعاسة والشقاء والعناء والألم والمرض والموت.

وبسبب الفظائع التي ارتكبت في هذه الحرب، وما سبقها كذلك في الحرب العالمية الأولى من جرائم إنسانية بحق أسرى الحرب، وقصف المدنيين، وتدمير المنشآت الحيوية، وما رافقها من جرائم عنصرية وإبادات، تنادى الغرب بعد توقف الحروب إلى التوافق على صوغ وثيقة تحمي الإنسان الغربي من أي انتهاكات،

سواء في وقت الحرب أو في السلم. وهكذا، تحوّل هذا الإعلان، بعد تعديلات وإضافات من الدول المشاركة إلى «إعلان عالمي لحقوق الإنسان». لقد سبق هذا الإعلان، بعد الحرب العالمية الأولى، الدعوة إلى تشكيل «عصبة الأمم» بهدف منع الحروب بين دول الغرب، عبر ضمان الأمن المشترك، والحد من انتشار الأسلحة، وتسوية المنازعات الدولية من خلال المفاوضات والتحكيم الدولي، كما ورد في ميثاقها.

يُعدّ الإعلان نصّاً تأسيسياً في تاريخ حقوق الإنسان والحقوق المدنية؛ إذ يتكوّن من 30 مادة تُوضّح بالتفصيل «الحقوق الأساسية والحريّات الأساسية» للفرد، وتؤكد طابعه العالمي بوصفه متأصلاً، وغير قابل للتصرّف، وقابلاً للتطبيق على جميع البشر. وقد اعتُمد «معيّاراً مشتركاً للإنجاز لجميع الشعوب والأمم». يُلزم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الدول بالاعتراف بأنّ جميع البشر «يُولدون أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق»، بغضّ النظر عن «الجنسيّة ومكان الإقامة والجنس، والأصل القوميّ أو العرقيّ، أو اللون، أو الدين، أو اللّغة، أو أيّ وضع آخر». وتكشف مراحل إعداد هذا الإعلان الدور الفاعل الذي اتّخذه الدور الغربيّ في إخراجه إلى النور؛ فقد تأثر الهيكل الأساسي للإعلان العالمي بـ«مدوّنة نابليون»، بما في ذلك الديباجة والمبادئ العامّة التمهيدية، والتي شكّل هيكلها النهائيّ في المسوّدة الثانية التي أعدّها الفرنسيّ «رينيه كاسان» (René Cassin) الذي عمل على المسوّدة الأولى التي أعدّها الباحث القانونيّ الكنديّ «جون بيترز همفري» (John Peters Humphrey)، وهذا يعني أنّ الصياغة التأسيسية للإعلان تمّت بأيدي شخصيات فرنسيّة وكنديّة.

وكان من الطّبيعيّ أن يعكس المؤسسون مخاوفهم المتعلّقة بحقوق الإنسان الغربيّ قبل أيّ إنسان آخر، خصوصاً بعد الانتهاكات الإنسانية الواسعة التي ارتكبتها ألمانيا النازية خلال الحرب العالمية الثانية.

وما يؤكّد هذا التّبنيّ الغربيّ للإعلان هو امتناع دول المحور الاشتراكيّ عن التّصويت عليه، مثل: اتّحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية، وجمهورية أوكرانيا الاشتراكية، وجمهورية بيلاروسيا الاشتراكية، وتشيكوسلوفاكيا، وجمهورية يوغوسلافيا الاتّحادية، وجمهورية بولندا الشّعبية؛ إذ عدّت هذه الدول الإعلان أداة غريبة قد تُستخدم ضدها في صراع المنظومة الاشتراكية ضدّ الغرب. وهذا

ما تحقّق عملياً خلال الحرب الباردة، إذ استخدم الغرب، تحت ستار «حقوق الإنسان»، حملات دعائية وإعلامية لتشويه سمعة الاتحاد السوفياتي، والنيل من صدقية نموذجهِ، والتشكيك في مشروعية أهدافهِ، وتحطيم صورته كأنموذج عالمي في مواجهة الأنموذج الليبرالي الغربي.

تبنى الإعلان العالمي حقوقاً عدّة للإنسان، منها على سبيل المثال: الحق في العمل في ظروف عادلة، والحق في الحماية الاجتماعية، والحق في التعليم، وكذلك الحق في حرّية التنقل، والمساواة أمام القانون، وحرّية الفكر والرأي والدين، وحماية حقوق الأقليات، وغيرها. كما حُظر بموجب هذه الحقوق: «الحرمان التعسفي من الحياة، والتعذيب والمعاملة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، والعبودية والسّخرة، والاعتقال التعسفي أو الاحتجاز، والتدخّل التعسفي في الحياة الخاصّة، والدعاية الحربية، والتمييز، والدعوة إلى الكراهية العنصرية أو الدينيّة». هذه الحقوق الأساسية لا يختلف عليها، من حيث المبدأ، أي مؤيد لحقوق الإنسان.

مع ذلك، يمكن أن تُثار إشكاليّتان مع هذا الإعلان؛ الأولى تتعلق بالتطبيق العملي للإعلان الذي يُفترض أن يكون منصفاً وعادلاً لجميع البشر في كلّ زمان ومكان، على أن تلتزم به وتدافع عنه الدّول الموقّعة.

أمّا الإشكالية الثانية فهي تتصل بما تُضيفه الأمم المتّحدة من اتّفاقيات وحقوق ليست موضع شكوى أو إجماع في بلدان العالم كافة؛ مثل: حقوق المرأة، أو حقوق المثليين، أو اتّفاقيّة (سيداو) للقضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة، وتحقيق المساواة التامة بين الرّجال والنساء.

نصّت اتّفاقيّة (سيداو) في مادّتها الخامسة، على سبيل المثال، على إلزام الدّول الموقّعة باتّخاذ جميع التدابير المناسبة لتغيير الأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك الرّجل والمرأة، بهدف تحقيق القضاء على التّحيّزات، والعادات العرفيّة، وكلّ الممارسات الأخرى القائمة على الاعتقاد بكون أيّ من الجنسين أدنى أو أعلى من الآخر، أو على أدوار نمطيّة للرّجل والمرأة. كما نصّت في مادّتها العاشرة على القضاء على أيّ مفهوم نمطيّ لدور الرّجل ودور المرأة في جميع مراحل التعليم بجميع أشكاله، عن طريق تشجيع التعليم المختلط، وغيره من أنواع التعليم التي تساعد في تحقيق هذا الهدف، ولا سيّما عن طريق تنقيح كتب الدّراسة، والبرامج المدرسيّة وتكييف أساليب التعليم، وغير ذلك.

أضافت الأمم المتحدة مجموعة أخرى من الحقوق إلى إعلانها العالمي؛ مثل الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري (1965م)، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (1979م)، واتفاقية حقوق الطفل (1989م)، واتفاقية حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة (2006م)؛ ما جعل هذا الإعلان العالمي مرحلة تأسيسية غير نهائية، أصبحت مفتوحة على إضافات تهدف إلى إضفاء المزيد من الطابع الإنساني على هذه المنظمة الدولية.

ولكن المفارقة تكمن، سواء في نص الإعلان ذاته أو في تطبيقاته اللاحقة على قضايا «إنسانية»، في أن إجراءات الأمم المتحدة والقرارات التي تصدرها ستختلف تجاه تلك الحقوق، وستفاوت بين قضية وأخرى، وبين شعب وآخر. ففي حين يدعي الإعلان العالمي الدفاع عن حقوق الإنسان في أي زمان ومكان، بغض النظر عن العرق واللون والديانة، لا تتحرك الأمم المتحدة من أجل تطبيق قرارات دولية لحماية شعوب تخضع للتمييز العنصري والاستيطاني، كما هي الحال في فلسطين المحتلة. في المقابل، تُظهر الأمم المتحدة حماساً لافتاً، بالإضافة إلى الاندفاع والتمويل، لتطبيق اتفاقية (سيداو)، والدفاع عن «حقوق المثليين» و«الجندر»، وفرض العقوبات على الدول التي لا تلتزم بهذه الحقوق.

إن الأمثلة كثيرة على إشكالية التحيز في تطبيق الدفاع عن هذه الحقوق. فكيف يمكن من حيث المبدأ للدول الغربية التي وضعت نظام حقوق الإنسان بعد الحرب العالمية الثانية أن تُسوِّغ، في الوقت الذي صدر فيه هذا الإعلان في منتصف القرن العشرين، اندفاعها لاحتلال شعوب وبلدان خارج العالم الغربي، وأن تهيمن عليها وتنهب ثرواتها بذريعة «تمدينها»؟ فمن المفترض لمن يريد أن يحمي حقوق الإنسان، أو أن يدافع عنها، أن يكون هيئة، أو نظاماً دولياً عادلاً، وليس قوة استعمارية.

لقد تحوّلت «حقوق الإنسان» إلى سلاح بأيدي القوى الغربية المهيمنة، تُستخدم لفرض العقوبات على دول مناهضة لسياساتها، ولإظهار حرصها على هذه الحقوق للعالم، في الوقت نفسه. وهذا تضليل وخداع؛ لأن الولايات المتحدة ودول الغرب دعمت في حالات كثيرة أنظمة ديكتاتورية موالية لها، ورؤساء مستبدين ينتهكون يومياً حقوق الإنسان، كما فرضت في الوقت نفسه عقوبات على حكومات جاءت إلى السلطة بتفويض شعبي؛ مثل: روسيا وفنزويلا وكوبا وإيران وسواها.

إنَّ الإعلان العالمي لم يصدر ابتداءً وفق تصوّرات نظريّة إنسانية أو دينيّة أو إلهيّة، حدّدت على أساسها الحقوق التي لا بُدَّ للإنسان من الحصول عليها أو التّمتع بها؛ بل جاءت نتيجة ظروف اجتماعيّة وإنسانيّة فرضتها الحربان العالميتان اللتان ذهب ضحيتهما أكثر من ستين مليون قتيل. وقد شهدت الحرب العالميّة الثانية بشكل خاصّ ممارسات عنصريّة، من قتل وتشريد وإعدامات، مارستها القوى الفاشيّة والنّازيّة في إيطاليا وألمانيا. وهذه مسألة منهجيّة ينبغي الإشارة إليها في مقاربة أيّ قانون، أو وثيقة، أو أيّ اتّفاقيّة أو حتّى أيّ نظريّة في العلوم الإنسانيّة تصدر عن جماعة بشريّة معيّنة، بحيث نلاحظ الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسّياسيّة التي أدت إلى مثل هذه الوثيقة أو الاتّفاقيّة أو الإعلان، بما في ذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

لقد قدّم الغرب نفسه من خلال «الإعلان العالمي» مرجعيّة لحقوق الإنسان؛ إذ أصبحت العلمانيّة والليبراليّة والحريّات الفرديّة واقتصاد السوق وحرّيّة الشّدوذ، مرجعيّات هذه الحقوق التي يُطلب من العالم غير الغربيّ الالتحاق بها. يطرح المفكر الفرنسيّ «روجيه غارودي» (Roger Garaudy)، في كتابه «الإرهاب الغربيّ»، سؤالين اثنين حول موضوع حقوق الإنسان:

- عندما يدور الكلام عن إنسان، فمَن الإنسان المقصود: الإنسان الأبيض الغربيّ أو أيّ إنسان؟ فجميع التّضليلات الغربيّة تنبع من مرجعيّة واحدة؛ هي حقوق الإنسان الغربيّ.
- ماذا يعني الحقّ لإنسان لا يمتلك الوسائل التي تُمكنه من ممارسة ذلك الحقّ؟ كما هي الحال مع «حقّ العمل» لملايين العاطلين عن العمل، أو «حقّ الحياة» لمليارات من الكائنات البشريّة الذين يموتون في العالم غير الغربيّ، من أجل أن يتابع أصحاب الامتيازات في أماكن أخرى الاستمرار «بحريّة» في أعمال السّلب والنّهب؟

ويسأل «غارودي»: ما تلك «المساواة» التي تمنع «بالتساوي» الملياردير والجائع من سرقة رغيف خبز، في الوقت نفسه، أو التي تسمح لكليهما بتأسيس صحيفة أو شراء شبكة تلفزيونيّة؟ القانون يعامل الجميع على قدم المساواة! تلك هي أكذوبة «حقوق الإنسان»، حتّى عندما تُعلن عن نفسها بوصفها «عالميّة».

طلال عترسي



ملف العدد



فلسفة حقوق البشر

عبد الله جوادي الآملي*

المبدأ الفاعلي والمبدأ الغائي لحقوق الإنسان

يتطلب تدوين حقوق الإنسان العالمية دراسة فلسفتها القانونية، والتي وردت خطوطها الرئيسية في نص هذه الدراسة. وما ذكر في هذه المقدمة هو تلك الموضوعات التي تمت الإشارة إليها بإيجاز؛ ولذلك سيتم عرض بعض الأمور التي تتعلق فقط بفلسفة حقوق الإنسان، وليس حقوق الإنسان نفسها، ولا الحقوق المطروحة مقابل الحقوق الدولية.

الشريعة مثل الطبيعة لها ارتباط بما وراء الطبيعة. ولذلك، إن الرؤية المادية في العلوم الإنسانية؛ مثل القانون والفقه والأخلاق والسياسة ونحوها، ستكون مثلها مثل الرؤية المادية في العلوم التجريبية مثل الجيولوجيا وعلم المعادن وعلم النبات ونحوها، نتيجة للفطنة المشوهة؛ لأنه إذا انحصر ذكاء شخص ما وحكمته في نطاق الطبيعة وانقطع عن المبدأ الفاعلي وخالفه، وانقطع عن مبدئه الغائي ومرجعه النهائي، فإن جميع أبحاثه التجريبية والإنسانية سيكون لها دائماً مسار أفقي، ولن تطوي أبداً معارج مسارها العمودي.

* فقيه وفيلسوف ومفسر للقرآن في حوزة قم المقدسة.

ترجمة محمد ترمس.

على سبيل المثال، يُفكر عالم المعادن دائماً على النحو الآتي: إنَّ معدناً ما كان ذا شكلٍ وَسِمَةٍ خاصين منذ العصور القديمة، ومع مرور القرون وحصول الأحداث الطبيعيَّة، قد تحوَّل ليصبح بشكلٍ وَسِمَةٍ مختلفين، وَمِنَ المتوقع أَنه في المستقبل القريب أو البعيد سيكون على شكلٍ وَسِمَةٍ آخرين. ولن يخطر في باله، ضمن نطاق تفكيره المادِّيَّ أبداً، هذا الموضوع العموديِّ والمآ وراء طبيعيِّ، بأن يتساءل عن المبدأ الفاعليِّ الذي خلق ذلك المعدن وتولَّى حركاته المنظَّمة، وعن الهدف النهائيِّ الذي خُلِقَ ووُجِّه إليه؛ أيَّ أنَّ المبدأ الكلِّيَّ والجامع ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾¹ لا يُطرح أبداً من وجهة نظر مُفكر مادِّيِّ.

إنَّ مثل هذه الرؤية التي تُفسِّر الطبيعة ضمن المدار المُغلَق لمسارها الأفقيِّ، ولا تفكر أبداً في ذروة صعودها العموديِّ، إذا أرادت أن تُفكر في العلوم الإنسانيَّة، مثل الحقوق والأخلاق والسياسة وغير ذلك، فلن يكون نتاجها إلا مُشوَّهاً ومتقطَّعاً؛ لأنَّه لا يُتوقع مِن الفطنة المشوَّهة سوى الأثر الناقص والمتقطَّع.

فإنَّ لم ينحصر عقل مُفكرٍ ضمن نطاق الطبيعة، سوف يرى حينها أن وجود كلِّ موجود مادِّيِّ ليس عين ذاته، فضلاً عن مبدأ تكوُّنه الطبيعيِّ، فإنَّه مُتصلُّ بما وراء الطبيعة، وكذلك ستجمع بحوثه التجريبيَّة والإنسانيَّة بين المسارين الأفقيِّ والعموديِّ؛ أيَّ أَنه سيُفكر بعمقٍ. على سبيل المثال، ما الذي كانت عليه الظاهرة المعدنيَّة الفلانيَّة مِن حيث كونها مادَّة وما هي عليه الآن، وما ستصبح عليه في المستقبل. وكذلك سيفهم بدقَّة أنَّ الحادثة الفلانيَّة، مثل كلِّ موجودات عالم الإمكان، تنبع من مبدأ فاعليِّ محض، وستعود في مسيرها النهائيِّ إلى مبدئها الغائيِّ بالذات.

بناءً على ما تقدَّم، يتمُّ تقييم علم الحقوق، والذي هو جزء مِن العلوم الإنسانيَّة، بعمقٍ، من حيث تحديد إلى أيِّ حقيقة موضوعيَّة تستند هذه الحقوق أساساً، ومن أيِّ واقع تُستنبط.

وفقاً لهذه الرؤية، فإنَّ العلوم الإنسانيَّة التي تُساهم بشكلٍ فعَّال في تربية الإنسان ونموِّه، ليست محض اعتباريَّة أبداً، ولن تتحقَّق من دون الاستناد إلى الواقع الخارجيِّ، بما في ذلك الإنسان والطبيعة والفطرة. وبعد قبول مبدأ الارتباط بين حقوق الإنسان ووقائع التكوين، يتمُّ البحث في كيفيَّة اكتشاف المبادئ واستخراج

القواعد واستنتاج المواد القانونية من ذلك الدعم والسند التكويني. وفي كل هذه المراحل يتم التحقيق بدقة في المبدأ الفاعلي والغائي لنظام الوجود، وكيفية خلق المبدأ الحقوقي والقانوني للإنسان، وتعليم البشرية طريقة اكتشافه. إذاً، إن ثبوت الحقوق أولاً، وإثباتها ثانياً، من وجهة نظر مُفكر إلهي وذو قلب سليم، مرتبطان برؤيته التوحيدية تماماً؛ كما ستكون المدرسة الإلهية مسؤولة أيضاً عن بيان مقام ثبوت الحقوق ومقام إثباتها. ولما كان المبدأ الفاعلي للحقوق هو الله تعالى المُنزّه عن المادة والطبيعة، فإن المبدأ الغائي أيضاً هو التقرّب منه، والمُبرراً من الزمان والمكان، ومن أي قيود مادية أخرى.

ولذلك، فإن مسار العدالة هو وفق بعض الآراء أساس الحقوق، وعند البعض الآخر من الأدلة الأخرى؛ لأن الهدف الأسمى من معرفة حقوق الفرد والمجتمع وتحقيقهما هو الوصول إلى المقام الشامخ للقاء الله، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم؛ إذ فضلاً عن تقديره للقسط والعدل، فإنه يعدّهما صفًا ممتازًا للمقسطين والعادلين الذين يتمكنون في ظلّهما من العروج إلى مقام أعلى، ألا وهو مقام استنارة روح الإنسان الحقاني.

هذا المطلب يمكن استنباطه من خلال الجمع بين الآية: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾¹ التي جعلت هدف رسالة الرسل الربانيين ونزول الكتب الدينية قيام الناس بالقسط والعدل، والآية الأولى من سورة إبراهيم: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾² التي توضح أن هدف نزول الكتاب الإلهي هو تنوير الناس؛ ذلك أن مقام استنارة الإنسان المتكامل ونورانيته هو مرتبة شهوده العلمي والموضوعي (العيني) للحقائق والوقائع الأعلى من عالم الطبيعية والمثال، وهذا ما يفهم من حادثة «حارثة بن مالك»³، ويُستفاد من وصف المتقين على لسان مولى المتقين: «عَظُمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصُعُورَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ؛ فَهُمْ وَالْجَنَّةُ كَمَنْ قَدْ رَأَاهَا، فَهُمْ فِيهَا مُنْعَمُونَ، وَهُمْ وَالنَّارُ

1- سورة الحديد، الآية 25.

2- سورة إبراهيم، الآية 1.

3- محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفّاري، ط 3، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1388 هـ ج 2، ص 53.

كمن قد رآها فهم فيها معذبون»¹.

والسّر في ضرورة مثل هذا الهدف الأسمى هو أنّ كلّ ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات، وكما أنّ هذا القانون صحيح حول سلسلة العلل الفاعلية؛ أي أنّ الفاعلين بالعرض يجب أن ينتهوا إلى الفاعل بالذات، أي الله تعالى، كذلك يجب على الغايات بالعرض أن ترجع إلى الغاية بالذات، أي إلى الله تعالى أيضًا. لذلك، إنّ أهداف جميع أعمال الإنسان، طالما أنّها لم تصل بعد إلى لقاء الله، فهي أهداف متوسطة (واسطية) وليست نهائية، وسوف تكون قهراً بالعرض لا بالذات. ومن هنا، سوف تتضح أهداف حقوق الإنسان من منظار الإسلام.

الفرق بين الطبيعة والفترة الإنسانية

الفترة بالمعنى العام تشمل الطبيعة، وكلّ موجود طبيعيّ مفطور (مخلوق) الله سبحانه؛ لأنّه لا تقتصر خالقية الله على خلق الموجود المجرد. فظاهر الآية الأولى من سورة «فاطر» يجمع الموجودات المجردة والمادية: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾²؛ ذلك أنّه حيثما ذكرت السماوات والأرض ولم يذكر ما فيهما، فهو مشمول العنوان الجامع لـ«السماوات والأرض». بناءً عليه، فإنّ المقصود من الآية المذكورة هو التعبير عن خالقية الله بالنسبة إلى السماوات وجميع السماوات، وكذلك بالنسبة إلى الأرض وجميع الأرضين.

وتقع الفترة بالمعنى الخاصّ مقابل الطبيعة؛ أي أنّ الإنسان المركّب من جسد ماديّ ونفس مجردة، يعود سريان الطبيعة إلى جسده الماديّ، وسريان الفترة إلى روحه؛ لأنّ الرّوح الإنسانية المجردة هي التي تقوم بعملية الإدراك وفهم ما وراء الطبيعة ومشاهدة الموجودات الغيبية بالعين الملكوتية والتزام العهد، وكذلك هي ترى نفسها مدينة وخاضعة للغيب وتعترف بربوبية الله، وتقرّ بعبوديتها للذات الإلهية المقدّسة، وهي التي أشارت إليها آية الميثاق³. ومع أنّ الإنسان يتكوّن من جسد طبيعيّ وروح ما وراء طبيعته، إلّا أنّ أصالة هذا الموجود المركّب هي تلك

1- نهج البلاغة، الخطبة 193.

2- سورة فاطر، الآية 1.

3- سورة الأعراف، الآية 172.

الرَّوحَ المجرَّدة التي تقع على عاتقها مسؤوليَّة تدبير الجسد وإدارته أيضًا. ولذلك، فإنَّ تدوين حقوق الإنسان مسبقًا، أولًا، بمعرفة هذه الحقيقة المركَّبة، وكذلك بمعرفة أنَّ الرَّوحَ المجرَّدة في الإنسان هي الأصيل. وثانيًا، وجوب دراسة جميع حقوق الإنسان في ضوء نظرتين؛ الأولى في ضوء الجانب الطَّبِيعي للإنسان الذي هو فرعٌ، والأخرى في ضوء جانبه الفطري الذي هو أصلٌ. وإذا ما اعتقدنا، في هذا التَّقييم لحقيقة الإنسان، أنَّه محصورٌ في داخل جدار الطَّبِيعَة، نكون قد أنكرنا جزءًا مهمًّا من حقيقته، أو إذا ما ساوينا حقيقة الإنسان بين الطَّبِيعَة والفطرة، فنكون قد جعلنا الفرع متساويًا مع الأصل. وإذا ما قدَّمتنا طبيعة الجسد على فطرة الرَّوح، فنكون قد وضعنا الفرع بدلًا من الأصل، وعزلنا الأصل من الصِّدْرَة، وقلِّبنا جلد الإنسان في معرفة الإنسان، وجعلنا الذِّيل مكان الرَّأس، والرَّأس مكان الذِّيل، وفي هذه الحالة سوف تُمَحَق حقيقة الإنسان وتُمسَخ؛ وهذا ما قامت به جماعةٌ في ما يخصَّ أساس الإسلام، وقال عنهم أمير المؤمنين عليه السلام: «وَلَبَسَ الْإِسْلَامَ لُبْسَ الْفِرِّيقِ مَقْلُوبًا»¹.

ونظرًا إلى ما ذكر، فمن عدَّ الطَّبِيعَة هي الفطرة بحسب مصطلحه الخاص، ونظر إلى الحقوق الطَّبِيعِيَّة والفطريَّة بنظرة واحدة، فلا تحفظ عليه؛ لأنَّه لا تشاخ ونزاع في جعل المصطلح، ولكن إذا حصر أحد ما تمام حقيقة الإنسان في تلك الطَّبِيعَة فقط، ولم يرَ الفطرة سوى ذلك الجانب الطَّبِيعي للإنسان، فيكون قد أنكر الجزء المهم والأصيل للإنسانية، ولن تُدَوَّن في هذه الحال حقوق الإنسان بشكل صحيح. ولذلك، فإنَّ تنظيم حقوق الإنسان مسبقًا ببحث فلسفة حقوقه، وإذا لم يعرف عالم القانون والحقوق حقَّ حقيقة الإنسان فكيف سيدوّن حقوقه؟!!

وصف كلِّ مخلوق مرهونٌ بوجوده

ولمَّا كان الوصف في أصل تحقُّقه مرهونًا بالموصوف وتابعا له، فسيكون أيضًا مرهونًا وتابعا 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، سواء كان وصف الذات أم وصف الفعل؛ فكما

1- نهج البلاغة، الخطبة 158.

أن وجود الإنسان محدودٌ وأوصافه الكمالية، من قبيل الحياة والعلم والقدرة والإرادة وأمثال ذلك متناهية، ستكون حرّيته أيضًا محدودة؛ أي من غير الممكن أن يكون مبدأ وجود الإنسان متناهيًا، وتكون حرّيته التي تُعدّ من صفاته وفي أساس تحققها خاضعة وتابعة لوجوده، غير محدودة. ولذلك، بالتأكيد إن حرّية الإنسان غير مطلقة وغير نهائية، بل هي مقيدة ومشروطة ومحدودة.

وبعد إثبات لزوم محدودية وصف حرّية الإنسان وتناهيها، حان الوقت لمناقشة العامل المحدّد لنطاق حرّية الإنسان في شؤون وجوده، بما في ذلك العقيدة والأخلاق والحقوق والأعمال والأحوال وبإيجاز السُّنة والسيرة؟

والإجابة المنطقية عن السؤال المذكور هو أن المبدأ المُحدّد لأصل وجود الإنسان هو الوحيد الذي يُحدّد حرّية الإنسان؛ أي أن ذلك المبدأ الواهب للوجود الذي أعطى الوجود المحدود للإنسان هو المرجع الوحيد المُحدّد لحدود حرّيته؛ لأنّه باستثناء مبدأ الوجود هذا، لا أحد يعلم نطاق وجوده.

بناءً على ما تقدّم، فإن المرجع الوحيد الصّالح لتحديد حرّية الإنسان هو الله تعالى الذي أعطى للإنسان وجودًا محدودًا ووضع لكلّ شيءٍ قدرًا محددًا؛ ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾¹. وإذا ظنّ أحدٌ أنّه مُتحرّرٌ من أي قيودٍ وخططٍ وفقًا للهوى والشهوة، فيعلم أنّه يدعي وصفًا غير محدودٍ لموصوفٍ محدودٍ ويدعي الربوبية لموجودٍ موسوم بطابع العبودية الدائم. وإذا ما توضّحت الصّبغة الفلسفية لأساس البحث، بأنّ الموجود المحدود لا بُدّ من أن يكون له وصفٌ محدود، وأنّ تحديد الوصف يجب حتمًا أن يكون من ناحية المُحدّد للموصوف، ومن ناحيةٍ أخرى، ثمة تمييزٌ بين الطبيعة المتمرّدة على الحقّ وبين الفطرة الخاضعة على عتبة العبودية والخضوع والخشوع، حينئذٍ لن نرى الإنسان أبدًا مالكا للحرّية؛ بل نجده مؤتمنًا على الحرّية.

الحرّية، إذًا، التي هي من أجمل الوجوه الحقوقية، ليست ملكًا للإنسان؛ بل هي وديعة إلهية استودعت لديه. ولذلك، يجب على الإنسان ألا يتردّد في حراستها، وألا يفسرها أبدًا برأيه، وألا يُحرّفها حسب أهوائه، وألا يُبدّلها وفقًا لشهواته؛ ذلك أنّ السُّنة الإلهية في مأمنٍ من ضرر التفسير بالرأي ولدغات التشويه والتّحريف، ومحفوظة من آفات التبدّل والتغيير. وبما أن مبدأ الحرّية وديعة إلهية، لا ملكًا

بشرياً، فلا يستطيع أحد بيع نفسه أو جعلها عبداً للآخرين، بمعنى أن تُحوّل حرّيتك إلى عبودية. كما أنّ حياة الإنسان هي أيضاً وديعة إلهية ولا يحقّ لأحد أن يُدمرها بالانتحار الباطل؛ لأنّ الانتحار خيانة لأمانة الحياة.

الفرق بين الطبّ والقانون (الحقوق)

من أجل الحصول على المصادر الأساسية لحقوق الإنسان، لا بُدّ من التمييز التام بين الطبّ والقوانين المرتبطة به من جهة، وبين الحقوق والأحكام المتعلقة به من جهة أخرى؛ لأنّ علم الطبّ هو المسؤول عن تشخيص صحّة جسم الإنسان وأمراضه، وبيان منافع الأشياء والأفعال الخارجيّة ومضارّها في ما يتعلّق بجسمه، ولا علاقة له بما إذا كان طعامٌ مُعيّن مثلاً حلالاً أو حراماً، أو أنّ العمل الفلاني من الأعمال المشروعة أم لا.

وفي بعض الأحيان، بناءً على القوانين الطبيّة، قد يكون بعض الطّعام أو الفاكهة مضرّاً بشخص مريض، رغم كون ذلك الطّعام أو الفاكهة من ماله الخاصّ أو مثلاً من شجرة يملكها، وأحياناً قد يكون طعامٌ أو فاكهة نافعة وشفافية لشخص مريض، في حين أنّ ذلك الطّعام أو الفاكهة ليست ملكاً للمريض، بل مملوكةً من شخص آخر أو متعلّقة بحقّ الآخرين. والغرض من ذلك، أنّ علم الطبّ مسؤولٌ فقط عن تفسير العلاقات الطبيعيّة بين جسم الإنسان والأشياء والأفعال الخارجيّة، ولا يُفرّق أبداً بين المشروع فيها وغير المشروع.

أمّا علم القانون، فهو المسؤول عن تفسير (ما ينبغي) و(ما لا ينبغي) من الحقوق، بينما الطبّ يخبرنا فقط عن (ما هو كائن) و(ما هو غير كائن). وعلى الرّغم من أنّ استنتاج (ما ينبغي) مأخوذٌ من ضمّ مقدّمة أخرى إلى المقدّمة الطبيّة القائلة بوجوب بقاء الإنسان سليماً وتخلّصه من المرض، إلّا أنّ علم الطبّ لا يتحدّث أبداً عن تحديد محاور ما ينبغي وما لا ينبغي (الينبغيّات)، ولا بُدّ لزاماً من أن يسعى علمٌ آخر، هو القانون، إلى تقييم الأشياء والأفعال بشكل صحيح، حتّى يفصل الأجزاء المشروعة لأيّ شيءٍ أو عملٍ عن غير المشروعة فيه.

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

أنه مفيدٌ للموجود النَّباتيِّ من منظار الاختبار الطَّبيعيِّ، كذلك لو كان الموجود يعيش فقط ضمن نطاق الحياة الحيوانية ولا يتمتَّع بحياةٍ أعلى من ذلك، فسيكون من حقِّه كلُّ ما أقرَّه علم الحيوان.

أمَّا الإنسان الذي يتمتَّع بحياةٍ فطريةٍ وروحيةٍ تتجاوز الحياة الطَّبيعية، وهو أفضل من مستوى النَّبات والحيوان، فلن يكون العلم التجريبيِّ، مثل الطَّبِّ، كفيلاً ببيان عناصر حقوقه الفطرية. لذلك، لا يمكن عدُّ نظام الطَّبيعة والفائدة والخسارة الطَّبيعيين فقط مصادر استخلاص أُسس حقوق الإنسان، إلَّا بالنسبة إلى مَنْ لم يقبل الحياة العقلية والحياة الفطرية للإنسان، ويحصر تمام حقيقة الإنسان في حدود حياته الطَّبيعية، التي هي تلك الحياة النَّباتية والحيوانية. والغرض من ذلك، هو فصل (ما ينبغي) و(ما لا ينبغي) (الينبغيات) الفقهية أو الأخلاقية، وكذلك (ما يمكن) و(ما لا يمكن) الحقوقية عن حدود القوانين الطَّبيعية، رغم الحفاظ على العلاقة في ما بينهما بشكلٍ عام.

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

إنَّ المحور الرَّئيس للبحث الحاليِّ هو إنَّ كان ثمة إمكانية لتدوين حقوق العالم الإنسانيِّ من دون معرفة الفطرة الإلهية والروح الإنسانية المجردة، وأيضاً من دون معرفة المبدأ الفاعليِّ والغائيِّ بالذات للخلق أم لا. وبطبيعة الحال، إنَّ كمال نظام هادفٍ وحضاريِّ، يقوم على تحقيق ثلاثة عناصر رئيسة؛ الأول، تقنين الموادِّ القانونية وتحديدتها. والثاني، التَّنفيذ الصحيح للمقررات القانونية. والثالث، المقارنة بين مستويي التَّنفيذ والتَّقنين، والبحث في الحالات المخالفة ومعالجة شؤون المخالفين.

ويمكن لقانون أن يكون كاملاً من الناحية العلمية والثقافية، إلَّا أنَّ تنفيذه ناقص، ومن الممكن أيضاً أن يكون جزءاً قضائيِّ من النظام غير فعّال، ولكن لا يمكن عدُّ النَّقص أو الخلل في أيِّ من التَّنفيذ والقضاء سبباً لنقص القانون أو أساساً للخلل فيه؛ لأنَّ الخلل في التَّنفيذ أو الخلل في الحكم والقضاء قد يحدث حتَّى في القانون الذي ينظّمه الوحي الإلهيِّ؛ لأنَّه لا يسلم غير المعصومين أو الأفراد العادليين الصالحين من لسعات الخطيئة التَّنفيذية أو التَّمرد القضائيِّ؛ كما أنَّه من الممكن أن يكون الأفراد العادلون والأتقياء مسؤولين عن التَّنفيذ أو القضاء بالقانون غير الصَّادر عن المعصوم، أي ذلك القانون الذي لم يُدوَّن بموجب الوحي الإلهيِّ، إنَّما

هو نتاج الفكر البشري العادي. المهم أن النقص أو الخلل في التنفيذ أو الحكم لن يكون سبباً وحيّة في نقص القانون الصحيح والكامل أو عيبه، كما أن التنفيذ التام أو الحكم والقضاء التامين لا تعني أن القانون كاملاً أو تاماً.

بالطبع، إن الدافع إلى إنشاء الأمم المتحدة وصوغ الميثاق العالمي سوف يتحقق عندما تتحقق العناصر الثلاثة: التشريع والتنفيذ والقضاء، بنصاب كامل وتام. كما أن الهدف الأصيل للنبوة العامة هو التحقيق الموضوعي لرسالة الأنبياء وأهدافهم، والتي ذكرنا بعضها بإيجاز. المهم هو أنه من دون إثبات الإنسانية المشتركة؛ أي حقيقة الفطرة الإنسانية المتشابهة، ومن دون المبدأ المطّلع على مثل هذه الحقيقة، لن يكون بالإمكان تدوين قانون مشترك بين جميع البشر. وبالطبع، في النظام الإلهي، ومن أجل التحقيق الموضوعي لهدف النبوة العامة، فقد دُوّنت واجبات الآخرين وتكاليدهم مقابل كل حق، حتى يتم توفير أرضية وصول كل حق إلى صاحبه بشكل كامل.

ولا يجوز لأحد أن يمنع أحداً من الحصول على حقوقه، ومن غير المسموح لأحد أن يستأثر في الانتفاع من العطايا الإلهية على حساب غيره، ومن واجب الجميع مساعدة الإنسان المُبتلى جراء الحوادث الطبيعية والعاجز المسكين، بما يتناسب مع مبدأ الكمال الإنساني؛ وإن كان لا يوجد إلزام بالنسبة إلى المراحل الأعلى من ذلك، وما حديث «من أصبح...»¹ وحديث «من سمع رجلاً ينادي...»²، إلا شاهدان على ذلك.

الفرق بين مساواة القانون والمساواة أمام القانون

على الرغم من أن جميع البشر يكونون أحراراً في بداية حياتهم ويحق لهم اختيار طريق الكمال، وعلى أساس العدالة الاجتماعية، يستطيعون جميعاً الوصول إلى المستوى العلمي والعملية الرفيع والأفضل، إلا أنه لا يتساوى الجميع في تحقيق الهدف الإنساني الأصيل؛ بل ثمة من يبلغ الكمال المنشود على أثر النبوغ، ومنهم من لا يصل إلى تلك المكانة العليا بسبب القابلية أو ضعف الذكاء.

وفي هذه الحالة، ثمة أمران أساسيان ينبغي التمييز بينهما؛ أحدهما أن مبدأ

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

2- المصدر نفسه، ج 2، ص 164.

الحرية والحقّ الأسمى وبلوغ نصاب الكمال هو القانون الصّحيح الذي يمنع أيّ نوعٍ من التّمييز غير المسوّغ. وهذا القانون العامّ والمشارك ينطبق على جميع النّاس بالتّساوي، بحيث يكون الجميع متساوين أمامه، والآخر أنّه بعد سير القافلة الإنسانية الحرّة وتفعيل قابليّات النّاس ومواهبهم المختلفة، سيصل كلُّ منهم إلى مكانةٍ علميّةٍ وعمليّةٍ خاصّة، ومن دون أدنى شكّ ستكون درجات كمالهم متفاوتة، وهذا الاختلاف في المرتبة أمرٌ طبيعيّ ويظهر من دون تمييزٍ قسريّ وغير مسوّغ، ولا يوجد من خيارٍ آخر، ولن يكون كذلك.

بالطّبع، يوجد إمكانيّة لتقليص المسافات، ولكن لن يكون بالإمكان القضاء عليها بشكلٍ كامل، ولن يكون متيسّرًا ذلك الحدّ الذي يجتهد إليه الجميع في مجالٍ معيّن من دون أدنى اختلافٍ والوصول إلى مستوى معيّن من الكمال العلميّ والعملّي. وفي هذه الحالة، ليس ثمة من خيارٍ آخر سوى الاختلاف الطّبيعيّ بين النّاس ووضع حقّ معيّن وقانون محدّد لكلّ صاحب مرتبة. وبما أنّ حدود الكمالات متنوّعة، فحكماً ستكون قوانينهم مختلفة؛ لأنّ حقوقهم متنوّعة.

وما يجب مراعاته في هذه المرحلة هو أنّه على الرّغم من اختلاف الأشخاص من حيث النّبوغ وبلوغ الكمال في القانون، إلّا أنّهم جميعاً متساوون أمام القانون. ولا بُدّ من الإشارة إلى أنّ الفرق بين مساواة القانون والمساواة أمام القانون يقوم على الفرق بين العدالة والمساواة؛ لأنّ العدالة أحياناً تكون مقتضى المساواة في القانون وأحياناً تكون سبباً للاختلاف. وبطبيعة الحال، المساواة أمام القانون هي دائماً أمرٌ ضروريّ، وما يعدُّ مهمّاً هو تطبيق العدالة التي تشكّل أهمّ الأسس القانونيّة؛ لأنّ حقوق الجميع توزّع على أساس العدل وليس على أساس المساواة. ولذلك، فإنّ جميع البشر متساوون أمام الحقّ، على الرّغم من أنّ حقوقهم تختلف باختلاف مقتضيات العدل.

تفكيك الحقوق عن السياسة والأخلاق أو فصلها

لأنّ الإنسان هو حقيقة ذات شؤونٍ متنوّعة، ولا يمكن تحقيق أيّ شأنٍ من دون الالتفات إلى الشؤون الأخرى، فإنّ كثيراً من قواعد العلوم الإنسانية مرتبطة بعضها ببعض. كما أنّ العديد من الحقائق التكوينيّة يرتبط أيضاً بعضها ببعض. ولكن، من أجل الحصول على أيّ محتوى علميٍّ، لا بُدّ من فصل نطاقه تماماً عن حدود

المحتوى العلمي الآخر، كما هي الحال في معرفة أي حقيقة موضوعية مثل معدن معين، بحيث يجب تمييز نطاقه تماماً عن نطاق الحقائق الأخرى.

ومن هنا، لا بُدَّ في تدوين حقوق الإنسان من الامتناع عن إدراج محتوى يتعلّق بقضايا سياسية أو اجتماعية أو فقهية أو أخلاقية أو غير ذلك، إلا إذا كان ذلك على هامش النقاش، مع الإشارة إلى التمايز المذكور. وبطبيعة الحال، فإنّ الأسس والمصادر الأصيلة لهذا النوع من العلوم الإنسانية مشتركة، ولكن أيّ تمايز بين مجالات العلوم الإنسانية المختلفة، سواءً من حيث حيثية الموضوع، وليس الموضوع العام الذي هو الإنسان، أو من حيث المنهج أو من حيث الهدف، يجب أن يُلحظ في شرح الاختصاصات الخاصة حتّى لا يقع الخلط في ما بين فروع العلوم المذكورة، إذ إنّ مثل هذه المغالطة كثيرة ونتائجها وخيمة.

ولا بُدَّ من الإشارة إلى أنّه كلما اقتربت مجالات العلوم الإنسانية المذكورة من المصادر الرئيسة ومن الأهداف النهائية أيضاً، انكشفت بعض مزاياها واتّضحت قواسمها المشتركة، وكذلك كلما اقتربت من الموادّ والفروع والقضايا التفصيلية والجزئية، اشتدَّ انفصال ارتباطها ببعضها واتّضح انفكاكها.

ويظهر كلّ تعدّد وفقاً لقيود المصنّف والمشخّص ومعاييرهِ؛ والعقل يُدرك الوحدة أفضل من إدراكه التعدّد؛ لأنّه قد حرّر نفسه من القيود المتعدّدة والخيال والوهم اللذين يفهمان التعدّد بسهولة أكبر من الوحدة.

السّلطة (القدرة) ليست مصدر الحقّ

قبل أن يخطّط الإنسان لحياةٍ مشتركة مع الآخرين، ويُقسّم العمل، ويوزّع السّلع وما شاكل، على أساس الاحتياجات الطبيعيّة، يكون متّصلاً بشؤونه الإدراكية والتّحفيزية في الأمور الفرديّة، ومتّصلاً تكوينياً بالأشياء الطبيعيّة والملموسة، وإذا كان يؤمن بوجود خالقه، فسيكون لديه علاقة خاصّة به كذلك. وتحتاج جميع الأمور المذكورة إلى دليل (مرشد) حقوقيّ، حتّى تبقى مُصانة من زلات الإفراط وأضرار التّفريط. ولا تستطع القوانين الإنسانية المدوّنة، سواءً القانون المحليّ أو القانون الدّوليّ، من وضع الحدود الحقوقيّة لتلك الاحتياجات؛ لأنّ أيّاً منها غير مسؤول عن تحديد هذه الحقوق الفرديّة والشّخصية، ولأنّ نبوة الرّسل ورسالاتهم الإلهية هي الشّاملة فقط لكلّ ما يحتاجه الإنسان، فإنّها تُبيّن بالتّفصيل قوانين

الحقوق المحليّة، وكذلك العالميّة والدّوليّة، وتُحدّد أيضًا أحكام الحقوق الشّخصيّة والفرديّة.

وإذا ما قلنا إنّ منشأ الحقوق هو طريقة الحكم، وعلى الرّغم من عدم صوابيّة هذا المبنى واكتماله، إلّا أنّه لن يكون ثمة منشأ لظهور الحقوق، إلّا إذا رُسمت حكومة إنسانيّة عالميّة بإزاء حقوق الإنسان العالميّة.

أمّا ضمن نطاق محدود، وحيث توجد حكومة مثل الدّول المستقلّة، فيمكن الحديث عن أنّ الحكم هو منشأ لظهور الحقوق، سواء أكان حكم الفرد المستبدّ على الشّعب، أم كان حكمًا برلمانيًّا لعدّة قليلة من النّاس على الشّعب، أو كان حكم عامّة الشّعب على الشّعب. في كلّ الأحوال، في مثل هذه الأجواء، سيكون ثمة مجال لتوهم ظهور الحقوق من سلطة الحكم.

وبطبيعة الحال، لا بُدّ من التّمييز بين منشأ السّلطة ومبدأ ظهور الحقوق؛ لأنّه على الرّغم من أنّ الحكم، سواء كان استبداديًّا أو ديموقراطيًّا، فهو مصدر سلطة الحاكم أو هيئة الحكم، إلّا أنّ السّلطة التي توفّرها إرادة الفرد أو مجموعة من الأفراد، إنّما هي ناظرة إلى مرحلة تنفيذ القانون وليس إلى تقنيه، إلّا إذا كانت مثل هذه السّلطة هي أيضًا سبب للاقتدار على التّشريع ووضع القوانين. وفي كلّ الأحوال من الممكن أن تنشأ سلطة بخلاف الحقّ.

بناءً عليه، لا توجد طريقة علميّة لإثبات حقانيّة أصل الحكم المذكور، ناهيك عن أن يكون مثل هذا الحكم هو منشأ الحقوق، بحيث يتمكن علماء القانون وفقهاؤه، من خلال تحليل المبادئ القانونيّة للحكم، من تدوين الأسس أوّلًا، ثمّ الموادّ والفروع القانونيّة من ذلك المصدر؛ لأنّه كما ورد في بعض الفصول السّابقة فإنّ حقوق النّباتات والحيوانات هي تلك المواهب الطّبيعيّة التي هي في نطاق إرادتها وقدرتها، ولكن بالنّسبة إلى الإنسان لن يُشكل صرف الميل الطّبيعيّ والهوى النّفسانيّ وقدرة تحصيل شيء، دليلًا على حقانيّة ذلك الشّيء أو على كون الإنسان الشّهوانيّ والمستقوي هو صاحب الحقّ؛ بل يجب أن يكون منسجمًا مع فطرته التّوحيديّة التي لا تخضع لعبادة أيّ شيءٍ أو أحدٍ إلّا ربوبيّة الله تعالى، كما يجب أن يكون متّفقًا مع روحه الملهمة التي تفصل تمامًا حدود الفجور عن نطاق التقوى، ويحاول أن يجعل إرادته متطابقة مع إرادة خالقه.

والنّكته في الفرق بين سلطة الحكم التي تُعدّ منشأ الحقوق، وبين الفطرة الإلهيّة

التي هي منشأ ظهور الحقوق، هي أنه على أثر تغيير السلطات وتبدل الحكومات سيحصل التغيير في الحقوق الناشئة عنها أيضاً، ولكن بما أن الفطرة أو الطبيعة ثابتة، ستكون الحقوق المستنبطة منها ثابتة دائماً، وإذا حدث التنوع والتحول، فإن ذلك ليس على أثر تحول منشأ الحق وتغييره؛ بل على أثر تقلب تفسير الطبيعة وتغيير الاستنباط من الفطرة.

ويكون سبب تنوع الاستدلالات في بعض الأحيان نتاج التبدل الفكري والتجديد في وجهات نظر أصحاب مدرسة ما، وهذا يحصل بالضرورة في زمنين مختلفين، وتارة نتيجة تنوع المباني والأسس والتطور الفكري لأصحاب مدارس عدة، مثلما استنتج البعض نظام رأس المال والرأسمالية من دراسة نظام الطبيعة المتناغم، فظنوا أن ذلك حق طبيعي للإنسان، وتارة أخرى نتيجة استنتاج فريق آخر لقانون الشيوعية ورفض الرأسمالية من خلال تفكيرهم في نظام الوجود. وربما احتاط آخرون في الجمع بين النظامين المذكورين؛ إذ يمكن أن تظهر هذه الاختلافات في الوقت نفسه، كما قد تظهر الاختلافات الناتجة عن التطور الفكري والتجديد في اجتهاد المجتهدين الذين يستنبطون حقوق الإنسان من النصوص الدينية الثابتة.

وعلى الرغم من أن أصل الدين ونص الوحي الإلهي ثابتان دائماً ومصونان من النسخ، إلا أن فهمهما والاستنباط منهما يكونان متنوعين ومنسوخين، وذلك حيناً بسبب الدقة واختلاف التدبر، وتارة بسبب تنوع قابليات المجتهدين، وتارة أخرى بسبب ظهور بعض الآراء العلمية خارج المجال الداخلي للمستنبط. وفي هذه الحال، بما أن مصدر منشأ الحق صحيح، والاستنباط مختص بالاجتهاد الممنهج، فيكون المجتهد مثاباً إذا كان صائباً في استنباطه، وإذا أخطأ فلن يبقى بلا أجر وسيعوّض ذلك الخطأ. ويمكن استنباط الفرق بين السلطة والقوة والحقيقة من القرآن الكريم؛ ذلك أن مجموعة أصحاب السلطة والقوة كانوا يقولون: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾¹ أو ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾³.

1- سورة طه، الآية 64.

2- سورة الأعلى، الآية 14.

3- سورة الشمس، الآية 9.

منشأ قبول الحقوق المشتركة

من السهل جداً على أتباع ديانةٍ ونحلةٍ خاصةٍ تقبل حقوقٍ وقوانينٍ خاصةٍ بهم؛ لأنهم جميعاً يكونون على اطلاعٍ على مصادر ذلك المذهب الخاص وأُسسه وأهدافه ويؤمنون به. لذلك، سيكونون مهتمين بمواده وفروعه الجزئية، ولا يرون مانعاً من تنفيذها، إلا أنه ليس سهلاً تقبل الحقوق والقوانين العامة على أتباع الأمم المتنوعة والديانات المختلفة؛ لأنَّ كلاً من أصحاب هذه المدارس المتنوعة يرى الآخرين على باطل، ويحاول كل منهم تدوين الحقوق المعتمدة وفق ملته أو نحلته.

غير أنه ليس من الصعب على البعض قبول مثل هذه الحقوق الشاملة؛ ذلك أنه من خلال رؤيتهم الصحيحة للإنسان، سيرون أنَّ حقيقته تلك الفطرة المصونة من التغيير، وروحه الملهمة المحفوظة من التحول، وأن جسده المتنوع على أثر ارتباطه بالخصوصيات الإقليمية المختلفة، إنما هو فرعٌ من حقيقة الإنسان، لا أصلها، وسيرون بأن ثمة حقوقاً محددة وفقاً لتلك الحقيقة الشاملة للأفراد؛ أي تلك الفطرة التوحيدية والنفس الإنسانية الملهمة، بحيث لا يكون للملل والنحل الخاصة من اعتبار في ذلك المبدأ الجامع والمشارك. وحتى بالنسبة إلى البعض الذين ليس لديهم مثل هذا الفهم الفلسفي العميق، إلا أنه نتيجة الهجرات قد استقروا في مكانٍ لا يتعلق بأي فئة معينة، بل تعيش فيه أعراقٌ وأممٌ متنوعة ذات آراء ومعتقدات ومدارس مختلفة، فلا محال سوف يتخلى هذا البعض عن الخصائص الفكرية لكل أمة وسيأخذ القدر المشترك والمقبول عند الجميع صبغةً حقوقية وقانونية، وستبقى الآراء الخاصة منحصرة في الأحوال الشخصية، ولن تنطبق في حالات أخرى إلا في الشؤون الفردية. وإذا قبل الذين ينتمون إلى دياناتٍ خاصة الأساس الفلسفي الشامل، واجتمعوا في مكانٍ واحد، فسيكون لاجتماع العاملين العلمي والموضوعي سبباً في أن يدرکوا القانون الإنساني الشامل بشكل أفضل، وأن يتصرفوا بموجبه.

وعلى الرغم من أنَّ القادة الإلهيين لم يعيشوا بين مهاجرين مختلطين من البشر، إلا أنَّ شموليتهم كانت - ولا تزال - العامل الأقوى لاستنباط حقوق الإنسان العالمية من دون تمييز، وكذلك لقبولها وتنفيذها؛ أي أنَّ الإنسان الكامل الذي ينظر إلى منظر الوجود من مستوى التجرد العقلي، ويرى التعدد (الكثرة) من أعلى الشهود الشامل وهو مظهر الله المنزه عن السهو والنسيان والجهل والخطأ، لن يواجه أي مشكلة من الناحية العلمية، وبمساعدة الوحي، ستستخرج جميع القوانين الحقوقية

للبرية من نظام الوجود المتناغم مع الفطرة والطبيعة. كما أنه في ظل الحصانة من التمرد والانتهاك، ستكون لديه صلاحية تنفيذها، ولن يواجه صعوبات من الناحية العملية.

الحقوق المشتركة فرغ من الاستحقاق المشترك

إن تساوي الحقوق، وكذلك المساواة أمام الحقوق، سابق لتساوي المستحقين لذلك؛ لأنهم إذا اختلفوا لن يكون ثمة مجالاً لمساواة الحقوق. وبالطبع، ثمة فرق عميق بين نوعي المساواة. يمكن إذاً تدوين قوانين حقوق الإنسان بالتساوي عندما يتمتع أفراد الإنسان بحقيقة واحدة ومتساوية. ويحتاج هذا الأمر إلى إحراز وحدة حقيقة الإنسان؛ أي أنه يجب إثبات أنه وإن كثر الأفراد إلا أن حقيقتهم الشاملة واحدة، وهذه الحقيقة الواحدة والشاملة هي أمر موجود وموضوعي، وليست أمراً ذهنياً؛ لأن الموجود الذهني هو من اللوازم المفهومية فقط، لا الخارجية، وهذا خارج عن نطاق البحث القانوني.

ولن يكون من السهل إثبات الأمرين المذكورين؛ أي إحراز الوحدة الشاملة والقدر المشترك بين أفراد الإنسان، والتي تُخرجهم من التعدد المحض والتشتت الصرف، وكذلك إحراز أن ذلك الجامع بين الكثرات هو موجود موضوعي، وليس ذهنياً؛ لأن أيًا من هذين الأمرين ليس من البديهيات المحضة التي لا تحتاج إلى نظر واستدلال، وليس من الأمور المحسوسة حتى يتم إثباتهما بالحس ومن دون تدخل البرهان العقلي. وبطبيعة الحال، فإن الحس والتجربة يساعدان العقل في هذا الصدد، ولكن لا وحدة حقيقة الإنسان ولا موضوعيتها الشاملة الجامعة، هما جزء من المحسوسات حتى تستطيع الحواس الظاهرية بلوغ الأمرين، وخصوصاً الأمر الأخير الذي هو أهم من الأول.

والمسألة التي ينبغي الإشارة إليها قبل الدخول إلى أصل الاستدلال، هي أنه لو كان للأفراد حقيقة متساوية في ما بينهم وأنهم نظراء بعضهم بعضاً، ولم يكن ثمة أي اختلاف في ما بينهم، لكانت قوانينهم الحقوقية متساوية حتماً، ولكن طالما لم يتم إحراز وحدتهم الحقيقية والشاملة والجامعة بينهم، فإن ما هو موجود في الواقع الخارجي هو ذلك التعدد والكثرة المحض، وفي مثل هذه الحالة، لن يكون ثمة مجالاً أبداً لبرهان عقلي حول ضرورة المساواة في القانون؛ لأنه عندما لا يكون

لجامعهم الحقيقي وجودٌ موضوعي، فإنَّ المُحقَّق في الخارج هو جميع الأفراد، والكلُّ له وجودٌ متفرِّق لا جمع؛ لأنَّ المجموع (بما هو مجموع) غير موجودٍ بالأساس. وعندما يكون وجود جميع الأفراد أشتاتاً، وليس جمعاً، فلن تتشكَّل بالضرورة القضية الحقيقية؛ بل ستشكل القضية الشخصية بعدد أفراد ذلك الجمع، ولن تكون القضايا الشخصية صالحة للاستدلال العقلي؛ لأنَّ الموجود الشخصي، كما هو واضح، ليس بدليل ولا مدلول (لا كاسبٌ ولا مُكتسب).

على أيِّ حال، عندما يكون بالإمكان إثبات تساوي الحقوق لأفراد متعدِّدين، عبر إقامة برهان عقلي على شكل قضية حقيقية تثبت الوحدة الحقيقية والموضوعية الشاملة بين الأفراد المتفرِّقين، بحيث يكون ذلك الشامل والجامع الحقيقي وليس الاعتباري، والموضوعي وليس الذهني، موضوعاً للقضية الحقيقية وتثبت له محمولاً، فهذا الأمر لن يكون إلا إذا أردنا إثبات حقوق ذلك الجامع بين الأفراد المتعدِّدين من المصدر العقلي.

إثبات الاستحقاق المشترك

إنَّ إقامة البرهان العقلي في نطاق الحكمة العملية والمناسبة لإثبات القوانين الحقوقية المشتركة بين جميع البشر، ستكون ممكنة عندما يكون قد ثبت الاستحقاق المشترك والمستحقَّ الحقيقي الشامل والجامع؛ حتَّى يكون تحليل حقوق الإنسان المدونة ممكنًا علميًا، انطلاقاً من أنَّ حقيقة الإنسان موجودٌ موضوعي، وأنَّ تلك الحقيقة الموضوعية يجب أن تتمتع بحقوقٍ خاصة. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنَّ تلك الحقيقة الشاملة موجودة في جميع البشر، وعلى الرِّغم من اختلاف هؤلاء الأفراد عن بعضهم من حيث خصائصاتهم الوجودية، لكنَّ المبدأ الجامع لهم جميعاً هو واحد. ولذلك، ستكون لجميع حقوق مشتركة، باعتبار حيثيتهم الجامعة والحقيقية. ويمكن إثبات الجامع الحقيقي المشترك بين جميع النَّاس من خلال إقامة البرهان العقلي بالاستعانة بالحسِّ والتَّجربة بدليل شمولهما بين الأفراد؛ فمثلاً، من أجل إثبات الوحدة النوعية لشجرة الرِّمان، يمكن فهمها عن طريق العقل والاستعانة بملاحظة الأشجار المشابهة لبعضها وبحث آثارها، وأوصافها، وأفعالها، ولوازمها، والتَّماثلات الزمانية والمكانية وأمثال ذلك. وبطبيعة الحال، كلُّما اتَّسع حجم هذا البحث، زاد مجال القياس الخفي الذي يفصل بين التَّجربة والاستقراء،

وإلا فإنه سيبقى في نطاق الاستقراء الناقص نفسه، ولن يكون مفيداً لليقين العقلي، على الرغم من أنه مفيدٌ وعمليٌ لبعض العلوم التجريبية، مثل الطب وبعض العلوم الإنسانية، مثل الاقتصاد.

وهذه الطريقة لإثبات الوحدة النوعية للحقائق المعدنية والنباتية والحيوانية، فعالة في إثبات الوحدة النوعية للإنسان أيضاً. فضلاً عن الاستعانة بالحس والتجربة، فإن ملاحظات المفكر الباحث الداخلية مساهمة كبيرة؛ لأنه في اختبار الحقائق السابقة، نجد أن جميع محاور التجربة خارج حقيقة المُجرب.

أما بالنسبة إلى الإنسان، فكل ما يجده الباحث في حقيقة ذاته، يختبره أيضاً في الآخرين؛ إذ سيجد في نفسه جميع المبادئ الشاملة الموجودة لدى الآخرين، وبما أن أهم شرط للاستفادة من الاختبار هو عدم تدخل الخصائص الفردية في سياق التجربة، وأن تتم تنقية ذلك المبدأ الشامل من أي علاقة بالحالات الشخصية، فلن يحصل حينئذ الخلط والمغالطة بين التمثيل المنطقي والقياس التجريبي. وفي هذه الحال، لن تتساوى قوانين حقوق الإنسان أبداً مع قوانين العقل؛ بل هي مثل القوانين الطبية البشرية التي تكفي بالاطمئنان والظن المتاحم للعلم، ولو لم يصل إلى اليقين العقلي.

والغرض هو أن المطلوب عند تدوين حقوق الإنسان بالحد الأدنى، إثبات الحقيقة الشاملة والجامعة بين جميع الأفراد، ولو كانت شبيهة بالقوانين الطبية المشتركة، التي تكفي بالاطمئنان والظن المتاحم للعلم (العلم العادي)، على الرغم من عدم الوصول إلى اليقين المنطقي؛ لأن الباحث الطبي لا يقوم أبداً باختبار جميع البشر، بل ليس بمقدوره فعل ذلك، ورغم ذلك فإنه يعطي نسخة شاملة لجميع البشر عند وصف الدواء، وطريقة العلاج، ونوعية الوقاية ونحو ذلك، وإذا ما حصل اختلاف، فإنما يكون ذلك في تحديد المقدار والطريقة، وأمثال ذلك مما يرجع إلى خصوصيات الأفراد، لا إلى المبدأ الشامل بين البشر، كما يتم في طريقة تربية النباتات أو الحيوانات.

محور الاشتراك الحقيقي للبشر

على الرغم من أن الحقوق ليست مثل الطب حتى يكون الموضوع التكويني والموجود الموضوعي أمراً ضرورياً لأجل تحقيق قوانينه؛ لأنه كما أن للشخصية

الحقيقية حقوقاً محددة، فإن لها أيضاً هوية قانونية، في حين أنه ليس للشخصية الحقوقية وجود تكويني. ولذلك، فإن القوانين التجريبية، مثل الطب، لا سبيل لها للتعامل مع هذا الأمر، لكن الشخصية الحقوقية تحتاج إلى اعتبار خاص؛ مثل مجلس الوزراء، والدولة، والمنظمة، والجهاز التنظيمي، والمؤسسة وما إلى ذلك، وإلى أن يتم إحراز الهوية الحقوقية، يتم تدوين مواد خاصة بحقوقها ولغاية الآن لم يتحقق مثل هذا الاعتبار للمجتمع البشري.

بناءً على ذلك، عندما تتحقق حيثية وحدة البشرية الحقيقية يصبح بالإمكان منح حقوق مشتركة لها؛ لأن الحقوق المتساوية تعتمد على الاستحقاق المتساوي للمستحقين، كما أن الحقوق المختلفة تعتمد على اختلاف استحقاق المستحقين. لذلك، قبل تدوين الحقوق المتساوية للبشر، لا بُد من إثبات تساويهم. ولإثبات مثل هذه المسألة المهمة، لا يمكن الاكتفاء بديهية الموضوع؛ لأن وحدة البشر، ليست بديهية فكرية، نظير امتناع الجمع بين النقيضين، ولا هي محسوسة أولية مثل سطوع الشمس ودفء النار، وإن كان الحس والتجربة يساعدان العقل في تفسير الوحدة الحقيقية لأصل البشر وتساويهم الموضوعي.

والمسألة المهمة التي من المفيد الإشارة إليها هنا هي تنوع أصحاب التفكير العقلي مقابل التحجر؛ فجماعة ذات تفكير كلامي بمختلف فروعها، وأخرى ذات تفكير فلسفي بتخصصاته المختلفة، ولكن أداة استدلال كل هؤلاء هي ذلك المنطق المبني على تفكير الحكماء المشائين؛ أي أن منطق كل المفكرين هو منطق مشائي، على الرغم من تنوع كلامهم وفلسفتهم؛ بحيث أن بعض المجالات الفلسفية هي نفس تلك التي يفكر المشاؤون على أساسها. وبطبيعة الحال، فإن بعض القضايا المنطقية تغيرت بواسطة حكمة الإشراق، كما تبدلت بعض المواضيع المنطقية أيضاً بواسطة الحكمة المتعالية.

وما يرتبط بموضوع البحث الحالي هو: هل يوجد إنسان شامل أم لا؟ ثمة من ينكر أصل الوجود الكلي الطبيعي، ويعد مفهوم الإنسان موجوداً ذهنياً محضاً، وأن الوجود الحقيقي خاص بالأفراد، أو أن البعض يعد الكلي الطبيعي موجوداً ولكنه ينظر إليه انطلاقاً من أن وجوده وجود شخصي وليس وجوداً كلياً؛ وليس لأمثال هؤلاء القدرة على إقامة البرهان العقلي لإثبات الحقوق المتساوية والمشاركة للبشر؛ لأن الوجود الذهني لن يمتلك أبداً حقوقاً موضوعية، ولو كانت اعتبارية، كما أنه

ليس للموجود الخارجي المحدد من تعدد؛ لثثار حوله مسألة الاشتراك والتساوي في الحقوق؛ بل هو شخصية واحدة وله حقوق معينة. والذي ثبت في المنطق، وقبله المفكرون العقليون وألّفوا على أساسه آثارهم ومصنّفاتهم العلميّة، هو أنّ الماهية لا تخرج عن خمسة أنواع؛ لأنّه بعد قياس الماهية الكليّة بالأفراد ومصاديقهم فهي إمّا ذاتية لهم أو عرضيّة، وإذا كانت ذاتيّة فهي إمّا جميع ذات الأفراد أو بعض ذاتهم، وإذا كانت بعض ذاتهم فهي إمّا بعض مشترك أو بعض مختص؛ كما أنّه لو كانت خارج الذات فهي إمّا عرض مشترك أو عرض مختص.

وفي بعض الأحيان يكون التركيب من المادّة والصورة اصطلاحياً؛ مثل حبة القمح التي تظهر على شكل سنبلة، ونواة الشجرة التي تظهر على شكل شجرة، وأحياناً يكون عناصر خاصّة لا يُشكّل أيّ عنصر فيها مادّة للآخر؛ مثل الأوكسيجين والهيدروجين المكوّنان الأساسيان للماء، والماء هو الصّورة الخاصّة التي تظهر بناءً للعناصر الخاصّة. ويوجد أمثلة كثيرة عن التراكيب الاعتباريّة؛ مثل صفّ صلاة الجماعة، وصفّ الجنود في الاستعراض، ونحو ذلك.

قدّمت الحكمة المتعالية مبنى خاصاً لبعض المسائل المنطقيّة، ومبحثاً خاصاً لوجود النوع، وهو أنّ النوع ليس موجوداً حقيقياً وبالذات؛ بل هو موجوداً بالعرض، وما هو موجوداً حقيقي وبالذات هو تلك الصّورة ومبدأ الفصل. وتوضيح ذلك هو أنّه إذا صنّفنا الرّوح الإنسانيّة موجوداً مجرداً ومقدّماً على الجسد وفق مبنى حكمة الأفلاطونيين، أو موجوداً مجرداً ومتزامناً مع حدوث الجسد بناءً على حكمة الأرسطيين، فهذا يعني أنّ مبدأ عالم الإمكان، في مرتبة تكامل الجسد والاستعداد لقبوله للرّوح المجرّدة، يخلق موجوداً مجرداً باسم النّفس الإنسانيّة ويجعله متعلّقاً بالجسد المُستعدّ.

وعلى أيّ حال، بعد انضمام الجسد والرّوح، لا يظهر موجود منفصل وخارج مجموع الرّوح والجسد وشيء ثالث يتمتّع بوجود حقيقيّ على حدة يدعى الإنسان؛ مثل الماء الذي يأتي من عنصرين: الأوكسيجين والهيدروجين؛ لأنّه في تلك الحالة يكون مجموع العنصرين المذكورين بمنزلة المادّة، والماء نفسه هو الصّورة التي وضعت على المادّة، ولا يظهر من مجموع العنصرين الماديين المذكورين وصورة الماء موجود ثالث غير المادّة والصّورة.

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

انطلاقاً من الحكمة المتعالية، فإنَّ الجسد الإنسانيَّ يصل إلى كماله الوجوديَّ نتيجة الحركة الجوهرية ويستقبل الصورة المجردة للنفس ويتحد بها. ولا ينشأ أبداً من غير الجسد والروح المجردة التي تظهر على أثر السير الجوهريِّ، ولم يكن لها سابقة التجرد في نشأة الطبيعة، موجود منفصل آخر يمكن تسميته بنوع الإنسان.

والفرق بين هذا النوع من التركيبات الحقيقية والتركيبات الاعتبارية، أنه في التركيبات الاعتبارية، لا يوجد شيء آخر على الإطلاق غير الأفراد والعناصر الموزعة التي لها وجود حقيقي؛ لأنَّ الصورة، في التركيبات الاعتبارية ليست إلا الاعتبار، لكن في التركيبات الحقيقية تكون الصورة وجوداً حقيقياً، كما أنَّ اتِّحاد المادة والصورة حقيقي أيضاً، وليس اعتبارياً، لكنَّ نتاج هذا الاتحاد لن يكون سوى تكامل للمادة وترقيتها إلى نصاب الصورة؛ أي أنه غير الصورة والمادة، وغير النفس المتعلقة بالجسد، وغير الجسد المتحد بالروح، وغير الشئيين المتحدَّين؛ أي النفس والجسد، فلا يوجد وجود حقيقي لشيء ثالث طالما يدعى ذلك الشيء إنساناً؛ بل الإنسان هو هذا الجسد نفسه المتحد بالروح، وهذه الروح نفسها المرتبطة بالجسد، وما هو خارج عن مجموع هذين الاثنين فهو موجود بالعرض، وليس بالذات؛ أي أنَّ النوع موجود بالعرض، وليس موجوداً بالذات.

ولما وصل صدر المتألهين عليه السلام إلى هذا المطلب العميق وقدمه على أنه الحكمة المشرقية، قال: «إذا عرفت هذا، فنقول الأسباب والعلل إنما تحتاج إليها الصورة في نحو وجودها الكوني؛ لأنها الأمر الوجداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية، وإذا وجدت بوجود عللها وشرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة أخرى له، فبهذا الوجه يُقال إنَّ العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود، فهذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإنَّ المركب كما أنه موجود بالعرض على ما مرَّ كذلك معلول بالعرض، والمعلول بالعرض يجوز أن يكون معاً لما هي علة له بالعرض؛ إذ لا افتقار بالذات له إليها، فاعلم هذا فإنه من الحكمة المشرقية»¹.

ومن الضروريَّ الإلفات إلى أنه وفقاً لابتكار الحكمة المتعالية، إنَّ النوع الطبيعي

1- صدر الدين محمد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لا طبعة، قم، مكتبة المصطفى، لا تاريخ، ج 2، ص 191-195.

هو الموجود بالعرض، لا الموجود بالذات، إلا أن الفصل الطبيعي للإنسان، الذي هو نفس حقيقة الروح الإنسانية المجردة، موجود ذاتي وحقيقي، وليس عرضياً واعتبارياً. ولذلك، فإن كل ما فكر فيه الآخرون حول النوع الطبيعي للإنسان، يمكن التدبر حول فصله الطبيعي الذي هو حقيقة النفس المجردة، وعلى ذلك المحور نفسه، يتم شرح مدار الاشتراك الحقيقي لجميع أفراد البشر، وعندئذ يتم الكلام عن حقوقهم المشتركة؛ إذ أن الفطرة المشتركة لجميع الأفراد هي من خصائص النفس الإنسانية المجردة.

وباتضح وضع النوع الطبيعي وأن مثل هذا الكل الطبيعي هو موجود بالعرض وليس موجوداً بالذات، يتبين أن مسار ترتيب الأنواع من الأعلى إلى الأسفل وتشكيل سلسلة من الأنواع، من النوع العالي إلى نوع الأنواع، هو ترتيب عرضي، لا ذاتي؛ لأن السلسلة التي تتكوّن من وحدات موجودة بالعرض، ستكون حتماً عرضية، لا ذاتية.

والمطلب الآخر الذي هو نتاج الحكمة المتعالية في مجال الحركة الجوهرية، هو أن ما تصوّره الحكمة المشائية وتبعاً لها المدارس الأخرى، حول نوع الأنواع وأن به تُختم سلسلة الأنواع، وعدته النوع الأخير، إنما هو في الحكمة المتعالية النوع المتوسط، وأدرجت الأنواع الأربعة الأخرى تحت مجموعته؛ لأن الإنسان المتحوّل له سير ذاتي بالتحوّل الجوهرية أو بتهذيب الروح وتزكية النفس، والتي في هذه الحالة ستكون أفضل وأرقى من نطاق الناس العاديين وتقع في نطاق الملائكة الحقيقيين، أو سيسير جوهرياً في الاحتيال والمكر والخداع، وتالياً ستكون سيرته سيرة الشيطان الحقيقي، أو سيتحوّل جوهرياً نتيجة تفعيل غريزة الشهوة وسيصبح في حال البهيمية، أو سيتحوّل جوهرياً في مزاج الافتراس وإعمال القوة الغضبية بحيث يصبح سبباً حقيقياً، وفي جميع الأشكال الأربعة يكون الإنسان هو النوع المتوسط، ومن خلال الحفاظ على الإنسانية لا بشرط، سوف يظهر نوع آخر في طولها.

وبتعبير دقيق وصحيح، إن الفصل النهائي يحدث في طول الفصل السابق؛ لأن النوع ليس موجوداً حقيقياً كما ذكرنا سابقاً؛ ولأن الفصل النهائي في طول فصل الإنسان أمر متعارف، فإن الإنسان الذي أصبح ملاكاً هو أفضل من الملائكة الآخرين، كما أن الإنسان الذي أصبح بهيمة أو مفترساً سيكون أسوأ من غيره من

الحيوانات المجترّة أو المفترسة. وبالطبع، في ما يتعلّق بشيطنة الإنسان، ينبغي للمرء أن يتأمل أكثر في كَيْفِيَّة صيرورته أكثر خداعًا وحيلةً من الشيطان.

وَمِنَ الضَّرُورِيِّ الانتباه إلى أن هذا التحوّل الجوهريّ المذكور يحدث في العالم، إلاّ 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 الدقّة والتفاصيل النهائيّة، مع أنّ الذي يكون على صورة إنسان ويتصرّف بسيرة الشيطان أو الحيوان المفترس، سيكون من أهمّ العوائق أمام تدوين قانون حقوق الإنسان أو تنفيذه، وما الانتهاكات الحاصلة للحقوق إلاّ بسبب ضلال أمثال هؤلاء.

وما دام الملحدون لم يقصدوا الإضرار بالموخّدين وإيذاءهم، فلا بُدَّ من مراعاة القسط والعدالة معهم، وهذا ما يظهر في عهد عليّ عليه السلام لملك الأشتر بضرورة مراعاة العدالة تجاه كل إنسان، سواء كان ذلك الشخص مسلمًا أم لا، «ولا تكوننّ عليهم سبُعًا ضارياً تَعْتَمِمْ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صَنَفَانِ، إِمَّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»¹؛ لأنّ مراعاة الحقوق، والحرّيّة، والعدالة، والمساواة ونحو ذلك في غير الأحكام المقرّرة في الشّرع، جزءٌ مِنَ الضّوابط والمقرّرات العالميّة للإسلام، وليست مختصّة بفئة خاصّة.

ويُشار إلى ذلك أحياناً بالضمير الإنسانيّ العامّ وما شابه ذلك لجهة اشتراكه بين النّاس. ومثل هذا التّعبير لا يصحّ إلاّ بتفسير صحيح للإنسان، وتبيين جامع وشامل لأفراده من حيث العقل النظريّ والعقل العمليّ اللّذين يشكّلان جزءاً من شؤون روحه المجرّدة.

ويجب التذكير، بما أنّ الفطرة والطبيعة 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 بأنّ هذا الأمر قد ورد في صحف السّابقين، وصحف إبراهيم وموسى².

1- نهج البلاغة، الحكمة 53.

2- سورة الأعلى، الآيتان 18-19.

طرق استنباط الحقوق من المصدر المشترك

إذا كان مصدر الحقوق وضعياً، فستكون إرادة شخص الحاكم أو الهيئة الحاكمة أو الشعب هي المُحدّدة لمواد هذه الحقوق، أمّا إذا كان مصدر الحقوق الفطرة والطبيعة، ونظراً إلى أنّ مثل هذه الأمور هي من الأمور التكوينية، فستتطلب استخراج الرّسائل والمضامين الكامنة فيها.

فما العامل المُحدّد لما تفتيه الفطرة والطبيعة؟

يجيب الإسلام عن هذا السؤال بأنّ ثمة أمرين يكشفان أسرار العالم الموضوعي ورموزه ويجعل الإنسان يدرك لوازم وجوده والأشياء الخارجة عنه؛ أحدهما نقل المعصوم، والآخر العقل المُبرهن.

وبعد بيان مصدر الحقوق، يأتي دور مصدر استنباطه وقد أخذ علم الأصول على عاتقه بيان مصادر الاجتهاد، وما ثبت في علم الأصول هو حجّية المصادر الأربعة للاستنباط؛ الأول القرآن الكريم، والثاني سنة المعصومين (عليهم السلام)، والثالث العقل، والرابع الإجماع.

ولأنّ الإجماع هو كاشفٌ للدخول (إجماعٌ دخولي/تضميني) أو لرأي المعصوم (عليه السلام)، فلن يكون مصدراً مستقلاً للاستنباط في مقابل السنة؛ بل يوضع من ضمنها، نظير بناء العقلاء وسيرتهم أو سيرة المتشرّعة وأمثال ذلك، فكلّها تُعدّ من السنة مع اختلافاتٍ بسيطة؛ لأنّه من دون إمضاء المعصومين (عليهم السلام) لن تكون معتبرة وصحيحة، وبإمضائهم، وإن كانت معتبرة، توضع في نطاق السنة، لا خارجها. ولأنّ ما يجمع القرآن والسنة أمرٌ واحد، وهو نقل المعصوم؛ لذلك تنتظم مصادر الاجتهاد، بحيث يكون الاستنباط إمّا نقلاً أو عقلاً.

وبناءً على ما تقدّم، لا يقف العقل مقابل الدين أو الشرع وليس بقسيمهما، حتّى يُقال إنّ المطلب الفلاني عقليٌّ أو دينيٌّ، وكذلك عقليٌّ أو شرعيٌّ، إنّما يقع العقل في مقابل النّقل ويكون قسيمه؛ لأنّ كليهما سيكون من مصادر استنباط الدين والشرّعة، وسيكون ميسوراً التّحليق في ملكوت الاجتهاد الدينيّ بجناحي العقل والنّقل.

ومن الصّوري التّذكير أنّ العقل المنزّه عن الوهم والقياس والظنّ هو معيار الاستنباط، كما أنّ علم أصول الفقه يُقيم جميع ضوابط العقل الإيجابية والسلبية، حتّى لا يقع في فخّ القياس بذريعة حجّية العقل؛ لأنّ دين الله والشرع الإلهي لا

يُثبت بالقياس أبداً، وإلا سُمحَق هذا الدِّين ويُقضى عليه؛ «إنَّ دين الله لا يصاب بالعقول»¹ أو «إنَّ السُّنَّة إذا قيسَت مُحَقِّق الدِّين»².

والمطلب الآخر الذي مِنَ المفيد التذكير به هو، أنه إذا ثبت حكمٌ من أحكام الفقه والحقوق والأخلاق والسياسة ونحو ذلك ببرهانٍ عقليٍّ قطعيٍّ، فلا ينبغي أن يُقال إنَّ هذا حكمٌ بشريٌّ مقابل حكمٍ إلهيٍّ؛ لأنَّ الله يُفهم رسالته الخاصَّة من خلال نقل المعصوم عليه السلام، ويوضِّح أوامره أيضاً من خلال العقل المبرهن؛ لأنَّ كلاً مِنَ (العقل والنقل) يكشف عن إرادة الله. والموضع الوحيد الذي يمكن القول فيه إنَّه حكمٌ بشريٌّ، عندما لا يكون ثمة برهان، ويكون قد ثبت الحكم المذكور إمَّا قياساً ونحوه من الظنون غير المعتمدة. وكما أن نقل المعصوم عليه السلام قد حدَّد حريم العقل، فإنَّ العقل المبرهن أيضاً يدرك تماماً نطاق نفوذه وتأثيره، ويعدُّ الخروج عن ذلك في المسائل العلميَّة أمراً غير جائز.

الحسن والفُج العقليَّين

الموجود إمَّا يكون حقيقيًّا بنحو لا يُعتبر وجوده أو عدمه باعتبار مُعتبر (الإنسان)، وإمَّا يكون اعتباريًّا يتوقَّف وجوده على اعتبارٍ معتبر. وإذا كان القسم الأول مطلقاً وغير مقيَّد بأيِّ قيدٍ، من قبيل القيد الطَّبِيعيِّ أو التَّعليميِّ أو المنطقيِّ، فسيتمُّ بحثه في الفلسفة الأولى، وإذا قُيِّد بأحد الحدود المذكورة، فسيتمُّ بحثه في العلوم الطَّبِيعيَّة أو الرِّياضيَّة أو المنطقيَّة، وتُدعى هذه المجموعة من الاختصاصات بالحكمة النَّظريَّة؛ على الرِّغم من أنَّ الحكمة والفلسفة ترجعان بشكلٍ مطلقٍ إلى الفلسفة الأولى على وجه الخصوص، والقسم الثاني مع اختصاصاته الفرعيَّة يُشكِّل الحكمة العمليَّة.

والعقل النَّظريُّ هو المدرك لجميع مسائل الحكمة النَّظريَّة والحكمة العمليَّة، فهو الذي يدرك ما كان وما لم يكن، ويدرك ما ينبغي وما لا ينبغي. أمَّا العقل العمليُّ فهو مسؤولٌ فقط عن تحقُّق مسائل الحكمة العمليَّة، ولا يكون أبداً مسؤولاً عن الإدراك، على الرِّغم من أنَّ العديد من أصحاب النَّظر والرَّأي قالوا إنَّ العقل

1- محمَّد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمَّة الأطهار، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسَّسة الوفاء، 1983م، ج 2، ص 303.

2- محمَّد بن يعقوب الكليني، 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 السطور، والذي جاء على لسان النصوص الدنيّة في تعريفها للعقل، وهو «ما عبّد به الرّحمن واكتسب به الجنان»¹. ونظير ذلك؛ لأنّ في مثل هذه النصوص القرآنيّة والرّوائيّة، جعل العقل بصفته محور الإيمان، والإرادة، والنّيّة، والتّوّلي والتّبريّ وما شاكل، وهي كلّها محسوبة ضمن نطاق العمل.

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

وعلى كلّ حال، إنّ ما يعتمد عليه 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 بدّ من الإشارة إلى أنّ مبدأ تقسيم الوجود إلى حقيقيّ واعتباريّ لا يتخذ مكانه في أيّ علم إلّا في الفلسفة الأولى؛ يعني في تلك الفلسفة الكليّة التي من أجل تحديد حدود موضوعها، يُعدّ الموجود الاعتباريّ مثل الموجودات الحقيقيّة المحدودة ببعض القيود السّابقة الذكر، خارج نطاق بحثها.

وتطرح مسألة حُسن العدل وقُبْح الظلم تارةً في الحكمة النّظريّة، مثل علم الكلام، وتارةً في الحكمة العمليّة؛ مثل الأخلاق والحقوق والفقّه. وما يُبحث في الحكمة النّظريّة يعود إلى الموجود الحقيقيّ وعدمه وهو خارج عن نطاق اعتبار الإنسان، وما يُطرح في الحكمة العمليّة يعود إلى الموجود الاعتباريّ الذي هو خارج نطاق الحقيقة. ويرجع الحُسن والقُبْح محلّ البحث في علم الكلام إلى كمال الوجود الحقيقيّ ونقصه، وحكمًا سيكون المقصود من حُسن العدل وقُبْح الظلم في علم الكلام هو الحُسن والقُبْح الحقيقيّين وليس الاعتباريّين، كما أنّ المراد منهما في علم الأخلاق والحقوق والفقّه أمرٌ اعتباريّ، وليس حقيقيًّا.

وبطبيعة الحال، فإنّ اعتبارات الحكمة العمليّة التي تتقبّل البرهان، سيكون لها سنّد حقيقيّ ويمكن إثباتها أو دحضها برهانًا بالاستناد إلى المبادئ الحقيقيّة. ولأنّ حُسن العدل وقُبْح الظلم في علم الكلام أمران حقيقيّان، لا اعتباريّان، فلا مجال

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

أبدًا لتوهم أنه بما أن الله مُنزه عن التَّكليف، فلا يمكن القول عنه عزَّ وجلَّ ما يلي: إرسال الرُّسول حَسَنٌ وترك ذلك قبيح، أو الوفاء بالعهد حَسَنٌ وتركه قبيح، أو التَّكليف بوسع المكلف حَسَنٌ والتَّكليف بمقدار ما يزيد عن الطَّاقة قبيح، وصدقه حَسَنٌ وكذبه قبيح ومراعاة الله للمصالح والمفاسد في الأمر والنَّهي أمرٌ حَسَنٌ وتركه قبيح؛ لأنَّ منشأ مثل هذا التَّوهم هو الخلط بين الحقيقة والاعتبار، واختلاط مبحث الحكمة النَّظريَّة مع الحكمة العمليَّة؛ لأنَّ الحَسَنَ والقُبْحَ في علم الكلام هو مسألة النَّظام الأحسن وغير الأحسن نفسها المتداولة في الحكمة النَّظريَّة؛ لأنَّ ثَمَّةَ جنبه واقعيَّة للحَسَن والأحسَن، لا اعتباريَّة وقيميَّة.

وبما أنَّ قضيَّة الحَسَن والقُبْح في علم الكلام حول الله تعالى، تعود إلى الوجود الحقيقيِّ وعدمه، فإنَّ «ما ينبغي وما لا ينبغي» تعود أيضًا إلى الضَّرورة والامتناع الفلسفيِّ، وليس إلى الوجوب والحرمة الاعتباريَّة. عندما يُقال أنَّ صدور العمل الحَسَن من الله واجبٌ، فالمقصود من «الوجوب» هنا هو تلك الضَّرورة الفلسفيَّة والكلاميَّة، والتي هي أمرٌ تكوينيٌّ وممنوع التَّخلف في مقابل الامتناع والإمكان، ومعنى ضرورة العمل الحَسَن وامتناع العمل القبيح حول الواجب، ليس كما هو مأثورٌ عن أتباع الاعتزال بأنَّ الشَّيء واجبٌ على الله أو ممتنع عليه؛ بل المقصود هو ما عبَّر عنه الحكيم الإسلاميُّ أبو عليِّ ابن سينا رحمته الله بأفضل العبارات ونقله صدر المتألَّهين رحمته الله بإعجابٍ في الأسفار ذاكراً هذا الأصل الخالد بأنَّه فخر عالم الفكر والحكمة، عينا بذلك عبارة: «يجب عن الله»، لا «يجب على الله».

وهذا يعني أنَّ الله الذي هو الكمال المحض وهو عين العلم والقدرة والحياة ونحو ذلك، يقيناً سيصدر عنه العمل الحَسَن ولن يصدر عنه العمل القبيح حتماً؛ لأنَّ جميع مبادئ صدور الحَسَن محقَّقة لله تعالى، وجميع مناشئ صدور القبيح من الأوصاف السَّليبيَّة لله، مرتفعة عنه عزَّ وجلَّ.

وما يمكن ملاحظته في عبارات بعض المتكلِّمين مثل التَّفازانيِّ، في أنَّ معنى ضرورة العدل هو حتميَّة صدور العمل العادل من الله، لا أنَّه تكليفٌ وفرضٌ على الله، وهو مسبوقٌ بذلك الأصل السَّينويِّ الذي يعدُّ من قصار حكمة المشاء.

أما بالنسبة إلى وجوب العدل والحَسَن على الإنسان المكلف بالمعنى الاعتباريِّ والتَّشريعيِّ، والذي لا سبيل للاختلاف فيه أو مخالفته، فهو كأصل حُسنه وقُبْحه أيضاً موجودٌ اعتباريٌّ. والغرض هو أنَّ ثَمَّةَ فرقاً بين وجوب العدل الإلهيِّ ووجوب

العدل الإنساني في جميع المحاور السابق ذكرها.
 أولاً؛ إنَّ عدل الله وحُسن عمله هو أمرٌ تكوينيٌّ وحقيقيٌّ، أمَّا عدل الإنسان وحُسن عمله فهو تشريعيٌّ واعتباريٌّ.
 ثانياً؛ إنَّ وجوب عدل الله وحُسن عمله هو تلك الضَّرورة الفلسفيَّة التي لا اختلاف فيها ولا تخلف عنها، وليست وجوباً اعتبارياً بحيث يرافقها الثواب والعقاب، ولكن وجوب العدل الإنساني، هو ذلك الوجوب التَّكليفيُّ والاعتباريُّ الذي يتقبَّل الاختلاف ويستلزم فعله الثواب ويوجب تركه العقاب.
 ثالثاً؛ إنَّ وجوب العدل الإلهيِّ بمعنى الوجوب عن الله تعالى، في حين أنَّ وجوب العدل الإنسانيِّ يعني الوجوب على الإنسان. وبمزيدٍ من التَّدبُّر، سوف يُستنبط العديد من الفروق الأخرى بين الحُسن والقُبْح في علم الكلام وعلم الأخلاق والفقه والحقوق.

رُبَّما من بين الاختلافات العديدة بينهما، الميزة المهمَّة وهي أنَّ الحُسن والقُبْح في الحكمة النَّظريَّة (علم الكلام) لن يكون لهما قبيحٌ ذاتيٌّ أبداً؛ أي أنَّ لهما حَسناً ذاتياً وحَسناً قياسيًّا، ولكن ليس لهما قبيحٌ ذاتيٌّ، على الرِّغم من أنَّ لديه قبيحاً قياسيًّا؛ لأنَّ القبيح الذاتيَّ يعود إلى الشرِّ بالذَّات، ولا يمكن في النِّظام الأحسن للعالم أن يوجد موجودٌ قبيحٌ أو شرِّير.

بالطَّبع، قد يكون عدمٌ موجودٌ ما قبيحٌ ذاتيٌّ؛ بمعنى أنَّ القبيح الذاتيَّ في الحقيقة ليس سوى العدم أو عدم كون الكيان قبيحاً في جوهره، بحيث لن يكون المقصود من القبيح الذاتيِّ سوى العدم أو عدمٌ، ولكن لن يكون أيُّ وجودٍ قبيحاً ذاتياً، ولكن في الحكمة العمليَّة (الأخلاق، الحقوق، الفقه) احتمال تصنيف القبح الذاتيِّ أمرٌ موجودٌ.

يعني على سبيل المثال عنوان الظلم، من حيث كونه ظلماً ليس لديه إلا القبح؛ لأنَّه سيئٌ لكلِّ من المظلوم والظالم. ومع أنَّه فعلٌ وجوديٌّ خاصٌّ، فإنَّه بالنسبة إلى بعض القوى النَّازلة للنفس الظَّالمة، مثل قوَّة الشَّهوة أو الغضب، فهو خيرٌ وكَمالٌ حيوانيٌّ؛ ولكن مع التَّدقيق، يتضح أنَّه في الحكمة العمليَّة، لن يكون القبيح الذاتيِّ أبداً أمراً وجودياً؛ بل هو أمرٌ عدميٌّ، وهذا يعني أنَّ القبيح الذاتيِّ هو عبارة عن عدم الموجود الاعتباريِّ الآخر الذي هو حَسَنٌ ذاتيٌّ أو حَسَنٌ قياسيٌّ؛ لأنَّ الظلم ونحوه هي عناوين تحمل في طياتها مفاهيم سلبية. لذلك، إذا قيل: «فلانٌ ظالمٌ»،

فهذه القضية موجبة معدولة المحمول، وليست موجبة محصلة؛ ولذلك في الحكمة العملية يعود القبح الذاتي إلى العدم.

كذلك، ليس معيار الحُسن والقُبْح في الحكمة العملية التناسب أو التناظر مع الأهداف الشخصية للإنسان؛ بل المدار هو ذاك التلاؤم أو التناظر مع النظام المنسجم مع الفطرة الإنسانية المشتركة التي هي بمثابة الفصل المقوم لإنسانية الإنسان. طبعاً، من الممكن أن يكون ثمة اختلاف في الرأي حول أصل المطلب، في التساؤل عن الشيء المنسجم مع النظام الفطري، وما هو غير المنسجم لكن في شرح المبادئ التصورية للبحث، هذا المقدار كاف لتوضيح معنى الحُسن والقبح، وإن كان قد يحصل اختلاف في مقام الإثبات؛ فذلك لأن معيار تشخيص الحُسن والقُبْح في الحكمة العملية سيختلف باختلاف النظرة في الرؤية الكونية (الحكمة النظرية).

وتطرح قضية الحُسن والقُبْح أحياناً في العقائد؛ مثل حُسن التوحيد وقُبْح الشرك، وأحياناً أخرى في الأوصاف النفسانية؛ مثل حُسن القناعة والغبطة وقُبْح الطمع والحسد، وحيناً آخر تطرح في الأفعال؛ مثل مراعاة حقوق الآخرين واحترامها وقُبْح التعدي عليها. على الرغم من أنه يتم بحث الأقسام الثلاثة المذكورة في الأخلاق والفقه من حيث كونهما مطلق الأفعال الجوانحية والجوارحية، وهما مدار نقاش وحوار، إلا أنه في ما يخص الحقوق، وما هو محل البحث، هو ذلك الحُسن والقُبْح في الأفعال، لا العقائد ولا الأوصاف؛ لأن العقيدة والصفة ذاتاً جنبه شخصية والفعل هو الوحيد ذو الصبغة الحقوقية، بصرف النظر عن الجنبه الشخصية فيه. بالطبع، إن منشأ الأفعال هو تلك الأوصاف والعقائد، ولكن في علم الحقوق لا شأن له بمنشأ ظهور الأفعال الحقوقية.

توجد نقطة أخرى لا ينبغي إغفالها، وهي أن قياسية العدل والظلم تختلف عن نسبية الحُسن والقُبْح؛ لأن معنى قياسية العدل والظلم هو أن ما يتوافق مع الفطرة البشرية هو العدل، وما لا يتوافق معها هو الظلم. ولأن الفطرة الإنسانية أمر مشترك وثابت ودائم، لذلك فإن حُسن العدل وقُبْح الظلم مثلاً أمر دائم، وعلى الرغم من أنه قياسي، ولكن المراد من نسبتهما هو أنه على سبيل المثال، العدل حُسن بالنسبة إلى فرد أو جماعة، ولكنه غير ذلك بالنسبة إلى فرد آخر وجماعة أخرى، وهذا المطلب غير صحيح، إذا كونهما قياسيّن فهذا منسجم مع كونهما خالدين

وعدم نسبتيهما، كما يختلف كونهما قياسيَّين عن كونهما اعتباريَّين، على الرِّغم من أنَّ حُسن العدل وقبح الظُّلم في الحكمة العمليَّة هما اعتباريَّان. وسرَّ الاختلاف بين القياس والاعتبار هو أنَّ الصُّرورة بالقياس أو الامتناع والإمكان بالقياس هما قياسيَّان في الحكمة النَّظريَّة، لكنَّ أيًّا منهما ليس اعتباريًّا بالمعنى الشَّائع في الحكمة العمليَّة، لذلك قد يكون الشَّيء قياسيًّا ولكنَّه غير اعتباريِّ. ولذلك، فمن الممكن أن يحتاج البحث في معنى العدل والظُّلم، وكذلك تحليل معنى الحُسن والقُبْح إلى تأمُّل، لكنَّ التَّصديق بثبوت الحُسن لأجل العدل والقُبْح لأجل الظُّلم لا يحتاج إلى تدبُّر وتفكير.

وبطبيعة الحال، أن يكون هذا التَّفكيك في حدِّ ذاته صحيحٌ وتؤيِّده بعض الشُّواهد، لكنَّ التَّصديق بحُسن العدل وقُبْح الظُّلم بديهِيَّان على معنيَّين، ولكنَّ كلاهما خارج البحث، وبالمعنى الثالث هما نظريَّان لا بديهِيَّان؛ أي أن التَّصديق بحُسن العدل بمعنى الكمال الأخلاقي هو أمرٌ بديهِيٌّ، كما أن التَّصديق بقبح الظُّلم بمعنى النقص الأخلاقي هو أيضًا أمرٌ بديهِيٌّ، وكذلك التَّصديق بحُسن العدل بمعنى استحقاقه للمدح والتَّصديق بقُبْح الظُّلم بمعنى استحقاقه للقدح، فهذا مطلبٌ بديهِيٌّ، ولكنَّ أيًّا من هذين المعنيَّين ليس محلَّ بحثٍ في الفقه والحقوق الإسلاميَّة؛ بل الحُسن والقُبْح الخاصَّان للذَّان يُبحثان في أصول الفقه لإثبات حجَّة الحكم الفقهيِّ، مثل الوجوب أو الاستحباب ونظير الحرمة أو الكراهة أو الحكم الحقوقيِّ، هما محلَّ البحث ويستلزمان الثَّواب والعقاب الأخرويِّ، وإنَّ ثبوت كلِّ منهما لموضوعه الخاصِّ؛ أي العدل والظُّلم، غير بديهِيٍّ ومحلَّ اختلاف.

يقول البعض من خلال الاستدلال العقليِّ أنَّ حُسن الأشياء وقُبْحها وفق اعتباراتٍ ونواحٍ؛ لأنَّ شيئاً ما قد يكون حسناً أحياناً وقبيحاً أحياناً أخرى، وآخرون يُثبتون بالبرهان العقليِّ أنَّ حُسن بعض الأشياء، مثل العدل، من ذاتها، وقبح بعض الأشياء الأخرى، مثل الظُّلم، كذلك من ذاتها. ولذلك، يحكم العقل بذاتيَّة الحُسن والقُبْح للعدل والظُّلم، وقسراً لا يعني الذَّاتي الذي يحكم به العقل، أنَّه عقليِّ، كما أنَّ غير الذَّاتي الذي كان محلَّ حكم عقل المجموعة الأولى، لن يكون بمعنى أنَّه عقليِّ.

وبرأي صاحب هذه السُّطور، هو أنَّ ذاتي الحُسن والقُبْح ناظرٌ إلى مقام الثَّبوت، لا الكشف والإثبات، بالمعنى المناسب مع مجال الاعتبار في مقابل نطاق التَّكوين.

ويجب التذكير أن بعض الأفعال القلبية مثل الإيمان والكفر ذات الحُسن والقبح الذاتي، يمكن أن لا تواجه العوارض المتنوعة، وإذا كان موضوع القضية عنوان فعلٍ جوارحي، نظير الصدق والكذب، والقتل والغضب، بحيث يكون هذا التصرف العدواني في مال الآخرين أو حقهم المنهية عنه صريحاً أو مكروهاً قلبياً، فلن يكون أبداً محكوماً بالحُسن والقبح ذاتاً؛ لأنه في جميع الموارد المذكورة قد يعرض عليه عنوان آخر فيه مصلحة أو مفسدة ويظهر سياق تراحم المَلَاقات، بحيث إذا رجح ملاكٌ خاصٌ فحكم ذلك العنوان الرّاجح معتبرٌ، وإذا تساوت المَلَاقات فحكم ذلك المورد هو التّخيير، بحيث تكون جميع هذه الأمور على أساس العدل؛ لأنه إذا لم يصبح الصدق مثلاً معروضاً لعنوانٍ آخر، سيكون مساوياً للعدل والحسن، وإذا أصبح معروضاً لعنوانٍ آخر ورجح مفسدة ذلك العنوان الطّارئ على مصلحة الصدق، فإنّ ترك مثل هذا الصدق مساوٍ للعدل والحسن، وإذا كان العنوان الطّارئ مساوياً لمصلحة الصدق، فإنّ التّخيير في هذا المورد مطابقٌ للعدل والحسن.

الغرض هو أنّ العناوين الخاصّة بالأشياء تكون في معرض تراحم العناوين الأخرى، لذلك إنّ الغضب، مع الحفاظ على عنوان التّعدي على مال الآخرين من دون رضاهم، لن يكون قبيحاً في حال كان عنواناً مقدّماً لنجاة المؤمن. على سبيل المثال، إذا كان حفظ نفس محترمة متوقّفاً على الدّخول الغاصب إلى ملك الآخرين، فلن يكون ذلك الغضب مذموماً، ولن يكون سبباً للعقاب.

والمطلب الذي من الضروريّ الاهتمام به حول كون الحُسن الذاتي للعدل والقبح الذاتي للظلم أمرٌ عقليّ؛ لأنّ العقل مصدرٌ غنيّ وقويّ للدين، ويمكن للعقل المبرهن استنباط الخطوط الكلّية لأحكام الدين. إذا، لا تعني قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشّرع أنّه إذا ما أصدر العقل فتواه حول حكم ما، فينكشف بذلك أنّه لا بدّ 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 السّنة، وليس في مقابلها، في حين أنّ العقل كما السّنة، مصدرٌ دينيٌّ مستقلّ.

بل إنّ معنى قاعدة التلازم هي أنّه إذا أصدر العقل حكماً ما، يُكشف أنّ الإرادة الإلهية التي هي المصدر المستقلّ الوحيد، قد تعلّقت به. فكما أنّ ظاهر القرآن كاشفٌ عن الإرادة الإلهية، وكذلك ظاهر السّنة بما في ذلك القول والفعل والتّقرير،

كاشفة عن إرادة الله، البرهان العقلي أيضاً كاشفٌ عن الإرادة الإلهية. وبالطبع، كما أتضح مراراً المقصود من البرهان العقلي هو ذلك الذي يمكنه إثبات الله بإتقان وقوة، ويُعدُّ توحيدَه عزَّ وجلَّ مُعلِّلاً، ويبرهن على ضرورة الوحي والنَّبوة والمعاد، ومن الواضح أنَّ مثل هذا العقل خاضعٌ دائماً للوحي، ويشكل تقدُّمه على أيِّ فكرٍ بعيدٍ عن الوحي، أمراً حتمياً.

من هنا، يُعلمُ أنه في حال قيام البرهان العقلي على مطلب ما، إذا ورد في ما يخصُّ ذلك المورد دليل نقلي، فيمثل هذا الدليل النقلي تأييداً للدليل العقلي، وليس سبباً لسقوطه وعدم قيمته؛ أي أنه لا يمكن القول إنَّ الدليل العقلي سقط من دلالته وتأثيره، وأصبح بلا قيمة بسبب ورود الدليل النقلي؛ كما هي الحال إذا ما ورد الدليل القرآني أو الروائي بشكل متعاقب، فالثاني مؤيدٌ للأولي، لا مُسقطٌ له. الدليل العقلي إذا لا يُشكل أبداً سبباً لسقوط الدليل العقلي؛ بل هو دائماً معينٌ ومعاونٌ له. والنكته الأخرى التي من المفيد التنبُّه لها، هي أنه إذا اتَّصف أمرٌ اعتباريٌّ، مثل العدل أو الظلم، بإحدى المواد الثلاثة: الضرورة والامتناع والإمكان، إمَّا يجب إعادة الموصوف إلى أمر تكويني أو تسويغ الوصف بالمعنى الاعتباري؛ مثلاً إذا قيل أن «العدل ممكن» فهو إمَّا يعني أنه من الممكن وجود فعلٍ في الخارج تكوينياً، بحيث يكون له عنوان العدالة، وإمَّا يعني الإمكان سيكون سلب اعتبارية كونه حتمياً وسلب اعتبارية كونه غير حتمي عنواناً لاعتبارية العدل، وإلا لن يكون هناك من نسبة بين الوصف التكويني والموصوف الاعتباري. كما أنه لا يوجد أي نسبة بين المادة أو الجهة التكوينية، وبين الموضوع والمحمول الاعتباري لقضية الحكمة العملية.

ولأنه قبل قياس العدل والصدق وأمثال ذلك بالفطرة الإنسانية النقية، إنَّ أيِّ وصفٍ يكون مصداقاً للعدل فسيكون مصداقاً للحسن وسينشأ التلازم الوجودي بين الحسن والعدل أو الحسن والصدق الذي يكون عدلاً، سواء أقام أحدٌ بقياس ذلك مع فطرة الإنسان السامية أم لم يقيم بذلك. والأثر الوحيد الذي بقي بحاجة للقياس هو أنه إذا أراد أحدٌ إدراك التلازم الوجودي بينهما وإثباته بعد الإدراك الصحيح، فإنه يحتاج إلى التحليل القياسي، وإلا فإنَّ حسن العدل أو حسن الصدق الذي يكون مصداقاً للعدل هو ليس أمراً إضافياً محضاً، بحيث أنه لا يظهر إلا في محور القياس، ولا يمكن العثور عليه أصلاً من دون قياس.

أما ما ذكره «الشهرستاني» في نفي التلازم الوجودي بين الصدق والحسن أو بين الكذب والقبح، فتارةً يكون الصدق قبيحًا وتارةً أخرى يكون الكذب حسنًا، فقد سبق بيان الجواب عن ذلك بأنه في مورد تراحم المَلَائِكات يوجد أحكام متعدّدة، وكلّها ستكون محكمة ومثبتة على أساس العدل.

ولا بُدَّ من الإلفات إلى أنّ محور البحث في الحُسن والقُبْح الذاتيّ للعدل والظلم، هو الحُسن والقُبْح الفعليّ، لا الفاعليّ؛ يعني إذا كان العمل مصداقًا للعدل، فهو حتمًا حسنٌ، وإذا كان العمل مصداقًا للظلم، فهو قبيحٌ قطعًا من دون التحدّث عن فاعله. وعندما يدور البحث حول فاعل ذلك الفعل، فإنّ قام ذلك الفاعل في حالة الجهل، والسّهو، والنسيان، والغفلة بعملٍ يكون مصداقًا للعدل، فلن يستحقّ الثناء؛ أي لن يظهر الحُسن الفاعليّ في هذه الحالة. وإذا قام بهذا العمل العادل في حال العلم والعمد فإنّه جديرٌ بالثناء؛ يعني في هذه الحال يحصل الحُسن الفاعليّ. كذلك في ما يخصّ القُبْح الفعليّ والقُبْح الفاعليّ، فلا يُدان فاعل الظلم في حال العذر، ويُدان في حال العلم والعمد ومن دون عذر.

ويقول الفخر الرّازي بناءً للتفكير الجبري في إنكار الحسن والقبح الذاتيين: «تكليف ما لا يطاق شرعًا أمرٌ جائزٌ، في حين أنه برأي العدلية قبيحٌ... لقد أمر الله أبي لهب أن يؤمن بالنبي ﷺ وبما جاء به، وأحد الأمور التي جاء بها النبي ﷺ هو أن أبو لهب لن يؤمن. وحاصل هاتين المقالتين هو: يجب على أبي لهب أن يؤمن بأنه لن يؤمن، وجمع هذين الأمرين متضادًا».

وفي الإجابة عنه يمكن القول:

أولاً؛ لم يكن التكليف بما لا يطاق في الشرع موجودًا أبدًا؛ لأنّ تكليف الكفار بالإيمان ليس فوق طاقتهم أبدًا؛ لأنهم مختارون في الإيمان والكفر تمامًا؛ ولأنهم اختاروا الكفر بسوء اختيارهم والله يعلم أنهم لن يؤمنوا بسبب سوء اختيارهم في عين تمام الاختيار وإمكانية الإيمان؛ ولأنّ علم الله لن يصبح جهلاً، فمثل هذا العلم مؤكّدٌ لاختيارهم، أي أنّ عدم إيمانهم اختياريٌّ بالتأكيد؛ لأنّ الله يعلم أنهم باختيارهم لن يؤمنوا. على هذا الأساس، لا إيمان المؤمنين اضطراريّ، ولا كفر الكافرين غير اختياريّ.

ثانياً؛ إنّ أبي لهب وأمثاله مُكلّفون بالإيمان وتجنّب الكفر حتّى آخر لحظةٍ من لحظات حياتهم، ولن يؤمروا أبدًا بعدم الإيمان أو أنهم يؤمرون بالاعتقاد بما لا

يؤمنون به، وكما سبق وقيل في الإجابة الأولى، إنَّ العلم الفعليُّ لله في مثل هذه الموارد يتعلَّق بالمعلوم بجميع مبادئه الاختياريَّة، لا أنَّه يتعلَّق بأصل المعلوم ولا يتعلَّق بمبادئه الإراديَّة حتَّى يكون المبدأ الفعليُّ جبريًّا؛ لأنَّ الإيمان هو تكليفٌ مستمرٌّ ودائمٌ، وليس مثل التكاليف المحدودة والمؤقتة أبدًا. لذلك، لن يسقط مطلقًا من خلال التمرد في بعض الأزمنة.

وما يمكن قوله عن ظهور الحُسن والقبح أوَّلًا، وعن توسَّعه إلى معانٍ ومفاهيم أخلاقيَّة واعتباريًّا ثانيًا، وانتشاره في المجتمع الإنسانيِّ وتفسير خلود القضايا الأخلاقيَّة ثالثًا، أنَّ الإنسان هو في طبيعة الأمر حسَّاسٌ بالفعل، ومتوهِّمٌ بالعقل، عندها يصبح متوهِّمًا بالفعل، ولكنه عاقلٌ بالقوَّة. ويبقى البعض في الحالة الوهميَّة وينمون ضمن نطاق الوهم عَرَضِيًّا، ولذلك يمضون في منطقة الهبوط العقليِّ وفقًا لبعض تعابير الملا صدر المتألَّهين؛ «الوهم» عقلٌ نازلٌ وهابطٌ، والبعض الآخر يترقى من تلك المرحلة أيضًا ويصبح عاقلًا بالفعل وشاهدًا بالقوَّة ويقضي عمرًا في وسط تلك البراهين، ومنهم من ينتصر في الجهاد الأكبر، فذاك الذي يشهد مفهوم المعقول ويرتقي من الحصول إلى الحضور، ويصلون إلى العرفان من البرهان حتَّى تتجلَّى المعارف العقليَّة الراسخة وتصبح مشهودَّة لهم عينًا: «مِن العلم إلى العين، ومِن الأذن إلى الصِّدر».

ولأنَّ الإنسان يأنس بالمحسوسات قبل أيِّ شيءٍ آخر، فهو يدرك المعاني الحسيَّة قبل المفاهيم الأخرى، وعندما ينمو إلى مرحلةٍ أعلى، يُجرِّد تلك المعاني المنتزعة من المحسوسات ويطوِّرها إلى المفاهيم الوهميَّة، ثمَّ إلى المعارف العقليَّة. وهذا الأسلوب مشهودٌ تمامًا في فلسفة المشاء، وخصوصًا في كلام ابن سينا رحمته الله، ويظهر بوفرة في تحليلات صدر المتألَّهين رحمته الله أيضًا. ويمكن العثور على نموذجٍ من ذلك في معنى القوَّة والمدارج التي ذكرها أبو عليٍّ لهذه الكلمة¹.

والحسن والقبح أيضًا من هذا القبيل الذي ذكره الأستاذ العلامة الطباطبائي رحمته الله في آثاره، يعني أوَّلًا: يظهر الجمال والتلاؤم بواسطة القوَّة الحسيَّة لدى الإنسان باسم الحَسَن، وبالقوَّة الإدراكيَّة الحسيَّة نفسها يُدعى عدم التلاؤم قبيحًا. ثانيًا؛ يُعمَّم ما بُحث حول المحسوسات إلى المعاني الاعتباريَّة والعناوين

1- الحسين بن عبد الله بن الحسين بن عليٍّ بن سينا، الإلهيات الشفاء، فصل (قوَّة وفعل)، قم، المرعشي النجفي، 1404هـ ص 176.

الاجتماعية؛ أي أن ما هو مناسبٌ مع الأهداف الاجتماعية وسعادة البشر سيكون حسنًا، والقبیح هو ما لا ينسجم ولا يتناسب مع أهداف المجتمع الإنساني؛ مثلاً العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ. ويرتبط دوام هذا النوع من الحسن والقبح وثباته بدوام ملاءمته للأهداف الاجتماعية للبشر؛ فالعدل حسن دائماً؛ لأنه ملائمٌ للهدف الإنساني دائماً، والظلم دائماً قبيحٌ؛ لأنه دائماً غير ملائمٍ للأهداف الإنسانية¹. وللعلامة الطباطبائي رحمته كلامٌ آخر شبيهٌ بما ذكر أعلاه، يورده بإيجازٍ وبتغيير الألفاظ مع حفظ المقصود وهو:

أولاً؛ نحن نصنف الكثير من الحوادث الطبيعية أنها حسنة ونحبها، ونعدّ حوادث أخرى سيئة ونخاصمها؛ مثل تعاملنا مع الكثير من الأعضاء، والروائح والأذواق التي ندرکها عن طريق الحس، لا عن طريق الخيال، بأنها حسنة، ونعدّ الكثير من الأمور الأخرى مثل نهيق الحمار، أو مذاق المرّ ورائحة الجيفة، أمراً قبيحاً.

ثانياً؛ بعد التفحص، ندرك أن حُسن المجموعة الأولى وقبح المجموعة الثانية أمرٌ غير مطلق، وليس لها واقعٌ مطلق؛ لأننا نلاحظ أن ثمة حيوانات أخرى يختلف أسلوبها عن سيرتنا. مثلاً: نهيق الحمار مُحبَّبٌ لنوعه، ورائحة الجيفة بالنسبة إلى آكل الجيفة جاذبةٌ للشّامة لديه.

ثالثاً؛ من مجموع القُطبتين السابقتين، يُستنبط أن صفتي الحُسن والقُبح (الجيد والسيئ) اللتين هما من الخواص الطبيعية الحسّية لدينا، أمران نسبيان، لا مطلقان ومرتبطان بنوعية الأعصاب وتركيبها أو الدماغ أو سائر أجهزتنا الإدراكية، والحيوانات الأخرى التي لديها نظامها الخاص من الأعصاب الإدراكية والدافعة، لن تكون كالإنسان؛ بل تكون أحياناً بخلاف الإنسان².

وبعد توضّح زبدة كلام الأستاذ العلامة الطباطبائي رحمته، من المفيد أن نذكر بعض النقاط حول كلامه حتّى نزيل انتقادات بعض المتتبعين.

أولاً، إنَّ محور بحث الأستاذ رحمته في ما يرتبط بالطبيعة النسبية وغير المطلقة

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

2- محمّد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف، 1426هـ ج 3، ص 191.

للحُسن والقُبْح، مخصوص بالمحسوسات المشتركة بين الإنسان والحيوان. لذلك، مع اختلاف النظام العصبي الحسي، من الممكن اختلاف الحُسن والقُبْح في ما بينهما، كما ذكر حول المسموع والمطعموم والمشوم وأمثال ذلك، ولن تستلزم نسبة الحُسن والقُبْح الحسي أو الشخصي والفردي نسبة الحُسن والقُبْح الأخلاقي؛ لأن محور بحث الأستاذ رحمته تماماً غريب عن ذلك التصور. لذلك، لا يمكن نقد بيانه أنه على أساس نسبة الحُسن والقُبْح المذكور لا يمكن تسوية مسألة المبادئ الخالدة للأخلاق؛ لأن منشأ أصل النقد هو الخلط بين الحُسن والقُبْح الحسيين مع العقليين، والخلط بين الحُسن والقُبْح الفرديين مع النوعيين.

إن ما يُستفاد من كلام الأستاذ رحمته حول نسبة القُبْح والحُسن، يشبه ذلك الجذر في النصوص الفلسفية، خصوصاً في شرح حكمة الإشراق، والذي له أثرٌ عظيمٌ في بحث خير عالم الخلق وشره، وكثرة الخير والشرّ وندرتهما، وتأثيرهما في النظام الأحسن للكيان الموجود؛ لأنه إذا كان محور تحليل سريان الخير والشرّ هو الإنسان، فهذا يعني أن كل ما هو غير منسجم مع الإنسان أو مع قوّة من قواه الإدراكية والدافعية فإنه شرٌّ، ولو كان خيراً لكثيرٍ من الموجودات الحيّة أو غير الحيّة، وعندها ستكون الكثير من الأمور الوجودية شرّاً.

ولكن، إذا كان معيار تقييم الخير والشرّ، كل نظام الوجود، من دون أن يكون الإنسان هو محور البحث على وجه الخصوص، حينئذ يمكن القول إن الكثير من الأمور التي تُعدّ شرّاً للإنسان، هي خيرٌ للموجودات الأخرى، ومن هذا المعبر تظهر نسبة القُبْح والحُسن، ولا علاقة لها بأيّ وجهٍ من الوجوه مع مسار نسبة الحُسن والقُبْح الأخلاقيين.

إن المُستفاد من كلام الأستاذ رحمته حول نسبة القُبْح والحُسن الحسي، أن معيار الحُسن أمرٌ أخلاقي، وملاءمته مع غرض نوع الإنسان؛ لأنّ هذا التلاؤم هو وصفٌ دائمٌ، مثل العدل، لذلك فقد صرّح رحمته بأنّ العدل منسجمٌ دائماً مع المقاصد الاجتماعية¹؛ أي أنه دائماً حسنٌ.

في الحقيقة، إنّ كلام العلامة رحمته في الفلسفة والتفسير متغامان؛ أي أنه تحدّث في أصول الفلسفة حول الحُسن والقُبْح الحسيّ وعدهما نسبيين، وفي

1- محمّد بن محمّد الغزالي الطوسي، المستصفي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلميّة،

التفسير تحدّث حول الحُسن والقُبْح العقليّين وعدّهما دائميّين وثابتيّين ومطلقيّين، وأعلن أنّ التّغيير يكون في مصداقهما. كما أنّه عدّ الثّبات والدّوام المتعلّقين بأصل العدل والظلم، هما حول نوع الإنسان؛ ولم يُفِت في الفلسفة بنسبة الحُسن والقُبْح العقليّين والأخلاقيّين.
عَصَمْنَا اللَّهَ مِنَ الزَّلَلِ.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن الحسين بن عليّ، الإلهيات الشفاء، فصل (قوة وفعل)، قم، المرعشي النجفي، 1404هـ.
- الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لا طبعة، قم، مكتبة المصطفى، لا تاريخ.
- الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف، 1426هـ.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، لا طبعة، إيران، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، لا تاريخ.
- الطوسي، محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993م.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، صححه وعلّق عليه عليّ أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1388هـ.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1983م.



التَّحْيِيزُ الفِلسَفيُّ الغَربيُّ ضِدَّ حَقُوقِ الإنسانِ

طلال عتريسي*

فوجئ كثيرون ببيان أصدره الفيلسوف الشهير «يورغن هابرماس» (Jürgen Habermas) في 13 تشرين الثاني/نوفمبر 2023م، بمشاركة ثلاثة من النخبة الأكاديمية الألمانية في الصحافة الأوروبية والعالمية، هم: «نيكولا ديتلهوف» (Nikola Dimitrov) أستاذة العلوم السياسية، و«راينر فورست» (Rainer Forst) الفيلسوف المعروف، والأستاذ «كلاوس غونتر» (Klaus Gunter). تناول البيان الأحداث الجارية في قطاع غزة؛ إذ أدان «المجزرة التي ارتكبتها حماس ضدَّ «إسرائيل» بنيَّة إبادة الحياة اليهودية بشكلٍ عامٍّ»، وأعرب الموقعون فيه عن تضامنهم مع «إسرائيل».

صدر بيان بعنوان «مبادئ التضامن، اتِّخاذ موقفٍ»، بعد نحو شهر من عملية «طوفان الأقصى» التي نفَّذتها حركة حماس في 7 تشرين الأول/أكتوبر، مستهدفة المستوطنات الإسرائيلية المعروفة بـ«غلاف غزة». أسفرت العملية عن أسر عدد من الضُّباط والجنود والمستوطنين، في محاولة للضُّغط من أجل إطلاق سراح آلاف الأسرى الفلسطينيين المحتجزين في السِّجون الإسرائيلية منذ سنوات طويلة.

* أستاذ علم الاجتماع، ورئيس تحرير مجلة جامعة المعارف.

بعد يومين فقط من هذه العملية، فرضت «إسرائيل» حصارًا خانقًا على قطاع غزة، شمل منع دخول الغذاء والماء والدواء والوقود والكهرباء، ثم تصاعدت الأحداث إلى حرب عسكرية مباشرة. ووفقًا لتقرير أصدرته الأمم المتحدة (الإسكوا) في تشرين الأول/أكتوبر 2023م، «أفضت الحرب على غزة، تحت وطأة الحصار الكامل الذي تفرضه «إسرائيل» على القطاع، إلى زج السكان في دوامة غير مسبقة من الحرمان والفقر المتعدد الأبعاد، وتالياً إلى كارثة إنسانية على المستويات كافة».

ذكرت قناة (France 24) في 2023/12/26م، بعد 80 يوماً من بدء العمليات العسكرية، «أن الدمار الهائل في غزة لم يشهد له العالم مثيلاً خلال القرن الواحد والعشرين». جاء ذلك عقب حملة عسكرية شنتها الكيان الصهيوني، تضمنت قصفًا جويًا وصاروخيًا ومدفعيًا، بالإضافة إلى عمليات برية ميدانية، ما أسفر عن مقتل أكثر من 20 ألف فلسطيني وإصابة نحو 60 ألفًا آخرين. كما أدت الحملة إلى تدمير معظم البنية التحتية والمنازل المدنية والمساجد والكنائس، وانهيار القطاع الصحي في غزة. وارتفع عدد الضحايا، حتى نهاية آذار/مارس 2024م، إلى أكثر من اثنين وثلاثين ألفًا. وخلال هذه الحرب، صرّح وزير الدفاع الإسرائيلي «يوآف غالانت»، واصفًا الفلسطينيين بأنهم «حيوانات بشرية».

صدر بيان «هابرماس» ورفاقه في ظل هذا الوضع العسكري والإنساني المتأزم؛ إذ تعمد الموقعون «إعلان موقف» يدعم العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة في فلسطين، في وجه ما أطلقوا عليه «هجوم حماس الوحشي الذي لا مثيل له». ولم يكتفوا بذلك؛ بل رأوا موقفهم هذا بمثابة «مبادئ لا يمكن الاعتراض عليها، وتُشكل أساس التضامن مع «إسرائيل» ويهود ألمانيا»؛ «لأن المذبحة التي نفذتها حماس بهدف معلن، هو تدمير الحياة اليهودية بشكل عام، ما دفع إسرائيل إلى الرد».

ويذهب البيان إلى نفي التهمة عن النوايا الإسرائيلية بارتكاب إبادة جماعية، قائلاً: «إن معايير التقييم تُخطئ تمامًا عندما نعزو نوايا الإبادة الجماعية إلى الفعل الإسرائيلي». وعلى وجه الخصوص، فإن تصرفات «إسرائيل» لا تسوّغ ردود الفعل المعادية للسامية، وحتى أقل من ذلك في ألمانيا. من غير المحتمل أن يتعرّض اليهود في ألمانيا مرة أخرى لتهديد في حياتهم أو سلامتهم الجسدية، وأن يُضطروا

إلى الخوف من العنف الجسدي في الشوارع».

وهذا يعني أن «هابرماس» ورفاقه يعلنون، من دون أي تردد، موقف التضامن مع ما يقوم به الجيش الإسرائيلي لحماية «الحياة اليهودية» التي تُهدد «الوحوش البشرية» بتدميرها، في حين أن «إسرائيل» لا تنوي تنفيذ أي إبادة جماعية ضد السكان الفلسطينيين. ويصل الأمر إلى القلق من أن يتعرض يهود ألمانيا مرة أخرى للتهديد في حياتهم وسلامتهم. في الوقت الذي يُقتل فيه الأبرياء الفلسطينيون، يُحيلنا «هابرماس» إلى ما تعرض له اليهود في ألمانيا من اضطهاد وخوف خلال فترة الحكم النازي؛ ليسوع بذلك موقف التضامن «الإنساني» مع جيش العدو الإسرائيلي، ومع اليهود في مواجهة «وحشية حماس» التي تُهدد حياتهم وسلامتهم، «وتريد القضاء عليهم مجدداً»، مستعيداً بذلك «فوبيا» تهمة العداة للسامية وسردية اليهود «الضحايا» الذين لا يفعلون سوى «الدفاع عن النفس».

تكمّن مشكلة «هابرماس» ورفاقه في أنهم يتجاهلون أن ما قامت به حركة حماس لا يقتصر على يوم السابع من تشرين الأول/أكتوبر؛ إنما كان نتيجة تراكم سنوات وعقود طويلة من الحصار والاحتلال للشعب الفلسطيني. ولم يكن مفاجئاً بالمعنى التاريخي والاجتماعي؛ بل هو نتاج عملية مستمرة من العنف المتشابك والتمتين على مختلف الأصعدة ضد الشعب الفلسطيني، لذلك كان لا بُد من التمرد عليها في لحظة ما.

ومن اللافت أن يتجاهل الفيلسوف سياق تفسيره لحدث ما وخلقياته! لكن «هابرماس» يعود إلى هذا السياق التاريخي عندما يستحضر المجتمع الألماني في نصّ البيان، وما ارتكب فيه من فظائع بحق اليهود، وهو ما لا يجب أن يتكرر على أيدي الفلسطينيين. إن ما يفعله «هابرماس» في بيانه الشهير ليس سوى تكرار للسياسات الغربية الأخلاقية التي توازن بين المصلحة والقوة على حساب الحقوق والعدل، عندما يتعلّق الأمر بمصالح الغرب، أو بمصالح «إسرائيل».

هكذا يتعاطى نصّ «هابرماس» في بيانه، وكأنّ قضية فلسطين لا تاريخ لها، أو كأنّ حركة حماس قامت فجأة من مكان ما، وشنت هجوما «الوحشي» على اليهود الآمنين. لكن «هابرماس» يستعيد التاريخ في الوقت نفسه ليذكر بما تعرض له اليهود على يد النازية في ألمانيا.

ما فعله «هابرماس» ورفاقه أثار جدلاً حول قضية ادعاء الفيلسوف أو المثقف

الغربي، عمومًا، هُويّة إنسانيّة من جهة، وتحيزه في الوقت نفسه إلى غربيّته الاستعلائيّة من جهة ثانية. خصوصًا وأنّ «هابرماس»، كأنموذج، كان يدعو في فلسفته إلى حلّ إشكاليّة الحداثة وعلاقة الذات بالآخر¹. وهذه الفلسفة تبلورت، كما يقول «هابرماس» نفسه، إبان حقبة الحكم النازي في ألمانيا الذي تأسس على مبدأ تفوّق الذات الألمانيّة والعرق الآري، والذي «ارتكب فظاعات بحقّ الأجناس والأعراق الأخرى المختلفة عنه». وبمجرّد صدور بيان «نداء التّضامن» لـ«هابرماس» ورفاقه انهالت الرّدود والمقالات من باحثين وكتاب عرب ومسلمين تُندّد وتنتقد وتتهم «هابرماس» بالانحياز، والسّقوط الأخلاقيّ، والتّهافت، والذاكرة المثقوبة.

وممّا جاء في عناوين بعض تلك المقالات:

«حرب غزوة وأزمة هابرماس الأخلاقيّة»، «هابرماس ومدرسة فرانكفورت، ماركسيّة معطوبة»، «من سارتر إلى هابرماس... البوصلة الخاطئة لبعض مثقفي الغرب»، «طوفان الأقصى يفضح الفلسفة العقلية الألمانيّة»، «يورغان هابرماس... الذاكرة المثقوبة»، «الموقف المتهاافت لهابرماس ومن معه»، «مبادئ التّضامن»، «الغرب المتصدّع»، «يورغان هابرماس، سقطة الفيلسوف».

كان «هابرماس» يدعو إلى تأسيس عقلانيّة تواصليّة تستند إلى مبادئ قيمية وأخلاقيّة تتلافى عيوب العقلانيّة الأداةيّة، وكان مسعاه النّقديّ يتمثّل في تقويم الحداثة والعقلانيّة من خلال تأسيس معايير أخلاقيّة تضبط عمليّات العقلنة وتحركاتها، وتتأسس هذه المعايير على اعتبارات التّواصل والاعتراف بالآخر². يبدو أنّ هذه الإشكاليّة التي بُنيت عليها فلسفة «هابرماس» تكاد تقتصر على العلاقة مع الآخر الغربيّ/اليهودي، الذي تعرّض لفظاعات الحكم النازي في ألمانيا. كما يظهر أنّ تلك «المعايير الأخلاقيّة» و«اعتبارات التّواصل والاعتراف بالآخر» الفلسفيّة لم تكن موجّهة عمليًّا إلا إلى الفضاء الغربيّ الذي يعيش فيه «هابرماس» ويُفكر فيه، وهو الذي كانت اهتماماته الفلسفيّة ومواقفه المبدئيّة مرتبطة بمصير ألمانيا وملتزمة بهموم المجتمع والدّولة الألمانيّة بعيد انتهاء الحرب العالميّة

1- راجع: يورغان هابرماس، الحداثة وخطابها السياسيّ، ط1، بيروت، دار النّهار، 2002م.

2- راجع: يورغن هابرماس، الدّين والعقلانيّة، نصوص وسياقات، ط1، سوريا، دار الحوار، 2016م.

الثانية. وقد وصفه وزير الخارجية الألمانيّ الأسبق «يوشكا فيشر» (Joschka Fischer) بأنه «فيلسوف الجمهوريّة الألمانيّة الجديدة»، منذ أكثر من خمسين عامًا.

لذلك، فإنّ هذه «المعايير الأخلاقيّة» كلّها تختفي في الحرب الإسرائيليّة على قطاع غزّة؛ إذ يظهر «هابرماس» تحيزًا علنيًا ويتضامن مع المحتلّ الإسرائيليّ الذي يرتكب إبادات يشهد عليها العالم بأسره. كما يتضامن في الوقت نفسه مع حكومته الألمانيّة التي لن تعود إلى اضطهاد اليهود، بينما تمدّد جيش العدو الإسرائيليّ بأكثر أنواع الأسلحة فتكًا بعد الولايات المتّحدة، وتقف إلى جانب هذا الجيش في حربه على الشعب الفلسطينيّ، وترفض الدّعوة إلى وقف الحرب.

لم تكن المرّة الأولى التي يتحيز فيها فيلسوف أو مثقف غربيّ «إنسانيّ» إلى سياسات الغرب الذي يُفسّر احتلال الشعوب ونهب ثرواتها بذريعة نقلها من التخلّف إلى التمدّن، فقد فعل ذلك مُفكّرون آخرون منذ القرن التاسع عشر، في لحظة التوثّب الغربيّ للاحتلال والتّوسّع.

وها هو «فيكتور هوغو» (Victor Hugo) على سبيل المثال، مؤلّف رواية «البؤساء»، يرى في احتلال فرنسا للجزائر «خيرًا مفرحًا». يقول صاحب تلك الرواية الشهيرة: «إنّ الغزو الذي قمنا به في الجزائر ذو شأن كبير ومفرح. إنّها الحضارة التي تكتسح البربريّة. إنّهُ الشعب المستنير الذي يذهب باتجاه شعب غارق في الظلام. نحن إغريق العالم وعلينا أن نضيئه».

كما خطب «هوغو»، الذي كان عضوًا في مجلس الشيوخ الفرنسيّ، مشجعًا أبناء وطنه على تسريع عمليّة استعمار أفريقيا، واصفًا هذا الاستعمار بالضروريّ والسّهل. فأردف قائلاً: «هيا أيّها النّاس، استولوا على هذه الأرض، احصلوا عليها. لمن تعود ملكيّتها؟ إنّها ليست ملكًا لأحد. اذهبوا واحصلوا على هذه الأرض لأجل الرّب، إنّهُ هو الذي يهب الأرض للنّاس، والرّب أهدى أفريقيا لأوروبّا...»¹.

1- سعدي بزيان، جرائم فرنسا في الجزائر: صفحات مظلمة من تاريخ الاستعمار الفرنسيّ في الجزائر من الاحتلال 1830م إلى الاستقلال 1962م، الجزائر، دار هومة للطباعة والنّشر، 2005م، ص 21.

راجع أيضًا:

Pierre-Jean Luizard, «Le choc colonial et l'Islam, Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'Islam», Éditions la Découverte, Paris, 2006, p. 18.

لم يرَ «هوغو» أي تناقض بين تشجيعه على تحرير السود من العبودية واحتلال قارتهم؛ «لأنّ الرّجل الأبيض - كما يقول «هوغو» - صنع من الأسود إنساناً في القرن التّاسع عشر. وبالطريقة نفسها، ستصنع أوروبا من أفريقيا عالماً في القرن العشرين»¹.

من هذا المنظور الاستعلائيّ نفسه، أنكر الرّئيس الفرنسيّ «إيمانويل ماكرون» (Emmanuel Macron) أصل وجود الجزائر خارج الحقبة الاستعماريّة بالقول إنّ «الاستعمار هو بداية تاريخ شمال أفريقيا. وقبل هذا الاحتلال لم يكن لهذه الشعوب تاريخ»². وفي المقابل، يعترف من سبقه من رؤساء فرنسا، مثل جاك شيراك (Jacques Chirac): «أنّ فرنسا من دون خيارات أفريقيا ستكون من دول العالم التّالث، وأنّ ثروات بلاده هي من استغلال أفريقيا». وفي مقابلة له بتاريخ 2022/11/9م، قال حرفياً: «إنّ جزءاً من المال الموجود في جيوبنا أتى بالتّحديد من الاستغلال منذ قرون لأفريقيا، ليس كلّها، ولكن الكثير منه أتى من استغلال أفريقيا. ويجب أن نملك القليل من العقل السليم ومن العدالة؛ لنعيد للأفريقيين ما سلبناه منهم، إذا أردنا أن نتفادى أسوأ الصّراعات أو أصعبها، مع التّائج السياسيّة المترتبة عن ذلك في القرون المقبلة».

كما يعترف الرّئيس الأسبق «فرنسوا ميتران» (François Mitterrand) قائلاً: «من دون أفريقيا، لن تملك فرنسا أيّ تاريخ أو تواجد في القرن الحادي والعشرين؛ فبقاء سيطرة فرنسا على أفريقيا يكسبها قوّة عالميّة».

وينضمّ إلى قائمة المدافعين عن استعمار أفريقيا، من منطلق الاستعلاء نفسه، الأديب الفرنسيّ «ألبيير كامو» (Albert Camus) بقوله: «إنّ الأرض ملك لمن يراها بشكل أفضل»³. كذلك «جول فيري» (Jules Ferry) الذي اشتهر برؤاه الإصلاحية التّربويّة في فرنسا، وكان من أشدّ أنصار الحركة التّوسعية الفرنسيّة؛ إذ قال أثناء نقاش برلمانيّ في عام 1885م: «إنّ سبب التّوجّه إلى استعمار أفريقيا أنّ

1- مقال بعنوان: عندما احتلت فرنسا أفريقيا لتضع حدّاً للعبودية، مجلّة Le Nouvel Observateur الفرنسيّة، تاريخ 2020/7/18.

2- Le Monde, 2/10/2021.

3- سعدي بزيان، جرائم فرنسا في الجزائر: صفحات مظلمة من تاريخ الاستعمار الفرنسيّ في الجزائر من الاحتلال 1830م إلى الاستقلال 1962م، ص 50.

العرقيات المتفوقة لديها حقوق على حساب العرقيات السفلى. كما أن للأولى واجباً يتمثل في نشر الحضارة لدى الثانية. وإن مقولة «حرية، مساواة، إخاء» لم تنشأ ولا تصلح للشعوب المولّى عليها»¹.

لقد جعل الغرب الأوروبي النزعة الإنسانية «تقتصر على المنتسبين إليه، مع الاعتقاد بأن الشعوب الأخرى كانت متخلفة، وتعيش وفق مواصفات العهود السحيفة؛ أي إنها بدائية»²؛ أي أنهم «وحوش بشرية» بحسب قول وزير الدفاع الإسرائيلي، عن الفلسطينيين، وهجوم حماس «وحشي»، كما وصفه بيان الفيلسوف «هابرماس» ورفاقه.

وهؤلاء «المتمدّنون» في الغرب هم «الحديقة»، وباقي العالم هو «الغابة» أو «الأدغال»، كما وصفهم «جوزف بوريل» (Joseph Borrell)، منسق الأتحاد الأوروبي للشؤون الخارجية، في خطابه في افتتاحية الأكاديمية الدبلوماسية الأوروبية ببلجيكا، في 19/10/2022م، إذ قال: «إن أوروبا حديقة، لقد بنينا حديقة، أفضل مزيج من الحرية السياسية والرّخاء الاقتصادي والترابط الاجتماعي استطاعت البشرية أن تبنيه، لكن بقية العالم ليست حديقة تماماً، بقية العالم... أغلب بقية العالم هو أدغال».

وأضاف: «الأدغال يمكن أن تغزو الحديقة، وعلى البستانيّين أن يتولّوا أمرها، لكنهم لن يحموا الحديقة ببناء الأسوار. حديقة صغيرة جميلة محاطة بأسوار عالية لمنع الأدغال لن تكون حلاً؛ لأنّ الأدغال لديها قدرة هائلة على النمو، والأسوار مهما كانت عالية لن تتمكن من حماية الحديقة. على البستانيّين أن يذهبوا إلى الأدغال، على الأوروبيّين أن يكونوا أكثر انخراطاً مع بقية العالم، وإلا فإن بقية العالم سوف تغزو أوروبا».

أما الأسوأ في ما قاله «بوريل» في بيان اعتذاره الذي نُشر على موقع الأتحاد الأوروبي، فهو أن استعماله مصطلحي «الحديقة» و«الأدغال» ليس من اختراعه، إنّما كان هذا المفهوم حاضراً في النقاشات الأكاديمية والسياسية منذ عقود³؛ أي أن مفاهيم الاستعلاء، مثل الحديقة والغابة والتّمدين والتخلف، أنتجت في البيئات

1- مجلة Le Nouvel Observateur.

2- إدغار موران، ثقافة أوروبا وبربريتها، المغرب، دار توبقال للنشر، 2007م، ص 25.

3- موقع الجزيرة، 2022/10/19م.

الأكاديمية أساساً؛ ليستخدمها السياسيون استناداً إلى مشروعيتها الأكاديمية. يبدو أن «الوحوش البشرية»، التي يُطلق عليها «البدائية» و«المتخلفة» أيضاً مقارنة مع «تمدّن» الغرب المكلف بنقل الحضارة إلى تلك «الوحوش»، لها امتداد فكري في التشكل التاريخي للغرب نفسه. فهذا هو «هيجل» (Hegel)، الفيلسوف الشهير (1770م - 1831م)، يجزم قائلاً: «في الغرب فقط تقف الحرّية... ففي الغرب يدخل الفكر في ذاته ويصبح فكراً كونياً، وبذلك تنصب أوروبا نفسها مركزاً تدور في فلكه آلاف السنين من الحضارات الشرقية التي تنتظر ولادة المعجزة الإغريقية ووريثها التنويري الأوروبي».

ولا يجب أن يفاجئنا موقف «هابرماس»، ف«هيجل» يأبى تدنيس تاريخ البشرية بمجمعات داكنة البشرة ومصنفة دون «الاستبداد الشرقي»، مدّعياً أن أفريقيا «لا تنتمي إلى تاريخ العالم» (كما قال «ماكرون» عن الجزائر أنها لم تكن شيئاً قبل الاحتلال الفرنسي). وبما أن أفريقيا أرض تدبّ فوقها كائنات غير عاقلة، تعيش ولكنها لا تتطور، فإنها تُشكّل فرصة ذهبية للتوسع الألماني الذي سينعم عليها بالتطور¹. إن هذا التّطابق بين الفكرة الفلسفية والفكرة الاستعمارية يُعدّ جزءاً من رؤية فكرية ذات جذور عميقة في التاريخ الغربي.

وحتى الماركسية نفسها، الفلسفة التي تنتقد النظام الرأسمالي، كانت تعتقد بدورها بالاستعلاء الغربي «التمدّن». وربما يفاجئنا «ماركس» (Karl Marx) (1818م - 1883م) برؤيته التي لا تختلف جوهرياً عن رؤية «هيجل». يقول، في مقالة له نُشرت في مجلة أميركية عن «سياسة روسيا التقليدية إزاء السلطنة العثمانية»: «إن القسطنطينية هي المدينة الخالدة، إنها روما الشرق. ففي القسطنطينية اختلقت الحضارة الغربية بالبربرية الشرقية، وقد تكثف لاحقاً هذا الاختلاط مع البربرية الشرقية، تحت السيطرة التركية، لدرجة أن المدينة، بكونها مركزاً لإمبراطورية تيوقراطية، أصبحت تشكّل سداً منيعاً في وجه التّقدم الأوروبي»².

1- منير العكش، أميركا والإبادات الثقافية: لعنة كنعان الإنكليزية، بيروت، دار الرّيس للكتب والنشر، 2009م، ص 85.

2- George Wilhelm Friedrich Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, Tome 1, J. Vrin, 1971.

ذكره: سهيل القش، المرأة المتكسرة نشطي الكيان اللبناني، بيروت، رياض الرّيس للكتب والنشر، 2022م، ص 71-102.

يستخدم «ماركس» مصطلحات «الحضارة الغربية» و«البربرية الشرقية» و«السدّ المنيع في وجه التّقدّم الأوروبي». إنّها المصطلحات نفسها عن «الوحوش البشريّة» وعن الحديقة والأدغال التي يستعيدها من المخزون الثقافيّ الغربيّ منسّق الاتّحاد الأوروبيّ للشؤون الخارجيّة. «إنّه الخطاب الكولونياليّ الغربيّ الذي يُقدّم رؤية متعصّبة وصورة نمطيّة عن الشّرق تجعله في خانة التّابع والهامشيّ للمستعمر، لتأيد هيمنته ومركزيّته». كما يُقدّم هذا الخطاب صورة المستعمر «التّابع» بوصفها غير قابلة للتّقدّم في التّاريخ؛ لتحقيق رغبة استعلاء الذات الاستعماريّة التي توصف بأنّها ذات قدرة كليّة وذات حضور كليّ في التّاريخ، كما وصفها إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق¹.

ومن مدرسة «فرانكفورت» (Frankfurt) «النّقديّة» نفسها التي ينتمي إليها «هابرماس»، نُشر أحد أكثر نصوصهم السياسيّة صراحةً في عام 1956م، التي بدلاً من دعم حركة التحرّر العالميّة المناهضة للاستعمار، «انضمت إلى جوقة المُتغنيّن بتفوق الغرب، عبر تشويه سمعة الاتّحاد السّوفياتيّ والصّين، واستحضار الأوصاف العنصريّة لـ«برابرة» الشّرق، مستخدمة مفردات «الحيوانات» و«القطعان» التي تحطّ من قدر الإنسانيّة بشكل صارخ (كما استعمل الصّهانية هذه الأيام العبارات نفسها لوصف الفلسطينيين)، معلنة بصراحة أنّ الرّوس «فاشيّون» اختاروا «العبوديّة». ووصل الحدّ بـ«أدورنو» (Theodor Adorno) (وهو أحد رموز مدرسة فرانكفورت) أن انتقد الألمان الذين يعتقدون خطأ أنّ «الرّوس يُمثّلون الاشتراكيّة»، مُدكّرًا إيّاهم بأنّ الرّوس في الواقع «فاشيّون» (كما هي حال توصيفهم روسيا وشيطنتها، في موجة عداة لها تشبه الإسلاموفوبيا).

ويزايد «هوركهايمر» (Max Horkheimer) على «هابرماس» من خلال توجّهه الشّوفيّ الأوروبيّ المركزيّ، ويؤكد «أنّ أوروبا وأميركا ربّما تكونان أفضل الحضارات التي أنتجها التّاريخ حتّى الآن من حيث الرّخاء والعدالة، وأنّ الأمر الرّئيس الآن هو الحفاظ على هذه المكاسب»².

1- طلال عتريسي، التّقدّم الغربيّ وتبدّد الوعد العظيم، مجلّة جامعة المعارف، لبنان، العدد التاسع، 2023م.

2- رشيد وحتي، هابرماس ومدرسة فرانكفورت ماركسية معطوبة، تغسل آثام الإمبراطورية، الأخبار، 2023/12/2م.

وعلى الرغم من أن تاريخ الغرب، كما يقول المفكر الفرنسي «إدغار موران» (Edgar Morin)، «هو منذ خمسة قرون اندفاع هائج من البربرية الأوروبية، ومن الغزو والاستعباد والاستعمار»¹، إلا أن هذا الغرب، بسبب كبريائه واستعلائه، يختزل تاريخ باقي الحضارات إلى مجرد بضعة أحداث قليلة. إنها الكبرياء التي تتكلم؛ الكبرياء الغربية الأوروبية التي لا يردع يقينها أي شك، والتي توهمنا بأن التاريخ الممتد لآلاف السنين في الصين ومصر يمكن اختزاله إلى بضعة أحداث، بينما تُضخم الأحداث في الغرب، مثل تلك المتعلقة بـ«لوثر» (Luther) و«نابليون» (Napoleon)، بشكل يجعل من تاريخ بضعة عقود أشباحاً تحجب عنا رؤية تاريخ الحضارات الشرقية الممتد لآلاف السنين².

ومع ذلك، في بداية احتكاكه بالشعوب غير الغربية أثناء استعمارها، كان الغرب يشكو أن بعض هذه الشعوب لا يمكن تمدينها؛ «مثل الصينيين واليابانيين والمصريين الذين يلهثون في مؤخرة هذا التطور، وأن بعضها لا يستطيع أن يقلد المتحضرين ويتعلم منهم إلا بالقدر الذي تستطيعه البهائم. فأى كيمياء تستطيع تغيير طبيعة دمهم؟ كيف يمكن بطرفة عين انتشالهم ورفعهم إلى المستوى الرفيع الذي تطلب منا ألف سنة لجعلنا على ما نحن عليه الآن، نحن الأنجلو-ساكسون (Anglo-Saxons)؟»³.

وهكذا، عدّ الغربيون احتلال شعوب أفريقيا، والهند التي كانت تُوصف بأنها «ذات الأديان المتخلفة والعادات البائسة»، مهمة إنسانية. وعندما أتوا إلى العراق ومصر ولبنان وسوريا وفلسطين والأردن والجزائر، كرّروا سرديّة «التمدين» الإنسانية نفسها؛ مدّعين أنهم ينقلون شعوب هذه البلدان من «البداءة إلى الحضارة». وفي القرن العشرين، تحوّل «التمدين» إلى «الدفاع عن الديمقراطية» وعن «حقوق الإنسان»؛ لتسوية احتلال أفغانستان في عام 2001م، والعراق في عام 2003م. لا يختلف نصّ بيان «هابرماس» ورفاقه عن هذه الرؤية العنصرية الاستعلائية

1- إدغار موران، ثقافة أوروبا وبربريتها، ص 20.

2- سهيل القش، المرأة المتكسرة تشظي الكيان اللبناني، ص 71، وكذلك: كتاب إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2015م.

3- منير العكش، أميركا والإبادات الثقافية: لعنة كنعان الإنكليزية، ص 235-236.

تُجاه قضايا شعوب غير أوروبية. ففي حين ينشغل النَّصُّ الفلسفي للفيلسوف الألماني بتفهّم الآخر وحمايته عندما يكون أوروبياً أو يهودياً، يتراجع إلى الاتهام بالتَّوحش والدمويّة عندما يكون الآخر فلسطينياً أو «شرقاً أوسطياً» أو أفريقيّاً. هكذا باتت فلسفة «هابرماس» التّواصلية موضع شكّ وتهافت أخلاقيّ عندما تحيِّز في بيانه إلى الغرب، وإلى كيان «إسرائيل» الذي صنعه الغرب، بذريعة الحرص على «الحياة اليهودية» فقط، ومن دون الحرص على «الحياة الفلسطينية». هذا في الوقت الذي أيد فيه وزير التّراث الإسرائيليّ «عميحاى إيلياهو» قصف القطاع بقنبلة نووية (2023/11/5م)، ودعا وزير الأمن القوميّ الإسرائيليّ «إيتمار بن غفير» في تصريح علنيّ إلى إعدام الأسرى الفلسطينيين للتخلّص من مشكلة اكتظاظ السّجون. كما انتشر بعد تلك الدعوات مقطع مُصوّر يُظهر دعوة الحاخام الأميركيّ الإسرائيليّ «يوسي بالتيل» إلى إبادة سكّان غزّة؛ لإنهاء الحرب التي يشنّها جيش الاحتلال (2024/4/19م).

لا ينفصل التّحيز السياسيّ الغربيّ الاستعلائيّ لـ«هابرماس» عن تحيِّزه الفلسفيّ. «فعلى خلاف موقفه من الدّين عموماً، ووصمه بالعقم في حركة الفلسفة وفي عموم التّراث المعرفيّ الإنسانيّ، صاهر «هابرماس» بين اليهودية والفلسفة، وخلص إلى أنّ مفهوم العقل، بصفته المصدر الأوّل، قد برز أوّل مرّة من خلال أقوال الأنبياء اليهود. كما جعل الرّوحية اليهودية حاکمة على علم الاجتماع الألمانيّ منذ عصر «لودفيك غومبولوفيتش» (Ludviacute Gombrowicz). مع أنّ «هابرماس» التزم موقفاً متشدداً من الفكر الإسلاميّ الذي أدرجه موصوفاً في خانة «الأصولية»، وعدّ أيّ محاولة يقوم بها الفكر الإسلاميّ للإسهام في دورة المناقشات الفكرية المعاصرة انتهاكاً لحرمة الحداثة».

في بيان «مبادئ التّضامن»، انقلب «هابرماس» على كونيّته وقيميّاته في الفلسفة التّواصلية؛ بل وعلى منهجه في الانفتاح على الفلسفات والمدارس الفكرية الأخرى، بانحيازه إلى اليهود الألمان ضدّ من سمّاهم «أولئك الذين يقيمون في ألمانيا» بنزع صفة المواطنة عن الأجانب الذين هاجروا إلى ألمانيا وحصلوا على جنسيّتها. ولكن، في المقابل، أصبحت «معاداة السامية» مسوّغاً لإلغاء حقوق المواطنة والجنسية، وكأنّه يمنح فئة من النّاس حقّ التّعبير والتّواصل في الفضاء العامّ، بينما يسلبه من فئات أخرى. وهكذا، ينقلب «هابرماس» على فلسفته

التواصلية، بما تتضمنه من دعوة مفتوحة للحوار والتلاقي بين الثقافات والأديان كافة.

«إنّ الإفلاس الأخلاقي لتصريح «هابرماس» بشأن فلسطين يُمثّل نقطة تحوّل في العلاقة الاستعمارية بين الفلسفة الأوروبية وبقية العالم. لقد استيقظ العالم من سبات الفلسفة العرقية الأوروبية الزائفة. واليوم، نحن مدينون بهذا التحرير للمعاناة العالمية لشعوب مثل الفلسطينيين الذين أدّت بطولاتهم وتضحياتهم التاريخية الطويلة إلى تفكيك الهمجية السافرة التي كانت تقوم عليها (الحضارة الغربية)»¹.
«ويبدو أنّ «هابرماس» لا يزال في «عصر الأنوار»؛ حيث نكون نحن أصلًا مقصيين من عالمه الفكري، ولا نكون فيه إلّا قراء وتلاميذ. نحن العرب وكلّ من هو خارج أوروبا وامتداداتها، كان من البداية غير مرئي لدى «هابرماس»، نحن وقضايانا وضحايانا. لذلك، فإنّ الفيلسوف الألماني متضامن مع المعتدين بضمير مرتاح، كيف لا، وهو ينطلق من فرضية فاسدة تضع البعض في مقام أعلى من الآخرين. وبناءً عليه، يصبح من البديهي أن تسيطر إسرائيل على العرب، تمامًا كما أنّه من البديهي أن يسيطر أيّ إنسان على محيطه الطبيعي»².

وفي ردّه على «هابرماس» وما جاء في ندائه التضامني، يقول آصف بيّات، أستاذ علم الاجتماع ودراسات الشرق الأوسط في جامعة إلينوي (Illinois):
«قلقي هنا ليس حول كيفية الحكم على تصرفات «إسرائيل» من منظور قانوني؛ بل حول كيفية فهم هذا البرود الأخلاقي واللأبالاة التي تظهرها في مواجهة هذا الدمار المذهل. كم عدد الأرواح التي يجب أن تُزهق قبل أن تصبح جديرة بالاهتمام؟ ما معنى «الالتزام باحترام كرامة الإنسان» الذي تؤكد به بشكل قاطع في نهاية بيانك؟ كما لو كنت تخشى أنّ الحديث عن معاناة الفلسطينيين من شأنه أن يقلل من التزامك الأخلاقي بحياة اليهود. إذا كان الأمر كذلك، كم هو مأساوي أنّ تصحيح خطأ فادح ارتكبت في الماضي يجب أن يرتبط بإدامة خطأ وحشي آخر في الوقت الحاضر.

1- فؤاد إبراهيم، فلاسفة الغرب وفلسطين، تواصلية هابرماس مشروطة بالتماهي مع إسرائيل، الأخبار، 2024/3/14م.

2- شوقي بن حسن، أركيولوجيا العقول المحتلّة نموذجًا، موقع العربي الجديد، 22 تشرين الثاني/نوفمبر 2023م.

أخشى أن هذه البوصلة الأخلاقية الملتوية مرتبطة بمنطق الاستثنائية الألمانية التي تناصرها؛ لأن الاستثنائية، بحكم تعريفها، لا تسمح بمعيار عالمي واحد؛ بل بمعايير تفاضلية. يصبح بعض الناس بشراً أكثر جدارة، والبعض الآخر أقل جدارة، والبعض الآخر لا يستحق أي اهتمام. هذا المنطق يوقف الحوار العقلاني ويزيل الحساسية من الوعي الأخلاقي، إنه يبني كتلة معرفية تمنعنا من رؤية معاناة الآخرين؛ ما يعوق التعاطف».

ويُنهى بيّات رسالته بدعوة «هابرماس» إلى استعادة كلمات الشاعر الفارسي في القرن الثالث عشر سعدي الشيرازي الذي كتب يقول:

«أبناء آدم بعضهم من بعض
في أصلهم خلقوا من جوهر واحد
إن أصاب الدهر أحد الأعضاء بال ألم
استجابت له باقي الأعضاء بالاضطراب
إن كنت لا تبالي بمحن الآخرين
فأنت لا تستحق أن تُسمى آدمي»¹.

لقد درجت تقاليد جامعاتنا في البلدان العربية والإسلامية، منذ أكثر من نصف قرن، على مجرد نقل ما يُنتجه فلاسفة الغرب وعلماء الاجتماع والنفس وغيرهم؛ ما أدى إلى تخريج أجيال من الطلاب والمثقفين الذين يعتقدون بيقينية الفكر الغربي وعالميته. لم نلتفت إلى أن المعرفة، حتى في الغرب، لم تنفصل عن بيئاتها الاجتماعية والسياسية، وأنها يمكن أن تكون في خدمة هذه البيئات، كما كان «هابرماس» في خدمة الدولة الألمانية ومشاريعها وقوتها وسلطانها. «كان من الخطأ التاريخي وزن المعرفة بميزان المعرفة فقط، وإهمال وزنها بميزان السياسة والإيديولوجيا... وكنا طلاباً نجباء نُردد بزهو ما تعلّمناه من الغربيين في الفلسفة والعلوم الإنسانية، ونسينا أن المعرفة إذا لم تكن إنسانية تنتصر للقيم الثابتة للبشرية، تبقى مجرد لغو وهذيان»².

إن بيان «هابرماس» أنموذج على تحيز فلاسفة الغرب إلى مركزيتهم الأوروبية، ولو على حساب حقوق الإنسان البديهيّة، وقد أسقط ادّعاءات كونيّة فلسفتهم،

1- شوقي بن حسن، أركيولوجيا العقول المحتلّة نموذجًا.

2- آصف بيّات، موقع نبض، 2023/11/1م.

وأسقط معها «أنموذج» الفيلسوف الغربي الذي انشغل المثقفون العرب والمسلمون، طوال عقود في جامعاتهم بما قاله وكتبه وألقاه من محاضرات. إنَّ التحيز هو سمة الفيلسوف الغربي الذي ينتقد الغرب، لكنَّه يخشى عليه من الانهيار أو من سقوط تجربته، أو من صعود تجارب مغايرة. وهذا التحيز ليس ظرفياً، بل تجده في تجربتهم الحياتية وفي عمق مخيلتهم الفلسفية، وفي مواقفهم المتحيزة لهذا الغرب عندما تحاول شعوب العالم التمرد على الهيمنة الغربية.

ملحق

«نداء التضامن»¹

في 13 تشرين الثاني/نوفمبر 2023م، نشر «يورغن هابرماس» (Jurgen Habermas)، مع ثلاثة آخرين من النخبة الأكاديمية الألمانية في الصحافة الأوروبية والعالمية بياناً بعنوان «مبادئ التضامن، اتخاذ موقف»، في ما يلي نصه: «الوضع الحالي الذي خلقه هجوم «حماس» الوحشي الذي لا مثيل له، وردّ «إسرائيل» على هذا الهجوم، قد أدّى إلى ظهور سلسلة من المواقف والتظاهرات السياسية-الأخلاقية. ونعتقد أنه رغم وجهات النظر المتضاربة التي جرى التعبير عنها، فمن المناسب الاحتفاظ ببعض المبادئ التي لا يمكن الاعتراض عليها. إنها تُشكّل الأساس للتضامن مع «إسرائيل» ويهود ألمانيا.

إنّ المذبحة التي نفذتها «حماس» بهدف مُعلن تدمير الحياة اليهودية بشكل عام، هي ما دفع إسرائيل إلى الردّ. إنّ الطريقة التي نُفذ بها هذا الردّ، المسوّغ من حيث المبدأ، هي موضوع نقاش مثير للجدل.

إنّ مبادئ التناسب ومنع وقوع إصابات في صفوف المدنيين وشنّ الحرب بهدف تحقيق السلام في المستقبل، يجب أن توجّه هذه المناقشة. ورغم كلّ القلق بشأن مصير السكّان الفلسطينيين، فإنّ معايير التقييم تخطئ تماماً عندما نعزو نوايا الإبادة الجماعية إلى الفعل الإسرائيلي.

وعلى وجه الخصوص، إنّ تصرفات «إسرائيل» لا تسوّغ ردود الفعل المعادية للسامية، وحتى أقلّ من ذلك في ألمانيا. فمن غير المحتمل أن يتعرّض اليهود في ألمانيا مرّة أخرى لتهديد في حياتهم وسلامتهم الجسدية، وأن يُضطروا إلى الخوف من العنف الجسديّ في الشوارع.

إنّ المفهوم الديمقراطيّ لجمهورية ألمانيا الاتحادية الذي يُركّز على الالتزام

1- Habermas on Israel: a Principle of Solidarity, Research Center Normative Orders 15 November 2023:

<https://www.resetdoc.org/story/habermas-israel-principle-solidarity/>.

باحترام الكرامة الإنسانية، يرتبط بثقافة سياسية تعدّ الحياة اليهودية وقانون وجود «إسرائيل» عنصرين أساسيين فيها، في ضوء الجرائم الجماعية التي ارتكبت في الحقبة النازية. ومن الأساس، أن نلتزم بهما من أجل تعايشنا السياسي.

إنّ الحقوق الأساسية في الحرية والسلامة الجسدية والحماية من التشهير العنصري، لا يمكن فصلها وتطبيق على الجميع بالتساوي. ويجب على أولئك الذين زرعوا في بلادنا مشاعر وقناعات معادية للسامية وراء كل أنواع الذرائع، والذين يرون اليوم فرصة طيبة للتعبير عن هذه المشاعر والقناعات من دون ضبط النفس، أن يمتثلوا لها أيضاً».

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربية:

- إبراهيم، فؤاد، فلاسفة الغرب وفلسطين، تواصلية هابرماس مشروطة بالتماهي مع إسرائيل، الأخبار، 2024/3/14م.
- بزيان، سعدي، جرائم فرنسا في الجزائر: صفحات مظلمة من تاريخ الاستعمار الفرنسي في الجزائر من الاحتلال 1830م إلى الاستقلال 1962م، الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر، 2005م.
- بيّات، آصف، موقع نبض، 2023/11/1م.
- سعيد، إدوارد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2015م.
- شوقي بن حسن، أركيولوجيا العقول المحتلة نموذجًا، موقع العربي الجديد، 22 تشرين الثاني/نوفمبر 2023م.
- عتريسي، طلال، التّقدّم الغربيّ وتبدّد الوعد العظيم، مجلة جامعة المعارف، لبنان، العدد التاسع، 2023م.
- القشّ، سهيل، المرأة المتكسرة تشظي الكيان اللبناني، بيروت، رياض الرئيس للكتب والنشر، 2022م.
- مقال بعنوان: عندما احتلت فرنسا أفريقيا لتضع حدًا للعبودية، مجلة Le Nouvel Observateur الفرنسية، تاريخ 2020/7/18.
- منير العكش، أميركا والإبادات الثقافية: لعنة كنعان الإنكليزية، بيروت، دار الرئيس للكتب والنشر، 2009م.
- موران، إدغار، ثقافة أوروبا وبربريتها، المغرب، دار توبقال للنشر، 2007م.
- موقع الجزيرة، 2022/10/19م.
- هابرماس ومدرسة فرانكفورت ماركسية معطوبة، تغسل آثام الإمبراطورية، الأخبار، 2023/12/2م.
- هابرماس، يورغان الحداثة وخطابها السياسي، ط1، بيروت، دار النهار، 2002م.
- هابرماس، يورغن، الدين والعقلانية، نصوص وسياقات، ط1، سوريا، دار الحوار، 2016م.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

- George Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 1, J. Vrin, 1971.
- *Le Monde*, 2/10/2021.
- Pierre-Jean Luizard, *Le choc colonial et l'Islam, Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'Islam*, Éditions la Découverte, Paris, 2006.



الغرب الذي لا يأبه لروح القوانين

إدريس هاني*

لم تعد الوحشية اليوم مفهوماً نوعياً؛ بل أصبح العالم يختبئ خلف خطاب مُرتَهَنٍ لكَمِيَّةِ الجريمة، لا لنوعيتها؛ ما يثير التساؤل: كم بقي للاحتلال من درجات العنف والإبادة؛ لكي يجري تجريمه في المحاكم الدولية ذات الاختصاص، والتي يُهَيِّمِنَ على قرارها الغرب الإمبريالي؟

يسعى الغرب إلى تذكيرنا بأن قضية الاستسلام للإرغام هي عملياً أفضل من المخاطرة، لكنَّ السُّؤال: هل كان نتيا هو في وضعية مخاطرة بنفسه أم بالاحتلال كله؟ يجهل هذا الأخير حتَّى هذا المستوى من فلسفة الصِّراع. فالمخاطرة بزمنٍ فارغ من روح التاريخ¹ يجعل الاحتلال يفصل بين فلسفة التاريخ وفلسفة الصِّراع الهيجليين، صراع بلا أفُق؛ لأنَّ الاحتلال عاجز منذ «هرتزل» (Theodor Herzl) عن مُعَانَقَةِ المطلق فلسفياً وسياسياً، فأنطولوجيا الاحتلال مُختلَّة؛ لأنَّها منذ البدء قائمة بغير ذاتها، ولأجل غيرها. دازاين في ذروة الخداع السياسي يجد نفسه مخدوعاً تاريخياً وأنطولوجياً.

* مفكّر وباحث في قضايا الفكر الفلسفي والسياسي - المغرب.

1- هاني إدريس، زمن المحتلّ وزمن المقاومة، انظر كتاب: روح المقاومة وفلسفة الزمن، ط1، بيروت، دار الولاة، 2015م، ص 41.

العنف المفرط هو التعبير الممكن عن شعور جماعي بالاضمحلال التاريخي والوجودي. إن الشتات كان حلاً مناسباً لولا غواية «هرتزل»، كان مخرجاً تاريخياً؛ لأن الدولة تقليدياً باتت مستحيلة برسم لاهوت الشتات، فكيف بالدولة الحديثة بشروطها التعقيدية والجامعة؟

لن يحجب العنف المفرط الأزمة الأنطولوجية لكيان حرمة فكرة الدولة الممتنعة من نعمة الشتات. يلتف مرةً أخرى أبناء «هرتزل» - الذي ركب موجة «درايفوس» (Dreyfus) - على مكتسبات حقوق الإنسان، وفي حالة إسقاط مُغالط، يُصبح الكيان حالة استثناء؛ أي تسويغ الاضطهاد بنزعة المظلومية. إن صيب العنف سيستمر حتى يسقط عالم ويقوم آخر.

إن النظام الدولي، بمؤسساته وبنيته وفلسفته وشروطه الزاهنة، عاجز عن إحلال السلام، وعن تحقيق العدالة الدولية. لقد فقد مصداقيته، وأدى أغراضه. والغرب الذي رهن العالم لهذه العقيدة الدولية، سيجد نفسه إزاء أقدم المستعمرات، في مُنزلق لا رجعة فيه.

يصعب الحكم على اللحظة التاريخية الكونية، إلا من خلال التأكيد على أننا في أرجوحة لم تستقر بعد. المجال الترددي بين طرفي المعادلة لم يُحتو لصالح التركيب الخلاق. الاختلال الديالكتيكي نابع من عدم استقرار الأطروحة نفسها قبل ميلاد نقيضها. إن لحظة التركيب لم تتحقق بعد. إن ما يبدو اليوم ازدواجية في خطاب وموقف النظام الدولي، هو انعكاس لهذا التردد وعدم استقرار الرؤية البديلة للعالم، وهذه هي وضعيّة النظام الدولي العاجز عن احتواء النزاعات التاجمة عن عدم استقرار البيئة الدولية.

إنّ الهمجية التي أسفرت عنها موقف الغرب ورؤيته السوداوية للمعضلة الفلسطينية، تقع في هذا الإطار. إنّ المعضلة الأنطولوجية التي عانت منها الميتافيزيقيا الغربية، هذا الدأزين القلق المتناسي لوجوده، انتقلت إلى كيان الاحتلال بوصفه الحفيد الشرعي لرؤية الغرب نفسه للعالم.

لقد سعت الصهيونية إلى عزل اليهود عن الحلّ الحقوقي الكوني، فأصبحت المعضلة مضاعفة. المسألة فاقت «الغيتو» (Ghetto) السياسي والديني، لقد بات «الغيتو» أنطولوجيا، وهذا ما يُفسر حالة التوحد الجماعي لمحتل أخفى هشاشته الأنطولوجية قبل السياسية، في سُعار تقني غير آبه بالأعراف الدولية.

ثمة ما يُؤكِّد على أهميّة علم النفس الجيوبوليتيكيّ، حالة الذهان المزمن الذي ينتاب الغرب الذي يرى في فرض الاحتلال إشباعًا لكبرياء مرضيّ لاحتلال تجاوز الحقيقة اللاهوتيّة للشّتات، وأقام لاهوتًا بديلاً عنها: لاهوت الدولة والإبادة. أن يكون للجماعة الأولى أو القبيلة الأولى قبل أن يخرق نقاءها الشّتات، حكاية هناك، هذا قصاره يُعزِّز فعل التّعایش، لكنّه لا يمنح الشّرعية، إذ الشّرعية تتوقّف على اعتراف الآخر بذلك، كما ذهبت «حنّا أرندت» (Hannah Arendt).

مُفارقة وجه «ليفيناس» (Emmanuel Levinas)

إذا أردنا استعارة مفهوم الوجه عند «ليفيناس»، وأيضًا مفهوم الخفاء الذي عالج به معضلة اليهود في أوروبا، فإننا ندرك أنّ تسويغ الجريمة بالاضطهاد، مفارقة تؤكِّد بأننا أمام نشأة دولة ليست فقط قائمة على أوهايم «هرتزل» الذي عدّها واقعيّة، وإنما مشروع دولة مريضة سمّت النظام الدّوليّ، بكونها مشروعًا لغرب مُهَيِّم على القرار الدّوليّ. عن أيّ وجه سنتحدّث إذا، حين يتعلّق الأمر بمحاولة حلّ معضلة عدم الإدماج، باحتلال سافر؟

إنّ الشّعور بالخفاء، كما ذهب «ليفيناس»، هو بتعبير آخر تفجير لعقدة حقارة جماعيّة، ستجد تجليها الأعظم في تصعيد العنف المرضيّ المفرط ضدّ ضحايا «ترانسفير»، وضحايا حلم «هرتزل» ووعد «بلفور».

ينتاب الغرب صمت مريع، وتراجع، وخفوت، وازدواجيّة، وهروب من المسؤوليّة، وتخون المثقّف الغربيّ الشّجاعة لتفكيك فكرة الكيان، حتّى «ليفيناس»، حين يتعلّق الأمر بالاحتلال، لن يجد مخرجًا غير التّنكر لفكرة الوجه وتفضيل القناع. المسألة تفوق أحيانًا الخوف، إنّ الغرب نفسه مُتَّهم بحلّ معضلة على حساب إقليم آمن.

أصبح العالم اليوم أمام أزمة فائقة وخيار صعب، سيُحدّد مصيره من خلال أسئلة لم تُعدّ تحتمل تأجيل الإجابة عنها:

- إمّا أن تتحقّق العدالة الدّوليّة أو سينحدر العالم إلى حالة الانفجار الأعظم الذي لا رجعة فيه في العلاقات الدّوليّة.
- إمّا أن يسقط الاحتلال أو يسقط الغرب.
- إمّا أن تُنصف غزّة أو يسقط القانون الدّوليّ لحقوق الإنسان.

ما جدوى وجود قانون دولي بعد شهور متواصلة من الإبادة المعلنة؟

الغرب العميق؛ أي الغرب المتحيز أيديولوجياً ضد الشرق، والمتحيز إمبريالياً ضد الجنوب، في مواجهة مستحقات السياسة العنصرية، تلك التي أظهرت النظام الدولي في حالة من الهشاشة. إن هشاشة النظام الدولي قضية ملحة ووظيفية لاستمرار حالة الهيمنة.

ماذا في وسع الغرب أن يقدمه اليوم لجيل من الطلبة الجامعيين الذين كسروا طوق الصمت احتجاجاً على ازدواجية المعايير، وعجز الغرب عن أن يفرض هدنة وإيقاف الحرب في غزة؟

لقد ربح الغرب العميق كيان الاحتلال وخسر شعوبه، وكان ذلك منحدرًا يسير الغرب باتجاهه. إنها حافة الانهيار التي اختارها الغرب، لكنه، وبدافع شكر القوة المفرطة والهيمنة الشمولية، لم يأنه بقواعد انقلاب المشهد ومكر التاريخ. لم تقف ما كينة الإبادة في غزة منذ شهور متواصلة: كل يوم ثمة وجبة دم فلسطيني. مجرم الحرب لا يخفي واقع الحرب وأهدافها. إنها الإبادة والتهجير والتجوع، لا أحد يستطيع محاكمة احتلال في ذروة العصاب، النظام الدولي عاجز عن الحديث عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وفي ذيل كل قرار يولد ميتًا، ثمة ما يوحي بأن الغرب يعطي الأولوية للحق في الاحتلال على حساب حقوق الإنسان، وحق الشعب الذي يقع عليه الاحتلال في الأمن الذي هو مسؤولية الكيان الذي يمارس الاحتلال.

تري، من يحتل من؟ وجب تصحيح المفاهيم.

إن الاحتلال يتحقق بين دولتين، كما هو مقرر في القانون الدولي، لكن متى كانت «إسرائيل» دولة قبل الاحتلال؟ وهي لهذا السبب تتحدث عن عدم وجود دولة فلسطينية قبل الاحتلال، ليتساوى الأمر وتختلط الأوراق. هذا مع أن كل الوثائق التي كانت توقع في هذه الأرض تحت الانتداب الإنجليزي، كانت تسمى باسم فلسطين. يتعلل الاحتلال بهذا الوهم المفتعل، مع أن فلسطين كانت فيدرالية في داخل دولة إسلامية كبرى، كما سائر الدول الإسلامية التي كان يديرها الباب العالي دوليًا، قبيل اندلاع الحركة الكولونيالية الكبرى، باستثناء إيران الصفوية والمغرب السعدي.

على هذا الأساس، إن من يحتل فلسطين هو الغرب وليس الكيان الإسرائيلي،

إلا من حيث أنه صناعة غريبة بامتياز. ولن نتحدث عن أكبر خدعة غريبة صدرها للشرق لحل أزمة مزدوجة: التخلُّص من اليهود من جهة، وتعزيز الهيمنة على الشرق الأوسط، من جهة ثانية. ومع أنه فشل في تحقيق الهدف الأول؛ لأن وجود إسرائيل لم يُخفِّف من هيمنة اللُّوبيِّ الصَّهيوْنِيِّ على الغرب، الذي فاق مفهوم الأقلية، ليصبح حالة مركزية في صناعة القرار السياسي الغربي. كما فشل الهدف الثاني مع صعود نجم المقاومة وحركات التحرُّر الوطني في المنطقة.

لا وجه للاحتلال

لم يستطع تاريخ الكذب أن يكشف عن خداع الموضوعية؛ ذلك لأن التآمر على النِّقاء الذاتي كان دافعاً لاختراع الموضوعية. فهي من ناحية تشنِّع على الذاتي، كما أنها من ناحية أخرى، طهرانية خفية، أي أن الموضوعية حرفة الذات المتعالية؛ لأنها من دون هذا الشرط تُصبح معضلة إبستمولوجية.

إن قادة الاحتلال في وضع مفارق، وفي الوقت الذي يدركون أنهم يقومون بدور الإطفائي للنار التي أشعلتها فكرة «هرتزل» عن الدولة اليهودية، زادوا في تأجيجها هرباً إلى الأمام. لم تعد فكرة الدولة سوى تهديد للنظام الدولي برمته، لم تعد حتى ترياقاً للشِّتات، أو بتعبير «موريس بلانشو» (Maurice Blanchot): «الشِّفاء من المنفى».

لقد ناضل الاحتلال بالعنف الممكن والإبادة الشاملة؛ لكي يكون له وجه، لتحدث عن وجه «ليفيناس»، لكنه في نهاية المطاف أظهر وجهاً يقطر دمًا وصديداً، وجه مصاص دماء. لقد تجاوز «ليفيناس» مفهوم الآخر بيولوجياً، وحتى أنطولوجياً للإمساك بالآخر في مسؤولية أخلاقية، لكنَّه في لحظة إمبريالية واستيطان لا أخلاقي فقد وفاء لنظريته، ولم يتجاوز القبيلة.

يراهن على السلام، ولكن من دون عدالة، والسلام مع الاحتلال هل هو مسؤولية أخلاقية؟ أليس «ليفيناس» هو من منح التعريف الأكثر تحرراً لليهودي، تحرير حتى من فكرة الأرض؟

ففي (1961م) (Heidegger, Gagarine et nous)، يُحدِّد مفهوم اليهودية بأنها كانت دائماً حرّة في ما يتعلّق بالأماكن، وبذلك ظلّ مخلصاً لأعلى القيم. غير أن «ليفيناس» الذي يمنح للاحتلال الحق في الدفاع عن النفس، يتناسى

السؤال الأخلاقي الأهم: أرض مَنْ؟ وكان قد منح السلام مع السادات في 19 تشرين الثاني/ نوفمبر 1977م، أهميّة فائقة، بل لقد منحه صفة تاريخيّة مشابهة للخطوات الأولى للرجل على سطح القمر¹.

مفارقة «درايفوس»

يواجه الغرب اليوم ضغط الذاكرة، منذ أن انقلبت عليه الأساطير المؤسّسة للغرب، على الأقل في مثال «درايفوس» وفرنسا التي لا تزال تعاني الانقسام الحاد². ولا يمكن تفسير الأحداث السياسيّة، بما فيها الانتخابات، خارج ضغط هذا المصير. ففي الانتخابات الأخيرة سيُحقّق التّجمّع الوطني فوزًا ضاربًا لم يُرضِ

1- <https://www.philomag.com/articles/levinas-et-israel-lethique-lepreuve-du-politique>.

2- قضية دريفوس: اتّهم النقيب في الجيش الفرنسي «ألفريد دريفوس»، وهو فرنسيّ الجنسيّة يهوديّ الديانة، بالخيانة. وقد هزّت هذه القضية المجتمع الفرنسيّ خلال اثني عشر عامًا من 1894م وحتى 1906م. بدأت الفضيحة في كانون الأوّل/ديسمبر 1894م، عندما أُدين النقيب «ألفريد دريفوس» بالخيانة، كان «دريفوس» يبلغ من العمر 35 عامًا، وهو ضابط مدفعيّة فرنسيّ ألزاسيّ من أصل يهوديّ، وحكّم عليه بالسّجن مدى الحياة بتهمة نقل أسرار عسكريّة فرنسيّة إلى السفارة الألمانيّة في باريس، وسُجنَ في جزيرة الشيطان في «جيانا» الفرنسيّة، حيث أمضى قرابة خمس سنوات.

وفي وقتٍ لاحق، قام الكاتب الشهير «إميل زولا» بدعم «دريفوس»، ما ضغط على الحكومة لإعادة فتح القضية، بعدما نشر مقال بعنوان «أنا اتّهم»، المقال الذي نُشر في 3 شباط/فبراير عام 1898م، في صحيفة «لا أوروبور» (L'Aurore) الفرنسيّة، اتّهم فيه «زولا» وزارة الحربيّة والمحكمة العسكريّة في باريس، بتضليل الرّأي العام وإخفاء الحقائق وانتهاك حقوق المُتّهم «درايفوس». وقد تجاوبت مع هذا التّحرّك صُحف عالميّة في كلّ من إنجلترا وألمانيا، هولندا، والولايات المتّحدة الأمريكيّة، واتّهمت السّلطات الفرنسيّة بالتلفيق وحياسة المؤامرة ضدّ مُتّهم بريء هو «درايفوس»، وكان هذا مدعاة لصحف فرنسيّة لتهاجم «زولا» وتّهمه بالكذب والتضليل، وتوكّد إدانة «درايفوس»، وتقول: إنّ حملة «زولا» تهدف إلى تشويه سمعة الحكومة الفرنسيّة، وإنّه أداة بيد اليهود.

في عام 1899م، أُعيد «درايفوس» إلى فرنسا لمحاكمة أخرى. أسفرت المحاكمة الجديدة عن إدانة أخرى وحكّم عليه بالسّجن لمُدّة 10 سنوات، لكن حصل العفو عن «درايفوس» وأطلق سراحه. في عام 1906م، تمّت تبرئة «درايفوس» وإعادته إلى رتبة رائد في الجيش الفرنسيّ، حدّم خلال الحرب العالميّة الأولى بأكملها، منهياً خدمته برتبة مقدّم. تُوفي عام 1935م.

الحساسية الصهيونية المفرطة، تلك التي باتت حالة تُهَيِّمَن على أواليات صناعة القرار في الغرب، وتالياً تأثيرها الحاسم في مصير النظام الدوليّ.

لقد ساهم طوفان الأقصى في صعود اليسار، النتيجة التي سيرى فيها «برنار هنري ليفي» (Bernard-Henri Lévy) مبعث خوف، كونها استمراراً لذلك اليمين المُتحوِّر، وتالياً فهي استمرارية. الغريب أنّ «برنار هنري ليفي» يتحدث عن فرنسا «فولتير» (Voltaire) و«جان بول سارتر» (Jean-Paul Sartre) ... وهي العبارات الرنانة التي جاءت في سياق الدفاع عن الفرد في دولة القانون، وليس عن كيان محتلّ. ليس خوف «برنار هنري ليفي» على اليهود في فرنسا، بل خوفه على موقف حكومة اليسار من الاحتلال. وانقسام فرنسا ونخبة الفكر فيها حيال مثل هذه القضية لم تخلُ منه حقبة قط. ويُمثّل «ريمون آرون» نموذجاً آخر من المدافعين عن الاحتلال.

لقد كان «ريمون» قلقاً جداً من فعل المقاومة العربية، إنه يرى فيها مصدر قلق للاحتلال¹، بحيث لم يُعدّ بإمكان رئيس حكومة، حتّى وإن تعلّق الأمر بـ«ديغول» الذي قاد معركة التحرير ضدّ النازية، أن يتحدث بما لا يُرضي، أو حتّى لا يُحسن الإفصاح عن حقّ الاحتلال في الاحتلال.

عند كلّ نازلة أمميّة، يُتأكد أنّ الحقوق الأساسية والحريّات والكرامة التي جعلها الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان ملهمة للقانون الدوليّ لحقوق الإنسان المُلزم، ليست عامّة تضمن المساواة. هنا يُتأكد أنّ المحكمة الدوليّة لا تدين فعل الإبادة حين يتعلّق الأمر بالمتغلّب، إلا بعد أن يصبح الأمر غاية في التعقيد، لكن ما الأثر القضائيّ على رأي استشاريّ في غياب قرار أمميّ حقيقيّ حاسم؟

وسوف يستمرّ الجدل القضائيّ بخصوص حالة التمييز العارمة التي لم تكن قضية غائبة منذ الحرب العالميّة الثانية، حين وُلدت المحكمة الدوليّة لمتابعة مُجرمي الحرب، ولا سيّما في الدّول التي خسرت الحرب. لم يذكر «وليام بلوم» أمراً جديداً حين تناول، في أحد فصول الدولة المارقة، قضية اللأمفكر فيه، تفاصيل تلك المحاكمات، وقد ضرب أمثلة شافية شرقاً وغرباً، مؤرّخاً لمسار طويل ومأساويّ من سياسة التّدخل.

1- Henry Laurens, Raymond Aron analyse du conflit israélo-arabe, Matériaux pour l'histoire de notre temps, N° 96, 2009, Éditions La contemporaine.

وتحديداً بالنسبة إلى الشرق الأوسط (1956م-1958م)، فمذهب «إيزنهاور» (Eisenhower) الذي أصبح متداولاً، يقضي بأن الولايات المتحدة الأمريكية مستعدة للتدخل العسكري لمساعدة دول الشرق الأوسط إذا ما تعرضت للتدخل الشيوعي. وهذا يعني لا حق لأي دولة أن تُهيمن على الشرق الأوسط، على آبار النفط، غير الولايات المتحدة الأمريكية، ومن حاول ذلك، فسيدخل في حكم الشيوعيين. ولهذا السبب تمت محاولة تغيير النظام في سوريا مرتين، وتمّ التدخل في لبنان، ومحاولة اغتيال عبد الناصر للتخلص من إخراج نزعة القومية العربية¹. الجدير بالذكر، أن مبدأ «إيزنهاور» الذي يُحاسب حتى دول المنطقة، سيعدّ الدفاع عن السيادة بمثابة نزعة إلى الهيمنة.

هل بإمكان المحكمة الدولية أن تُصدر محاكمة قادة الاحتلال، كتلك التي ألزمت بها نفسها في ملاحقة قادة اليابان وألمانيا وصولاً إلى «بينوشي»؟ لا يتعلّق الأمر هنا برغبة أو خوف أو أي صفة ذات بُعد شخصي، بل هي أزمة بنيوية في بيئة دولية الحاكم فيها هو السياسة الدولية، وليس القانون الدولي.

ماذا يعني انتظار لحظة تحقيق الاحتلال كل أهدافه بواسطة الإبادة؟

إنّ الاحتلال سيكون أكثر حصانة أمام المحكمة، ما دام حقق انتصاراً، وما دام الغرب العميق غير الآبه بروح القوانين، مستمراً في مساندة الاحتلال. وبينما كان الاحتلال في ذاته شراً، قادتنا السياسة الدولية إلى تجاوز هذه البديهية القانونية، لتحدث عن احتلال يُدافع عن نفسه، وأنّه لهذا السبب له الحق في الدفاع عن نفسه بواسطة الإبادة. لم يعدّ القانون الدولي يحتفل بألوية تقرير المصير والحق في التحرر الوطني. إنّ المقاومة باتت تهديداً للنظام العالمي، وليس الاحتلال. وكلّ هذا يمكن أن يدخل في ما أسماه «ويليام بلوم» (William Blum) باللامفكر فيه. إنّها فكرة المظلومية التي لا مخرج منها سوى سياسة استيطانية ظالمة، وإبادة لا مثيل لها في تاريخ الجرائم.

في فرنسا، نشأت الحساسيّة الأولى التي ستنتهي بتفجير المسألة اليهودية ومعاداة السامية التي استغلّها «هرتزل» في التنظير لمشروع الدولة اليهودية، من ناحية أنّ الدولة هي الجواب الحصريّ على المسألة اليهودية.

انقسم الرأى العام الفرنسي، وكانت قضية «درايفوس» ضمن الحلّ الحقوقي

1- William Blum: L'Etat Voyou, L'Aventurine, Paris, 2002, p. 174.

العام، لكن «هرتزل» سيحرف الأنظار إلى حلّ لا يتناسب مع الواقعة، حلّ جيوبوليتيكيّ، يجعل الحلّ في دولة، ولكنّها ليست دولة يتقرّر مصيرها حيث هي، بل ستنتقل من كلّ حدب وصوب ناحية أرض مأهولة وموصولة بتاريخ خاصّ. سيكون الحلّ بزعة النّظام الدّوليّ، بتغيير الخرائط، بالاستناد إلى الاحتلال والإرغام والإبادة؛ أي شرعية القوّة والتّقدم.

صرّح «هرتزل» في كتاب الدولة اليهودية¹ بأنّ فكرة إقامة دولة يهودية التي يطرحها هي فكرة قديمة جدّاً، ولكنّها بعد أن نامت ردحاً من الزمن، ها هي تستيقظ من جديد، في سياق مناهضة اليهود التي يتردّد صداها في العالم. وطبعاً، لا يخبرنا «هرتزل» عن مسار فكرة الدولة اليهودية وتاريخها، لنعرف كيف نشأت الفكرة، وكيف جمدت في وقت من الأوقات، ولكنّه يزعم أنّ هذا هو وضع اليهود وليس هو من اخترع تلك الظروف التاريخية. ويرى أنّ مواد البناء التي يرسم لها المخطط موجودة في الواقع، ويعترف أنّ ما هو بصده ليس ضرباً من الخيال، بل هو مزيج من الواقع والخيال.

يتعيّن على القارئ في أسس التّنظير لهذه الدولة المزيجية، بتعبير «هرتزل»، أن يقف على مفارقة، كان «هرتزل» واعياً بها، فهو منذ البداية لم يتحدّث عن مدينة فاضلة، ولا قصّة رومانسية، ولا يوتوبيا ترفيحية. ولذلك، فهو يعلن عن اختياره لكتاب الأرض الحرة (Terre Libre) للدكتور «تيودور هرتزل»؛ ليُفسّر الفارق بين مشروعه والمدينة الفاضلة. فكرة الأرض الحرة هي، في نظره، أشبه بمزحة. يقوم مشروع «هرتزل» على قوّة دافعة وواقعية، وهذه القوّة هي ما سمّاها بمحنة اليهود، لكنّه يرى مراعاة الرّأي العامّ اليهوديّ بخصوص الجواب عن السّؤال: فلسطين أم الأرجنتين؟

وفي البحث عن الشرعية، فقد سبق حديث إقامة الدولة، الحديث عن تعيينها. كانت طلباً في إطار ملتمس، يقول «هرتزل»:

«تعدّ الأرجنتين إحدى الدّول طبيعياً على وجه الأرض، فهي تتميّز بمساحة هائلة وقلة عدد السّكّان ومناخ معتدل. سيكون لجمهورية الأرجنتين المصلحة

1- Voir: Théodore Herzl, L'état Juif, Essai d'une Solution de la Question Juive, Édition Augmentée, Introduction par Baruch Hagani, Paris, Librairie Lipschutz, 1926.

الكبرى في التنازل لنا عن قطعة من الأرض. صحيح أن التسلّل اليهودي الحالي قد أنتج مزاجاً سيئاً هناك. ولذلك، سيكون من الضروري أن نشرح لجمهوريّة الأرجنتين الفرق الأساسي في الهجرة اليهوديّة الجديدة».

يتحوّل «هرتزل» إلى ملتمس آخر، هذه المرّة من الباب العالي، بحيث يكتبي الأمر منحي آخر غير «محنة الأضطهاد»، وسيعرض رشوة ماليّة على تركيا، وفي الملمس نفسه يرسم وظيفة كيان دخيل، بوصفه عازلاً ضدّ الشرق الذي يصفه بالبربريّة، حين يقول:

«فلسطين وطننا التاريخي الذي لا يُنسى. وهذا الاسم وحده سيكون بمثابة صرخة حاشدة قويّة لشعبنا، ولو أعطانا جلالة السلطان فلسطين لُكُنّا واثقين من تسوية ماليّة تركيا بشكل كامل. بالنسبة إلى أوروبا، سنُشكّل قطعة من المتراس ضدّ آسيا، وسنكون الحارس المتقدم للحضارة ضدّ البربريّة. وسنبقى، كدولة محايدة، على اتصال دائم مع أوروبا كلّها، التي ينبغي أن تضمّن وجودنا. وفي ما يتعلّق بالأماكن المقدّسة للمسيحيّة، يمكننا أن نجد شكلاً من أشكال تجاوز الحدود الإقليميّة ينسجم مع القانون الدوليّ. وسنُشكّل حرس الشرف حول الأماكن المقدّسة، ونضمن بوجودنا القيام بهذا الواجب. وسيكون حرس الشرف هذا بالنسبة إلينا الرّمز الأعظم لحلّ المسألة اليهوديّة، بعد ثمانية عشر قرناً من المعاناة القاسية».

لا قوّة الغرب ولا غناه يستطيعان تجميع هذا الشّتات إلى الكيان الجديد، إنّه الشّعور بالاضطهاد؛ هكذا يؤكّد «هرتزل» الذي تساءل حول كلّ مقومات الكيان الجديد؛ اللّغة، الدّين، شكل النّظام، الجيش، العلم... إنّ منح الدّين العامل الأساسي في توحيد الشّتات لا يعني عند «هرتزل» الوقوع في الثّيوقراطيّة، وبعبارة: إنّ كان الدّين يحافظ على وحدتنا، فالعلم يُحرّرنا.

ويعترف «هرتزل»، من دون أن يعي لحظة وقوعه في المفارقة، بأنّ معاداة السّامية لا توجد إلّا في أماكن معزولة نابعة من حالة تعصّب ديني قديم.

يبقى السّؤال: لماذا إصرار «هرتزل» على أن يكون الحلّ الوحيد للمسألة اليهوديّة هو تأسيس دولة، ما دام يعترف بأنّ معاداة السّامية تكاد تكون معزولة، ومسألة «درايفوس» هي من هذا القبيل؟

العرب سيدفعون الثمن

العنصرية موضوع للجغرافيا السياسي. يمكن حلّ المسألة اليهودية بسوق الحشود التي بدت غير نافعة إلى شرق أوسط، هو الفاصل بين الغرب وآسيا العميقة من جهة، وبين الغرب وأوراسيا من جهة أخرى. الميراث الروحي للشرق الأوسط والطاقة. لكنّ الغرب سيحتفظ بزبدة اليهودية الرأسمالية في مركزه. حتى ذلك الوقت، كان اليهود في المجتمعات العربية يواصلون تعايشهم الأفضل مقارنة بأوروبا؛ بل لقد شهدت قضية «درايفوس» حالة تضامن عربيّة من رواد الإصلاح يومئذ. تفاعل محمّد رشيد رضا مع قضية «درايفوس» في العدد الأول من مجلة المنار 1898م، ومع نداء «إميل زولا» (Émile Zola) الشهير (إنّي أتهم)، وكان محمّد رشيد رضا قد حذر من انتقال نزعة التعصّب والميل العنصريّ إلى مصر عبر الصحف المتأثرة بالإعلام الفرنسيّ آنذاك. مضمون تعليق محمّد رشيد رضا جاء طافحاً بفلسفة حقوقية مدنيّة متقدّمة على فرنسا، ما يؤكّد أنّ حركة الإصلاح العربيّة يومئذ لم تكن مجرد ملهمة من النهضة الفرنسية، بل كانت تقف موقف الاعتدال، وتنطوي على منطق نقديّ وتجاوزيّ أيضاً.

جاء مقال محمّد رشيد رضا في المنار تحت عنوان: «اليهود في فرنسا وفي

مصر»¹:

«لقد شاعت أنباء المشاكل السياسيّة التي قامت في فرنسا إثر مسألة «درايفوس» وقضية «زولا»، وما قاساه اليهود فيها من الإهانة والاضطهاد وسوء المعاملة»، ويقول: «ولا يحسب القراء أنّ هذا الاضطهاد قد نشأ عن تعصّب ديني في الأمة الفرنسية (...) أمّا مصدر هذا الاضطهاد فالتعصّب الجنسيّ (يقصد العرقيّ) والحسد الذمّيم، أثارتها في صدور الأمتة (الفرنسيّة) فئة من أرباب الجرائد المعادين لليهود الطامعين بما في أيديهم من خزائن الأموال».

ويعدّ مقال محمّد رشيد رضا في المنار شهادة حيّة على أنّ العرب انحازوا إلى قضية «درايفوس»، وبأنهم انخرطوا من خلال طلائع الإصلاح في رفض التمييز والتعصّب. حتى أنّ محمّد رشيد رضا نبّه إلى خطورة ما تنقله بعض الصحف المصريّة آنذاك ممّا تُروجه الصحافة الفرنسيّة، حين قال: «ومن الغريب أنّ داء الجرائد الفرنسيّة قد سرى إلى بعض الجرائد المصريّة فقامت تُصلي اليهود ناراً

1- محمّد رشيد رضا، مجلة المنار، المجلد الأوّل، ص 53-55، القاهرة، 1898م.

حامية، وتأخذ عليهم مهارتهم في الكسب وتفننهم في أساليب الرّيح. أمّا نحن، فإنّ رأينا، أنّ الحرّية العموميّة ليست مُختصّة بفريق دون فريق. فإنّ التّمُدّن الصّحيح والعدالة الحقيقيّة يفرضان المساواة المطلقة بين جميع بني الإنسان في المنافع العموميّة».

ويؤكد محمّد رشيد رضا أنّ هذا الوباء، وباء التّعصّب والعنصريّة، غربي لا شرقيّ، ويُنْبِئُه إلى خطورة دخوله إلى الهيئة الشّرقية بعد أن استفحل في فرنسا، فيأمل قائلاً: «المأمول أن لا يدخل الكتاب في هيئتنا الشّرقية عاملاً جديداً للنّزاع والشّقاق، فحسبنا ما لدينا من تلك العوامل القبيحة، وإنّا الآن أحوج إلى عوامل الاتّفاق منّا إلى عوامل الشّقاق، وعسى أن يستفيد إخواننا الشّرقويّون، ولا سيّما المسلمون منهم، بما نقص عليهم من أحوال الأمم ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾»¹.

سُلالة الإمبرياليّة الغربيّة

ثمّة ما هو مزيج في تشكّل الكيان؛ مثل وريث لثقافة الضّم والاستيطان، وثقافة الاستكبار والعنصريّة، وثقافة الإبادة والمحق. الحقيقة التي باتت معلنة، أنّ كياناً كهذا ما كان ليوجد لولا الغرب، وهذا واضح من شتّى النّواحي².

يُقَدِّمُ أستاذ الفلسفة السياسيّة، من أصول سويسريّة «تيري هينتش» (Thierry Hentsch) (1944م-2005م) مقارنة واضحة تُؤكّد هذا الإسناد الشّموليّ للاحتلال، وهو في نظره إسناد مادّي ومعنويّ، وهو يُؤكّد على السّياق والشّروط التي وُلِدَ فيها هذا المشروع، فيذكر بالمقولة السابقة لـ«هرتزل»: «بالنسبة إلى أوروبا، سنشكّل هناك [في فلسطين] قطعة من السّور ضدّ آسيا، وسنكون الحارس المتقدّم للحضارة ضدّ البربريّة».

مشروع الاحتلال، هو في نظر الباحث نابع من حركة غربيّة وبضغط من الغرب، بدأ أوروبّيّاً وواصلته الولايات المتّحدة الأمريكيّة. ما كان إذاً لليهود المعارضين لـ«هرتزل» أن يلتزموا بمشروعه إلا في حال استهدف فلسطين، ومن هنا ما كان

1- سورة غافر: الآية 13.

2- Thierry Hentsch: L'ombre de l'Occident dans le conflit israélo-palestinien. <https://cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/lombre-de-loccident-dans-le-conflit-israelo-palestinien/>.

بالإمكان نجاحه في داخل الغرب؛ لأنَّ هدف الإمبريالية الغربيّة، حسب الكاتب نفسه، هو التغلغل في الممرّ الإستراتيجيّ الرّابط بين آسيا وأفريقيا.

وعلى هذا الأساس، يقول «تيري هينتش»: «

«إنَّ إنشاء دولة تُدين بوجودها للغرب وتعتمد على دعمه من شأنه أن يُدْمِر إلى الأبد إمكانيّة قيام القوميّين العرب بتحقيق الدّولة الموحّدة التي طالبوا بها مقابل دعمهم العسكريّ للقوّات المتحالفة ضدّ العثمانيّين خلال الحرب العالميّة الأولى». وسنجد هنا تذكيراً بوعديّين؛ فلقد سبق أن وعد الغرب العرب بالسّماح ببناء دولة عربيّة على أنقاض الاحتلال التّركيّ، لكنّ بريطانيا نفسها ستنسخ وعداً بحقّ مشروع بوعد بغير حقّ: وعد بلفور. وحسب «تيري هينتش»، فإنّ المؤسّسة العسكريّة البريطانيّة يومئذ أدركت أنّه لا مناصّ من تحقيق المشروع الصّهيونيّ بالقوّة وضدّ إرادة الشّعب الفلسطينيّ.

يشرح بلفور لرئيس وزرائه أنّ مبدأ تقرير المصير، بالنّسبة إلى فلسطين، لا يستحقّ أن يُحترَم في مواجهة «أهميّة العالم للسلطة الفلسطينيّة... ومن الواضح أنّ هذا التأكيد سيُضاف لاحقاً إلى ضخامة الشّعور بالذّنب، والذي لن يكون لدينا أبداً وسائل قويّة بما فيه الكفاية لقمعه. ومع المحرّقة، بل والأكثر من ذلك، مع عجز حضارتنا عن مواجهة مثل هذه الهاويّة، أصبحت لدى (دولة إسرائيل) علاقة لا تتضب مع الغرب»¹.

الصّدع الحتميّ لاحتلال في ذروة العنف

يُقَدِّم الكيان فكرة كاملة، عن الطّريقة التي هيمنت بها الإمبريالية الغربيّة نفسها على أمم وشعوب كثيرة. كانت تلك الأمم - ولا تزال - تُؤمّن عبثاً بوجود أعراف إنسانيّة في الحدّ الأدنى من الاعتبار يرهاها قانون دوليّ يُفترض فيه الإنصاف. لقد كانت فكرة الإبادة قديمة، تسبّبت في انقراض شعوب وأمم، لا شيء جديد في ما تبدو عليه ذروة العنف الرّاهنة، فلا يزال الاحتلال وفيّاً لتلك التّزعة التي لن يحاسبه عليها الغرب الذي مارس الإبادة، وانتهك تنويره المزدوج الذي فضحته الإمبريالية

1- Thierry Hentsch: L'ombre de l'Occident dans le conflit israélo-palestinien.

<https://cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/lombre-de-loccident-dans-le-conflit-israelo-palestinien/>.

في قمعها الشمولي وعنصريتها الفائقة، بل فصلَ بين الأنسنة والعقيدة العسكرية. لقد ردَّ الاحتلال على كلِّ الاتِّهَامات بالإبادة وقتل المدنيين، بالكذب، وبإدعاء أنَّ المقاتلين يختبئون خلف المدنيين. فهل كان الاحتلال ينتظر من المقاومين أن يختاروا أسلوب الحرب الكلاسيكية حتَّى تحصدهم طائرات يختفي خلفها جيش عاجز عن خوض حرب بريّة؟ ترى من يختفي خلف التَّقنيّة، وخلف البوارج الغربيّة، وخلف نظام دوليّ ينطوي على فجوة الاستثناء تُجاء احتلال مُنح الحقّ في الإبادة؟

هؤلاء الذين يُقاومون احتلالاً استثنائياً، همُ بالفعل حالة استثنائية في الكون المُقاوم. إنهم يُقاومون بُنيّة عنف دولي، وعالم سقط في الحضيض، وعالم يتصالح مع الإبادة. لقد ردَّ الاحتلال على مبادرات التَّهدئة بمزيد من العنف، وعلى الوساطات، باغتيال رئيس حركة حماس إسماعيل هنيّة في شمال طهران، وبالتَّصعيد في جنوب لبنان، وبالتَّحرُّش بسوريا، بمجزرة مدرسة التَّابعين. وهو حتّمًا سيتمادى حين يرى البوارج الغربيّة تتحرَّك باتجاه المنطقة لحمايته، ومجد تفوقه في سحق المدنيين وقتل الأطفال. لقد قرَّر الإثخان في ممارسة عنف الاستثناء. لم يعد ثمة وقت للتفسير، أو للحجاج، فالتضليل الشمولي يُحاول حشر العالم في نقاش خاطئ، انقلاب على البدهة. إنَّ المُدان اليوم هو عالم بأسره، مجازر في حقِّ الأطفال والمدنيين، لا وجود لمسوغات أمام عالم يفقد كلَّ قيمه الإنسانية والتحرُّرية حين يتعلَّق الأمر بمحاسبة الاحتلال.

حين يتعلَّق الأمر باحتلال، وبمأساة الإنسان، وبالإبادة، والظلم، تنتهي مُغالطة الهويّات، والأيدولوجيات، واللُّتيا واللُّتيا، يتجرّد الإنسان، ليصبح معيار الهويّة الصّحيحة هو أن تكون إنساناً، فمنَّ خان الإنسانية خان الهويّة، من خرق الدائرة الكبرى يوشك أن يخرق الدائرة الأصغر.

المجتمع الغربيّ يتَّهم: «مكافي» (Noëlle McAfee) مثلاً

اليوم، الجيل الجديد، مع الحراك الطلّابيّ الذي يستعيد موقف «إيميل زولا»: «إنّي أتهم»، لكن حتّى هذا الهامش لم يعد مسموح به في غرب فقد كلِّ مصداقيّته أمام الرّأي العامّ الذي انتفض ضدَّ صمت الغرب وانحيازه إلى صفِّ الإبادة الجماعيّة.

في قضية «درايفوس»، برز دور المثقف، بل مفهوم المثقف الذي اقترن بالاحتجاج، بالاشتباك مع القضية الأبرز، يكتب في مجلة الفجر، اتهامه المباشر، ويؤسِّغ ضرورة أن يصدح بهذه الحقيقة يوم جرى اختطاف قرار المحكمة وتهريب القضاء، يقول: «وبما أنهم تجرأوا، فسوف أجرؤ أيضًا. سأقول الحقيقة؛ لأنني وعدت أن أقولها، إذا لم تتحقق العدالة، التي تم الاستيلاء عليها بانتظام، كاملاً. واجبي هو أن أتكلّم، ولا أريد أن أكون متواطئاً. سيطاردني في لياليّ شبح ذلك البريء الذي يزرع هناك تحت أفضع عذاب، عن جريمة لم يرتكبها»¹.

المجتمع المدنيّ الغربيّ يَغلي، بكلّ فئاته، بما فيها الحركة النسائية. ليس من باب الاستثناء، فلقد كانت الفلسفة منذ نشأتها مُناضلة. اليوم يبدو ذلك واضحاً، حين انتشرت صورة «نويل مكافي»، رئيسة قسم الفلسفة بجامعة «إيموري» (Emory University) في (أتلانتا الأمريكية)، مُقيّدة بالأصفاد تعقلها الشرطية بسبب مشاركتها في الاحتجاجات المساندة لفلسطين. وفي موجة اجتاحت الجامعات الأمريكية، ثمّة حركة نشطة غير مسبوقة، تتبلور في اتجاه مزيد من الإنصاف للقضية العادلة.

تحدّث بعض وسائل الإعلام، عن التحدّي الذي تُواجهه تلك الجامعات، وعليها أن تختار بين حُرّيّة التعبير أو أموال اللوبي الصهيونيّ. بالنسبة إلى «نويل مكافي»، في ما ذهب إليه «إدواردو ميندييتا» (Eduardo Mendieta)، تُركّز على المجال العامّ في الأوقات المظلمة، وتحديدًا على الدوافع الراديكالية خلف تصوّر «هابرماس» (Habermas) للمجال العامّ، والذي لا يزال نموذجاً مفيداً، كما تُجادل، للتنافس السياسيّ والمداومات اليومية العامة. وبالنسبة إليها، قد يمنحنا فهم «هابرماس» للمجال العامّ بعض الأدوات لجعل أنفسنا نقاوم «التفاهة» والأخبار الكاذبة. ولعلّها أدركت اليوم جانباً من تلك الخلفيات الراديكالية، وكانت في مقاربتها تلك أكثر إنصافاً وتحقيقاً في مفهوم الاضطهاد.

خرقت «نويل مكافي» القبة الحديدية لكلّ الخلفيات المظلمة حقاً، والتي تُهدّد أسس التحرُّر ومناهضة التمييز العنصريّ والعدالة الإنسانية. لقد خرقت النفاق الغربيّ، ولكنّها في الوقت نفسه تُقدِّم صورة عن الضغوط المهولة التي يواجهها

1- J'Accuse...! Lettre au Président de la République par Émile Zola, L'Aurore, 13 janvier 1898.

المثقف الغربي الحرّ، حينما يخرق القبة الحديدية للنفاق، إننا أمام حالة من الماكارثية الجديدة.

وفي الوقت نفسه، تُقدّم «نويل مكافي» الصورة النضالية الحرّة التي تُدحض صورة الازدواجية والبؤس: موقف «هابرماس». كما تقدّم مثالا آخر عن كلّ الحركات المناهضة للاضطهاد والتّمييز، في تلكئها وصمتها المُلتبس. وهي أيضًا نزلت بصفتها فيلسوفة مناضلة، تُدحض مواقف متردّية لـ «مثقفين» عرب أو «كروازي»، الطاهر بن جلّون مثالا.

يصعب الحديث عن نهاية المثقف في الغرب، على الرّغم من كلّ هذا الاضطهاد الذي خرق النّسق المعرفي والسّياسي. ثمّة مشارب لا تزال حيّة. الحاجة ماسّة إلى «نيتشه» (Friedrich Nietzsche) لزج الميتافيزقا السّياسية الغربيّة، هذه الحاجة نبّهنا إليها مرارًا، ليس آخرها (مقال: «نيتشه» والمعلّقات)، «نيتشه» ملهم الفرسان، إن كان «هابرماس» يزعم أنّ الحداثة مشروع لم يُنجز، فتتجزه يقتضي تحيينًا نيتشياً بامتياز.

هل هي إذاً نهاية التّاريخ كما تصوّرها «فوكوياما» قبل أن يتحرّر من نظريّته التي ستنتهي إلى تسويغ الإبادة الجماعيّة؟ هل هي حتميّة صدام الحضارات كما تصوّرها «هانغنتون» (Huntington)، ليس من حيث بيان حدود الصّدع الثّقافيّ، وهو محقّ في ذلك، ولكن من حيث تأكيده على أفضليّة الحضارة الغربيّة؟ إنّ العنف الفائق الذي مارسه داعش والإرهاب الدّوليّ تفكيكا للدّول العربيّة، هو العنف الذي يكمله الاحتلال. ففي أصل الحكاية، أنّ الشّرق الأوسط هو جغرافيا الوقائع الحارقة، هو المحرقة الحقيقيّة التي لن تهدأ ما دام النّظام الدّوليّ مرتهاً للذي به قوام الاحتلال: الإمبرياليّة الغربيّة.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربية:

- القرآن الكريم.
- إدريس، هاني، زمن المحتلّ وزمن المقاومة، انظر كتاب: روح المقاومة وفلسفة الزمن، ط1، بيروت، دار الولا، 2015م.
- رضا، محمد رشيد، مجلّة المنار، المجلد الأول، ص 53-55، القاهرة، 1898م.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

- Blum, William: L'Etat Voyou, L'Aventurine, Paris, 2002.
- Hentsch, Thierry, L'ombre de l'Occident dans le conflit israélo-palestinien.
- Herzl, Théodore, L'état Juif, Essai d'une Solution de la Question Juive, Édition Augmentée, Introduction par Baruch Hagani, Paris, Librairie Lipschutz, 1926.
<https://cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/lombre-de-loccident-dans-le-conflit-israelo-palestinien/>.
- <https://www.philomag.com/articles/levinas-et-israel-lethique-lepreuve-du-politique>.
- J'Accuse...! Lettre au Président de la République par Émile Zola, L'Aurore, 13 janvier 1898.
- Laurens, Henry, Raymond Aron analyse du conflit israélo-arabe, Matériaux pour l'histoire de notre temps, N° 96, 2009, Éditions La contemporaine.



حقوق الإنسان من منظور إسلامي

سجاد إيزدهي*

لا يوجد رؤية مشتركة حول الإنسان، فكلُّ مدرسة تُقدِّم رؤيةً مختلفةً تتناسب مع مسلّماتها العقائدية. مِنْ هنا، فإنَّ البحثَ في مجال حقوق الإنسان يتناسب تلقائيًا مع نوع الرؤية المتبنّاة عن الإنسان. وبالرغم من أنَّ حقوق البشر تُعرَّف دائمًا في المدارس المتنوعة، طبقًا للمباني والأعراف المقبولة لديها، ولا يوجد فهمٌ عامٌّ لها، فإنَّ المدارس المادّية التي لها تجربة قصيرة في طرح مسألة حقوق الإنسان في مجتمعاتها، تسعى لتعميم قراءتها لهذا المفهوم على الجميع، بل توبّخ الآخرين وتؤبّههم في حال عدم تبنيهم لها.

وفي مقابل المنطق الغربي، فإنَّ الإسلام الذي له تاريخٌ طويلٌ في مجال حقوق الإنسان والاهتمام بها، يُقدِّم رؤيةً جامعةً مبنيةً على أساس حاجات الإنسان المادّية والمعنوية، ويوصي بحقوق تتلاءم معها، وهي بطبيعة الحال تختلف في كثير من الوارد عن حقوق الإنسان الغربية.

لقد أنطأ الإسلام في تشريعاته واهتمامه بأهمِّ حقوق الإنسان الأساسية، مثل الكرامة الإنسانية، والحرية، وحقّ الحياة، وحقوق المرأة، واحترام معتقدات

* أستاذ مساعد في مجموعة السياسة في مركز الثقافة والفكر الإسلامي في إيران.
ترجمة: جعفر الحاج حسن.

الآخرين؛ أساليب رعاية هذه الحقوق من خلال المعرفة المناسبة بالإنسان وحاجاته. ومع أن الإسلام يشترك في هذه العناصر الحقوقية مع النظرة الغربية، إلا أنه قدّم برنامجاً مختلفاً لتحقيقها.

المقدمة

إن مفاهيم من قبيل الماء، والتراب، والأرض، والهواء وغيرها تُشكّل الواقع العيني، ويمكن للجميع إدراكها بنحو مشترك، كما أن مفاهيم من قبيل التعب، والجوع، والفرح، والحزن ليس لها إزاء خارجي¹، وهي تابعة لعلم كل فرد بنفسه علماً حضورياً وإدراكها يكون مشتركاً بين الجميع. لكن ثمة مفاهيم أخرى، مثل الحرّية وحقوق الإنسان والإرهاب، لا يكون إدراكها مرهوناً بالمشاهدة الخارجية أو بالإدراك الحسوري؛ فهي مع أنها بديهية وتظهر تلقائياً عند الجميع، وكونها من المفاهيم الانتزاعية، إلا أن إدراك أي شخص أو جماعة لها تابع لثقافته أو ثقافتها، ورؤيته أو رؤيتها الكونية أيضاً. من هنا، ومنذ القدم، قدّمت الثقافات والمدارس الفكرية والجماعات المتنوعة تعاريف مختلفة لهذه المفاهيم².

من الاصطلاحات التي ابتليت بتعدد معانيها، وظنّ اشتباهاً أن لها معنى واحداً عند استخدامها، اصطلاح «حقوق الإنسان»؛ لأن المقصود بحقوق الإنسان هو الحقوق التي يتمتع بها الإنسان لكونه إنساناً، وكفي لانتفاعه بها أن يكون إنساناً، فهو يستحقّها بقطع النظر عن أي ظرف أو مستوى اجتماعي. لكن رؤية المدارس المختلفة للإنسان تنشق من رؤيتها الكونية ومبانيها الفكرية والفلسفية، فلكل مدرسة رؤيتها الكونية ومبانيها الخاصة بها، وبالإضافة إلى اختلافهم في تحديد معنى الإنسان، فإن فهمهم لحاجاته وحقوقه وواجباته سيكون أيضاً محل خلاف في ما بينهم.

1- يقصد الكاتب من الواقعية الخارجية ما هو خارج النفس لا الخارجية المطلقة.

2- «عندما ترون أنّهم اليوم في الحضارة الغربية يقولون: يجب أن يكون الإنسان حرّاً، فهذا له فلسفة وله جذر ومنشأ فكري، وكذلك عندما يقول الإسلام يجب أن يكون الإنسان حرّاً، فهذا له فلسفة أخرى وجذر ومنشأ فكري مغاير». (خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1365/10/19 هـ.ش).

ضرورة البحث في حقوق الإنسان

من الأمور التي تَحْتَمُّ علينا البحث في قضية حقوق الإنسان، وإعادة قراءتها، وبيان عناصرها من منظور الإسلام والنظام السياسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية كأنموذج، بالإضافة إلى رأي مرشد الثورة في هذه الحقوق، هو وجود هذه الحقوق في أوائل المصادر والتعاليم الإسلامية، والتأكيد عليها¹.

على الرّغم من أنّ هذا البحث في هذا المجال حديثُ الظهور في الغرب²، فإنّ قضية حقوق الإنسان تُعدُّ من أكثر قضايا الإنسان أهميّة وحساسيّة وجدليّة. وفي العقود الأخيرة اكتسبت هذه القضية، إلى جانب طابعها الأخلاقيّ والحقوقيّ، طابعًا سياسيًا، وقد أدّى دخول الدوافع السياسيّة والحزبيّة والتموضعات الأيديولوجيّة إلى مشكلاتٍ في طرح هذه القضية طرحًا صحيحًا.

ففي العالم الغربيّ، وعلى الرّغم من طرح المفكرين لقضية حقوق الإنسان بعد عصر النهضة، فإنّ هذه القضية تَصَدَّرتْ كُلُّ القضايا السياسيّة والاجتماعيّة، لما يقرب من مئتي سنة، وقد طُرحت بوصفها قضية جذريّة. ويمكن ملاحظة دور هذه القضية المهمّة وعناوينها الأساسيّة ضمن البحث في جذور العديد من التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة والثوريّة.

في العقود الأخيرة، بلغ هذا الاهتمام ذروته في العالم الغربيّ، فمع إعداد الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان وتنظيمه، وتشكيل منظمة الأمم بعد الحرب العالميّة الثانية، ظهر نموذج ومصداق عينيّ ومظهرٌ حسيّ للاهتمام بحقوق الإنسان في العالم، بحيث يمكن أن يُعدَّ هذا المصداق معيارًا في محاكمتنا وتحليلنا للشعارات التي سمعناها عن حقوق الإنسان، والتي أُعْلِنَ عنها وحصل جدلٌ عليها

1- في المرحلة الأولى للحكومة الإسلاميّة، طُرِحَ في مجال الحقوق الإسلاميّة موضوعُ حماية حقوق الأقلّيّات الدّينيّة، بل كلِّ إنسان أيضًا، كما أُكِّدَ على حفظ حقوقهم. (راجع: نهج البلاغة، الزّسالة 53). وقد صرَّح البعض بأنّ الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان مَدِينٌ لجهود الأنبياء (محمد هادي معرفة، جامعته مدني (المجتمع المدني)، قم، مؤسسه فرهنگي انتشاراتي، التمهيد، 1378 هـ.ش، ص 229-230).

2- إنّ التّيّار الحامي لحقوق الإنسان في الحقوق الدّوليّة المعاصرة، وهو تيّار غربيّ بشكلٍ أساس، يُعدُّ ذا تجربة قصيرة؛ إذ يرجع تاريخه إلى أواخر القرن السابع عشر سنة 1789م، حيث انتشر أول إعلان لحقوق الإنسان (بعد الثورة الفرنسيّة الكبرى) ضمن مقدّمة وسبع عشرة مادّة.

في القرنين الأخيرين، وخصوصاً في العقود الأخيرة منهما¹. إن الأنظمة السياسيّة الغربيّة، من دون مراعاة أعراف الدّول الأخرى المحليّة والقوميّة والدينيّة، تدعو دائماً تلك الدّول إلى التّمسك بالإعلان العالميّ لحقوق الإنسان والعمل بمضمونه؛ بل اتّهمت الدّول التي لا تؤمن بالمقاربة الغربيّة في فهم حقوق الإنسان بمخالفة حقوقه. وعلى هذا الأساس، فرضت مختلف أشكال الحصار والضّغوط المتعدّدة على تلك الدّول. بينما هذه الأنظمة الغربيّة، على الرّغم من أنّها تدّعي دعمها لحقوق الإنسان لم تظهر التزامها العمليّ بمضمونها فقط؛ بل رأت أنّ حقيقة الإنسان مختصّة بالمواطنين الغربيين، وأنّ حقوق الإنسان تقتصر على المقيمين في الدّول الغربيّة. وبذلك، سلبت عمليّاً حقوق دول العالم الثالث وحرمتها ممّا تدّعيه من حقوق للإنسان.

لذلك، نحن لا يمكننا تصديق هؤلاء في ما يدّعون في مجال حقوق الإنسان ودعمهم لها. فالذين يتغنّون بحقوق الإنسان هم أنفسهم سلبوا من هذه الشّعوب في العقود الأخيرة أهمّ حقوق الإنسان. كما نلاحظ أنّ مؤسسي منظمة الأمم والواضعين الأساسيين للإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، والذين هم اليوم - مع الأسف - يتغنّون بجرأة بوقوفهم مع هذا الإعلان، هم السّبب الأساس في تعاسة هذه الشّعوب.

اختلاف حقوق الإنسان الإسلاميّة عن الحقوق الغربيّة

طبقاً للرؤية الكونيّة الإسلاميّة، يُعدّ الإنسان موجوداً ذا شرف وقيمة وكرامة ذاتيّة ربانيّة، وهو ينشد هدفاً سامياً لا يقتصر على جسمه؛ بل هو مركّب من جسم وروح، وقد أثبت الإسلام من خلال نظريته الشّاملة له ولحاجاته، حقوقاً له. أمّا في المنطق الغربيّ العلمانيّ، فلا يوجد أيّ شيء ذي قيمة وراء وجود الإنسان²، كما لا يُعدّ العالم الماديّ معبراً للإنسان فحسب؛ بل هو مقصوده ومقصده ومحور حقوقه. من

1- خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1365/11/9 هـ.ش الموافق 1987/2/8 م.

2- محمد تقى جعفرى، تحقيقى در دو نظام حقوق جهانى بشر از دیدگاه اسلام و غرب، دفتر خدمات حقوقى بين المللى جمهورى اسلامى ايران، (بحث في المنظومتين العالميتين لحقوق الإنسان الإسلاميّة والغربيّة، الطبعة الأولى، تهران، مكتب الخدمات القانونيّة الدوليّة في الجمهوريّة الإسلاميّة)، 1370 هـ.ش، ج 1، ص 53.

هنا، بُنيت حقوق الإنسان الغربية على أساس الرؤية العلمانية للإنسان، وطبقاً لهذا، أعلنوا في البند 2 من المادة 29 للإعلان العالمي لحقوق الإنسان متأثرين بالفكر الليبرالي، أن العامل الوحيد الذي يحد من حقوق الأفراد وحرّياتهم هو التّراحم مع حقوق وحرّيات الآخرين والمقتضيات الأخلاقية للمجتمع الديمقراطي.

من الطبيعي أن تختلف النظرة إلى الإنسان بين منظور يربط سعادته بتأمين حاجاته الدنيوية والدينية، والنظرة العلمانية له، وتالياً سوف تكون حقوقه في التّصوّر الأوّل مختلفة عنها في التّصوّر الثاني. لذلك، وفي سياق إنكارنا لوجود تعريف ثابت ومشارك لمفهوم «حقوق الإنسان» في جميع المجتمعات والمدارس الفكرية، وعدم إيماننا بالرؤية العلمانية للإنسان وحقوقه، كان لا بُدّ من إرجاع هذا الأمر إلى الثقافات المحليّة وأعراف كلّ مدرسة ومجتمع.

«لقد أعلنت بعض الدّول، مثل الجمهورية الإسلامية الإيرانية، والهند، والصين، والبرازيل أن حقوق الإنسان بحسب النظرة الغربية تتعارض مع ثقافتها ومعتقداتها. لذلك، فإنّ في قضايا حقوق الإنسان، يجب مراعاة الثقافات المحليّة، وعدم اعتبار المعايير المبنية صرفاً على أساس الثقافة والقواعد والفلسفة الغربية معايير عالمية»¹. إنّ حقوق الإنسان في الحضارة والثّافة الغربية مغايرة لحقوقه في الثّافة الإسلامية. فحقوق الإنسان في الإسلام لا تعني أن الحقوق الفردية مطلقة ولا حدّ لها؛ إذ توجد في الإسلام واجبات مقابل حقوق الإنسان، وقد مُنحت تلك الحقوق للنّاس بنحوٍ مشروطٍ.

إنّ ما يوجب البحث عن حقوق الإنسان المبنية على رؤى الإسلام، وتمييزها عن حقوق الإنسان في الأنظمة الغربية التي صيغت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، هو أنّ هذا المصطلح ليس ذا تأثير عالٍ في العالم المعاصر فحسب، بل اكتسب في العقود الأخيرة، بالإضافة إلى الطّابع الأخلاقيّ والحقوقيّ، طابعاً سياسياً أيضاً. لقد هدّدت القوى الغربية، طبقاً لهذا الإعلان، الأنظمة السياسيّة والمجتمعات الأخرى، وسبّبت لها المشكلات. من هنا، ينبغي على كلّ نظام سياسيّ، بالنظر إلى ثقافته وأعرافه المحليّة، أن يشرح مقصوده من هذا المفهوم، وأن يطبّق أحكاماً تتلاءم معه.

1- جهانگیر کرمی، شواری امنیت سازمان ملل متحد و مداخله بشردوستانه (مجلس الأمن التابع لمنظمة الأمم المتحدة والتّدخل الإنسانيّ)، انتشارات تهران، وزارت امور خارجه، 1375 هـ.ش، ص 88.

مع ملاحظة حقوق الإنسان في الإسلام، ووجود تعاليم كثيرة متعلقة بحقوق الإنسان في هذا الدين، وملاحظة الاستغلال السيئ لهذا المفهوم في العالم الغربي، تبرز الضرورة الشديدة لإعادة تعريف مفهوم حقوق الإنسان في الإسلام؛ لكون الإسلام يشتمل على أفضل وأدق نماذج حقوق الإنسان.

إن الإسلام يؤمن بحق الحياة، وحق الحرية، وحق التمتع بالعدالة، وحق التمتع بالرفاه، وسائر الحقوق الأساسية للمجتمع. ويمكن فهم ذلك بشكل واضح من المصادر الإسلامية؛ فالإسلام سنَّ هذه الأحكام للمسلمين، ونَبَّه الناس عليها قبل أن يلتفت المفكرون الغربيون لهذه المبادئ والقيم. لذلك، ينبغي العودة إلى الإسلام، وتالياً على المفكرين المسلمين أن يبحثوا ويحققوا في مجال حقوق الإنسان، وبشكل عام في المنظومة الحقوقية الإسلامية¹.

أفضلية حقوق الإنسان الإسلامية على النموذج الغربي

يؤكد النظام الغربي على استخدام مصطلح حقوق الإنسان، وعلى اشتراك هذا المفهوم الغربي بين جميع الشعوب على أساس محورية «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان». ويُعد الإسلام من الدعاة والسباقين في مجال حقوق الإنسان على طول التاريخ؛ إذ تؤكد تعاليمه الموثقة في الكتاب والسنة على المقولات الأساسية في مجال حقوق الإنسان، مثل حق الحياة، والحرية، والعدالة، وحق الاختيار، وحقوق المعارضة والأقليات، وحقوق المرأة. كذلك، وعلى خلاف الأنظمة الغربية التي اهتمت في بعض العقود السابقة بقضايا حقوق الإنسان، فإن تعاليم الإسلام لم تُؤكِّد على قضايا حقوق الإنسان فحسب؛ بل اهتمت بحقوق الحيوان، أيضاً، ونَبَّهت على ضرورة احترامها.

من هنا، يجب على النخب في المجتمعات الإسلامية، بالإضافة إلى مخالفتهم لتعميم النظرة الغربية لحقوق الإنسان، ولانتشار المنطق الغربي في جميع المجتمعات، أن يهتموا بتعاليم الإسلام أيضاً، وأن يلتفتوا عند بيانهم للرؤية الصحيحة للإنسان إلى الحقوق التي تتلاءم مع الفهم الشامل له، ويجعلوها ضمن نظامهم الحقوقي. ومن الطبيعي ألا ترضى المجتمعات الغربية بالحقوق الإسلامية، وألا تتخذها معياراً لحقوق الإنسان، لكن على الأقل، لا بُدَّ من أن تصبح محور

1- من خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1365/11/9 هـ. ش الموافق 1987/2/8 م.

العمل في المجتمعات الإسلامية في مقابل حقوق الإنسان الغربية. إذا كان العالم الغربي والثقافة الغربية قد اهتمًا بهذه المسألة في القرن الأخير، فإن الإسلام منذ بداياته قبل عدة قرون، قد اهتم بموضوع حقوق الإنسان من جوانبه وأبعاده كافة، وأصالة حقوق الإنسان وأساسيتها واضحة في جميع الآثار الإسلامية. لقد أكدت آيات القرآن الكريم، وكذلك الروايات التي وصلتنا عن الرسول الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام على الحقوق الأساسية التي لم يلتفت إليها الإنسان الغربي في الحقبة الأخيرة.

إن حقوق الإنسان المنبثقة من تعاليم الإسلام، والمبنية على أساس الفهم الكامل والمعرفة الشاملة بالإنسان، والتي تراعي حاجاته الأساسية (أعم من المادية والمعنوية)، لا تُعد مجرد منافسٍ جديٍّ لحقوق الإنسان الغربية؛ بل تتمتع أيضًا بخلفية أعمق من الناحية النظرية والعملية. من هنا، يرى آية الله الخامنئي أن حقوق الإنسان الإسلامية أفضل وأسمى من حقوق الإنسان الغربية، كما يشير إلى أن مجموعة من الحقوق المبنية على أساس إسلامي، كالحرية والعدالة والسيادة الشعبية، أسمى وأرقى من منافسها الغربي، حيث يقول:

«إن حقوق الإنسان بالأسلوب الذي يطرحه الإسلام هي أرقى بمراتب مما طرحه الأنظمة الديمقراطية، فالعدالة الاجتماعية الإسلامية أكثر تقدمًا من العدالة الاجتماعية المطروحة في الأنظمة الاشتراكية، كما أن حقوق الإنسان والحريات الفردية الإسلامية أكثر تطورًا مما يُطرح في الأنظمة الديمقراطية»¹.

الاستغلال الغربي لحقوق الإنسان

لم يكتفِ الغربُ ببناء حقوق الإنسان على أساس مبانٍ ليبرالية، وجعلها بأسسها المادية محورَ صناعة القرار والعمل في جميع المجتمعات؛ بل اتخذها وسيلةً للاستغلال والتوظيف المزدوج في مختلف الدول. فقد تحولت هذه الحقوق إلى أداة سياسية للضغط على الدول الأخرى، أكثر من كونها وسيلةً لتحقيق أهداف الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وغاياته، فعليًا؛ إذ تُتهم دول مثل إيران بعدم احترامها للحريات والسيادة الشعبية وحقوق المرأة، في حين أن دول جنوب الخليج الفارسي، ذات النظام الملكي غير المنتخب، والتي تمنع المرأة من أبسط حقوقها،

1- من خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1368/12/21 هـ.ش.

وتفتقر إلى كثير من الحرّيات، لا تتعرّض لمثل تلك الاتّهامات، بل إنّها بدلاً من ذلك تحظى بحماية هذه الدّول الغربيّة.

هذا التّعامل الازدواجيّ القائم على منطق الكيل بمكيالين يمكن وضعه تحت عنوان الاستغلال لقضيّة حقوق الإنسان، من أجل ممارسة الضّغط السّياسيّ والتّخويف، وتسخير الدّول في سبيل خدمة أهداف نظام السّلطة وغاياته. ويعدّ شعار حقوق الإنسان بالنّسبة إلى الغربيّين أداة ووسيلة لتحقيق أهدافهم، فيرفعون هذا الشّعار كلّما اختلفوا مع دولة من الدّول وأرادوا محاربتها ووضعها تحت الحصار الاقتصاديّ. فكلّ هذه الدّول والسّلطات في العالم، التي لا تعتقد بحقوق الإنسان أصلاً، تعيش وتتنفّس تحت جناح أمريكا، ولا أحد يتعرّض لها. أمّا الشّعوب والدّول التي تخالفهم فيضعونها تحت الضّغط ويتّهمونها بشتّى أنواع التّهم.

عناصر حقوق الإنسان الإسلاميّة

1. الكرامة الإنسانيّة:

الكرامة في اللّغة تأتي بمعنى: السّخاء والشّرف والعزّة¹.

أمّا اصطلاحاً، فهي تتعلّق بالحيثيّة الطّبيعيّة في وجود الإنسان (الإنسان بما هو إنسان)، بحيث يكون النّاس متساوين بمقتضاها، بقطع النّظر عن أيّ لون أو عرق، منزّهين عن كلّ دناءة وحقارة، ولهم قيمة ويستحقّون الاحترام.

لقد نُبّه في المبدأ الأوّل من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان إلى أصلين أساسيين، هما الحرّيّة والكرامة الإنسانيّة، وتعدّ الأخيرة أكثر المبادئ محوريّة؛ إذ يُعتنى بالحرّيّة من أجل تحقيق الكرامة الإنسانيّة، بينما تُعدّ بعض مصاديق حقوق الإنسان، كحقّ الحياة، حقوقاً طبيعيّة وملازمة للإنسان منذ تولّده حتّى مماته، وهي جديرة بالاحترام دائماً، بصرف النّظر عن أيّ قيد وشرط. أمّا بعض الحقوق الأخرى، كحرّيّة التعبير، فتكتسب معناها في سياق الاجتماع البشريّ، وتُستخدم في مجال علاقات النّاس والهيكل الاجتماعيّ-السّياسيّة.

القسم الأوّل من هذه الحقوق مبنيّ على الكرامة الإنسانيّة ولا تقبل السّلْب، فلا يجوز لأحد، حتّى باسم المصلحة العامّة أو الأمن القوميّ أن يسلب من الآخرين

1- سيّد علي أكبر قريشي، قاموس القرآن، تهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1367هـ-ش، ج 5،

حقّهم في الحياة. أمّا القسم الثاني من الحقوق، فيمكن لمؤسّساتٍ مثل المجلس التشريعيّ أن تحدّ منها، ولأجهزة مثل الجهاز القضائيّ أن تسلب هذا النوع من الحقوق من بعض الأفراد. فالكرامة الإنسانية إذاً غير قابلة للسلب ولا للمحدودية. فمن الممكن معاقبة بعض الأفراد بسبب ارتكابهم جرائمٍ أو سجنهم وحرمانهم من كثير من الحقوق والحريّات، لكنّ ذلك لا يُسوِّغ أن تتأذّى كرامتهم؛ إذ يجب مع سلب حريّاتهم، حفظُ كراماتهم.

من هنا، ينبغي أن تُحفظ كرامة كلّ إنسان، بقطع النّظر عن أعماله وسلوكه أو وضعه الأخلاقيّ وشخصيّته الاجتماعيّة، وتحت أيّ ظرف من الظروف. فالكرامة الإنسانية ذاتيّة له، ولا يمكن الحدّ منها بالحدّ من حقوقه المدنيّة والسياسيّة، ولا يجوز المساس بها بسبب سوء سلوك الإنسان المدنيّ والسياسيّ. وعليه، يُعدّ مبدأ الكرامة أساساً ومبدأً لا احترام حقوق الإنسان، ولا يمكن فهم حقوق الإنسان إلاّ بفهم أهميّة الكرامة الإنسانية وضرورة احترامها.

إنّ التأكيد على الكرامة الإنسانية يستند إلى الأصول المسلّم بها في جميع الأديان، وهي محلّ اتّفاق وقبول بين جميع الشعوب. ويمكن ملاحظة جذور الاعتقاد بالكرامة الإنسانية في كافّة المدارس الفلسفيّة والأديان، الإلهيّة والبشريّة، وكذلك في الحضارات التي وضعت منظومات حقوقية كبرى في أنحاء العالم كافّة. في هذا السياق، أكّد الإسلام، كما أكّدت باقي الأديان على الكرامة الإنسانية؛ لذلك اهتمّ أمير المؤمنين عليه السلام في رسالته إلى مالك الأشر بالكرامة الإنسانية، وأوصاه بمراعاة الناس من أيّ عرقٍ أو دين كانوا، فقال: «فإنهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين أو نظيرٌ لك في الخلق»¹.

ويؤكد مرشد الثورة في إيران، أيضاً، على أهميّة الكرامة الإنسانية في النظام الإسلاميّ ويرفض المساس بها، حيث يقول: «إنّ كلّ ما ينافي تكريم الإنسان ويهدر كرامته مرفوض في النظام الإسلاميّ، وكلّ ما يكمل الإنسان ويُقرّبه من السّموم والمعنى الحقيقيّ للإنسانية، فهو مطلوب ومرغوب»².

وبالنظر إلى أنّ كرامة الإنسان غير منفصلة عن معرفته ماهيّته، ينبغي القول إنّهُ من دون معرفة حقيقة الإنسان، الذي هو بحسب الرؤية الإسلاميّة مُركب من روح

1- نهج البلاغة، الرسالة 53.

2- من خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1361/10/2 هـ.ش.

وجسم، لا يمكن الحديث عن كرامته وحقوقه، كما لا يمكن الحديث عن كرامة الإنسان مع تصوُّر القائل بأنَّه مجرد جسد. وتستدعي كلُّ من هاتين القراءتين نماذج مختلفة للكرامة الإنسانية. وبما أنه ينتج من الرؤية الدينيَّة نموذج للكرامة مغاير لما تنتجه الرؤية الماديَّة، فيمكن التعبير عن الكرامة وفقاً للرؤية الماديَّة بالكرامة الحيوانيَّة، وعن الأولى بالكرامة الإنسانيَّة.

ثمة تفاوت أساسي بين هاتين الرؤيتين للكرامة؛ إذ يؤكد مرشد الثورة على أنَّ النظام الإسلامي والمادي يشتركان في احترام الكرامة الإنسانيَّة، ولكنه يرى أنَّ الكرامة وفقاً للرؤية الإسلاميَّة مبنية على التوحيد، بينما في الرؤية الغربيَّة مبنية على الفلسفة الإنسانيَّة (humanism)، حيث يقول: «إنَّ مبدأ تكريم الإنسان وتجليه، وكلِّ المبادئ الإسلاميَّة النفيسة، التي هي غالباً مبنية على أساس التوحيد جميعها تعدُّ مبادئنا القيِّمة»¹، و«إنَّ مذهب الإنسانيَّة في الغرب، الذي بدأ من القرن الثامن عشر، وبشكل أساسي في القرن التاسع عشر، قد رفع شعار الإنسانيَّة في مقابل الدين ونادى بكرامة الإنسان»².

على الرِّغم من أنَّ الكرامة الإنسانيَّة التي وهبها الله للإنسان لها انعكاسات في مجالات متنوِّعة، يمكن القول إنَّ الحرِّيَّة السياسيَّة من أهمِّ المسائل المرتبطة بحقِّ الكرامة، ويمكن عدُّ التحرُّر من قيد عبوديَّة الآخرين من أبرز مصاديقها. من هنا، عمل العلامة محمد تقي الجعفري على إثبات مبدأ كرامة الإنسان في ذيل خطبة من نهج البلاغة؛ «حيث عدَّ الإمام علي النَّاس فيها أحراراً، ومع اعتباره لهم بأنَّهم ليسوا تحت عبوديَّة بعضهم بعضاً، يرى أنه في مجال إدارة الحياة بنحو سليم أنَّ الله قد جعل مسؤوليَّة بعض أمورهم في عهدٍ بعض منهم»³، ونبَّه إلى وجود تلازم بين حرِّيَّة النَّاس وتحرُّرهم وبين ذلك المبدأ. ففي الإسلام، بالإضافة إلى ثبوت أصالة عدم العبوديَّة، ثبتت الكرامة للنَّاس عامَّة بمقتضى حرِّيَّتهم⁴.

تكمُن الكرامة في النِّقطة المقابلة للحقارة، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتحرُّر من كلِّ

1- من خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1363/1/24 هـ.ش.

2- من خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1379/9/2 هـ.ش.

3- يا أيُّها النَّاس، إنَّ آدم لم يلد عبداً ولا أمة، وإنَّ النَّاس كلُّهم أحرار، ولكن الله خول بعضكم بعضاً. (ملا محسن الفيض، ج 14، ص 20).

4- صحيفة الاطلاعات، 1379/3/29 هـ.ش.

ما يُنزلُ الإنسانَ من مرتبته العليا إلى الانحطاط. فعن أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام أنه قال: «أكرم نفسك عن أكل كلِّ دنيّة وإن ساقتك إلى الرغائب؛ فإنك لن تعترض بما تبذل من نفسك عوضاً، ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك حُرّاً»¹.

من هنا، كانت الكرامة الإنسانية هي أحد أهداف الثورة الإسلاميّة وتطلّعاتها؛ لأنّها تساعد في التطوير الشامل المادّي والمعنويّ، وبناء دين الناس وديانهم، وتزكية أخلاقهم؛ ذلك أنّ «للثورة الإسلاميّة أهداف وشعارات بُدلت الأرواح والدّماء لتحقيقها. هذه الأهداف هي: التّكامل المعنويّ والمادّيّ، بناءً دنيّا للناس وآخرتهم والتأثير عليهم، التّكامل الأخلاقيّ، ووصول البلد إلى نقطة تليق بالكرامة الإنسانية»². ووفقاً لهذا الطّرح، لم يكتفِ الإسلام بإعلان رفضه لحاكميّة الحاكم الجائر في مجال الترويح للمنطق المادّيّ؛ بل أوصى أيضاً بمواجهة الحكّام غير الشرعيّين من أجل إحياء الكرامة الحقيقيّة للإنسان وتطوير الثقافة الإلهيّة؛ إذ «إنّ سلطة أيّ عنصر غير إلهيّ على الإنسان مخالفةٌ لكرامة الإنسان ومنافية لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيَّ آدَمَ﴾³، ويجب محاربتها ومواجهتها، وهذا بلا شكّ مبدأ إسلاميٌّ»⁴.

2. الحرّيّة:

عرّف بعض علماء الغرب الحرّيّة بأنّها القدرة والقوّة التي يتمتّع بها الإنسان لإنجاز عمل خاصّ أو تركه. وبعضهم الآخر عرّفها بأنّها استقلال الإنسان عن كلّ شيءٍ سوى القانون الأخلاقيّ⁵. أمّا التعاريف الأخرى، فقد اشتملت على زوال الموانع في سبيل تحقيق الطّموحات الإنسانية، أو التحرّر من قيد وأسر عبوديّة الآخرين⁶، أو

1- نهج البلاغة، الرّسالة 31.

2- خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1382/8/11 هـ.ش.

3- سورة الإسراء، الآية 70.

4- خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1367/6/10 هـ.ش.

5- موريس غرنستون، تحليلي نوين از آزادي (تحليل حديث للحرّيّة)، ترجمه جلال الدين اعلم، تهران، انتشارات امير كبير، 1359 هـ.ش، ص 13.

6- آيزايا برلين، چهار مقاله درباره آزادي (أربعة مقالات حول الحرّيّة)، ترجمه محمد علي موحد، تهران، خوارزمي، 1368 هـ.ش، ص 46.

القدرة على فعل ما يريد وما لا يريد¹، أو حقّ فعل ما يسمح به القانون². وعرفها بعض علماء المسلمين ناظرين إلى المباني الإسلاميّة، بأنّها التحرُّر من عبوديّة غير الله وإِطاعته³. ورأى بعض آخر أنّ الحرّية هي التخلُّص من قيد الطّاغوت وأسرّه، والتّمكّن من التّحرُّك والتّحليق نحو مقام الإنسانيّة والتّكامل المعنويّ والإلهي⁴.

كما هو معلوم، يوجد تصوّر واضح عن الحرّية (بمعنى التّحرُّر) في أذهان جميع النّاس، لكن بما أنّه يوجد اختلافات في فهم لوازم الحرّية بين الأديان والمدارس والجماعات المختلفة، وبما أنّ تصوّر مفهوم الحرّية مرهون بعناصر مثل «الحرّية من» و«الحرّية إلى»، ومرهون بمسلماتهم الثقافيّة والاعتقاديّة؛ بل برؤاهم الكونيّة، فلا يمكن الحديث عن مفهوم مشترك للحرّية.

لذلك، تختلف الحرّية في حقوق الإنسان الغربيّة عن الحرّية بحسب النّظام الحقوقيّ الإسلاميّ وتتفاوت معها؛ إذ كما يلاحظ، فإنّ الحرّية بالمنظور الغربيّ هي حرّية محدودة بالأموال المادّيّة، وحدودها هي التّعارض مع حرّية الآخرين، بينما تُعدّ الحرّية في النّظام الحقوقيّ للإسلام ذات قيمة أسمى من الحرّية الغربيّة، كما بملاحظة الأبعاد المادّيّة والمعنويّة للإنسان تتحدّد غاية الحرّية بحدود سعادة الإنسان وترقيّه. طرِح مفهوم حرّية الإنسان في الإسلام قبل طرحه في أوروبا بعدة قرون. وإذا طرحنا الآن الحرّية بمعناها الدقيق والرّاقى والرّفيع، وهو تخلص روح الإنسان من ملوثاتها، ومن الهوى، ومن الرذائل، والقيود المادّيّة الذي ما زال - هذا المعنى - منحصراً بالمدارس الإلهيّة، ولم تشمّ المدارس الغربيّة والأوروبيّة رائحته أصلاً، فسيتبيّن أنّ الحرّية التي طرِحَتْ في فرنسا إبان الثّورة الكبرى في القرن الثّامن عشر، وكذلك الحرّية المطروحة في العالم الغربيّ، أكثر محدوديّة وأقلّ قيمة من الحرّية التي نادى بها الأنبياء وبحثها المدارس الإلهيّة.

1- فرانتس نويمان، آزادي و قدرت و قانون (الحرّية والقدرة والقانون)، تدوين هيربرت مار كوزه، ترجمه عزّت الله فولادوند، تهران، خوارزمي، 1373 هـ.ش، ص 277.

2- بهاء الدين يازارگاد، تاريخ فلسفه سياسى (تاريخ الفلسفة السياسيّة)، تهران، زوار، 1359 هـ.ش، ج 2، ص 694.

3- عبد الله جوادى آملی، فلسفه حقوق بشر (فلسفة حقوق الإنسان)، قم، اسرا، 1375 هـ.ش، ص 189.

4- خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1361/9/12 هـ.ش.

هذا، وبالنظر إلى أن المنظومات الحقوقية تبتني على فلسفة ومنطق خاص، يمكن حينئذ فهم رؤية كل مجتمع بالنسبة للحرية بلحاظ الفلسفة التي يتبناها. في حين يجعل النظام السياسي الثقافي الغربي، القائم على أساس التوجيهات الليبرالية، الحرية مرهونة بفلسفات مثل أصالة اللذة أو أصالة النفع، ويحصر الحريات المنظور إليها في مجال حقوق الإنسان بالحرية المادية، من دون ملاحظته لسائر الأبعاد والغايات وأنواع السعادة الإنسانية الشاملة، ويحد نطاق الحرية بحرية الآخرين.

وعلى خلاف ذلك، تُعد الحرية في منظومة حقوق الإنسان الإسلامية قضية منشؤها الفطرة الإنسانية. ومع أنه في هذه الرؤية، قد حُدَّ نطاق الحرية بحاجات الإنسان المادية والمعنوية بتمامها، إلا أن الحرية ليست حقاً مسلماً للإنسان فحسب، بل هي حقٌ أُسمى من سائر الحقوق الإنسانية، وقد شرعت لتأمين سائر حقوقه، كما أن السعادة الإنسانية مرهونة بها أيضاً.

«مفهوم الحرية مفهوم إسلامي. ففي الإسلام، تُعطى للحرية الاجتماعية أفضلية أكبر مما هي عليه في المدارس الغربية... وقد واجه الغربيون صعوبة حينما أرادوا تقديم فلسفتهم للحرية، فطرحوا أموراً متنوعة، مثل: المنفعة، والخير العام، واللذة العامة والفرديّة، وأقصى ما وصلوا إليه هو أنها حقٌّ من الحقوق المدنيّة. وهذا كله قابل للنقاش، حتى في أوساطهم. أمّا الأهمّ من ذلك، هو عدُّ منشأ الحرية وفلسفتها الحقّ الإنسانيّ. لقد أكد الإسلام على ما هو أسمى من هذا؛ إذ يرى أن الحرية أمرٌ فطريّ، وأنها حقٌّ أُسمى من سائر الحقوق، بل هي أساسها»¹.

«على نخب المسلمين ومفكريهم، مع التفاتهم إلى أسبقية الإسلام في ميدان حقوق الإنسان وإحاطته التامة بالإنسان وحاجاته، وتمتع الحرية المطروحة في مدرسته بالأصالة والجامعية، أن يُبينوا عناصر الحرية الإسلامية ويُذكروا بابتناء الحرية الملائمة لحاجات الإنسان على أساس تعاليم الإسلام، وأن يجعلوا عناصر الحرية الغربية موضع نقاش وتساؤل بعيداً عن التأثير بها، ويُبينوا مشكلاتها. ومن الطبيعيّ في هذه العملية ألا تُشكل الكتب الغربية مرجعاً للبحث عن الحرية، وألا تُعدّ الحرية شيئاً نفيماً آتياً من العالم الغربي، بل أن تجعل الصواب والمعايير التي

1- خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 12/6/1377 هـ.ش.

تُلاحظها الرؤية الإسلامية للحرية محورا للعمل من خلال جعل المتون والمصادر الإسلامية مرجعا في البحث»¹.

3. حقوق المرأة:

من المباحث المهمة في مجال تقييم حقوق الإنسان الغربية ونقدها مسألة المساواة بين الجنسين. فأنصار حقوق الإنسان الغربية يرون أن الرجل والمرأة متساويان من حيث الحقوق الإنسانية، ويتمتعان بها على أساس معيار واحد؛ ولذلك يرون انتفاء التفاوت بين حقوق وامتيازات كل من الجنسين.

يقول الشهيد مطهري في بيانه لهذه النظرة المساوية بين حقوق المرأة والرجل وتجربتها في العالم الغربي: «يرى رواد هذه النهضة أن حرية المرأة ومساواة حقوقها لحقوق الرجل تكمل وتتمم نهضة حقوق الإنسان التي بدأت في القرن الثامن عشر. فقد ادعوا أنه من دون تأمين حرية المرأة ومساواة حقوقها بحقوق الرجل، سيغدو الكلام عن الحرية وحقوق الإنسان كلاما فارغا. واعتبروا أن جميع المشكلات العائلية ناشئة من سلب الحرية من المرأة، وعدم مساواة حقوقها بحقوق الرجل، وأنه بتأمين ذلك تحل جميع المشكلات العائلية دفعة واحدة»².

لم يقتصر في طرح مسألة عدم المساواة بين حقوق المرأة والرجل على هذا المستوى من الإشكال؛ بل إن المنظرين الغربيين في مجال حقوق الإنسان، عندما لاحظوا التفاوت الحاصل بين حقوق المرأة وحقوق الرجل في الإسلام، اعتقدوا أن الإسلام يرى تفاوتاً بين الرجل والمرأة بالحيثية الإنسانية، فقالوا: «لو أن الإسلام كان يرى المرأة إنساناً حقيقياً لشرع لها حقوقاً مشابهة ومساوية لحقوق الرجل، لكنه لا يرى لها حقوقاً مشابهة ومساوية، إذاً، هو لا يرى المرأة إنساناً واقعياً»³.

ويجب القول في جواب هذه الشبهة: إن رؤية الإسلام تختلف باختلاف الجهة الملحوظة في الجنسين؛ إذ أحيانا يلحظ أن كلا من الرجل والمرأة مشتركان في الأصل والجوهر والحقيقة الإنسانية، وبطبيعة الحال، فإن الحقوق التي تثبت بمقتضى حقيقتها الإنسانية لن تكون مختلفة، بل سيكون لكل منهما نصيب مساوٍ للآخر من هذه الحقوق (حقوق الإنسان الأساسية). ومن بين هذه الحقوق

1- خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1377/6/12 هـ.ش.

2- مرتضى مطهري، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدا، 1380 هـ.ش، ج 21، ص 28.

3- المرجع نفسه، ج 21، ص 128.

المشتركة، يمكن الإشارة إلى: حقّ الحرّيّة، حقّ التّعقل، حقّ الاختيار والانتخاب، وحقّ الملكيّة. بينما في أحيانٍ أخرى، يكون الإسلام ناظرًا إلى بعض العوارض والأوصاف والحالات الخاصّة بالرجل أو المرأة، وفي هذه الحالة، من الطّبيعي أن يلاحظ هذان الجنسان بما هما جنسان مُتمايزان، فتترتب لهما حقوقٌ مناسبة لتلك الحالات.

على هذا الأساس، يمكن القول - وفقًا للرؤية القائلة باشتراك الناس في الماهيّة والطّبيعة الإنسانيّة-: إنّ الحقوق التي أكّد عليها الإسلام ليست تابعة للجنس أو العرق أو اللون أو القوميّة أو البلد؛ بل هي حقوقٌ ثابتة للإنسان بما هو إنسان. وحيث إنّ الناس - مع قطع النظر عن جنسهم وصرغهم وعرقهم - مشتركون في الماهيّة الإنسانيّة، فإنّهم سيتساوون في الحقوق التي تتعلّق بالإنسان بما هو إنسان. ومن الطّبيعي - وفقًا لهذا الكلام- أن تكون الحقوق الثابتة للمرأة هي نفسها الحقوق التي شرّعت للرجل، وألا يكون بينهما تمايزٌ من هذه الجهة: «ليس للذكورة والأنوثة أيُّ تأثير على جوهر الإنسانيّة، ولا على الحقوق الأساسيّة لكلٍّ من المرأة والرجل. ووفقًا لهذه النظرة، لا يوجد بينهما أيُّ اختلاف وتفاوت؛ كلاهما حرٌّ، وكلاهما له حقّ الاختيار وعليه تكاليف، وكلاهما يمكنه أن يطوي الدّرجات الإنسانيّة العالية، وكلاهما له حقّ التعلّم، والتكاليف الإلهيّة واجبة عليهما معًا. لم يجعل الإسلام من حيث الإنسانيّة وجوهرها، والتكاليف والحقوق الإنسانيّة، والمقدّر للرجل والمرأة أيّ اختلاف بينهما»¹.

في مقابل اشتراك المرأة والرجل في الطّبيعة الإنسانيّة، تتّصف المرأة بقابليّات وخصويّات وصفات وملكات مختلفة عن الرجل. وبالنظر إلى ضرورة ملاءمة حقوق وتكاليف المرأة والرجل لخصائصهما وحاجاتهما الفطريّة، فمن الطّبيعي أن يكون الإسلام قد راعى - بنظرته الواقعيّة والمبنيّة على الفطرة الإنسانيّة- الحقوق المتناسبة مع حيثيّة الرجولة والأنوثة، وأقرّ تكاليف تتلاءم مع تلك الحقوق. إنّ الإسلام يمتلك رؤيةً واقعيّةً بالنسبة للرجل والمرأة وجميع المخلوقات، وهو يستند على الفطرة والطّبيعة والحاجات الواقعيّة لهم؛ فلا يتوقّع من الشخص أكثر ممّا أُوتِيَ وما يتمكّن منه. ونظرة الإسلام هذه، هي نظرة واقعيّة ومنطقيّة؛ إذ إنّ معرفة

1- خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1379/12/7 هـ.ش.

الخصائص الواقعية للشخص تتلاءم مع ما يمكن توقعه منه، بحسب خصائصه¹.
توضّع الحقوق المنسجمة مع حيثية المرأة الخاصة بملاحظة تطابق تلك الحيثية مع خصائصها الجنسية. إنَّ الرجال والنساء يختلفون من حيث الأحاسيس والأبعاد الجسدية؛ لذلك فإنَّ النظرة المساوية بينهما، ووضّع حقوق مماثلة لهما معاً، ليس خروجاً عن مقتضى الفطرة الإنسانية فحسب؛ بل هو انحرافٌ عن العدالة والإنصاف أيضاً.

إنَّ الله سبحانه خلق هذين الجنسين لتحقيق مصلحتهما، وضمان بقاء النسل، وإعمار هذا العالم، وإدارة عالم الطبيعة بنحو صحيح على نحوين مختلفين من ناحية الجسم والأحاسيس. وتعدُّ هذه الفروق الطبيعية، سواءً الجسميّة منها أم الإحساسيّة، مؤثّرةً في نوع التكاليف الموجهة إليهما، كما أنّها تؤثر تأثيراً جزيئياً في بعض الحقوق الثابتة لهما، مثل حقّ التفقة والكسوة (الملبس) المُقرّرين للمرأة على الرجل. كما يمكن للمرأة أن تعمل وأن يكون لها راتباً، إلا أنّها غير مُلزَمةٍ بإنفاق شيءٍ منه في حياتها المشتركة مع الرجل².

طبقاً لهذا المنطق، كلُّما وضعت الشريعة حقوقاً وتكاليفاً متغايرة ومتفاوتة بين الرجل والمرأة، فإنَّ ذلك يكون على ضوء خصوصياتهما وصفاتهما؛ لتحقيق السعادة الفردية والعامة في المجتمع. ومن الأمثلة على ذلك، هو السّتر المطلوب من المرأة الزائد على السّتر المطلوب من الرجل؛ إذ يرجع سببه إلى حُسن المرأة وجاذبيّتها وخصوصياتها. فعدم ستر المرأة لنفسها بستر مناسب يُمهّد للفساد الأخلاقي والانحطاط في المجتمع، ويُعرّض الأسرة للخطر.

ومن البديهيّ أنّ هذا المقدار من السّتر غير ضروريّ للرجل؛ إذ لا يتمتّع بجاذبيّة المرأة، وحينئذٍ يُكتفى بمستوى السّتر الذي حدّته الشريعة للرجال في إطار الأمن الاجتماعي-الثقافي.

يرى سماحة القائد في عبارات له أنّه قد فُكك في المصالح والحكمة الإلهية بين الحيثية الجنسيّة للمرأة وبين الحيثية الجنسيّة للرجل، كما فُكك بين حقوقهما وتكاليفهما. وقد صرّح بأنّ تأمين سكينه المجتمع وسلامته مصلحةٌ مرهونةٌ بزيادة ستر المرأة على ستر الرجل، إذ قال: «إنَّ ستر المرأة أصعبٌ من ستر الرجل؛ لأنَّ

1- خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1369/10/16 هـ.ش.

2- خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1379/12/7 هـ.ش.

لطافة المرأة وخصوصياتها، التي جعلت مظهرًا لجمالها وحسنها، توجب حفظ المرأة بسترها إذا أردنا مجتمعًا هادئًا حافظًا لسلامته الطبيعيّة، لا فساد فيه ولا ملوث به، وهذا ما ينشأ من الحالة الطبيعيّة، ومن الرؤية الإلهية التي تُنظّم إدارة العالم»¹.

إنّ تعامل الغرب مع المجتمعات غير الغربيّة، وخصوصًا الدّول المسلمة، في مسألة رعاية قضايا حقوق الإنسان، وحقوق المرأة تحديدًا، يشبه تعامل الدّائن مع المدين، على الرّغم من أنّ للغرب تاريخًا طويلًا في نقض حقوق المرأة. كما أنّ حقّها في الملكيّة والانتخاب ليس له تلك السّابقة الطويلة في المجتمعات الغربيّة، بينما اعترفت المنظومة الحقوقيّة الإسلاميّة منذ البداية بحقّ المرأة في ملكيّة أموالها، وأكّدت على حضورها في ميدان السياسة، ورفضت نيابة الرّجال عن النّساء في أخذ البيعة، بل طلبت بحصول البيعة بين النّساء والنّبي مباشرة.

أمّا المجتمعات الغربيّة، فعلى مدى سنوات عديدة، وبسلبها من المرأة حقوقها، رفضت أن يكون لها حقّ في الانتخاب. ومن هنا، تُعدّ المنظومة الحقوقيّة الإسلاميّة أفضل من حيث جامعيتها وابتنائها على أساس حاجات الإنسان الحقيقيّة، بالإضافة إلى تقدّمها تاريخيًا على المنظومة الحقوقيّة الغربيّة.

«لم تكن المرأة مالكة لما ترثه من مال في البلاد الأوروبيّة، بل كانت أموالها بيد زوجها. أمّا في الإسلام، فقد كُرست بيعة المرأة وملكيتها وحضورها في المجالات الأساسيّة السياسيّة والاجتماعيّة. لقد أتى النّساء وبايعوا النّبي. لم يقلّ النبيّ فليات الرّجال وبايعوا والنّساء بتبعهم ما يختارونه يجب عليهم قبوله. إنّ الغربيّين متأخرون عن الإسلام في هذا المجال ثلاث مئة وألف سنة، ومع ذلك يدعون كلّ هذه الادّعاءات»².

إنّ ما يميّز منظومة حقوق الإنسان الإسلاميّة في مجال حقوق المرأة عن منظومة حقوق الإنسان الغربيّة، هو أنّ المرأة حصلت على حقوقها بسبب نضالها واضطرابها للخضوع للوقائع الاجتماعيّة وضغوط الهيئات غير الحكوميّة وتجمّعاتها، وكانت حقوقًا مع ذلك ناقصة ومبنية على أساس ظواهر الحياة، وفي إطار حرّيّة اللذات الجنسيّة. بينما أعطيت حقوق الإنسان الإسلاميّة بمقتضى المنطق الدّينيّ والموافق

1- خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1379/12/7 هـ.ش.

2- خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1379/6/30 هـ.ش.

للرؤية الكونية والتعاليم الإسلامية، ثم دخلت حيز التنفيذ لا بسبب الضرورة والضغط.

لقد بين سماحة القائد المراحل التاريخية لتدوين حقوق الإنسان الغربية، وحادثة ظهورها وانتقالها من الضرورات الاجتماعية ونقصانها، ويقول في نقده لمدعي حقوق الإنسان، خصوصاً في مجال الحقوق السياسية للمرأة في العالم الغربي: «إن العالم الذي يدعي اليوم الحرية والديمقراطية، ويعتقد أن لأفراد المجتمع حق اختيار وتحديد النظام وقيادته وصل متأخراً إلى هذه الفكرة، وعندما منح هذا الحق للأفراد، منحه ناقصاً. وإلى أوائل هذا القرن، لم يكن للنساء الحق في الانتخاب ولم يدخلن المشهد السياسي. وقد مُنحَ حق الانتخاب تدريجياً ابتداءً من أواخر الحرب العالمية الأولى، وفي بعض الدول أعطي لمن هنَّ فوق سنِّ الثلاثين أو الخمس والثلاثين. وتدرجياً، في السنوات الأخيرة، وصلوا في العالم الديمقراطي الغربي إلى أن للنساء اللاتي في عمر الشباب، واللواتي بلغن سنَّ الثامنة عشرة أو العشرين، حق التصويت والاقتراع»¹.

4. حق الحياة:

يُعدُّ حقُّ الحياة في رؤية المناصرين لحقوق الإنسان الحديثة حقاً مطلقاً وركناً أساسياً لسائر الحقوق، وبناءً على هذه الرؤية لا يكون هذا الحق قابلاً للتقييد أو السلب. من جهة أخرى، تُعدُّ الحياة في نظرهم محدودة بالبعد المادي، وأساس أبعاد الحياة الأخرى. من هنا، غالباً ما يُفسَّر حقُّ الحياة في المنظومة الحقوقية الحديثة تفسيراً مادياً، وتكون العقوبات المؤدية لسلب هذا الحق عقوبات خاطئة. أمَّا في المنظومة الإسلامية، يُعتقد أن الحياة ذات بُعدٍ ماديٍّ ومعنويٍّ، كما يُعتقد بعدم تقدُّم نواحيها المادية على نواحيها المعنوية. بل على العكس من ذلك، فإنَّ المصادر الإسلامية ترى أنَّ الحياة الإنسانية الأصلية (والتي تُعدُّ حياةً متميزة عن حياة الدواب وسائر الموجودات) مرهونة بالقيم الإنسانية العليا، ولا يمكن الحديث عن حياة طيبة من دون هذه القيم. ومن هنا، أشار القرآن الكريم إلى الذين كفروا بالآيات الإلهية بأنهم: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرٌ أَحْيَاءٍ﴾².

يُعدُّ حقُّ الحياة في المنظومة الحقوقية الإسلامية منحةً إلهيةً وجميع الأفراد

1- خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 12/4/1366 هـ.ش.

2- سورة النحل، الآية 21.

متساوون فيه. وقد جعل القرآن قتلَ الإنسانِ على حدِّ الشَّرِكِ بالله، وضمن المعاصي التي لا تُتَغْفَرُ¹؛ بل يرى أن قتلَ الإنسانِ يوازي قتلَ جميعِ النَّاسِ². لذلك، فإنَّ أحدَ أساليبِ الإسلامِ لضمانِ حقِّ الحياةِ هو جزاءُ القتلِ بالقتلِ بنحوِ حكمِ القصاصِ، ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾³. ففي حين يُهاجِمُ القصاصُ الجزائيُّ وَيُسْتَنَكِرُ - وفقاً للقراءةِ الغريِّيةِ لِحَقِّ الحياةِ - ويُعدُّ إجراؤه مخالفةً لحقوقِ الإنسانِ، فإنَّ هذا الحكمُ في النظامِ الإسلاميِّ، بمقتضى رادعيته عن ارتكابِ الجرمِ، موجِباً لِحياةِ المجتمعِ الإسلاميِّ وضمانه لحفظِ حياةِ النَّاسِ. لقد رفض آيةُ الله خامنئي مخالفةَ هذا الجزاءِ لحقوقِ الإنسانِ أثناءِ طرحه لتلك الشُّبهةِ في بعضِ دروسِ الخارجِ الفقهيَّةِ، وبيانه ابتداءً هذهِ المجازاةِ على أساسِ الشَّرِيعَةِ الإسلاميَّةِ. وفي جوابه المُفَصَّلِ على تلكِ الشُّبهةِ، رأى أنَّ عدمَ وجودِ القصاصِ في المجتمعِ نقضُ لحقوقِ الإنسانِ، لا وجودِ القصاصِ نقضُ لها، وصرَّح بما يلي:

«لو دَقَّقْنَا في حكمةِ القصاصِ وفلسفتهِ، سنرى أولاً أنَّ عدمَ الاقتصاصِ هو المخالفُ لحقوقِ الإنسانِ؛ إذ لو لم يُعَدِّمِ القاتلُ وحُكِمَ عليه بالسِّجْنِ فقط، فربَّما يشملُه عفوٌ بعدَ فترةٍ أو يفرُّ من السِّجْنِ أو يُطلَقَ سراحه بضمانةٍ معيَّنة، ثمَّ يَجْني على شخصٍ آخرٍ مُجدِّداً ويقتله. عدمُ الاقتصاصِ، إذًا، يُشجِّعُ القاتلَ على الجنايةِ. ثانيًا، لو كان الإعدامُ مخالفاً لحقوقِ الإنسانِ، فلا ينبغي تطبيقُ الإعدامِ في أيِّ موردٍ من المواردِ. بينما إلى الآن يَجرون حُكْمَ الإعدامِ في بعضِ الدَّولِ على الأفرادِ المتورِّطينِ في التَّجسسِ والتَّأمرِ والخيانةِ.

ثالثًا، لو كان القصاصُ مخالفًا لحقوقِ الإنسانِ، فإنَّنا نرى أنَّ بعضَ الجزاءاتِ الأخرى مخالفةٌ كذلك بظاهرها لحقوقِ الإنسانِ؛ مثلاً لو سُجِنَ شخصٌ بسببِ جرمٍ مدَّةً طويلةً، فإنَّ عياله سيصبحون بلا معيلٍ وفي معرضِ الانحرافِ والمخاطرِ، فهذا الجزاءُ ليس بأقلَّ من القصاصِ ومخالفٌ لحقوقِ الإنسانِ أيضًا. فإذا اعتقدنا بمخالفةِ ذلكِ لحقوقِ الإنسانِ، فلا بُدَّ من غلقِ بابِ المجازاةِ»⁴.

1- سورة النساء، الآية 93.

2- سورة المائدة، الآية 32.

3- سورة البقرة، الآية 179.

4- خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1378/7/6 هـ.ش.

5. احترام معتقدات الآخرين:

من الحقوق التي أُكِّد عليها وصُنِّفت ضمن دائرة الحرِّيات الفرديَّة، هو الحقُّ في حرِّيَّة المعتقد واحترام عقائد الآخرين. فمع أنَّ الإسلام جعل دعوة الآخرين إلى اعتناقه على رأس أعماله، إلَّا أنَّه دائماً كان يدعوهم إليه على أساس الاختيار، كما اعترف بمعتقدات المتديِّنين بالأديان الأخرى؛ بل إنَّ الإسلام لا يتعرَّض للمخالفين له في السِّياسة والعقيدة ما لم يضرُّوا بأمن البلاد.

لكنَّ الغرب، متذرِّعاً بحفظ الحرِّيات الفرديَّة، يشنُّ هجوماً على أهمِّ حقوق الإنسان تحت عنوان احترام معتقدات الآخرين ومشاعرهم، ويجعله المحوريَّة للفلسفة الإنسانيَّة الليبراليَّة والعلمانيَّة بوصفها الحجر الأساس لحقوق الإنسان العالميَّة، وهو لا يستهدف في هجومه حقوق الإنسان المنبثقة من تعاليم ومباني الأديان والمذاهب والجماعات الأخرى فقط، بل مع عدم قبوله بتعدُّد الاعتقادات في العالم يتَّهم مخالفيه باتِّهامات أمنيَّة وبانتهاك حقوق الإنسان.

إنَّ التعدديَّة التي يدَّعيها الغرب لا ينبغي أن تقتضي فقط الاعتراف بمعتقدات الشُّعوب الأخرى، بل يجب أن تشمل صُوغ حقوق الإنسان وفقاً لتوجُّهات العالم الغربي، وتعميمها على جميع النَّاس، وإلزام الآخرين بالعمل بها، مع تهديد وإنذار الدُّول التي لا تلتزم بالإعلان العالميِّ لحقوق الإنسان. وهذا يُعدُّ تهميشاً لأهمِّ حقوق الإنسان وأساسها، وهو حرِّيَّة المعتقد، أو تشكيكاً في هذه الحقوق وترديداً لها.

عند إقرار الجمعيَّة العامَّة لمنظمة الأمم المتَّحدة الإعلان العالميِّ لحقوق الإنسان في 10 كانون الأوَّل 1948م، بموجب القرار 217، حضرت فقط 56 دولة بوصفها أعضاء في منظمة الأمم المتَّحدة، وقد أقرَّ هذا الإعلان بعد حصوله على 48 صوتاً مؤيِّداً، بينما امتنع 8 أعضاء عن التصويت. كما هو معلوم، فإنَّ عدداً قليلاً من دول العالم (وعمدة الدُّول الغربيَّة)، شاركت في عمليَّة إقرار هذا القانون، بينما لم يكن لمعظم الدُّول غير الغربيَّة أيُّ دورٍ في صياغته وإقراره، وحتى في إجراءه. من هنا، عدت الدُّول غير الغربيَّة، وخصوصاً الإسلاميَّة منها، أنَّ شرعة حقوق الإنسان هي شرعة غربيَّة تُؤمِّن مصالح الغرب، وهي وسيلة من أجل تسلُّطهم في ظلِّ ظروف جديدة للاستعمار.

هذا، ورأى آية الله خامنئي أنَّ عدم احترام مُدَّعي حقوق الإنسان لآراء الآخرين

ومعتقداتهم، وتوهمهم بأحقية الرؤية الغربية وبطلان رؤية الآخرين، هو استخفاف برؤى الدول غير الغربية. كما طالب بضرورة احترام وجهات نظر الآخرين وفقاً للأصول التي يقبلونها، وأكد على أهمية احترام معتقدات الناس قائلاً: «إن احترام معتقدات الناس وأفكارهم ومشاعرهم هو من أوليات وبيدهيات أصول حقوق الإنسان. كيف يمكن لشخص أو مجموعة تعتقد بحقوق الإنسان ووثيقة حقوق الإنسان، وفي الوقت نفسه تستيح إهانة معتقدات وأفكار ومشاعر مجموعة كبيرة من الناس... هذا عمل مُدانٌ وفقاً لمعايير العالم الحقوقية بالتأكيد؛ لأنَّ احترام عقائد الناس وأفكارهم ومشاعرهم هو من أوليات وبيدهيات أصول حقوق الإنسان»¹.

الخاتمة

لا يمكن اعتماد حقوق الإنسان الغربية كصيغة مناسبة للمجتمعات الإسلامية، فهي، بالنظر إلى كونها مبنية على فهم ناقص للإنسان، وعدم أخذها بالحسبان الحاجات الواقعية له وللمجتمع الإنساني؛ لن تكون مفيدة حتى للمجتمعات الغربية. من هنا، لا ينبغي الرضوخ لإعلان حقوق الإنسان الغربية والتسليم به في ظلّ عملية التوظيف والاستغلال السياسي لها؛ بل بملاحظة أسبقية بحث حقوق الإنسان، والفهم الواقعي والشامل للإنسان في الإسلام، وتأخر ظهور هذا البحث في المجتمعات الغربية، مع اعتبار الإنسان موجوداً مادياً، والاكتفاء بملاحظة حاجاته المادية ولذاته الدنيوية. فعلى الأقل، يجب بيان الطرح الإسلامي المطلوب عن حقوق الإنسان للعالم الإسلامي، وأن يصير محور العمل فيه إن لم يكن لدينا هدفاً في جعل المحورية لحقوق الإنسان الإسلامية في كل العالم.

لم يكتفِ آية الله خامنئي في بحوثه في حقوق الإنسان بالتفسير الإسلامي لبعض عناصر تلك الحقوق؛ بل مع تأكيده على ابتناء هذه البحوث على تعاليم الإسلام، وتصريحه بنقصان حقوق الإنسان الغربية، ويكونها حديثة الظهور ومبنية على التعاليم المادية، فإنه في العديد من الموارد تجاوز البحوث التنظيرية، وبالفاته إلى الوقائع في العالمين الإسلامي والغربي اعترض على النتائج ووضع

1- خطابات آية الله خامنئي، بتاريخ 1367/7/28 هـ.ش.

السياسات، وانتقد استغلال حقوق الإنسان من قِبَل العالم الغربي¹. من البديهي، أن هذا النحو من النَّظر لحقوق الإنسان في الإطار الفكري، مضافاً إلى أنه يؤدي إلى معرفة مباني حقوق الإنسان الإسلامية والغربية ومفرداتها، يمكنه أن يساعد في صياغة حقوق أصيلة للإنسان مبنية على أساس الأعراف والتعاليم الدينية في الدول الإسلامية، ويمكن أن يُشكل انتشارها في المجتمعات الإسلامية نموذجاً عملياً في قبال إعلان حقوق الإنسان الغربي، وأن يمنع إجراؤها في الدول الإسلامية من استغلال الدول الغربية لمسألة حقوق الإنسان.

1- إنَّ من لا يعتقدون بحقوق الإنسان في واقع الأمر، فإنَّهم إنَّ كانوا يعتقدون بوجود حقِّ للإنسان، فإنَّهم يروُّنه خاصًّا بالإنسان الغربيِّ دون غيره، وهم مستعدُّون، من أجلِّ الحفاظ على سعادتهم وسلامتهم، للتَّضحية بحياة الملايين من شعوب العالم غير الغربيَّة. هؤلاء المنافقون، يرفعون شعار حقوق الإنسان ضدَّ الجمهوريَّة الإسلاميَّة، وقد مارسوا سابقاً ضغوطاً سياسيَّة من هذا القبيل، بالإضافة إلى ضغوطٍ أخرى عبر إنشاء مراكز للفساد والفتنة داخل الجمهوريَّة.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن.
- نهج البلاغة.
- برلين، آيزايا، چهار مقاله درباره آزادی (أربعة مقالات حول الحرّية)، ترجمه محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، 1368 هـ.ش.
- بازارگاد، بهاء الدین، تاریخ فلسفه سیاسی (تاریخ الفلسفة السّیاسیة)، تهران، زوار، 1359 هـ.ش.
- جعفری، محمدتقی، تحقیقی در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، (بحث في المنظومتين العالميتين لحقوق الإنسان الإسلامیة والغربیة، الطبعة الأولى، مكتب الخدمات القانونیة الدّولیة في الجمهوریة الإسلامیة)، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران، 1370 هـ.ش.
- جوادی آملی، عبد الله، فلسفه حقوق بشر (فلسفة حقوق الإنسان)، قم، اسرا، 1375 هـ.ش.
- روزنامه اطلاعات، 1379/3/29 هـ.ش.
- فیض کاشانی، ملا محسن، الوافی، اصفهان، مکتبه الامام امیر المؤمنین، 1365 هـ.ش.
- قریشی، سید علی اکبر، قاموس القرآن، تهران، دار الکتب الإسلامیة، 1367 هـ.ش.
- کرمی، جهانگیر، شورای امنیت سازمان ملل متحد و مداخله بشردوستانه (مجلس الأمن التابع لمنظمة الأمم المتحدة والتدخل الإنساني)، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، 1375 هـ.ش.
- گرنستون، موريس، تحلیلی نوین از آزادی (تحليل حديث للحرّية)، ترجمه جلال الدین اعلم، تهران، انتشارات امیر کبیر، 1359 هـ.ش.
- مجموعه سخنرانی های حضرت آیت الله خامنه ای که قالبی مکتوب برای آن وجود ندارد؛ از این روی تنها به تاریخ آن اشاره شده است (مجموعه خطابات آية الله الخامنسي التي لم تُطبع بعد، ولذلك أُشير إلى تاريخها فقط).

- مطهري، مرتضى، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، 1380 هـ.ش.
- معرفت، محمدهادی، جامعه مدنی (المجتمع المدني)، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی، التمهيد، 1378 هـ.ش.
- نویمان، فرانتس، آزادی و قدرت و قانون (الحريّة والقدرة والقانون)، تدوين هربرت مار كوزه، ترجمه عزّت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، 1373 هـ.ش.



في المسألة الأخلاقية الإسلامية الأولوية للأخلاق أم للحقوق؟!

نبيل علي صالح *

مقدمة البحث

لا يمكن فصل الأخلاق عن الحقوق؛ إذ إنهما مرتبطان ببعضهما ارتباطاً شبه عضويّ. والأخلاق كونها قواعد للسلوك البشريّ وقيماً، فالمطلوب من الإنسان السَّير في ضوئها على صعيد علاقاته وتعاملاته الخاصّة والعامة، ولا يمكن تحريكها بفعاليّة منتجة في حركة الفرد والمجتمع، وصولاً إلى الازدهار الفرديّ والمجمعيّ، من دون أرضية ملائمة قويّة وصلبة من الحقوق الفرديّة المجسّدة والمصانة على شكل أنظمة قانونيّة مضمونة وحاكمة، تنطلق من الإقرار بأهميّة وجود الفرد ليشكّل أساساً ومحوراً في الوجود كلّه.

وهذا يأتي في جزء أساسيّ من وظيفة الدولة؛ إذ إن الإنسان الفرد هو جوهر بناء هذه الدولة، لتكون عمليّة تأمين حقوقه هدفاً وغاية علياً لعملها ووظيفتها. وهذا التأمين الحقوقيّ، إذا صحّ التعبير، هو الذي يضمن تنفيذ الفضائل الأخلاقية وكماالاتها وتحققها بصورة تكاملية على صعيد صناعة فرد منتج وقادر على القيام بدوره في إنتاجية المجتمع ككلّ، والإسهام الفاعل في تطويره وازدهاره؛ لأنّ

* باحث في تاريخ الحضارات المعاصرة - الجمهوريّة العربيّة السورّيّة.

الإنسان الحاصل على حقوقه في مجتمعات العدل والمساواة والكرامة الإنسانيّة هو الأكثر اندفاعاً لتمثّل معايير القواعد الأخلاقيّة فيه، ما يسهم في تحقيق الاستقرار الأخلاقي والسلوكي في المجتمع. وهذا ما سنحاول تسليط الضوء الفكريّ عليه في مجمل البحث القادم.

معنى الأخلاق والحقوق

1. الأخلاق لغة واصطلاحاً:

أ. الأخلاق لغة:

الأخلاق جمع خلق (بضمّ الخاء واللام)، والخلق هو الدّين والطّبع والسّجّية والمروءة. وحقيقته أنّ صورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصّة بها، بمنزلة الخلق لصورته الظّاهرة وأوصافها ومعانيها¹. قال الرّاعب الأصفهانيّ: «والخلق والخلق في الأصل واحد، لكن خصّ الخلق بالهيئات والأشكال والصّور المدركة بالبصر، وخصّ الخلق بالقوى والسّجّايا المدركة بالبصيرة»².

ويقال: خالص المؤمن وخالق الفاجر، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة، والثواب والعقاب يتعلّقان بأوصاف الصّورة الباطنيّة أكثر ممّا يتعلّقان بأوصاف الصّورة الظّاهرة، ولهذا تكرّرت الأحاديث في مدح حسن الخلق في غير موضع³.

ب. الأخلاق اصطلاحاً:

تحدّث الجرجانيّ في تعريفاته عن الخلق قائلاً إنّه: «عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويّة، فإن كان الصّادر عنها الأفعال الحسنة، كانت الهيئة خلقاً حسناً»⁴.

1- انظر: محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط8، بيروت، مؤسّسة الرّسالة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 2005م، ص 881. محمّد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ط3، بيروت، دار صادر، 1992م، ج 10، ص 86.

2- الحسين بن محمّد الرّاعب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، دمشق، دار القلم والدار الشّاميّة، طبعة عام 2009م، ص 297.

3- ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 194.

4- عليّ بن محمّد الجرجانيّ، التّعريفات، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1983م، ص 101.

وعرّف ابن مسكويه الخلق بأنه: «حال للنفس، داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية. وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج (مثل الإنسان الذي يُحرّكه أدنى شيء نحو غضب، ويتهيّج من أقل سبب، والإنسان الذي يجبن من أيسر شيء، أو الذي يفرح من أدنى صوت يطرق سمعه، أو يرتاع من خبر يسمعه، ومثل الذي يضحك ضحكا مفرطاً من أدنى شيء يعجبه، والذي يغتم ويحزن من أيسر شيء يناله)؛ ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدرب، وربما كان مبدؤه بالرؤية والفكر، ثم يستمر أولاً فأولاً، حتى يصير ملكة وخلقاً»¹. والملكة هي كيفية نفسانية بطيئة الزوال، بينما الحال هي كيفية نفسانية سريعة الزوال²، وقد اتفق ابن مسكويه وابن سينا على أن الخلق كيفية وهيئة راسخة تخصّ النفس، واختلفا في درجة زوالها عنه، هل هي بطيئة أم سريعة؟ ولعلّ الاختلاف نجم عن لحاظ تمكن الخلق في النفس، فإن كان في أولى درجات التمكن فيها، بحيث يزول سريعاً، كمن يتدرب على فعل الكرم وحسن الظن بالآخرين، فإنه يزول سريعاً في الأيام الأولى فيكون حالاً، بينما مع تقادم الأيام وتوالي التمرين وكثرة الممارسة، يترسخ لديه هذا الفعل حتى يصبح ملكة. وعرّف بعض الباحثين الأخلاق في نظر الإسلام، بأنها: عبارة عن مجموعة المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني التي يُحددها الوحي لتنظيم حياة الإنسان، وتحديد علاقته بغيره على نحو يُحقّق الغاية من وجوده في هذا العالم على أكمل وجه³. كما عرّفوها، بشكل عام، من حيث أنها فرع من فروع الفلسفة التي تدرس السلوك البشري من وجهة نظر الصواب والخطأ، الخير والشر، السعادة والواجب. بالإضافة إلى ذلك، فهي مسؤولة عن البحث عن أنظمة القيم التي تدعم هذه المفاهيم.

وفي العموم، يُشير مفهوم الأخلاق إلى جملة من المبادئ (Principles) أو

1- أحمد بن محمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، طبعة عام 1998م، ص 41.

2- الحسن بن يوسف الحلبي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط1، بيروت، مؤسسة الأعلمي للطباعة والنشر والتوزيع، 1979م، ص 240، بتصرّف.

3- مقداد الجرن، التربية الأخلاقية الإسلامية، لا طبعة، الرياض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، لا تاريخ نشر، ص 75. ومجموعة باحثين، نضرة التعميم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، ط4، جدة، دار الوسيلة، لا تاريخ نشر، ص 22.

المعايير (Normes) المتعلقة بالخير والشرّ، والتي تتيح إمكانية النظر في الأفعال الإنسانية، ومن ثمّ الحكم عليها بالقبول وعدم القبول. فهذه المعايير بمثابة نوااميس كونية، تنطبق على كلّ الأفراد من دون استثناء، على الرغم من اختلاف المجتمع الذي ينتمون إليه؛ لأنّ أساسها كونيّ وليس خصوصياً¹.

2. الحقوق لغةً واصطلاحاً:

أ. الحقّ في اللغة:

الحقّ مشتقٌّ منَ الجذر (ح ق ق)، تقول: «حقّ الأمر يحقّ»، بكسر الحاء وضّمّها في المضارع، حقّاً أي: ثبت ووجب. والحقّ هو الثابت واللائق والصّحيح، والأمر المتحقّق وقوعه، والحقيقة في العُرف هي مطابقة الاعتقاد للواقع. وفُسّر الحقّ عند أهل اللغة تارةً بأنّه خلاف الباطل، وتارةً بمعنى الوجوب والثبوت، والظاهر أنّ الثاني نتيجة تلقائية للأول. فقد قال صاحبُ المقاييس: «حقّ: الحاء والقاف أصلٌ واحد، وهو يدلُّ على إحكام الشيء وصحّته، فالحقُّ نقيضُ الباطل»، ثمّ قال: «ويقال حقّ الشيء: وجب»². وهكذا قال المصباح: «الحقّ خلاف الباطل»، ثمّ قال «وهو مصدر حقّ الشيء من بابي ضرب وقتل إذا وجب وثبت. وحققتُ الأمرُ أحقّه، إذا تبيّنته أو جعلته ثابتاً لازماً»³.

نعم، إنّ مفهوم الحقّ في اللغة العربيّة يتداخل في أحيان كثيرة مع لفظ الواجب؛ أي هو يشير إلى حقّ الشيء إذا ثبت ووجب، فأصل معناه لغويّاً هو الثبوت والوجوب، وهو مصدر الفعل حقّ، وجمعه حقوق أو حقايق. وكذلك، فالحقّ يُطلق على المال والملك الموجود الثابت، ومعنى حقّ الشيء وقع ووجب بلا شك⁴.

ب. الحقّ اصطلاحاً:

هو يختلف بين النظرة الدينيّة والنظرة العلمانيّة أو الوضعيّة؛ فالبعض يرى أنّ

1- Monique Canto-Sperber et Ruwen Ogien, La philosophie morale, Paris, Presse universitaires de France - PUF, Quatrième édition, 2017, p. 4.

2- أبو الحسين أحمد بن فارس زكريّا، معجم مقاييس اللغة، طهران، مكتبة الإعلام الإسلاميّ، طبعة عام 1981م، ج 2، ص 15.

3- حسن المصطفويّ، التّحقيق في كلمات القرآن الكريم، ط1، طهران، مركز نشر آثار العلامة المصطفويّ، 1965، ج 2، ص 305.

4- المرجع نفسه.

الحق سلطة أو قدرة إرادية يتحصّلها الشخص من القانون الوضعي البشري؛ أي أنه سلطة يمنحها القانون لشخص يتمتع بالإرادة¹. وثمة بعض آخر يرى الحق مصلحة يجب تنفيذها برعاية القانون وحمائته، حيث يتم النظر إلى الحق هنا من خلال موضوعه، وليس من خلال صاحبه². وثمة خطأ ثالث، يعدّ الحق إرادة ومصلحة في الوقت نفسه. وخطّ رابع يرى أنّ الحق استثثار بقيمة معيّنة يمنحه القانون لشخص ويحميه ويرعاه³.

الأخلاق والاستقرار الأخلاقي في الإسلام

1. الأخلاق في المنظور الإسلامي (منبعها ومصدرها، وأفقها):

ركّز الإسلام في بنيته الاعتقادية والمعرفية والدعوتية على القيم الأخلاقية، على شكل أصل ثابت وراسخ، وسعى في كلّ منطلقاته وأدبياته الفكرية والروحية إلى صوغ الإنسان المسلم الأخلاقي في روحه وسلوكه، ومختلف علاقاته الخاصة والعامة، وذلك بالاستناد إلى مرجعية الأخلاق والفضائل الأخلاقية الإسلامية التي لا تتغيّر تبعاً لظروف الزمان ومستجدات الحياة وتطوّراتها؛ بل تبقى ثابتة لا يخالها أيّ تبدّل في محتواها الذاتي؛ لأنها في الأساس نابعة من الله تعالى خالق الوجود وعلّة الخلق.

فالأخلاق، إذًا، هي جوهر الإسلام وروحه. والنظام التشريعي الإسلامي هو كيان وهيكل قانوني عمليّ مُجسّد لهذه الروح الأخلاقية التي لها - بكونها منظومة قيمية - حضور واسع وتأثير بليغ في كافّة مجالات عقيدة المسلم وشريعته وجوانبهما، وحتى تلك الآيات والأحاديث المتعلقة بالعقائد والأحكام والقصص، نجدها مليئة ومشبعة بالمعاني والتوجيهات الخلقية.

ويعود سبب تركيز الإسلام على البعد الأخلاقي، ودعوته إلى تمكين القيم

1- ماهر صبري كاظم، حقوق الإنسان والديمقراطية والحزبات العامة، ط2، بغداد، مطبعة الكتاب، 2010م، ص 11.

2- عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار المعارف، طبعة عام 1967م، ج 1، ص 5.

3- حمدي عبد الرحمن، الحقوق والمراكز القانونية، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة عام 1976م، ص 3 وما بعدها.

الأخلاقية في سيورة الفعل الاجتماعي، لتكون محوراً للعلاقات ومرجعية للتفاعلات البشرية ذاتياً وموضوعياً، إلى كونه يدرك أن دوام الحياة الاجتماعية وتقدمها وازدهارها - وعيش الإنسان الآمن والمستقر فيها على نحو وارع ومسؤول وغائي- مرهون بإضفاء معنى حقيقي مستمر على أفعالنا الخلقية المجردة عن المصلحة المادية لا ينتمي إلى عالم المادة المرئي، وهو معنى الإيمان بالله علة الكون والحياة، وذلك في مقدمة ومرجعية لبناء نظام أخلاقي يحقق الإنسان من خلاله حاجته، ويحول دون ميوله ونزعاته الشريرة، ويوجهه إلى استخدام قواه في مجالات يعود نفعها عليه وعلى غيره.

ولو أهمل هذا الجانب القيمي الأخلاقي، بما فيه من مبادئ وقيم وفضائل وشمائل، من حياة الفرد والمجتمع، فإنه سيتحول إلى مجتمع غابة جحيمي؛ تسوده أفعال التوحش، وتتفشى فيه المظالم وسلوكات التجبر والأنانية والانتقام والخيانة والغش والكذب وسفك الدماء، لتتلاشى الإنسانية والبعد الإنساني الغائي في علاقات الناس ببعضهم، فلا مودة ولا محبة ولا تفاعل إنساني ولا تراحم ولا إخلاص.

وقد أثبتت الأيام والدهور، أن الإنسان عاجز لوحده بفكره ومعتقداته ومبادئه «الأخلاقية» الأرضية الوضعية التي علّت وتعلو فيها الأخلاقيات العملية النفعية الذرائعية، عن قيادة سفينة البشرية، إلى شواطئ الأمان والاستقرار والسلامة، وتحقق مبادئ الحق والعدل. والسبب، أنها ليست مبادئ وأخلاقيات نابعة من الله تعالى محور الوجود والحياة، والتي هي أخلاق مسؤولة تربط الوعي الأخلاقي السلوكي بالإيمان الاعتقادي بخالق مطلق مفارق بطبيعته، وينتصب ليكون غاية يتطلع الإنسان إليها، ويسعى بكل جوارحه لتمثل قيمها وصفاتها عملياً في عملية كدح حياتي ارتقائي نحوه تعالى.

يقول عز وجل: ﴿يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلْقِيهِ﴾¹.

فكل إنسان - المؤمن والكافر، المحسن والمسيء- سوف يصير إليه تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾²، لكونه عز وجل هو جوهر الوجود ومعياره؛ بل هو حقيقته الكبرى التي تقتضي حكمته وجود هدف سام ومنظور راقٍ للخلق

1- سورة الانشقاق: الآية 6.

2- سورة البقرة: الآية 156.

بصورة عامة، وللإنسان بصورة خاصة. وهذه الحقيقة الإلهية حقيقة فاعلة في هذا الوجود، وتلمس خصائصها وصفاتها - التي تكدر نحوها في عملية ارتقاء - في آثارها الواقعية في هذا الوجود، وهذا ما يفصله القرآن الكريم، وهو يصف الحقيقة الإلهية للناس، وهو يعرفهم برّبهم تعريفًا سيريًا عميقًا واضحًا، وهو يستشهد بواقع الكون وواقع الناس في منطوق فطري واقعي جميل¹. بما يعني أنّ الإنسان بكل وجوده - المادّي والروحي والفكري - رهين ذلك الإله الواحد، ومحاط بآثار قدرته وعظيم نعمته.

﴿سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾².

تاليًا، يجب عليه القيام بواجباته تجاه هذا الخالق، والالتزام بمقتضيات هذا الوجوب، وعلى رأسها القيام بالعبادة ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾³، ووظائف العبودية ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةِ وَهُمْ لَا يُسْتَكْبِرُونَ﴾⁴.

وهذا النظام العبادي والاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي الذي وضعه الخالق عز وجل، يشكل منهج عمل، والمطلوب من الإنسان العبد الالتزام به في حركة حياته الخاصة والعامة، وصولًا إلى تحقيق غاية الوجود ومعنى الخلق، هو الأكمل والأوفق بحقيقة الإنسان، والأشد توافقًا وانسجامًا مع الهدف من خلقه، ومع الغاية التي هو منته إليها، بما يضمن تحقيق الكمال والسعادة لهذا الإنسان، بعد أن يُحقق طبعًا متطلبات كونه خليفة الله في الأرض وشرائطه، على المستوى الأخلاقي والقيمي والعبادي وغيرها.

بهذا المعنى، لا تكون الأخلاق مؤسسة أو مفسرة بواسطة السببية التي تجعلها نسبية محدودة مشدودة إلى الأرض والواقع، بما فيهما من محددات وشرائط نسبية، مرهونة للإنسان، وخاضعة لتصوراته الجزئية، وإنما تكون مؤسسة ومبنية ومفسرة بالغائية المتعلقة بالمفارق الكامل والمتعالي، والمطلق الذي هو الله تعالى واجب

1- مرتضى مطهري، فلسفة الأخلاق، ترجمة وجيه المسيّح، ط1، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 1999م، ص 9.

2- سورة فصلت: الآية 53.

3- سورة الأنبياء: الآية 16.

4- سورة النحل: الآية 49.

الوجود، وتاليًا، واجب العبادة والعبودية والخضوع. وكلّ الأنبياء والرسل، في كلِّ حركة التاريخ، رفعوا ألوية الأخلاق مقرونة بالاعتقاد الديني، انطلاقًا من إيمانهم بأنّ الدين هو أقوى سند للأخلاق والقيم الأخلاقية وللمعايير الخلقية. وانطلاقًا أيضًا من كون الفطرة الإنسانية مصدرًا للأخلاق ومنبعًا للفضائل. ولكنّ الفطرة قد تنحرف في واقع الحياة والتطوّرات الحياتية والمجتمعية، وهنا يأتي الدين ليُحدّر ويُنبّه، ويحاول إعادتها إلى سكة التوازن الأخلاقي.

نعم، إنّ الإنسان - في فطرته وجبلته الذاتية - مفطور على حبّ الأخلاق الحسنة وما يصدر عنها، وكره الأخلاق السيئة وما يتفرّع عنها. ومهما اختلف الناس، أفرادًا أو أممًا، في تقييم بعض الأفعال وبعض التصرفات، فإنّ ثمة فضائل وأخلاقًا يشتركون جميعًا في حبّها واحترامها؛ مثل الصدق والأمانة والوفاء والإحسان والتواضع والعدل.

وثمة رذائل وأخلاق سيئة يشترك الناس جميعًا في كراهيتها واستهجانها؛ مثل الظلم والعدوان والكبر والكذب والخيانة والأثرة والغدر. فاشترك الناس - بمختلف أجناسهم وأديانهم وأوطانهم وعصورهم وطبقاتهم وأحوالهم - في هذه الميول الخلقية، وتجذّرها في نفوسهم وسلوكهم، دليل واضح على فطريتها وأصالتها فيهم. فلإنسان حاسة خلقية تعمل مثل حواسه الأخرى؛ بل إنّ هذه الحاسة الخلقية تُعدّ من الحواسّ المميزة للإنسان. ولذلك، وُصف الإنسان بأنه «كائن أخلاقي»، أو «حيوان أخلاقي»؛ بل يمكن أن يُقال: إنّ الإنسان هو الكائن الأخلاقي الوحيد، على قاعدة أنّ الإنسان لا يكون إنسانًا مميّزًا عن سائر الكائنات، بغير مثل أعلى يدين له بالولاء¹.

والأخلاق هنا بالمعنى الديني وبالذات الإسلامي - وحيث أنّ الإسلام هو دين الأخلاق ورسالته رسالة إتمام الأخلاق²، والله تعالى امتدح رسوله واصفًا إياه بأنه على خلق عظيم³ - تأتي لتكوّن أخلاق الشريعة والعقيدة والفكر، وتتميّز بالعباءة

1- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ط2، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999م، ص 17.

2- في إشارة إلى قول الرسول الكريم ﷺ: «إنما بُعثت لأتمم مكارم وفي رواية (صالح) الأخلاق». (انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الأعلمي للطباعة والنشر، طبعة عام 2008م، ج 68، ص 382).

3- قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (سورة القلم: الآية 4).

والبذل، وتحمل في طياتها مكارم الأخلاق. وهي تأتي أيضًا لتكون جرس إنذار أو منظمًا للسلوك والغرائز. ومجمل القوى الشهوية والغضبية عند الإنسان، إذا ما هيمنت واستحكمت، تدفع الإنسان لارتكاب الفواحش وتغرقه في الخطايا، وتدفعه إلى الفوضى والعبثية الحياتية.

وكما أنّ الطّب، من خلال قوانينه ومعادلاته وأدويته وغير ذلك، يعمل على تنظيم قوى البدن المادية، فإنّ الأخلاق تنظّم قوى الرّوح.

وكما أنّ الطّب ليس أساسه الحسن والقبح العقليّين، كذلك الأخلاق ليس أساسها الحسن والقبح العقليّين. فالإنسان له قوى روحية، له غرائز، ولكلّ قوّة منها تكاليف ينبغي على الإنسان أن يعرفها ويغذيها بمقدار حاجتها، من دون إفراط أو تفريط، كما يفعل مع بدنه. وإنّ أهمل قواه الرّوحية، وذلك بأن أعطى لبعضها أكثر من حاجتها وأنقص نصيب الأخرى، وتركها جائعة، فهذا سيحدث الاختلاف والاضطراب، وهذا هو ما يدعى بالأمراض الرّوحية (العقد النّفسية).

وهذا الأمر لا يحتاج إلى أن يُبحث، هل أنّه - عقلاً - حسن أم قبيح؟! لأنّ أساس الأخلاق سلامة الرّوح؛ فأساس الأخلاق عند الإنسان أن تكون إرادته قوية، بمعنى أن تكون إرادته متغلبة على عادته، وعلى طبيعته؛ فلو شخص مثلاً أنّ الصّلاة هي أحد التكاليف الشرعية التي تجلب له الخير في حياته الدنيوية والأخروية، فإنّ هذا الإنسان يستطيع أن ينهض وقت السحر لأداء الصلاة وتلاوة الدّعاء، والاستغفار، والتضرّع إلى الله، فينهض بسرعة، ولكنّ طبيعته ستقول له: نَمْ واسترخ، وهو لا يزال مأخوذاً بالنّعاس، ويريد أن يستلذّ بالنّوم. فها هنا، إذا كانت إرادته قوية، فإنّها حتمًا ستتغلب على طبيعته، وينهض فوراً، ويشرع بأداء عبادته¹.

إنّ الأخلاق التي يدعو إليها الدّين هي أخلاق الفطرة نفسها؛ لأنّ الفطرة السليمة من عند الله، ولكن الدّين أقوى في الإسناد والدّعم، وترسيخ العمل بمعايير الأخلاق والسلوك الأخلاقي، وهو أيضًا أقوى حتّى من أخلاقيات القيم والأعراف القيميّة الاجتماعيّة التي تتشكل في أيّ مجتمع، وتصبح محلّ تراضٍ وتوافق عامّ بين أبنائه، يحترمونها ويجلّونها، وتصبح منظومة أخلاقية قانونية لهم.

1- نقد مرتضى مطهري لنظرية نسبية الأخلاق، موقع إشراقات قرآنية، الرابط:

وحتى عندما ينظم أي مجتمع سلوكيات أفرادهِ وعلاقاتهم الذاتية والموضوعية، بالاستناد إلى تلك القواعد الأخلاقية القادمة من التقاليد الأهلية والأعراف الاجتماعية، فإنه لا يمكنه الاستغناء مطلقاً عن قيم المصدر الديني وأخلاقه، لتشكّل داعمًا في التطبيقات الأخلاقية العملية على مستوى نظم العلاقات والتفاعلات بين الناس؛ والسبب يعود إلى كون تلك الأخلاق العرفية - إذا صحّ التعبير - لها في الأساس استمداد من المصدرين السابقين وتأثر بهما، ولكنها تستمد صيغها العملية وتعبيراتها الظرفية من الفكر والثقافة والتجربة البشرية. فهي، من هذه الناحية، تجسّد الخصوصية الأخلاقية للأمم والشعوب، وللعهود والأحقاب التاريخية. ولذلك، نجدها أكثر قابلية للاختلاف والتمايز بين الأمم، وأكثر خضوعاً للتغيّر عبر العصور، ولو بتدرج بطيء في الغالب.

ويُرجع الماوردي تشكّل الأخلاق وانبثاقها إلى أصلين، هما الطبع والتطبع؛ فالأخلاق بعضها خلق مطبوع، وبعضها خلق مصنوع؛ لأنّ الخلق طبع وغريزة، والتخلق تطبع وتكلف. فتصير الأخلاق نوعين: غريزية طبع عليها، ومكتسبة تطبع بها¹. على أن الأخلاق بنوعها لا تستغني عن المعالجة والرعاية والصيانة. قال بعض الحكماء: ليس شيء عولج إلا نفع وإن كان ضاراً، ولا شيء أهمل إلا ضرراً وإن كان نافعاً².

وعند الحديث عن الأخلاق في الواقع المتحرّك، علينا أن نُميِّز بين وجهين للأخلاق؛ أحدهما نظري، والآخر عملي؛ فالأول يضع الأسس والمبادئ والنظريات التي يستند إليها السلوك الإنساني، والثاني عملي يبحث في التطبيقات العملية لهذا السلوك، داخل كيان عينيّ محدّد.

يعني يجب أن نُفرّق بين شكلين أو نمطين للأخلاق:

- الأخلاق الثابتة (الأصول والقيم والمبادئ العليا).

- الأخلاق المتحرّكة (الخاضعة لتوافقات الواقع).

فالثابتة هي القيم الأصلية التي تعتمد عليها الحياة، ولا بُدّ منها في كلّ زمان

1- أبو الحسن الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، تحقيق محيي الدين هلال السرحان وحسن الساعاتي، بيروت، دار النهضة العربية، طبعة عام 1981م، ص 4.

2- المصدر نفسه، ص 4.

ومكان، مثل: الصدق، الأمانة، العفة، العدل، المساواة، الحرّية، وما شابهها. أمّا الأخلاق المتحرّكة؛ فهي ليست مبادئ ثابتة، بل متحرّكة بحسب الزّمان والمكان؛ لأنّها تُمثّل نهج العلاقات الاجتماعيّة، وطريقة ممارسة الحياة وتطوّرها. فأسلوب الاحترام أو التّعبير أو إدارة العلاقات السياسيّة أو الاجتماعيّة يختلفان من عصر إلى آخر.

نعم، القيم والمبادئ العليا ثابتة، ولكنّ تحريكها وتطبيقها وتمثّلها في مناهج عمل هو المتغيّر.

إنّ الأخلاق الثابتة هي القيم الأصيلة التي تتّصل بأصل وجود الإنسان في هذه الحياة، في إيمانه بواجب الوجود وانفتاحه عليه في صفاته وقيمه (نظريّة الكدح الارتقائي)¹، وفطرته على قيم وصفات المثال الأعلى، وهي التي تعتمد عليها كلّ متعلّقات حركيّة الوجود الإنسانيّ في الحياة بكلّ مواقعها وامتداداتها، ولا بُدّ منها في كلّ زمان ومكان دونما أيّ تغيير في بنيتها ومعانيها وجوهرها. إنّها في النّهاية قيم الله تعالى، خالق الحياة والوجود، التي طالب البشر بتمثّلها وتطبيقها في واقعهم وعلاقاتهم وتفاعلاتهم ومختلف فعاليّتهم الوجوديّة في مستوى الذات والموضوع، مثل: الصدق، الأمانة، العفة، العدل، المساواة، الحرّية، وما شابهها؛ فهي قيم وأفكار صالحة دائماً أبداً، طالما ثمة وجود بشريّ؛ لأنّها ترتبط كما قلنا بالطلق والنّموذج والمثال الأعلى المرتفع الذي هو الله تعالى علّة الوجود والخلق والحياة. فالله تعالى هو أصل الأخلاق وجذرها؛ لأنّه المثال الأعلى والنّموذج المرتفع للإنسانيّة جمعاء في كلّ حركة وجودها الزّمنيّة والمكانيّة؛ لأنّه الخالق والعاطي والعلّة المطلقة.

وأما الأخلاق المتحرّكة؛ فهي ليست مبادئ ثابتة، بل ظلال القيم في حركة التّطبيق؛ أي هي سلوكات ومناهج عمل متحرّكة بحسب الزّمان والمكان، وتختلف من عصر إلى آخر. والقيم والمبادئ العليا ثابتة، أمّا تحريكها وتطبيقها وتمثّلها في مناهج عمل فهو المتغيّر؛ مثال: الصدق، قيمة إيجابيّة مطلوبة دومًا؛ هذا نظريًّا، لكنّك - في الإطار العمليّ التّطبيقيّ - لا تستطيع أن تكون صادقًا في كثير من القضايا. فهل عليك - مثلاً - أن تصدق مع عدوك، إذا ألقى القبض عليك في معركة ما لتكشف له عن معلومات سرّيّة تخصّ بلدك وأمنه ومقومات وجوده؟!

1- في إشارة لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (سورة الانشقاق: الآية 6).

بالطبع لا. ما يعني أن حركة تطبيق القيمة في الواقع العملي هي المتغيرة، وهي التي تختلف عن واقع وجودها المعرفي القيمي النظري.

بما يعني، أيضاً، أنه يجب ألا نسجن أنفسنا في داخل هيكل القيمة العليا دوماً؛ لأن ذلك يؤثر سلباً في حركتنا الحياتية ونتاجاتنا العملية. وهذا ما يمكن تسميته في التطبيق العملي بـ«الأخلاق الاجتماعية» أو «الأخلاق العملية» المقارنة للسلوك الاجتماعي اليومي المرتبطة بالحياة الضرورية. وهو بالمحصلة، يأتي نتيجة خبرة تراكمية تنتقل من حين إلى آخر عبر وسائط مختلفة.

ونتيجة هذا التراكم النظري والعملي في الموضوع المتعلق بالأخلاق، نشأ ما يُسمى بعلم الأخلاق، ليكون وسيلة وأداة للعمل بما تقتضيه قواعد الأخلاق ومبادئها ومعاييرها الدينية والبشرية القارة. ويُعرف بأنه العلم الذي يوضح معنى الخير والشر، ويبيّن ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضاً، ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم، وينير السبيل لعمل ما ينبغي¹. ويُعرف، أيضاً، بأنه العلم الفلسفي الذي يختص بدراسة الأسس أو المبادئ التي بناءً عليها يمكن أن ننسب قيمة أخلاقية (Moral Value) لسلوك ما.

وبهذا، فإن علم الأخلاق في الأصل علم عملي؛ لأن مسائل الأخلاق بطبيعتها تتعلّق بالسلوك الإنساني، ومن ثم فإنها تُعدّ شأنًا من شؤون الحياة العملية. مع أن القدماء نظروا إلى علم الأخلاق على أنه علم عملي، فقط على هذه الأساس، أعني بتصنيف أن موضوع هذا العلم يتعلّق بالسلوك الإنساني.

هذا لا يعني طبيعة الحال أن الأخلاق التطبيقية لا شأن لها بالأخلاق النظرية؛ لأن الأخلاق التطبيقية، وإن كانت لا تجد في الأخلاق النظرية حلاً شافياً مضموناً لمشكلاتها؛ إلا أنها بالتأكيد يمكن أن تسترشد ببعض المبادئ النظرية العامة التي أقرها الوعي الأخلاقي الفطري القائم أساساً على ما أودعه الله تعالى في الإنسان من قابليات أخلاقية.

2. الأخلاق في المنظور العلماني:

العالم البشري واسع وكبير، ومنذ أن وُجدَ الناس على هذه البسيطة، وأصبحوا شعوباً وقبائل، انقسموا إلى أمم وحضارات متعدّدة ومختلفة ومتنوعة، لكل منها قناعات وأفكار وعادات وتقاليد، وقيم وأعراف دينية وغير دينية.

1- أحمد أمين، كتاب الأخلاق، القاهرة، مؤسسة هنداوي، طبعة 2011م، ص 9.

يقول تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾¹.

هذا التنوع الهائل في البنى المجتمعية الفكرية والاعتقادية ومنظومات القيم الأخلاقية لشعوب الأرض ومختلف ملله ونحله، أدى (وسيؤدي بالضرورة) إلى بروز تناقضات واختلافات عميقة في حركة تظهير المصالح بين البشر، تسببت في إشعال نيران التنازع والتدافع المستمر بينهم. وحتى تكون العلاقات القائمة بين هؤلاء الناس -المختلفين في الرؤى والمصالح، وربما في تطبيقات الأخلاق العملية- متوازنة وسلمية غير صراعية، لا بد من وجود سياجات قانونية سامية تنظم تلك العلاقات، وتمنع تحولها إلى مصدر للصراعات العنيفة وإشعال الحروب.

وهذه السياجات الحامية والضامنة للمسؤولية والتوازن السلوكي ذاتاً وموضوعاً، هي القيم الأخلاقية الإنسانية الثابتة والراسخة، والمفترض أن تكون مشتركات قيمة إنسانية بين مختلف أمم البشر ومجتمعاتهم وحضاراتهم. ولكن اختلاف عقائد الناس وتعدد خلفياتهم ومرجعياتهم الفكرية والعقلية والدينية، صعب من التوافق على مرجعية قيمة إنسانية واحدة، ومنظومة أخلاقية متكاملة واحدة، قوامها: الرفق، واللين، والتواضع، والتسامح، والتعاطف، والتواضع، والتعاون على البر والتقوى، وحب الخير للغير، مع التجاوز عن الهنات، والتغافل عن الإساءات، والتماس الأعذار، وتفريج الكُرَبات، ومراعاة مواقع الناس وأقدارهم، ومشاركتهم مشاعرهم في أفراحهم وأتراحهم، وغير ذلك.

وهذا التباين والاختلاف وعدم الاتفاق العملي، لا النظري فقط، على بناء منظومة قيم وأخلاق إنسانية واحدة، دفعت البشرية أثمانه الباهظة من خلال تناقض المصالح وطغيان الجانب السياسي النفعي على حياتهم وعلاقاتهم مع بعضهم بعضاً. إننا نعتقد أن نقطة البدء والانطلاق في وعي المسألة الأخلاقية، وإدراك خلفياتها وتمثلاتها العملية، تأتي من النظرة إلى الحياة والوجود، وطبيعة رؤيتك الكونية - أنت الإنسان أو المجتمع- لأصل الخلق ومعنى الوجود ومبدئه. فالدين الإسلامي يؤكد في نظره ورؤيته الكونية على أن كل مخلوق وكائن من أصغر ذرة (وما دونها) إلى أكبر مجرة (وما فوقها وبعدها) راجع في بدئه وخلقها واستمرار وديمومة وجوده إلى مبدأ فياض واحد؛ هو الله تعالى.

1- سورة الحجرات: الآية 13.

يقول تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾¹.

وهنا تكمن نقطة الخلاف والتصادم مع الرؤية العلمانية²، ليس فقط في موضوعة الأخلاق، بل في كل المواضيع المطروحة الأخرى، فلسفية كانت أم سياسية أم اجتماعية وغيرها؛ إذ لا وجود لمطلق أو متعال في الفكر العلماني، ولا حتى غاية كبرى ذات معنى يتطلع إليها الإنسان وينشد تجلياتها القيمية، وما من أمل في وجود حقيقة مستقلة خارج التفكير المادي تكون سنداً أنطولوجياً للأخلاق في حركة الواقع البشري.

وفي ظل هيمنة تفكير علماني كهذا، وغياب المعنى والنظرة المحورية إلى الكون والحياة القائمة على المبدأ الإلهي، والتي يترتب عليها غياب الإيمان بما هو أكثر من المادة والإنسان والتاريخ، يختفي هذا البعد الروحي الأخلاقي عند الإنسان؛ لتصبح الأخلاق مجرد عملية دنيوية مصلحية، تقوم بأهواء الفرد وحرته الشخصية وقناعاته الحياتية، ولو كانت مدمرة وعبثية وغير ذات معنى.

أصل الخلاف العلماني-الإسلامي، إذاً، في قضية الأخلاق وغيرها، فلسفي عميق، له علاقة بالمرجعية (الثقافية والمعرفية) والخلفية الاعتقادية، على مستوى معرفة الغاية من وجود الإنسان في هذه الحياة، والمنطلقات التي يتحرك في ضوئها، وسر معنى هذا الوجود، ولا يعود إلى مقارنات مرتجلة لبعض النماذج السياسية والفكرية النظرية. فعندما نقارن بين العلمانية والإسلام، فإننا نقارن بين فلسفتين؛ إحداهما تستمد جذورها من المادة، وأخرى توازن بين المادة والروح. وعلى مستوى الأخلاق، يكون السلوك الأخلاقي - في ميزان العقل المجرد والمنطق الوضعي العلماني - مجرد واقعة مثل أي واقعة مادية أخرى، ولا يمكن أن يكون له معنى إلا في عالم الإيمان بالله تعالى الذي يتجاوز حدود العقل³.

1- سورة الأنعام: الآية 102.

2- تعني العلمانية بأبسط معانيها -ومن دون الخوض الجدلي في سجالاتها الفكرية والسياسية والتاريخية- فصل الدين عن الدولة وعن الحياة العامة، وحضر المسائل الدينية بوصفها علاقة ذاتية (أسيّة) خاصة بين الفرد وخالقه، وعدم اعتماد الدين في المسائل الأخلاقية والحياتية العامة؛ لأنّ الدين -في اعتقاد العلمانيين- «نسبي» الفكر والمبادئ، ويستند إلى قناعة شخصية؛ أي يُقبل عند بعض البشر، ويُرفض عند البعض الآخر. بمعنى أنّها فكرة وآلية تطبيقية حيادية تُجاه الأديان، تؤمن بحرية الاعتقاد والإيمان.

3- عليّ عزّت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمّد يوسف عدس، بيروت، ←

إنَّ المعاني التي تشير إليها المفاهيم والحقائق الأخلاقية تنطوي على معقوليّة خاصّة تخرق حدود معقوليّة العقل المجرد، ولا يمكن للعقل المجرد أن يدرك هذه المعاني إلا إذا خرج من طور العقلانية المادّية إلى طور العقلانية الدينيّة، أو قلّ بالتحرُّر من قبضة الحضارة والانفتاح على أفق الثقافة؛ لأنَّ الإنسان كائنٌ ليس ذا طبيعة واحديّة مادّية، كما تدّعي الفلسفة المادّية، وإنما هو - على العكس من ذلك - كائنٌ ذو طبيعة ثنائيّة، تزوج فيها الرّوح بالمادّة، أو تزوج فيها الحضارة بالثقافة.

فالثقافة تُمثّل الجانب الرّوحيّ في الإنسان؛ بحيث تبدأ بالتمهيد السّماويّ بما اشتمل عليه من دين وفنّ وأخلاق وفلسفة، وستظلّ تُعنى بعلاقة الإنسان بتلك السّماء التي هبط منها.

أمّا الحضارة فلا تُمثّل سوى الجانب العلميّ المادّيّ أو الأداة والآليّ في الإنسان؛ إذ ليست أكثر من استمرار للحياة البيولوجيّة ذات البعد الواحد، التّبادل المادّيّ بين الإنسان والطّبيعة، استمرار للتّقدّم التّقنيّ، وهذا الجانب من الحياة يختلف عن الحيوان في الدّرجة والمستوى والتنظيم فقط¹.

هذا وتقوم أخلاقيات العلمنة - إذا صحّ التّعبير - على الأسس والمعايير الآتية:

- الاستناد إلى المرجعيّة النّهائيّة للعلمانيّة والفكر العلمانيّ، وهي مرجعيّة العلم والعقل، أو ما يُسمّى بالعقلانيّة الوضعيّة، في تقرير مبادئ الأخلاق الواقعيّة العمليّة اللّازمة للفرد والمجتمع الإنسانيّ، بما يُحقّق مصلحته بكونه ذاتاً حرّةً أصيلة غير مقيّدة بدين أو شرع أو إلزام أخلاقيّ غير وضعيّ، وليس عليها وصاية من أحد سوى القانون الوضعيّ؛ لتكون هذه الذات محور وجود العالم.

- استتباعاً للنقطة الأولى، تصبح قيم الأخلاق، وقوانينها، ومختلف مبادئها، منطلقة من إرادة الإنسان الحرّة، ومن علمه وسيروته الوجوديّة (تجربته العمليّة)، وليس من إرادة الدّين وتشريعاته وأحكامه. تاليّاً، يصبح عقل الإنسان والطّبيعة المرجع في إصدار القوانين الأخلاقيّة اللّازمة لتنظيم العلاقات المجتمعيّة والسّلوک البشريّ، بما ينفي الحاجة للوحي أو النّصّ

← مؤسّسة العلم الحديث، طبعة عام 1993م، ص 177-178.

1- عليّ عزّت بيجوفيتش، الإسلام بين الشّرق والغرب، ص 64-95.

الديني في ذلك. كما أن التزام الإنسان بالقوانين الأخلاقية يشكل حافزاً، انطلاقاً من مسؤولياته الشخصية وتوجهاته العقلانية وإرادته الطبيعية الحرة، وليس من الأوامر الدينية الصادرة إليه. بعبارة أخرى، فإن الأخلاق العلمانية وعلمها وقوانينها باتت لا تستند إلى الدين.

- الأخلاق العلمانية أصبحت تُعبّر في الغرب الحديث - وفي كل المجتمعات التي تأثرت بثقافته وفلسفته - عن الأخلاق الاجتماعية (العرفية) العملية؛ بحيث أن الغاية والهدف منها لا يخرجان عن البعد الماديّ النفعي في تأمين سبل الوصول لتحقيق الرفاه والسعادة الاجتماعية الدنيوية لا أكثر ولا أقل، ولا علاقة لها بشيء اسمه معنى أو آخرة أو غايات عليا، في حين تهدف الأخلاق الدينية الإسلامية إلى تحقيق السعادة الفردية والأخروية.

هذا كله، يعطينا فكرة عن أن الأخلاق في الفكر العلماني نسبية إجرائية، تُعلي من شأن الأنا والذاتية الفردية، وترهن كل شيء لمصلحة الفرد، بصرف النظر عن مدى الضرر والأذى الذي قد يلحق به، نتيجة طغيان هذا النمط من الأخلاق العملية على حياته وسلوكه، والتي تستند على مادية فجأة هي بذاتها نسبية وغير ثابتة بل سيالة ومتغيرة، لم تقدم النفع المباشر والخير الكثير للبشرية في تاريخه الممتد لقرون طويلة، والحروب والصراعات ونهب الثروات والخيرات خير برهان.

إن المشكلة هنا تكمن في كيفية معالجة هذه الأخلاق لقضية العدل والمساواة، والسعي إلى تحقيقها في مجتمعات الأخلاق العلمانية ذاتها، وما إذا كان للعدل قيمة في ظل نسبية تلك الأخلاق؟، وهل للإنسان كرامة حقيقية أيضاً؟ طبعاً، نتحدث هنا عن كرامته، روحاً وجسداً، وليس فقط كرامة مادة الجسد.

إننا نعتقد أن مفاهيم العدل والمساواة والإنسانية وقيمتها لا تتغير مع تقادم الأيام في أي مجتمع بشري؛ لأنها مطلقات بشرية وفطرة عامة، بل هي قواعد الحياة الثابتة. من هنا، فإن المشكلة الكبرى عند كل تلك التيارات والمذاهب والاتجاهات الفكرية والفلسفية العلمانية تكمن في عدم قدرتها بنيوياً ومنهجياً على إيجاد أساس متين للأخلاق، ولحقوق الإنسان، بل حقوق سائر الكائنات (الأحياء أو الأشياء). فعلى (نظرية الاهتمام)، عند «بيري»، ونظرية (الإرادة الحرة) عند «هيجل» (Hegel) ونظرية (أنا) الوجودية؛ ما هو أساس الأخلاق

والاعتراف باهتمامات الآخرين وإيراداتهم وبوجوداتهم¹. إن هذه النظريات تجعل الذات محور وجود العالم - كما قلنا أعلاه - أما الآخرون، فيصبح وجودهم ثانويًا، إنما يسوّغ وجودهم من خلال وجود (أنا)؛ لأنهم ينفعون، أو لأنه من دونهم لا يجد ثانويًا (أنا) يؤنسه هكذا. وهذا التسويغ، ولو كان مقنعًا، يجعل الإنسان يفضل مصالحه الذاتية على مصالح الآخرين. ويرى أن وجوده هو الأولى والأهم، فيصبح التناقص والصراع سمة العالم، في حين أن الأخلاق بحاجة إلى قوة كبيرة لتسويغها².

والدين، هو هذه القوة الروحية والسند المعنوي المتين والمكين الذي وازن بين الروح والمادة دونما إخلال وطغيان لواحد على الآخر، على عكس الحداثة الغربية - بعلمانيّتها الفجّة - التي أخلّت بهذا التوازن، وقامت بتقوية الجانب المادّي، أو الحضاريّ (العيش والاستهلاك وابتذال الغرائز)، على حساب تفتير جانب الروح، أو الدين، فأنجحت لنا إنسانًا غربيًا مادّيًا غريزيًا يعيش صراعًا داخليًا بين القيم الفطرية الروحية والقيم النفسانية المادّية، أو قلّ يعيش صراعًا داخليًا بين المثل العليا المسيحية والنماذج السياسيّة للمجتمع الذي تطوّرت فيه منفصلة مستقلة عن هذه المثل العليا³.

إنّ العلمانيّة - بكونها فكرة ومرجعية رضيت بها دول الغرب وحظيت باهتمام مجتمعاتهم، ويات عقيدة سياسيّة عمليّة لهم، قيمًا وسلوكات عمليّة سياسيّة - ليس لنا معها نقاش سياسيّ عمليّ يخصهم في قضية اختيار مرجعيتهم الخاصّة بهم، إلا عند تحوّلها إلى عقيدة سياسيّة صداميّة ضدّ الآخر المختلف، خصوصًا هذا الآخر العربيّ الإسلاميّ بالذات، في محاولات الدّول التي تتبناها وتدافع عنها، طمس هويّة هذا العربيّ المسلم، الدينيّة التاريخيّة، عبر سياسات الفرض والإملاء التي مارسها ويمارسها كثير من عبدة هذا الغرب في فضائنا السياسيّ العربيّ والإسلاميّ، في سعيهم الدائم لنقل كلّ ما في الغرب من أشكال القيم والسلوكات اللادينيّة،

1- محمّد تقّي المدرسيّ، التشريع الإسلاميّ، مناهجه ومقاصده، طهران، انتشارات المدرسيّ، طبعة عام 1996م، ج 3، ص 134.

2- حسن البلوشيّ، سؤال الأخلاق في الفكر العلمانيّ، مجلّة البصائر، بيروت، العدد 55، ص 140.

3- عليّ عزّت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص 188.

وفرضها على مجتمعات هذه الأمة؛ بحيث يكون هذا الطمس والتشويه والتّحريف للهوية مقدّمة وتمهيداً (فكرياً) للنّهب والسيطرة والتّحكّم بالموارد والثروات. وهذا ما حدث تاريخياً - مع الأسف -، وهو متواصل ومستمرّ إلى أيّامنا هذه بأشكال وأنماط شتّى، وتحت غطاء قانوني دولي.

وأما المشكلة بخصوص العلمانيّة العربيّة وأفكارها وقيّمها، ومختلف مذاهب أصحابها - وكلّ ما يرتبط به من اتّجاهات ويخرج عن قادتها من آراء وطروحات - أنّ بعض أتباعها ومُرَوِّجها، يستهدفون فعلياً استئصال الدّين والأخلاق الدّينيّة من واقع الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، وفي الحدّ الأدنى قيامهم بتأسيس رؤى وأفكار دينيّة لا علاقة لها بالدّين نفسه، على الرّغم من معرفتهم المسبقة باستحالة تنفيذ مثل هذه السياسات الرّعناء الكارثيّة؛ لأنّ الإسلام عميق التّجذّر في ذهنيّة النّاس، وفي خلفياتهم الرّوحية والنّفسيّة والأخلاقيّة والسّلوكيّة، بصرف النّظر عن طبيعة تلك التّمثّلات الفكريّة والسّلوكيّة.

كما أنّه دين اجتماعي (سياسي) لا ينفصل في قيمه وأفكاره وأخلاقه ومعايير السّلوكيّة عن واقع الحياة الاجتماعيّة الخاصّة والعامة للفرد المسلم؛ بل يطالبه (ويأمره) بتمثّل قيم الإسلام وأحكامه وتشريعاته وتطبيقها في كلّ تفاصيل حياته الخاصّة والعامة.

فكيف يمكن والحال هذه، التّوفيق بين الأمر (والشّرع) الدّيني الإسلامي (الإلهي)، وواقع الحياة العلمانيّ الذي يرفض أن يكون للدّين أيّ دور في حياة النّاس والمجتمع ككلّ؟! هنا يقع أصل الصّدام الفكريّ والعملّي بين فكرة العلمانيّة والدّين الإسلاميّ.

وهذه إشكاليّة كبيرة وخطيرة تدلّنا على مدى هذا الانقسام الحاصل في بلداننا بخصوص فكرة العلمانيّة، بين نخب وتيارات سياسيّة وثقافيّة حاملة بتطبيق العلمانيّة (على عللها وأمراضها الأخلاقيّة والاجتماعيّة في بيئة غير مؤاتية لها)، وبين مجتمعات (رافضة لمعناها ومبناها)، وتعتقد أنّ أوّل ما تستهدفه هذه الفكرة هو عقيدتها الدّينيّة وأخلاقها الإسلاميّة وتراثها الإسلاميّ وأنسجتها التّاريخيّة، مع عدم تفريق تلك النّخب بين معنى الدّين وآليّات تطبيقه العمليّة في الغرب الكنسيّ، وبين معناه وآلية تطبيقه العمليّة في مجتمعاتنا العربيّة الإسلاميّة، ووقوعها في شرك سحب تجربة الغرب مع الدّين إلى مجتمعاتنا؛ إذ أنّ مفهوم (العلمانيّة) - نسبة إلى

العالم أو إلى العالم (الدنيوي أو المذهبي الدنيوي) - تم طرحه في الغرب، في سياق السجلات والمواجهات التي دارت بين الكنيسة ورجالها من جهة، والقوى الزمنية والعلمية من جهة أخرى، نتيجة ادعاء رجال الكنيسة (وعموم مفردات الأكليروس الديني الكنسي) لسلطة الحق الإلهي المقدس. من هنا جاءت حركة العلمنة - خلاصة لجهود الرفض والمواجهة مع الكنيسة القروسطية - لتفصل بين الدين المسيحي والدولة. في حين أن الإسلام بكونه ديناً ليس سلطة روحية ولا بشرية، ولم يحدث أن قامت ضده ثورات وانتفاضات أو حركات معارضة فكرية وسياسية.

ومع الأسف، بقيت تلك النخب مترسة عند حدودها الفكرية ومقولاتها الذاتية العقائدية الأولى المعادية لدين مجتمعاتها، متبينةً قوالب فكرية قديمة مغلقة في فهمها وتوصيفها ووعياها لتلك المتغيرات التي أصابت عالمنا العربي في صميمه، وبدأت تستعيد الشعوب من خلالها حيوتها وقوتها ودورها ومكانتها على صعيد الفعل السياسي، والمشاركة في صنع المصائر والمآلات الوجودية. والمشكلة، أن كثيرين من هؤلاء، سبقتهم التحولات والتغيرات المجتمعية، بمختلف مفرداتها الفكرية والسياسية والعلمية، بأشواط عدة، ويقوا جالسين خلف حواجز أو هامهم العقديّة، ومنغلقين في كهوفهم الفكرية، مستخدمين لغة تدّعي القبض على الجوهر المعرفي، وامتلاك الحقيقة لوحدها، ومتخشين حول مجموعة صميات ورؤى نظرية قديمة ثابتة يسقطونها دومًا على أي أحداث ومتغيرات سياسية ومجتمعية لاحقة، مع أنهم كانوا يتهمون الآخرين بالثبات والانغلاق على الذات لغةً ومفاهيم وتحليلات؛ أي أنهم باتوا يقعون ويغرقون باستمرار في المستنقعات والمطبات الفكرية والمعرفية نفسها التي يتهمون خصومهم بالغرق فيها، بعيداً من الرؤى النقدية العقلانية المتحركة المعروفة. فمن ليس معي فهو ضدي، ومن هو ضدي فقد بات عدوًا لي، تصحّ في حقّه كلّ مقولات التخوين وأقذع ألفاظ التآمر ومصطلحات التزمت العقائدي التاريخي، وكأننا أصبحنا أمام محاكم تفتيش علمانية جديدة.

وهكذا، لم يتقبل المسلمون - ولن يتقبلوا - مصطلح العلمنة لا على المستوى الفكري، ولا على المستوى العملي، بالرغم من تطبيقاته في كثير من بلدانهم التي فرض حكّامها ونخبها «العسكرتارية» التسلّطية أيديولوجياتٍ تغريبية لم تلق

التفاعل، ولا الاستجابة المطلوبة للتهوض والتقدم المجتمعي الحقيقي من قبل الفاعل الاجتماعي العربي والإسلامي (وهو شرط موضوعي حاسم للنهضة والتطور والازدهار)، فكان أن بقيت تلك التطبيقات مجرد دعوات هوائية ومشاريع حدائث وتحديثات قشرية نخبوية مكلفة وعقيمة، على الرغم من مرور زمن سياسي طويل على فرضها في بعض مجتمعاتهم التي حكمتها أيديولوجيات مختلفة، ونقول «فرضها» بسبب خصومتها النفسية والعملية معهم؛ إذ أنهم ربطوا - في إرثهم الفكري التاريخي ووعيمهم العملي - بينها (بين العلمنة) وبين أفكار وسلوكيات أخرى عدوها مناقضة ومحاربة ومضادة للدين ولقيم الدين ذاته؛ أي أن العلمنة في الوعي الشعبي ما تزال فكرة غير مقبولة وغير مرحب بها، ولا تحظى برضى الناس واحتضان بيئتهم المجتمعية العامة، الأمر الذي دفعهم إلى رفض الانفتاح على مقتضياتها ومتبنياتها ونتائجها الحدائثية العملية الأخرى؛ كونها جاءت لتتصادم وتناقض وعيهم الديني ونسيجهم التاريخي الديني.

وطالما أنها (أي العلمانية) تصدم الوعي الجماهيري المتدين بمقولاتها المعادية للدين والتراث الدين، فلن تجد لذاتها أي موطأ قدم في بيئة العرب والمسلمين. نعم، نحن ندرك أن الحاضر العربي والإسلامي لن يصلح بنيويًا من دون إصلاح طبيعة نظرتنا إلى الماضي المسيطر علينا حاليًا، وربما مستقبلًا، خصوصًا بعد هذا الصعود السياسي للتيارات الإسلامية التي تريد الجماهير العربية الإسلامية إعادتها إلى الساحة بعد فشل تجارب الحكم السابق، وبعد خلو الساحة تقريبًا إلا من هذه الأحزاب الإسلامية التي تُخاطب تاريخ الناس الديني (وهويتهم ومشاعرهم) المغروسة في عمق وعيهم والتزاماتهم الفكرية، وتلامس أخلاقياتهم وقناعاتهم وعقائدهم الإيمانية.

من هنا، لا بُدَّ من العودة إلى هذا التراث الكبير بحجمه المادّي والروحي، وإعادة درسه والتنقيب فيه وقراءته في ضوء تجاربنا وتطوراتنا الزاهنة عربيًا وكونيًا. وهذه العودة لا تعني أن ننساق وراء القديم، وهي لا تعني مطلقًا أن نستعيد التاريخ المنقضي تكرارًا واجترارًا، كما نقول دائمًا، وإنما هي عودة نقدية لواؤها العقل والتفكير الحر «ما حكّم به العقل، حكّم به الشرع»، ومصباحها الواقع والتطورات الكبيرة الهائلة في الزمان والمكان؛ أي أنها عودة عقلانية صرفة تعني رؤية التراث الماضي، في ما هو، وفي جميع أحواله؛ لكي نعرف كيف ننفصل لنغادر ونفارق،

وكيف نتصل لتفاعل ونتعاون، خصوصاً مع ملاحظة أنه لا مجال للحديث عن قداسة الظواهر الطبيعية والاجتماعية؛ لأن الإسلام والمؤسسات الدينية الإسلامية لا تهيمن على المجال العام، ولا تعادي العلم والعلماء، على عكس الغرب الحديث الذي ركز - في فكره وسلوكه - على الربط المحكم بين العلمانية والنهضة العلمية والعقلية؛ أي اشترط إبعاد الدين (المسيحية بالتحديد) عن الساحة؛ لتحقيق النهضة والتطور المجتمعي، وعده شرطاً وجودياً لعملية التحقق النهضوي.

3. الاستقرار الأخلاقي الإسلامي وإمكانات تحقيقه:

وردت كلمة «الاستقرار» في المعاجم اللغوية العربية القديمة بمعانٍ حسية حقيقية، ومعانٍ مجردة مجازية. فقد قال ابن فارس في المقاييس: القاف والراء أصلان صحيحان يدل أحدهما على برء، والآخر على تمكن؛ فالأول القُر، وهو البرء. والأصل الآخر: التمكن. يقال: قر واستقر. والقُر: مركب من مراكب النساء. ومن الباب القُر صب الماء في الشيء، يُقال قررت الماء. القُر: صب الكلام في الأذن¹.

نستخلص مما سبق، أن دلالة قر أو استقر عند ابن فارس تجمع بين دلالات مختلفة: إما دلالة حسية (البرء)، وإما دلالة مجردة (التمكن)، وإما دلالة مجازية؛ القُر: صب الماء في الشيء، أو صب الكلام في الأذن. أما الاستقرار في الدلالة الاصطلاحية؛ فهو كما يقول الطاهر بن عاشور: التمكن في الأرض، وهو مبالغة في القرار. وهذا استقرار خاص غير الاستقرار العام المرادف للكون².

والملاحظ عند ابن عاشور أنه انطلق من الدلالة المعجمية الأصلية (التمكن)؛ لينتقل إلى الدلالة الاصطلاحية الخاصة، وهي أن الاستقرار هو الثبات في الأرض؛ وهو استقرار خاص، مميّز إياه عن الاستقرار العام الذي يرادف الكون. بعبارة أخرى، ثمة استقراران: استقرار خاص مؤقت، واستقرار عام دائم يحكم الكون والعالم أجمع.

كما ورد لفظ الاستقرار في القرآن الكريم مشتقاً، فقد جاء مرة واحدة فعلاً

1- أحمد بن فارس زكريا، معجم مقاييس اللغة، ص 7-8.

2- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، طبعة عام 1984م، ج 19، ص 271.

ماضيًا (استقرّ)، وثلاث مرّات اسم فاعل (مُستقرّ)، وعشر مرّات اسم مفعول (مُستقرّ) معرفة ونكرة؛ فيكون مجموع وروده هو أربعة عشر موضعًا في القرآن؛ هذا فضلًا عن صيغ اشتقاقية أخرى مثل (أقررتم، القرار، قرّة أعين، القوارير)، وهذا يدلّ على الحضور المهمّ للمصطلح القرآنيّ المذكور، وعلى تنوّع صيغه الاشتقاقية المناسبة لتعدّد دلالاته؛ بمعنى تناسبت دلالاته المعجمية والاصطلاحية مع دلالاته العامة (التمكّن).

أما الدلالة القرآنية للمصطلح، فقد عرفت تعدّدًا؛ بدا ذلك من خلال فهوم المفسّرين لآيات الاستقرار، ومنها: التّمكّن، الدّوام، والمرجع والمصير، والحكم، والنّهاية. ويستخلص كذلك من مفهوم الاستقرار أنّ ثمة استقرارين: استقرار جزئيّ مؤقت، واستقرار عامّ دائم يتماشى مع الكون والحياة.

أما بخصوص الاستقرار القيميّ الأخلاقيّ، فنعني به ثبات القيم في مضمونها الدّاتيّ؛ أي كما هي في أصلاتها الأولى، مع تغيّر أوجه التّعبير عنها، وتغيّر مظهراتها الشّكلية في آليات السلوك والممارسة الخارجيّة. أمّا مضمونها فثابت وراسخ لا يتغيّر. ولا يمكن أن تستمرّ حياة إنسانية (ولا تستقيم) على نحو منتج وفاعل ومؤثر ومتطورّ ومزدهر، من دون استقرار قيميّ وأخلاقيّ وليس فقط سياسيّ واجتماعيّ؛ لأنّ هذه الاستقرار في القيم والأخلاق هو الذي يمنحنا الهدوء والثبوت، والسّكون والطّمانينة، والأمان في العلاقات والبناء والتّواصل المجتمعيّ.

والاستقرار بهذا المعنى نعمة تقاس بها كثير من الأشياء في حركة واقع النّاس والمجتمع، ووجود هذه النّعمة دافع وسبب للنّجاح الفرديّ والمجتمعيّ في كلّ شيء، مثلما أنّ فقدانه (مثل عيش النّاس في ظلّ التّنازعات والتّوترات والتّناقضات والصّراعات) يؤدّي إلى شلّ كبير في إنتاج النّاس وسيرهم الطّبيعيّ الآمن في حياتهم، وعجزهم عن فعل أيّ شيء، وهذا ما عبّر عنه القرآن الكريم:

﴿وَلَا تَنْزِعُوا قَتَفَشُلُوكُمْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصّٰبِرِينَ﴾¹.

واستقرار الفرد في عيشه وعلاقاته وتخطيطه لمستقبله، وانشغاله الآمن - إذا صحّ التّعبير - بتطوير وجوده الأدميّ نحو مواقع أرفع وأرقى تُحقّق له معنى الوجود وسبيل السّعادة الحقيقيّة، لا يمكن أن يتحوّل واقعًا ملموسًا إلا بتوافر أسس وشرائط لا تخصّه فقط كذات فاعلة، بل تخصّ وجوده في المجتمع البشريّ السياسيّ والأهليّ

الذي يعيش فيه وينشط في مختلف مجالاته وجوانبه وسبله وطرائقه. ويأتي على رأسها أن يعيش في ظلّ دولة تتقوم بالعدل والكرامة والأخلاق الإنسانية، تسعى إلى توفير كافة ظروف تحقيق العيش البشري المتوازن والازدهار المجتمعي السعيد ومتطلباتها، من حيث حصول الناس على حقوقهم، وتأمين حاجاتهم. فأَيُّ بلد فيه موارد وخيرات، وهي من حقّ الناس، ووظيفة أيّ سلطة تحكّم، تكمن فقط في أن تشرف، بالقانون والعدل، على توزيع الثروات واستثمارها واستغلالها لصالح الناس فقط، وبما يعود بالنفع العامّ عليهم وعلى الأجيال اللاحقة.

وهذا أمر بحاجة لرجال دولة وأفراد مجتمع ممثلين بالسجاي الأخلاقية والإنسانية، فضلاً عن كونه أيضاً مسألة قانونية وحقوقية بطبيعة الحال. لكنّ الأساس في ذلك، هو الطوية النفسية والأخلاقية للإنسان نفسه في ضرورة تربيته وتنشئته على الفضائل الأخلاقية.

إنّ استقرار القيم والأخلاق الإسلامية (من صدق ووفاء وأمانة وإيثار وعفة ومودة وتسامح وعفو وصفح ورحمة وصبر وقناعة، وغيرها)¹، تنطلق في ثباتها ورسوخها من كونها مرتبطة بنظام الشريعة وأساسيات العقيدة؛ أي أنها مستندة على أساس ديني إلهي يعلم بخفايا النفس وأسرارها، قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾²؛ لتكون هي بنفسها ثابتة وراسخة، فتظهر على شكل حواجز قوية في مواجهة الفوضى والظلم والشر والإفساد، يقول تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾³.

وهذا الاستقرار والثبات الأخلاقيّ المستند على الدين والفترة ومنهجية الإسلام الأخلاقية، هو الذي يبعث الراحة النفسية والسكينة الروحية في حياة الفرد المسلم.

1- وهذه القيم والفضائل الأخلاقية الإسلامية (الإنسانية)، لها خلفياتها ومحضاتها النصية الدينية (القرآنية والحديثية)، فعن خلق العفو والصفح يقول تعالى: ﴿وَإِن تَعَفُواْ وَتَصْمَحُواْ وَتَغْفِرُواْ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (سورة التغابن: الآية 14)، وعن خلق الصبر يقول تعالى: ﴿وَاصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (سورة هود: الآية 115)، وعن خلق الصدق يقول تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْتُمُوهَا وَاللَّهُ وَكُونُوا مَعَ الصّٰدِقِينَ﴾ (سورة التوبة: الآية 119)، وعن خلق الأمانة يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّواْ الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (سورة النساء: الآية 58)، وعن خلق العفة يقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (الشورى: الآية 25).

2- سورة الملك: الآية 14.

3- سورة البقرة: الآية 229.

فالإصرار على الحق والأخلاق الحقيقية والثبات على الالتزام بمقتضياتها في العلاقات الخاصة والعامة، هو السبيل الآمن لتحقيق الاستقرار القيمي الأخلاقي في المجتمع؛ لأنه من دون الاستقامة والثبات على الحق تفوت الثمرة، ولا يصل المسلم إلى الغاية والمعنى. ولا يمكنه التعايش مع الناس بأخلاق أخرى مفارقة بعيدة عن نسيجه التاريخي والعقائدي، مثل الأخلاق العلمانية أو أخلاق العادات والتقاليد. بما يعني أن هذا الدين القائم على تكامل البعدين الروحي الأخلاقي والمادي الحياتي العملي، لم يترك للعقل الحرية المطلقة والمنفلتة في أن يكون هو لوحده وبذاته منبعاً أو مصدرًا وحاكمًا لتحديد منظومة الأخلاق السلوكية التي يجب على البشرية السير في ضوئها؛ لأنه فاعل نسبي يمكن تطويعه، وهو قابل للخطأ والخضوع لمصالح الناس، وقابل أيضًا لكي يسخر نفسه لخدمة الغرائز والقوى الشهوية والغضبية عند الإنسان.

وبطبيعة الحال، لا ينافي هذا ما أقره الإسلام من أخلاق العرب في الجاهلية؛ مثل الكرم، والشجاعة، والغيرة، وغيرها؛ لأن الله تعالى جعل أصلها مرتكزاً في الفطرة البشرية، فما بقي منها على الجادة من دون انتكاس، أقرته الرسالة، بل أكدت عليه ونمته وحددت له مساراته الصحيحة، وما انحرف منها عن الفطرة، أعادته التعاليم الربانية بمسالك التربية المختلفة¹.

وقد يقول قائل هنا أن ثبات القيمة الأخلاقية الإسلامية، واستقرارها العملي في رسوخها الرباني الفطري، قد يكون عائقاً أمام حركة الفرد المسلم في ممارسته لحياته وعلاقاته، سواء في محيطه الخاص أو العام، بمعنى أن ثبات القيم الأخلاقية التي جاءت في فترة زمنية ماضية، قد لا يتناسب مع متغيرات العصر والحياة، ولا يصلح لمستجداتها وسيورتها في الزمان والمكان.

في الواقع، إن الأخلاق الإسلامية هي أخلاق فطرية إنسانية، وهي أخلاق ربانية، وعلى الرغم من أنها تتسم بالاستقرار والثبات، تتسم كذلك بالمرونة والانفتاح والحركية العملية، بما يجعلها متناسبة مع المتغيرات المختلفة والمتنوعة، ومراعية لقوانين الاجتماع البشري في تطوراتها العملية. فمثلاً، عندما يؤكد الإسلام على قيمة الصدق وخلقه، ويحذر من مغبة الكذب، فإنه لا يقف بهذا الخلق في دائرة

1- عادل مناع، ملامح الإطار الأخلاقي في الإسلام، موقع صيد الفوائد، الزابط:

<http://saaid.org/arabic/694.htm>.

من الجمود والثبات المكلف الذي يصطدم بمصالح الإنسان، والتي تحددها أحكام الشريعة لا الأهواء والطبائع، فتراه يرخّص في بعض المواطنين في الكذب على أساس أنه استثناء محدد، وليس أصلاً راسخاً، ولمصلحة شرعية راجحة كأن تكون في حرب مثلاً، أو أن تسعى في إصلاح ذات بين بين الناس؛ فالمصلحة العليا للفرد والمجتمع المسلم هي الأساس، وهي مصلحة تقوم على الاستقرار الأسري والمجتمعي، وتشكل مقدمة للنهضة والإنتاج والازدهار.

ومن معالم الاستقرار القيمي الأخلاقي في الإسلام أنه جعل الأخلاق واقعية (عملية) ممكنة التطبيق في حياة الفرد المسلم من دون تكلف وتصنع، وإلا فلو كانت مستحيلة التطبيق لبطل الثواب والعقاب، ولانتهت معاني الوصايا والمواظب والتأديبات.

يقول الرسول الكريم، في إضاءة على قابلية تمثل الأخلاق من قبل الفرد المسلم: «إنما العلم بالتعلم، وإنما الحلم بالتحلم، ومن يتحرر الخير يُعطه، ومن يتقى الشر يُوقه»¹.

وهذا يتأتى - كما قال العلماء - بالصبر عليها، وتكليف التخلُّق بها؛ حتى تصير سجية، وطبعاً مستقرّاً وراسخاً.

الفكر الحقوقي في منظومة التفكير الإسلامية

1. ماهية الحقوق الإسلامية:

قدّم الإسلام رؤيته للحقوق الإنسانية التي تختصُّ بأساس وجود الإنسان في تنظيم شؤونه الفردية والمجتمعية، وعلاقاته وآليات تعامله مع نفسه ومع غيره، في مستوياتها الخاصة والعامّة، وذلك بالاستناد إلى ما ورد في نصوصه من قواعد ومفاهيم وقيم أخلاقية معيارية رصينة تحظى برضى الله تعالى وتنسجم مع مبدأ الفطرة. والغاية في النهاية، صوغ الإنسان المسلم المتكامل والمنسجم في فكره وقناعاته وحركته الوجودية، والقادر على تحقيق العيش السعيد في الدنيا، ونيل ثواب الله تعالى في الآخرة.

لقد أعطى الإسلام، من خلال شمولية تلك الحقوق لكافة مواقع حركة الإنسان

1- محمّد ناصر الدّين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، القاهرة، مكتبة المعارف، طبعة عام 1995م، ص 342.

الحياتية، نموذجاً اجتماعياً فكرياً وروحياً فريداً لحقوق لا تتعلّق فقط بالإنسان، بل بالخالق العظيم الذي أمرَ بها، ودعا الإنسان إلى التزامها وانتهاجها تعاليم ربّانية في حركته الذاتيّة والموضوعيّة؛ ليكون مقياسُ الموافقة أو المخالفة للإسلام مرتبطاً بمدى انطباق الأفعال (أفعال الفرد) مع منظومة الحقوق.

فقد وردَ لفظُ «الحق» في مواضع ومعانٍ عدّة في القرآن الكريم والسنة النبويّة الشريفة، فقد وردت اسماً من أسماء الله تعالى في قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يُؤْفِكُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾¹. وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾².

وقوله تعالى: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾³. وقوله تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾⁴.

وقوله تعالى: ﴿لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾⁵. وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾⁶.

والحق هنا هو نقيض الباطل، والنقيض للباطل إنما هو الحقيقة المطلقة والثابتة يقيناً؛ أي الثبوت المطابق للواقع برتبة اليقين، والواجب على من هو عليه؛ أي هو ثابت في نفسه يقيناً، وملزم لمن هو عليه. فالحق لا يعني الثبوت المجرد فقط، وإنما يُضاف إليه لحاظان: أحدهما اليقين، والثاني الإلزام للغير. فإذا أُطلق أُريدَ به هذا المعنى المركب⁷.

1- سورة النور: الآية 25.

2- سورة آل عمران: الآية 3.

3- سورة الأنفال: الآية 8.

4- سورة الأحقاف: الآية 3.

5- سورة يس: الآية 70.

6- سورة الحج: الآية 62.

7- فيصل العوامي، مفهوم الحق، دراسة منشورة على موقع الشيخ فيصل العوامي، ص 11،

الزابط: <https://alawami.org/ar/index.php/post/8754>

تنطلق فكرة الحقوق (الحقوق الفردية الإنسانية) في الإسلام من نقطة أولية، هي عد الإنسان خليفة مكرماً في الأرض، الأمر الذي يقتضي منحه مزايا وخصائص تُناسب وجوده الفاعل من زاوية تكريم الله تعالى له، وبحيث تكون موضع احترام وتقدير عبر وضع مجموعة من المحددات والضوابط والشروط لتجسيدها وتنفيذها ورعايتها.

يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾¹.

إن التَّكْرِيمَ والتَّفْضِيلَ وعلو المرتبة الوجودية للإنسان، تأتي لأنه مخلوق منظور لمهمة وجودية كبرى، ويجب تأمين شروط نجاحه فيها. ومن أهمها إنزال الرسالات والهداية، والأخذ بيده إلى المنهج الأصلح والأمثل، لتأمين مصالحه وضمانها العملي.

إن الله تعالى خلق هذا الإنسان، ونفخ فيه من روحه، وجعله في الأرض خليفة، تكريماً للإنسانية كلها، وجاء ذلك في حوار بديع.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾².

وعلى هذا الطريق وضع الإسلام مبادئ ومنهج عمل لتحقيق غاية الخلق، ليكون خليفة مستأماً على الأرض، بما يكفل الحقوق كاملة، ويمنح الكرامة للبشرية جمعاء، فلم توجد شريعة كشرعية الإسلام العظيمة في هذا الأمر، حتى أنها ارتقت فجعلت هذه الحقوق من الواجبات الدينية، وحفظت الحياة الإنسانية، فلم تفرق بين عناصر المجتمع، رجالاً ونساءً، واعتنت بجمهور الناس جميعاً³.

وقد تعددت حقوق الإنسان التي كفلها الإسلام، ومنها:

- حق الحياة؛ وهو الحق المقدس؛ فلا يجوز لأحد أن يحرمه أحداً، أو أن ينتهكه،

1- سورة الإسراء: الآية 70.

2- سورة البقرة: الآية 30.

3- مجموعة من المؤلفين، الإسلام وحقوق الإنسان في ضوء المتغيرات العالمية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 13، تاريخ: 2003م، ص 224، بتصرف.

- يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾¹.
- حقّ الحرّية؛ الذي يتلخّص في رغبة الإنسان بالتخلص من كل قيد، وتحرُّر ذاته من الانعتاق. والحرّية لها مكانتها التي تجعل جميع الشرائع توليها الاهتمام، وتنوّع الحرّيات، فلا تقتصر على نوع واحد؛ مثل حرّية التدين، وحرّية التعبير عن الرّأي، وغيرها من الحرّيات².
 - حقّ حرّية اختيار الدين؛ وتُجسده الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾³، وحقّ المساواة والعدالة؛ إذ أنّ الدين جاء أساساً لتحقيق العدل بكل أشكاله وأنواعه ومستوياته.

يقول تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾⁴.

والقسطُ كنايةٌ عن العدل، عدل الحاكم وعدل المحكوم وعدل القانون وعدل القضاء، وعدل كلّ ما يتصل بوجود الإنسان وحركته في الواقع. وأيضاً يوجد: حقّ العيش بكرامة، وحقّ التملك والتصرف، وحقّ إبداء الرّأي والمشورة، وحقّ التعليم والتعلم والسكن وغيرها.

يعني ثمة جملة من الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمدنية التي أقرها الإسلام للإنسان، بغض النظر عن لونه وجنسه وديانته، أو مركزه الاجتماعي. وهذه مساواة حقيقية لم تصل إليها كثير من تطبيقات الأفكار والنظم الوضعية في عصرنا الحاضر. فالحقوق في الإسلام حقوق أصيلة أبدية لا تقبل حذفاً ولا تعديلاً ولا نسخاً ولا تعطيلاً، إنها حقوق ملزمة شرعها الخالق سبحانه وتعالى، وتالياً ليس من حقّ بشر - كائنًا من كان - أن يعطلها أو يتعدى عليها، ولا تسقط حصانتها الذاتية لا بإرادة الفرد تنازلاً عنها، ولا بإرادة المجتمع ممثلاً في ما يقيمه من مؤسسات أيّاً كانت طبيعتها، وكيفما كانت السلطات التي تخولها. والكرامة الإنسانية (بكونها أحد أهمّ تجليات الحقوق) تستوجب - في نظر

1- سورة الإسراء: الآية 33.

2- محمّد كمال الدين جعيط، الإسلام وحقوق الإنسان في ضوء المتغيّرات العالمية، مجلّة مجمع الفقه الإسلامي، الرياض، طبعة عام 2012، ص 12-13.

3- سورة البقرة: الآية 256.

4- سورة الحديد: الآية 25.

الإسلام - حقوقاً كثيرة (للفرد)، منها: حقُّ الله ورسوله، وحقُّ الحياة الكريمة، وحفظ النفس، وحقُّ حرِّية الاعتقاد الديني، وحقُّ حرِّية الفكر والتفكير (الحرِّية الشخصية)، وحقُّ التملك والكسب، وحقُّ الوالدَيْن، وحقُّ الأولاد، وحقُّ الأقارب، وحقُّ الزوجين، وحقُّ الولادة والرعاية، وحقُّ الجيران، وحقُّ المسلمين عامَّة، وحقُّ غير المسلمين¹.

2. ماهية الحقوق العلمانية الحديثة:

الحقُّ في الفكر الوضعي مُختلفٌ اختلافاً جذرياً عن الحقِّ في الفكر الإسلاميَّ لجهة الأساس والفضاء المعرفي والفلسفي الحاكم والموجه؛ فالعلمانية ترى أنَّ الحقَّ لا خلفية دينية له، ولا علاقة له بالرؤية الدينية للكون والحياة والإنسان، إنَّما هو ثمرة تفكير ووعي اجتماعي بشري عبر سيرورة تاريخية، أدت في المحصلة إلى تمكّن الإنسان من الوصول لحقوقه بعد مسيرة طويلة من الكفاح والنضال والمثابرة العقلية والعملية. تأتي هذه اللقطة الفكرية لنخب الفكر الوضعي نتيجة المناخ الفلسفي القائم على فكرة الحق الطبيعي ومحورية الفرد الإنساني وتأليه فردانيته إذا صحَّ التعبير، والتعامل معه على أنه فرد حرٌّ مستقلٌّ عن كلِّ المرجعيّات غير العقلية والعلمية.

هذه الرؤية النظرية الوضعية لمسألة الحقوق تستمدّ جذورها من مفهوم القانون الطبيعي الذي ترتبط به ارتباطاً جدلياً؛ فالحقوق الطبيعية للإنسان؛ مثل الحياة والحرِّية والمساواة، هي تشريع للقانون الطبيعي، بعده مصدرًا أساسياً للحقوق الثابتة للأفراد. ومفهوم الحق الطبيعي تعبير قانوني لرؤية فلسفية تبلورت في القرن الثامن عشر²، ينادي بأنَّ للفرد في آدميته حقوقاً يستمدُّها من طبيعته، وهي ثابتة لا تُنتزع، ويُفترض ألا تُنتزع من أيِّ فرد، وهي حقوق لا يمنحها المجتمع المتمدّن، وإنَّما يعترف بها ويُقرّها، بتصنيفها شيئاً نافذ المفعول في العالم أجمع، ولا تستطيع أيُّ ضرورة اجتماعية أن تسمح لنا أن نلغيها أو نهملها³.

1- عوَّاد يوسف، حقوق الإنسان في الحياة التربوية، الأردن، دار المناهج للنشر والتوزيع، طبعة عام 2008م، ص 55.

2- عبد العالي المتقي، مفهوم الحق الطبيعي وفلسفة حقوق الإنسان في الفكر الغربي-مقاربة أولية، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، تاريخ النشر: 2017/12/29م، الرباط: <https://www.mominoun.com/articles>.

3- صفاء الدين محمّد عبد الحكيم، حقُّ الإنسان في التنمية الاقتصادية وحمايته دولياً، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، طبعة عام 2005م، ص 34.

ويتأسس مفهوم الحق الطبيعي في التصور الحديث على جملة أسس، بلورتها كل الأدبيات الأولى لحقوق الإنسان في الفكر الغربي منها:

- مساواة الجميع في هذه الحقوق، حيث أن للطبيعة قوانينها التي يخضع لها كل إنسان، فالجميع متساوون مستقلون، وليس لأحد أن يسيء إلى أخيه في حياته أو صحته أو حرّيته أو ممتلكاته¹.
- أن الحقوق الطبيعية للأفراد سابقة على الوجود القانوني والسياسي؛ لأن الأفراد يولدون بحقوقهم الطبيعية، وعند نشأة المجتمع المتمدّن يأخذون معهم حقوقهم الطبيعية إلى وضعهم المدني التعاقدية².
- أن الحقوق الطبيعية تقتضي عدّ الحرّية أساس الوجود الإنساني.

ومع أنّ الفكر الإسلامي لا يعارض المبادئ الحقوقية الإنسانية (الوضعية) من الناحية الذاتية، بأنها حقوق طبيعية لصيقة بالإنسان تظل موجودة معه، وإن لم يتم الاعتراف بها أو انتهكتها سلطة ما، لكنّه يربط الحق بالغاية والمعنى والآخرة، ويعيدها إلى مصدرها الأولي ونبعها الأصلي الإلهي لا الطبيعي، وهو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، في حين أنّ مصدر تلك الحقوق في القوانين والمواثيق الدولية هو المنطق الوضعي أو الفكر البشري، أي أعمال العقل العملي.

3. آليات تحقق الحقوق في واقع حياة الفرد والمجتمع:

في الواقع، إن إصلاح أخلاق الناس لا يكون فقط بالمواعظ والنصائح المجردة؛ لأنّ سوءها ناجم عن خلل في ظروفهم وأوضاعهم، وليس نتيجة خلل في نفوسهم وذواتهم وفطرتهم؛ ولهذا تغيير الأخلاق ليس هو فقط المقدمة لتغيير الظروف والأوضاع؛ بل تغيير الظروف والأوضاع يجب أن يواكب عملية إصلاح الأخلاق التي لا تتم إلا بالحقوق وضمان تجسدها وتحقيقها.

ولا يمكن أن تتجسد الحقوق في أيّ مجتمع من دون ضمانات قانونية تحميها في سيرورة التطبيق العملي؛ إذ لا يكفي أن نتحدّث وننظر عن الحقوق وأهمّيتها،

1- جون لوك، الحكومة المدنية، ترجمة محمود شوقي الكيال، القاهرة، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، لا تاريخ، ص 15.

2- عبد العالي المتقي، مفهوم الحق الطبيعي وفلسفة حقوق الإنسان في الفكر الغربي-مقاربة أولية، نقلاً عن: دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، الكويت، العدد 47، تشرين الثاني 1981، ص 78.

ولا يكفي أن نقول إنَّ الإنسان مُكرَّم وحرّ، ونقف عند هذا الحدّ، وأن نستنتج أن له الحقّ في أن يفعل ما يشاء، فتلك هي الفوضى بعينها، أو من حقّه أن يحيا كيفما أتفق؛ بل لا بُدَّ من تقنين هذه الحقوق، أعني وضعها في صورة قوانين مُحدّدة قابلة للتّفيذ ومرعيّة الإجراء. فالحرّيّة هي ما تُجيزه القوانين، كما قال «مونتسكيو» (Montesquieu) بحقّ، عندما توضع الحقوق في قوانين تصحح موضوعيّة، وتنتفي منها صفة الذاتيّة، فلا يستطيع أحد أن يُفسرها على هواه. ومعنى ذلك، أنّها لا بُدَّ من أن تلتحم في نسيج اجتماعيّ عامّ يُنظّم سلوك الجماعة.

وعلى هذا الأساس، نلاحظ أن الحقّ إن كان معطى طبيعياً يتجسّد في كونه مثلاً أخلاقياً، فإنّه لا يصبح ذا قوّة إلزاميّة إلا حينما يجري تقنينه، والتّواضع عليه بكونه حقّاً؛ لكي تكون له قوّة إكراهيّة (إلزاميّة)¹؛ أي أنّ القوانين النّاطمة للدّولة هي التي تصون الحقوق.

إنّ حماية هذه الحقوق الفرديّة وضمان تنفيذها لا يتحقّق سوى بإخضاع سلطات الدّولة للقانون؛ لأنّ السّلطات الحاكمة التي تُدير دفة الدّولة بما هي مؤسّسات وهياكل إداريّة، قابلة للعسف والاستبداد والتحكّم بآليات تنفيذ الحقوق. أصلاً، بالأساس لم توجد فكرة الدّولة القانونيّة² إلا لضمّان الحقوق ومراعاة تنفيذها وحمايتها، وكفالة تمتّع الأفراد بها.

طبعاً، وردت تعريفات عدّة لمصطلح «دولة القانون»، ومنها تعريف الفقيه «جان ريفيرو» (Jean Rivero) الذي عرّفها بأنّها: «الدّولة التي تكون فيها السّلطة العامّة مُقيّدة بالقاعدة القانونيّة التي تلتزم باحترامها، وتهدف إلى حماية المواطن من التعسف»³.

وعرّفها «جوسلين سيزاري» (Jocelyne Cesari) بأنّها: «الدّولة التي تكون

1- الزّاهيد مصطفى، الأسس الفلسفيّة لمفهوم الحقّ، الشّرق الأوسط، تاريخ النّشر: 2016/12/31م، الزّابط: <https://aawsat.com/home/article/817596>.

2- عتو رشيد، تجسيد دولة القانون ضمان لحماية الحقوق والحريّات، المجلّة الجزائريّة للحقوق والعلوم السياسيّة، المجلد6، العدد2، 2021م، ص 401.

3- Abderrahim Fatahine, L'apport de la constitution algérienne de 1989: L'instauration de l'Etat de droit, Mémoire présentée pour l'obtention du magistère, Faculté de droit et des sciences administratives, Université d'Alger, 2001-2002, p. 5.

فيها القواعد القانونية سارية على الحكام، ومقيّدة لسلطاتهم باسم الاعتراف بالحريّات العامّة وحقوق الفرد»¹.

ولعلّ أفضل تعريف جامع لها هو ما نصّت هيئة الأمم المتّحدة في أحد تقاريرها على: «أنّ مفهوم سيادة القانون هو لبّ مهمّة المنظّمة. وهو يشير إلى مبدأ في الحكم يكون فيه جميع الأشخاص والمؤسّسات والكيانات العامّة والخاصّة، بما في ذلك الدّولة ذاتها، مسؤولين أمام قوانين صادرة علناً، وتطبّق على الجميع بالتساوي، ويحتكم في إطارها إلى قضاء مستقلّ، وتتّفق مع القواعد والمعايير الدّوليّة لحقوق الإنسان، ويقتضي هذا المبدأ كذلك اتّخاذ تدابير لكفالة الالتزام بمبادئ سيادة القانون، والمساواة أمام القانون، والمسؤوليّة أمام القانون، والعدل في تطبيق القانون، والفصل بين السّطات، والمشاركة في صنع القرار، واليقين القانوني، وتجنّب التعسّف، والسّفافية الإجرائيّة والقانونيّة»².

وتقوم دولة القانون المعنيّة بتطبيق الحقوق والحريّات وضمن تنفيذها، على قاعدة المشروعيّة السياسيّة؛ أي الرّضى الشعبيّ الطّوعيّ عنها، وتبني سياسياً وإجرائياً على وجود دستور للدّولة، بعده أصل أيّ نشاط وفعاليّة قانونيّة تمارسها الدّولة، ومبدأ التّدريج في القوانين، ومبدأ المراقبة والمحاسبة والمساءلة الدّوريّة، ومبدأ الفصل بين السّطات، وهو يعني أن توجد سلطة تتولّى مهمّة التّشريع وسلطة تتولّى وظيفة التّنفيذ، وسلطة تتولّى وظيفة القضاء، وغيرها، بما يُحقّق مبدأً آخر وهو تداول السّطة مع ثبات الدّولة في مؤسّساتها وهياكلها الإداريّة.

إنّ دولة المواطنة والحكم الصّالح (الرّشيد) هي دولة القانون والعدل والمؤسّسات؛ دولة القيم والحقوق، لا دولة الشّخص والفرد. وهي البناء السياسيّ العمليّ الأضمن والأكثر فعاليّة لضمان وصول الفرد إلى حقوقه الجوهريّة كاملة من دون منّة من أحد. وهي دولة العدل التي تعمل على الاستغلال الأمثل لكافة الموارد البشريّة والطبيعيّة والماديّة بما يخدم الشّعب والدّولة، ويُسهّم في ازدهار المجتمع وسعادته ورفاهيته.

1- Jocelyne Cesari, L'Etat de droit en Algérie : Quels acteurs et quelles stratégies? L'Etat de droit dans le monde arabe, CNRS édition, Paris, 1997, p. 257.

2- انظر: الأمم المتّحدة، تقرير الأمين العام للأمم المتّحدة، (s/2004/616) النسخة العربيّة، وهو بعنوان: سيادة القانون والعدالة الانتقاليّة في مجتمعات الصراع ومجتمعات ما بعد الصراع، المحال على مجلس الأمن المنعقد في جلسته بتاريخ 23 آب 2004م، ص 5-6.

إن دولة الحقوق هي الدولة التي تبني مؤسساتها على أسس تشاركية تعددية ديمقراطية، محورها حقوق المواطن الذي يشكل شريكاً أساسياً في صناعة القرار والمصير.

صناعة الفرد الأخلاقي وتمكينه حقوقياً

لا شك في أن للأخلاق دوراً نوعياً في بناء شخصية الإنسان المتوازن والعاقل في سلوكه وتصرفاته مع نفسه، ومع محيطه الذاتي والموضوعي، وقد وضع الإسلام الأخلاق في مكانة سامية على هذا الصعيد؛ إذ بنى مجمل منظومته التشريعية والعقيدية عليها، حتى أنه جعل حسن الخلق من الإيمان، في ضرورة أن يفتح عليها الفرد المسلم من خلال القواعد التي وضعتها الرسالة الإسلامية، والعمل على بلورتها تطبيقياً في واقع الجماعة والأمة ككل، بعد تركيزها في النفوس، وتركيزه الإنسان وتربيته وتوجيهه نحو قيم الخير والعدل والإحسان.

يقول تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ۝¹ ﴾

ويقول أيضاً: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ۝ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ۝² ﴾

وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝³ ﴾

وقوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۝⁴ ﴾

وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ۝⁵ ﴾

وقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ۝⁶ ﴾

1- سورة الشمس: الآيتان 9 - 10.

2- سورة الأعلى: الآيتان 14 - 15.

3- سورة القلم: الآية 4.

4- سورة آل عمران: الآية 159.

5- سورة الأحزاب: الآية 21.

6- سورة الجمعة: الآية 2.

وقول الرسول الكريم ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»¹.
 وقول أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «لا تُخلقوا أولادكم
 بأخلاقكم فإنهم خلِقوا لزمانٍ غير زمانكم»².
 لكن تركيز الإسلام على بناء شخصية المسلم من خلال الأخلاق، التي عدّها
 جوهر الدين وعلامة الإيمان، لا يعني عدم اهتمامه وتركيزه على أثر الحقوق
 الفردية في تركيز معايير القيم والأخلاق أكثر في الواقع المجتمعي للفرد المسلم؛
 لأن العلاقة بينهما تكاملية.

فقد خلق الله تعالى الإنسان وأكرمه بالعقل، ووفّر له سبل العيش وموارده،
 ومسالك الحياة المفتوحة أمامه تهيئةً لإقامة مجتمعات الحق والعدل والحرية
 والكرامة الإنسانية، ولكن هذا الإنسان طغّت عليه مصالحه وأنايياته، واستغرق في
 خصوصيته وجزئياته ونزعاته الأولى، فتضخمت ذاته، وتجرّب في سلوكه، وعلاقاته
 مع نفسه ومع غيره، وعدّ نفسه محور الوجود كلّه. نسى الله فأنساه الله نفسه،
 ونسى أيضاً معنى الوجود وقيمة الحياة وهدف الخلق. وكان بديهياً أن يفضي هذا
 المناخ من تناقض المصالح وهيمنة الأهواء، وتالياً شيوع الحرمان والتجبر والظلم
 والتفاوت والتمييز والإفساد، إلى اشتعال بؤر الصراعات وتفجّر حركة العنف في
 المجتمعات البشرية.

نعم، إنّه الظلم والتكبر والهوى النفسي، وانتشار المظالم وتضييع الحقوق في
 كثير من أمم العالم وحضاراته، على الرّغم من وجود الرّسالات والرّسل.
 وفي مواجهة هذا الواقع، بقيت القيم الدينية المعيارية هدفاً أسمى للمسيرة
 البشرية، على الرّغم ممّا خالطها من شوائب وتأويلات، وما اعترى تطبيقاتها من
 ثغرات وأمراض وتعقيدات عملية؛ إذ كان يُدعى لها على أعلى المستويات والأصعدة
 الفكرية وغير الفكرية. كما بقيت الحقوق، بالمعنى السلوكي، شبه معدومة في كثير
 من حضارات العالم ومجتمعاته، على الرّغم من تمكن بعض تلك الحضارات من

1- حديث صحيح، ورد في كثير من المظان التاريخية الموثوقة.

راجع: محمّد بن سعد الزّهرّي، الطبقات الكبرى، مكتبة الخانجي، القاهرة، طبعة عام
 2001م، ج 1، ص 192.

2- محمّد الزّيشهري، موسوعة الإمام علي عليه السلام في الكتاب والسنة والتاريخ، القاهرة، دار
 الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة عام 2001م، ج 10، ص 236.

إعطاء الحقوق قيمة أكبر من حضارات ومجتمعات أخرى.

ولعلّ التناقض الأكبر الذي وقع في كثير من مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة، هو عدم الاهتمام العمليّ الحقيقيّ، لا النظريّ، بمنظومة الحقوق الفرديّة الإنسانيّة. مع العلم، أنّ هذا الفرد-الإنسان هو موضوع التّطبيق الأخلاقيّ، ما يقتضي الاهتمام به وتهيئة ظروف ومناخات نجاح عمليّة بنائه أخلاقياً، في مواجهة ظروف حياة وعيش قاسٍ ومعقّد ومتداخل ومتشابك الرّؤى والأفكار، ومتضارب المصالح، تهيمن عليه قوى طغيانيّة شهويّة ليس سهلاً التّعاطي معها فقط بالمواعظ والتّحشيد الفكريّ المضادّ.

ومن خلال مراجعتنا للتراث الدّينيّ عموماً، وللعقائد الدّينيّة والأديان، ومنها ديننا الإسلاميّ، نجدتها غنيّة بثقافة القيمّ والحقوق على الصعيد الكلاميّ النظريّ، لكنّها تبدو فقيرة بها - مع الأسف - على الصّعيد العمليّ التّطبيقيّ، إلا ما رحّم ربّي.

وقد أفضى هذا الواقع العمليّ الفقير بالحقوق الفرديّة إلى انكشاف الفرد المُسلم، وتعرّيه أمام أزمات الواقع وطغيان السّلطات القائمة النّازعة تاريخياً إلى تكبيل هذا الفرد وتقييده بقيّمه، وسحب البساط الحقوقيّ من تحته، إذا صحّ التعبير.

من هنا أهميّة حديثنا عن موضوعة الحقوق بالتّوازي مع القيمّ والأخلاق الإسلاميّة، وهي تُشكل - في نظري - مرحلة سابقة للتّطبيقات القيّميّة، بل يمكنني القول إنّها أهمّ من القيمّ في نقطة اشتغالها الأولى؛ لأنّها هي الطّريق التي يجب تعبيدها للوصول إلى احترام النّاس للقيمّ الدّينيّة والإنسانيّة، والأخلاقيّات الخاصّة والعامّة.

إذ كيف يمكن أن تُقنع إنساناً جائعاً ومحروماً ومظلوماً، ولا يملك قوت يومه، بأنّ عليه أن يكون أخلاقياً ومطبّقاً للقيمّ الدّينيّة وملتزماً بحدود الأصالة الأخلاقيّة وضوابطها ومعاييرها؟

ولهذا، علينا اليوم التّركيز، أيضاً، على عدم الفصل بين موضوع الحقوق، وإنتاج فرد مسلم ملتزم واقعياً - بلا ضغط ولا تكلف - بالفضائل الأخلاقيّة؛ أي إنشاء مدخل لنشر القيمّ وتطبيقها فرديّاً ومجتمعيّاً.

منذ أن خُلِقَ الإنسان على هذه البسيطة، وبدأت مسيرته تكامله العقليّ، وتوازن وعيه وانضبط سلوكه الحياتيّ، منطلقاً لتدبير معاشه، ونظّم أموره، وتأسس مختلف

مواقع وجوده وشؤونه، وعلاقاته الخاصّة والعامة، كانَ الدّينُ، وهو فطرة بشريّة جوائية، ملازمًا ومرافقًا لهذا الإنسان، كما كانت الأخلاقُ والقيمُ الدّينيّة، بصرف النّظر عن نوعيّتها ودرجاتها وتكاملها، مواكبةً لفعله وحركته من حيث بحثه الدّائم عن معنى لوجوده وأفعاله، ومدى مطابقتها لوعيه الدّينيّ ولقيَمِ الأخلاق أو مناقضتها لها!

ويمكن من خلال مراجعة بسيطة لتواريخ حضارات ومجتمعات سابقة، أن نتعرّف إلى كثير من تلك التّطبيقات الأخلاقية الاجتماعيّة العمليّة التي سادت في تلك الأزمان الغابرة، بحيث تبدو اليوم مقزّزة ومستنكرة وغير أخلاقية بالمطلق. وما نحن نرى اليوم، ونُعابن بأُمّ العين، هذه الحملات السياسيّة والإعلاميّة والاجتماعيّة المدافعة عن حقوق المثليين، التي ترفع ألويتها كثير من مجتمعات الغرب؛ بل ويعدونها أخلاقية يجب صيانتها ورعايتها بالقوانين والأنظمة الدّستوريّة الصّارمة؛ أي أن الموضوع برّمته ارتبط بطبيعة النّظم والقوانين، وآليات التّطبيق الاجتماعيّة التي أنتجت المجتمعات البشريّة في مسيرتها الحيّاتيّة، ورسّخت شؤونها بناءً عليها.

نقول هذا الكلام، طبعًا، مع قناعتنا الرّاسخة بأنّ الأخلاق والقيَم لا يمكن أن تغيّر أحوال البشر وطبائعهم وأمزجتهم وأهواؤهم، وهي لا تخضع للقوى الشّهويّة والغضبيّة البشريّة. فالعدل، هو أرقى وأعلى وأهمّ قيمة أخلاقية، وهذا أمرٌ ثابت وراسخ عبر كلّ العصور والأزمان والتّواريخ؛ لأنّه هو قيمة بذاته، ويستمدّها من علّة الكون وخالق الوجود، الله العادل المطلق في عدالته.

وقد لاحظنا أيضًا، على سبيل المثال، أن رسالة الحقوق للإمام عليّ زين العابدين عليه السلام¹، ركّزت في كلّ أفكارها وطروحاتها على موضوعة الحقوق، وضرورة

1- وهي من أهمّ معالم تراث الإسلام في التّنظير الفكريّ والمعرفيّ للمسألة الحقوقيّة. وقد اتّفقت المصادر والمطابن التاريخيّة الحديثيّة على نسبة هذه «الرسالة-الكتاب» إلى الإمام عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام. وجاء هذا التوثيق والإسناد في رواية أبي حمزة الثمالي (ثابت بن دينار الشّهير بابن أبي صفية الأزديّ الكوفيّ)، صاحب الدّعاء المشهور باسمه الذي يُتلى في أسحار شهر رمضان المبارك، وقد توفّي عام 150 للهجرة، وهو التقى خلال حياته بالأئمّة، السّجّاد والباقر والصادق والكاظم عليهم السلام. وقد ذكر النّجاشيّ في رجاله أنّه كان من خيار أصحابنا وثقاتهم ومعتمديهم في الرواية والحديث، وروى عنه العامة.

انظر: أحمد بن عليّ النّجاشيّ، رجال النّجاشيّ، تحقيق موسى الشّبيريّ الرّنجانيّ، قم، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، طبعة عام 1997م، ص 115، رقم 296.

وقد نَسَبَ الرّسالة (الكتاب) إلى الإمام السّجّاد النّجاشيّ باسم «رسالة الحقوق» عن عليّ ←

تهيئة الظروف أمام المسلم لنجاح سلوكه الأخلاقي والالتزام بمعايير الأخلاق وقيمتها. فالحقوق هي التي توازن شخصية الفرد، وتسهم في صوغه صوغاً وجودياً فاعلاً ومنتجاً من داخله قبل خارجه. إذ أن المحتوى الداخلي للإنسان هو القوة المحركة والدافعة له في حركة الحياة، وعندما يكون هذا المحتوى طيباً وجميلاً وقائماً على التوازن ومقتضيات الفطرة السليمة، لا بُدَّ من أن تكون حياة الإنسان الخارجية، في علاقاته وتعاملاته، إيجابية وحسنة ومنتجة، تُحقق له السلامة والسعادة المنشودة. وهذا أمرٌ لا يتحقق إلا في ظل الحقوق الفردية والمجتمعية ومناخها، وضرورة تمثيلها في حركة الفرد.

لقد أدرك الإسلام هذه الثغرة النفسية والسلوكية؛ ولهذا كان يؤكد على ضرورة أن يحوز الإنسان على حقوقه وعلى رأسها حق الحرية، ليس بمعنى أن يتحرر الإنسان من قيود كل شيء؛ ليصبح خاضعاً لأهوائه وقواه الشهوية والغضبية؛ بل بمعنى أن يُحرر نفسه من هيمنة العبوديات المصطنعة من خلال التوجه لحق الله تعالى في مواقع عبوديته، ليكون أساساً لتحقيق الحرية الحقيقية، والانطلاق إلى مواقع المسؤولية الحياتية، فيكون حرّاً في كل حياته من خلال عمق عبوديته وخضوعه للخالق العظيم.

يريد الله تعالى من الإنسان العبودية الكاملة له، وهو حقٌّ لله الخالق وواجبٌ على الإنسان المخلوق؛ ليطلق له حرّيته الكاملة المسؤولة التي لا يمكن فصلها عن

← بن الحسين (عليه السلام)، ثمّ أسند روايتها إليه. لكنّ المنقول عن الكلينيّ أنّه أوردّها في ما جمعه باسم «رسائل الأئمة (عليهم السلام)»، ما يدلّ على كون الكتاب (رسالة) بعثها الإمام (عليه السلام) إلى بعض أصحابه.

انظر: الميرزا النوريّ، مستدرك الوسائل، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، إنكلترا/لندن، عام 1987م، ج 11، ص 169.

وروى هذه الرسالة، أيضاً، المتوكّل بن عمير، وينتهي سندُها إلى الإمام محمّد الباقر (عليه السلام)، وزيد الشهيد بن الإمام عليّ بن الحسين عن أبيهما عليّ بن الحسين (عليه السلام).

وقد ورد نصّ الرسالة في كتاب «الخصال» للشيخ الصدوق. راجع: محمّد عليّ القميّ، الخصال، تصحيح وتعليق عليّ أكبر غفاريّ، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، طبعة عام 1982م. وفي كتاب تحف العقول لأبي شعبة الحرّانيّ.

راجع: الحسن بن عليّ بن شعبة الحرّانيّ، تحف العقول عن آل الرسول، تقديم وتعليق حسين الأعلميّ، ط7، بيروت، مؤسسة الأعلميّ للطباعة والنشر، 2002م، ص 184.

وألقيت على الرسالة شروحات عدّة، كما أنّها تُرجمت إلى لغات عدّة.

الالتزام الإنساني نحو الله، والقبول بولايته، والتسليم له ولحاكميته الكلية التكوينية والاعتبارية.

ولعلَّ الشاهد الأكبر يكمن في هذه الرسالة الحقوقية العظيمة التي أبدعها وارث النبوة في عصره الإمام عليّ زين العابدين السَّجَّاد عليه السلام، من حيث أنها رسالة عملية واقعية تُخاطب العقل والعاطفة بنفس ووجدان إنساني متَّصل وعميق، من أجل بناء نظام إنساني وفقاً لمنهج عقلاني متوازن، بما يجعله قادراً على أن يُحرر طاقات الإنسان الذاتية الهائلة، ويُفجرها في الواقع العملي إنتاجاً وعطاءً، وحركة إيجابية خيرة مستمرة. وهذه هي القيمة الأكبر التي يمكننا استنتاجها من رسالة الحقوق، وهي قيمة العدل، عدل الإنسان مع نفسه، ومع غيره، ومع كل مفردات الحياة من حوله.

يقول تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾¹.

فالله تعالى يؤكد في الآية على أن هدف الأديان كلها، وغاية إرسال الرُّسل والأنبياء كلهم، تكمن في إحقاق العدل وإقامة مجتمعاته ودوله في تحرير الإنسان والمجتمعات والحضارات من الأغلال والقيود التي فرضت عليهم، وعلى رأسها قيود الظلم والحرمان، وهيمنة قوى الشر والقوى الغضبية والشهوية في داخل الإنسان نفسه. وتالياً، تذكير الناس على الدوام، من خلال الأنبياء والرُّسل والأئمة والكتب السماوية المقدسة، بالإضافة إلى موهبة التَّمحيص العقلي، بالفطرة التي فطر الله الناس عليها، في معانيها وميثاقها، أن عودوا إلى العدالة الإلهية وإلى ميثاقها الذي أشهد الله الإنسان عليه؛ لتوحيده والإقرار بربوبيته والإيمان بكل مقتضيات هذا الإقرار الذري ومتطلباته².

1- سورة الحديد: الآية 25.

2 نسبة إلى عالم الدّرّ (عالم الميثاق) الذي قطع الإنسان فيه العهد والميثاق لربه تعالى، بحسب ما تحدّثت كثير من الروايات، في أن يوحده ويؤمن بربوبيته، فلا يتغافل ولا يشغله عنه شاغل ولا مانع. يقول تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (سورة الأعراف: الآية 172).

يقول الإمام عليّ عليه السلام: «ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسيّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول»¹.

خاتمة البحث

تُعاني الأخلاق من ثغرات عمليّة في موضوعة التّطبيق، تتمثّل في ضعف الحافز الفرديّ؛ لتجسيدها في حركة الواقع ذاتيّاً وموضوعيّاً. وهنا تأتي الحقوق؛ لتكون مُحفّزاً ودافعاً وأرضيّة صلبة لتمثّل الفرد للقيم والمعايير الأخلاقيّة في سلوكه وعلاقاته.

هذه المشكلة هي من أهمّ مشكلات عدم تحقّق الاستقرار الأخلاقيّ في مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة؛ إذ طالما يوجد حرمان وظلم وإقصاء، لن يكون ثمة سلامٌ ولا تنميةٌ ولا أمان ولا ازدهار ولا أخلاق. وحتىّ تتحقّق تلك الطّموحات الكبرى، لا بُدّ من تحقيق السّلام المجتمعيّ السياسيّ الداخليّ.

1- ابن أبي الحديد المعتزليّ، شرح نهج البلاغة، بيروت، دار الكتاب العربيّ، طبعة عام 2007م، ج 1، ص 23.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربيّة

- ابن عاشور، محمّد الطاهر، التّحرير والتّنوير، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر، طبعة عام 1984م.
- ابن فارس زكريّا، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللّغة، طهران، مكتبة الإعلام الإسلاميّ، طبعة عام 1981م.
- ابن مسكويه، أحمد بن محمّد، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، القاهرة، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، طبعة عام 1998م.
- ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ط3، بيروت، دار صادر، 1992م.
- الألبانيّ، محمّد ناصر الدّين، سلسلة الأحاديث الصّحيحة، القاهرة، مكتبة المعارف، طبعة عام 1995م.
- الأمم المتحدة، تقرير الأمين العام للأمم المتّحدة، (s/2004/616) النسخة العربيّة، وهو بعنوان: سيادة القانون والعدالة الانتقالية في مجتمعات الصراع ومجتمعات ما بعد الصراع، المحال على مجلس الأمن المنعقد في جلسته بتاريخ 23 آب 2004م.
- أمين، أحمد، كتاب الأخلاق، القاهرة، مؤسّسة هنداويّ، طبعة 2011م.
- البلّوشيّ، حسن، سؤال الأخلاق في الفكر العلمانيّ، مجلّة البصائر، بيروت، العدد 55.
- بيجوفيتش، عليّ عزّت، الإسلام بين الشّرق والغرب، ترجمة: محمّد يوسف عدس، مؤسّسة العلم الحديث، بيروت، طبعة عام 1993م.
- الجرجانيّ، عليّ بن محمّد، التّعريفات، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1983م.
- جعيط، محمّد كمال الدّين، الإسلام وحقوق الإنسان في ضوء المتغيّرات العالميّة، مجلّة مجمع الفقه الإسلاميّ، الرّياض، طبعة عام 2012.
- الحّرانيّ، الحسن بن عليّ بن شعبة، تحف العقول عن آل الرّسول، تقديم وتعليق حسين الأعلميّ، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للطباعة والنّشر، طبعة سابعة لعام 2002م.
- الحلّيّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط1،

- بيروت، مؤسسة الأعلمي للطباعة والنشر والتوزيع، 1979م، بتصرف.
- الرّاعب الأصفهاني، الحسين بن محمّد، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، دمشق، دار القلم والدار الشّامية، طبعة عام 2009م.
- رشيد، عتو، تجسيد دولة القانون ضمان لحماية الحقوق والحريّات، المجلّة الجزائرية للحقوق والعلوم السياسيّة، المجلد 6، العدد 2، 2021م.
- الرّيشهري، محمّد، موسوعة الإمام عليّ (عليه السلام) في الكتاب والسنة والتاريخ، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة عام 2001م.
- الزّهري، محمّد بن سعد، الطبقات الكبرى، مكتبة الخانجي، القاهرة، طبعة عام 2001م.
- السّنهوري، عبد الرزّاق، مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار المعارف، طبعة عام 1967م.
- الطّويل، توفيق، فلسفة الأخلاق، ط 2، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999م.
- عبد الحكيم، صفاء الدين محمّد، حقّ الإنسان في التنمية الاقتصاديّة وحمايته دولياً، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، طبعة عام 2005م.
- عبد الرّحمن، حمدي، الحقوق والمراكز القانونيّة، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة عام 1976م.
- الفيروز آبادي، محمّد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط 8، بيروت، مؤسسة الرّسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م.
- القمّي، محمّد عليّ، الخصال، تصحيح وتعليق عليّ أكبر غفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، طبعة عام 1982م.
- كاظم، ماهر صبري، حقوق الإنسان والديمقراطية والحريّات العامّة، ط 2، بغداد، مطبعة الكتاب، 2010م.
- لوك، جون، الحكومة المدنيّة، ترجمة محمود شوقي الكيال، القاهرة، مطابع شركة الإعلانات الشّرقية، لا تاريخ.
- الماورديّ، أبو الحسن، تسهيل النّظر وتعجيل الظّفر في أخلاق الملك، تحقيق محيي الدين هلال السّرحان وحسن السّاعاتي، بيروت، دار النهضة العربيّة، طبعة عام 1981م.
- المتقي، عبد العالي، مفهوم الحقّ الطّبيعيّ وفلسفة حقوق الإنسان في الفكر

- الغربي-مقاربة أولية، موقع مؤمنون بلا حدود، مصدر سابق، نقلاً عن: ديبس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، الكويت، العدد47، تشرين الثاني 1981.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الأعلمي للطباعة والنشر، طبعة عام 2008م.
 - مجموعة من المؤلفين، الإسلام وحقوق الإنسان في ضوء المتغيرات العالمية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد13، تاريخ: 2003م.
 - المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، طهران، انتشارات المدرسي، طبعة عام 1996م.
 - المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ط1، طهران، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، 1965م.
 - مطهري، مرتضى، فلسفة الأخلاق، ترجمة وجيه المسيح، ط1، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 1999م.
 - الميرزا النوري، مستدرك الوسائل، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، إنكلترا/لندن، عام 1987م.
 - التجاشي، أحمد بن علي، رجال التجاشي، تحقيق موسى الشبيري الزنجاني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، طبعة عام 1997م.
 - نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، مجموعة باحثين، ط4، جدة، دار الوسيلة، لا تاريخ نشر.
 - المجلس، مقداد، التربية الأخلاقية الإسلامية، لا طبعة، الرياض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، لا تاريخ نشر.
 - يوسف، عواد، حقوق الإنسان في الحياة التربوية، الأردن، دار المناهج للنشر والتوزيع، طبعة عام 2008م.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

- Cesari, Jocelyne, L'Etat de droit en Algérie : Quels acteurs et quelles stratégies? L'Etat de droit dans le monde arabe, CNRS édition, Paris, 1997.
- Fatahine, Abderrahim, L'apport de la constitution algérienne

de 1989: L'instauration de l'Etat de droit, Mémoire présentée pour l'obtention du magistère, Faculté de droit et des sciences administratives, Université d'Alger, 2001-2002.

- Monique Canto-Sperber et Ruwen Ogien, La philosophie morale, Paris, Presse universitaires de France - PUF, Quatrième édition, 2017.

المراجع الإلكترونية

- العوامي، فيصل، مفهوم الحق، دراسة منشورة على موقع الشيخ فيصل العوامي، ص 11، الرابط:
<https://alawami.org/ar/index.php/post/8754>.
- المتقي، عبد العالي، مفهوم الحق الطبيعي وفلسفة حقوق الإنسان في الفكر الغربي- مقارنة أولية، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، تاريخ النشر: 2017/12/29م، الرابط: <https://www.mominoun.com/articles>.
- مصطفى، الزاهيد، الأسس الفلسفية لمفهوم الحق، الشرق الأوسط، تاريخ النشر: 2016/12/31م، الرابط:
<https://aawsat.com/home/article/817596>.
- المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة عام 2007م.
- مناع، عادل، ملامح الإطار الأخلاقي في الإسلام، موقع صيد الفوائد، الرابط:
<http://saaid.org/arabic/694.htm>.
- نقد مرتضى مطهري لنظرية نسبية الأخلاق، موقع إشراقات قرآنية، الرابط:
<https://www.eshraquatquraania.com/2020/09/Criticism-of-the-relativism-of-morals-Mortada-Mutahhari.html>.



حق الدفاع عن النفس في القانون الدولي

الانتقال من سيادة الدول إلى اللاعبين غير الدوليين

هيثم عبد الرؤوف فضل الله*

المستخلص

في عصر يتنافس فيه اللاعبون غير الدوليين (المنتمون إلى الجهات غير الحكومية) مع الدول ذات السيادة على النفوذ العسكري والسياسي، لم يعد الإطار التقليدي للدفاع عن النفس في القانون الدولي كافيًا. تعرض هذه الورقة البحثية، بعنوان «توسيع نطاق حق الدفاع عن النفس في القانون الدولي: الانتقال من سيادة الدول إلى اللاعبين غير الدوليين»، تحديًا للرؤية التقليدية الراسخة التي تتمحور حول الدولة في ما يتعلق بحق الدفاع عن النفس بموجب المادة 51 من ميثاق الأمم المتحدة؛ فمع تزايد دور الكيانات غير الدولية في الصراعات الحديثة، فإن حصر حق الدفاع عن النفس بالدول وحدها قد يهدد الأمن والاستقرار العالميين. ويتمثل السؤال الرئيس الذي تناوله هذه الورقة في إمكانية

* أستاذ في كلية الحقوق والعلوم السياسية في الجامعة اللبنانية.

تعريب غسان رملوي.

تطوّر القانون الدوليّ ليمنح اللاعبين غير الدوليين الحقّ في الدفاع عن النفس ضدّ الهجمات المسلّحة.

باستخدام المنهج التحليلي، تحمل الدراسة تقويمًا نقديًا لميثاق الأمم المتّحدة والقانون الدوليّ العرفي، وتستعرض السيناريوهات التي يمكن فيها للجهات غير الدولية (أي المنتمية إلى جهات غير حكومية) أن تستخدم القوّة العسكرية بشكل مشروع. وتُظهر النتائج أنّ توسيع حقوق الدفاع عن النفس لتشمل اللاعبين غير الدوليين ليس أمرًا ممكنًا من الناحية القانونية فحسب، بل هو أيضًا ضروريّ في ظلّ المشهد الجيوسياسيّ الحاليّ الذي تنتشر فيه الحروب الهجينة والهجمات غير الدولية.

تدّعي هذه الورقة أنّ عدم توسيع هذا الحقّ يمكن أن يعرّض الإطار القانونيّ الدوليّ لخطر أن يصبح عاجزًا عن مواجهة تعقيدات النزاعات العالمية في القرن الحادي والعشرين. أمّا توصية الدراسة الرئيّسة، فهي إعادة تعريف جذريّ لمفهوم الدفاع عن النفس، بحيث يُسمح للاعبين غير الدوليين بممارسة هذا الحقّ وفقًا لمعايير قانونية صارمة، لضمان التوازن بين سيادة الدولة وسلامة أراضيها والإجراءات الأمنية الفعّالة على المستوى العالميّ.

مقدّمة

عرّف الدفاع عن النفس في القانون الدوليّ لأمد طويل من منظور متمحور حول الدولة، وذلك استنادًا إلى بنود المادة 51 من ميثاق الأمم المتّحدة. وتاليًا، فإنّ حقّ الدفاع عن النفس ردًّا على الهجمات المنتهكة للسيادة قد انحصر باللّاعبين الدوليين¹.

بيد أنّ الديناميات سريعة التحوّل للنزاعات الدولية، وخصوصًا الصّعود البارز للقوى غير الدولية القويّة، تتطلّب إعادة النظر في هذه المبادئ التأسيسية. ففي عالم باتت فيه الكيانات غير الدولية تمتلك نفوذًا عسكريًا وسياسيًا واقتصاديًا

1- Sean D. Murphy, Terrorism and the Concept of Armed Attack in Article 51 of the U.N. Charter, Harvard International Law Journal, vol. 43, no. 1, Winter 2002, pp. 41-52, p. 42.

وازنًا، ازدادت المقاربة الجامدة للقانون الدولي تقادمًا¹.

تتصدى هذه الدراسة لهذا التحوُّل الضَّاعط، وتدعو إلى توسيع جريء وضروريٍّ لما يشكِّل حقَّ الدفاع عن النفس في القانون الدوليِّ. وهي بذلك إنما تدعو إلى تطوُّر في الفكر القانونيِّ يستجيب للواقع المعقَّد للنزاعات العالمية المعاصرة، إذ لم يعد امتلاك القوَّة والأمن محصورًا بالدول ذات السيادة². وللتدقيق في مدى صحَّة هذا التحوُّل، لا بدَّ من تعريف للمصطلحات الواردة في عنوان هذه الورقة: الدفاع عن النفس؛ واللَّاعبون الدوليُّون؛ واللَّاعبون غير الدوليِّين.

في الإطار التقليديِّ، كان الدفاع عن النفس حقًّا أصيلاً للدولة في استخدام القوَّة ردًّا على هجوم مسلَّح، وهو المبدأ المتضمَّن في المادة 51 من ميثاق الأمم المتَّحدة. وهو يفضي إلى الحقِّ السياديِّ للدول للدِّفاع عن سلامة أراضيها والحفاظ على استقلالها السياسيِّ³.

إلى ذلك، فإنَّه من المعترف به أنَّ اللّاعبين الدوليِّين يُشكِّلون كيانات ذات سيادة وفقًا للنظام القانونيِّ الدوليِّ، وهم يملكون، بحسب القانون الدوليِّ، الحقَّ الحصريِّ للدِّفاع عن أنفسهم. وفي المقابل، فإنَّ اللّاعبين غير الدوليِّين يشملون المجموعات المتمرِّدة والمنظمات الإرهابيَّة، وحتى القوَّات العسكريَّة الخاصَّة المستقلَّة عن أيِّ دولة ذات سيادة؛ «إذ يمكن تقنيًّا... عدَّ اللّاعبين غير الدوليِّين كلَّ اللّاعبين على المسرح العالميِّ باستثناء الدول ذات السيادة»⁴. ولقد كان اللّاعبون غير الدوليِّين مهمشين تاريخيًّا في إطار القانون الدوليِّ، ويعدّون في الغالب ممارسين غير شرعيِّين للقوَّة، إلَّا أنَّه، ومع تزايد انخراط اللّاعبين غير

1- Robin Geiss, Non-State Actors and Human Rights/Human Rights Obligations of Non-State Actors, German Yearbook of International Law, 49, 2006, pp. 691-695, p. 692.

2- Amrei Muller, Can Armed and Non-State Actors Exercise Jurisdiction and Thus Become Human Rights Duty-Bearers?, Human Rights Law Review, vol. 20, no. 2, June 2020, pp. 269-305, p. 270.

3- Thomas K. Jr. Plofchan, Article 51: Limits on Self-Defense, Michigan Journal of International Law, vol. 13, no. 2, Winter 1992, pp. 336-373, p. 338.

4- Radu Mares, Human Rights Obligations of Non-State Actors, Business and Human Rights Journal, vol. 1, no. 2, July 2016, pp. 379-385, p. 379.

الدوليين في النزاعات المعاصرة، بات من الضروري إعادة النظر في حقهم في الدفاع عن النفس¹.

أهمية الموضوع

يُجرّم ميثاق الأمم المتحدة، بشكل قاطع، التهديد باستخدام القوة أو استخدامها على حدّ سواء (المادة 4/2). أمّا أسس هذا البند الرياديّ فهي قاعدة قانونية راسخة ترمي إلى كبح الأعمال العدائية وحفظ السلام الدوليّ، ما أحدث تحوُّلاً إيجابياً مهمّاً في سبل الحؤول دون نشوب النزاعات العالمية²، إلا أنّ واضعي الميثاق حدّدوا استثناءً مهمّاً لهذا الحظر هو حقّ الدفاع عن النفس. ذلك أنّ المادة 51 - على وجه الخصوص - أكّدت أنّ للدول حقّاً أصيلاً (inherent) في الدفاع عن النفس في حال حدوث هجوم عليها. وفي هذا الإطار، فإنّ المدى الذي يشملته المادة 51 من ميثاق الأمم المتحدة شهد جدالاً واسعاً متخضّ عن وجهتي نظر تأويليتين عامتين: الضيقة والواسعة.

فمن ناحية أولى، تُشدّد الواجهة الضيقة على مركزية الدولة، وهو تشديد يتوافق مع التفسير التقليديّ لميثاق الأمم المتحدة الذي يُشدّد على أولوية (primacy) سيادة الدولة ويحظر استخدام القوة، كما هو منصوص عليه في المادة 2(4). وبحسب هذا المنظور، فإنّ الدول وحدها هي القادرة على القيام بـ«الهجوم المسلّح» كما تعرّفه المادة 51، ما يفضي إلى حصر حقّ الدفاع عن النفس باللّاعبين الدوليين أساساً³.

ومن الناحية الأخرى، فإنّ النظرة الواسعة، بخلاف الضيقة، تقول بتوسيع نطاق المادة 51 لتشمل الأعمال التي تستهدف اللّاعبين غير الدوليين. وهو تفسير

1- Mary Ellen O'Connell, Enhancing the Status of Non-State Actors through a Global War on Terror, Columbia Journal of Transnational Law, vol. 43, no. 2, 2005, pp. 435-458, p. 437.

2- Andrew (I) Moore, Stuxnet and Article 2(4)'s Prohibition against the Use of Force: Customary Law and Potential Models, Naval Law Review, 64, 2015, pp. 1-27, p. 8.

3- Edward Gordon, Article 2(4) and Permissive Pragmatism, American Society of International Law Proceedings, 78, 1984, pp. 87-91, p. 89.

يعكس حقائق التهديدات الأمنية المعاصرة، وخصوصاً في ضوء ظهور «المنظمات الإرهابية» وغيرها من المجموعات غير الدولية¹.

بيد أن ما كان يعد «تفسيراً واسعاً» لهذا المبدأ، لم يعد واسعاً بأي حال من الأحوال في عالم اليوم. فالواقع أن اللاعبين غير الدوليين ظهروا في العقود الأخيرة بمظهر لاعبين رئيسين في النزاعات الدولية. ففي عالم يؤدي اللاعبون غير الدوليين دوراً متزايد الأهمية في النزاعات الدولية، رُبما يكون قد حان الوقت لإعادة تقويم المدى الذي يصل إليه حق الدفاع عن الناس، كما تعرفه المادة 51 من ميثاق الأمم المتحدة².

إن ظهور الحرب الهجينة، التي تعمل فيها الكيانات الدولية وغير الدولية جنباً إلى جنب، يطعن في صحة الفهم التقليدي لمبحث من يمكنه التذرع بالدفاع عن النفس. كما أن توسيع حق الدفاع عن النفس، ليشمل اللاعبين غير الدوليين، رُبما يُشكل خطوة ضرورية لتمكين القانون الدولي من البقاء على صلة بالقرن الحادي والعشرين³.

تقترح هذه الورقة توسيع هذا الحق من وجهة النظر التقليدية الضيقة إلى وجهة نظر أوسع تعطي الأولوية للدفاع عن النفس، بصرف النظر عما إذا كان اللاعبون كيانات دولية أو غير دولية. فباستخدام مقاربة تحليلية، تهدف هذه الورقة إلى توفير ذرائع قانونية قوية لتسوية هذا التحول عبر دراسة كل الأسس القانونية التي تدعمه؛ ذلك أن هذا التحول يتوافق في النهاية مع الهدف الرئيس لميثاق الأمم المتحدة؛ وهو الحفاظ على السلم والأمن الدوليين. إذ رُبما كان الدفاع الفاعل عن النفس يتطلب في العالم الحالي انخراط مروحة واسعة من اللاعبين في المسرح العالمي.

1- Annie Himes, Brian j. Kim, self-defense on behalf of non-state actors, U. Pa. J. Int'l L., Vol. 43, n. 1, 2021, pp. 241-279, p. 249.

2- International Law Association Reports of Conferences, Non State Actors, 77, 2016, pp. 608-654, p. 617.

3- Shaun Roberts, Cyber Wars: Applying Conventional Laws to War to Cyber Warfare and Non-State Actors, Northern Kentucky Law Review, vol. 41, no. 3, 2014, pp. 535-572, p. 537.

الإشكالية الرئيسية

السؤال الملح الذي تتصدى هذه الدراسة لمعالجته هو سؤال كفيل بهز أركان القانون الدولي: هل يمكن لحق الدفاع عن النفس الذي يعدّ منذ زمن طويل حقاً حصرياً للدولة أن يُوسّع ليشمل اللاعبين غير الدوليين؟

المنهجية

لرّد على هذا السؤال الضّاعط بشكل مباشر، تفكّك هذه الدراسة الحدود التقليديّة لـ (jus ad bellum) الحقّ في الحرب عبر مقارنة تحليليّة. فهي ستدرس، نقدياً، المبادئ القانونيّة الحاليّة التي تحكم استخدام القوّة، كما تتمظهر خصوصاً في ميثاق الأمم المتّحدة والقانون الدوليّ العرفي. وستعمد الدراسة، من خلال تحليل مفصّل، إلى تقويم الأسس القانونيّة لتوسيع حقّ الدفاع عن النفس، ثمّ تلقي الضّوء على نتائج هذا التحوّل عبر تطبيق هذه المبادئ على السيناريوهات الحاليّة التي تتضمّن مشاركة اللاعبين غير الدوليين، وتقييم ما إذا كان -أي التحوّل- يتوافق مع الأهداف الأساسيّة للقانون الدوليّ، وخصوصاً ما يتعلّق منها بالحفاظ على السّلم والأمن.

مخطّط الدراسة

تنقسم الدراسة إلى قسمين يعرضان أولاً الفهم التقليديّ، ومن ثمّ تبلور مفهوم حدود الدفاع عن النفس. في القسم الأوّل، ستوفّر الدراسة تحليلاً معمّقا للمدى التقليديّ للدفاع عن النفس، مركّزة على الأنموذج المتمحور حول الدولة، والذي هيمن على القانون الدوليّ. كما سيغطّي هذا القسم الدفاع عن الذات -الفرديّ والجماعيّ- في النزاعات الدوليّة، وسيتعرّض لاستدعاء الدفاع عن النفس في مواجهة لاعبين غير دوليين. فيما يعرض القسم الثّاني، وهو بعنوان آفاق جديدة، مفهوم حقّ اللاعبين غير الدوليين بالدفاع عن النفس. وسيبحث في إمكان أن تمارس الدّول حقّ الدفاع عن النفس نيابة عن اللاعبين غير الدوليين، ويعرض الشّروط التي متى توافرت يمكن للاعبين غير الدوليين أن يملكوا حقاً مستقلاً في الدفاع عن النفس.

الحدود التقليدية للدفاع عن النفس في القانون الدولي

1. دولة ضد دولة: إرث من نزاعات القوة:

أ. الدفاع الفردي عن النفس: معارك البقاء:

أولاً: وجود هجوم مسلح:

بموجب نظام (jus ad bellum) الحالي، فإن مفهوم الدفاع عن النفس يبقى واحداً من أكثر المسوغات اعترافاً به لاستخدام القوة¹؛ إذ تحظر المادة 2(4) من ميثاق الأمم المتحدة بشكل عام التهديد أو اللجوء بالفعل إلى استخدام القوة ضد سلامة الأراضي والاستقلال السياسي لأي دولة، إلا أن المادة 51 توفر استثناء لذلك بتأكيدا على الحق الأصيل للدول في استخدام القوة للدفاع عن النفس إذا وقعت ضحية لهجوم مسلح. وهذا الحق العام في الدفاع عن النفس ينطبق على الدول الفردية والإجراءات الدفاعية الجماعية على حد سواء².

وهكذا، فإنه وفقاً للمبنى القانوني الدولي، يعدّ حدوث هجوم مسلح فعلي الشرط الأساسي لممارسة حق الدفاع عن النفس، وهو حق يشمل الأعمال الفردية والجماعية للدفاع عن الدول. فالمادة 51 من ميثاق الأمم المتحدة - على وجه الخصوص - تنص على أنه يحقّ للدول القيام بعمل أحادي الجانب فقط عند حدوث هجوم مسلح فعلي. يهدف هذا المبدأ إلى الحفاظ على الاستقرار الدولي عبر تحديد الأوضاع التي يمكن فيها للدول تسوية الأعمال العسكرية أو تقييدها، بحيث تضمن أنها تستخدم فقط استجابةً للتهديدات الملموسة والوشيجة، وليس تلك المتصورة أو المحتملة³.

إلى ذلك، فإن حق الدفاع عن النفس، كما ورد في ميثاق الأمم المتحدة، لم يُعدّ تبيّنه في القانون الدولي العرفي فحسب، بل شدّد عليه بقوة أيضاً. فقد أقرّت

1- David Kretzmer, The Inherent Right to Self-Defence and Proportionality in Just Ad Bellum, European Journal of International Law, vol. 24, no. 1, February 2013, pp. 235-282, p. 236.

2- Eric A. Heinze, Nonstate Actors in the International Legal Order: The Israeli-Hezbollah Conflict and the Law of Self-Defense, Global Governance, Vol. 15, n. 1, 2009, pp. 87-105, p. 87.

3- Stephanie Bellier, Unilateral and Multilateral Preventive Self-Defense, Maine Law Review, vol. 58, no. 2, 2006, pp. 508-543, p. 514.

محكمة العدل الدوليّة في حكمها بقضيّة نيكاراغوا أنّ البند 3 (g)¹ من تعريف العدوان - الذي عُدل في قرار الجمعيّة العموميّة للأمم المتّحدة رقم 3314 لعام 1974م- يشكل الأساس لفهم ماهيّة «الهجوم المسلّح»².

بحسب البند الأوّل من تعريف العدوان، يتضمّن الهجوم المسلّح «استخدام القوّة المسلّحة من دولة ضدّ سيادة دولة أخرى أو سلامة أراضيها أو استقلالها». وهذه الصياغة تُشدّد على أنّه ينبغي أن يصل العدوان إلى درجة من الشدّة. كذلك رأت محكمة العدل الدوليّة أنّ «أشدّ أشكال استخدام القوّة جسامة» فقط يُعدّ هجومًا مسلّحًا؛ ما يعني أنّه ليس كلّ استخدام للقوّة - مهما كان عدوانيًا - يُفعل حقّ الدفاع عن النفس³، بل إنّ محكمة العدل الدوليّة أوضحت أنّه كي يُعدّ العمل هجومًا مسلّحًا يجب أن يكون منقذًا بنيّة إحداث الضّرر لدولة ما؛ مثل: تدمير سفن تلك الدولة وبنيتها التحتيّة. كذلك أوضحت المحكمة أنّ الهجوم يجب أن يُنفذ من خارج الأراضي التي تسيطر عليها الدولة الضحيّة، وبذلك تكون قد شدّدت على فكرة أنّ الهجوم المسلّح له طبيعة دوليّة ويتضمّن استخدام القوّة الصّادرة عن لاعبين خارجيين⁴.

وهكذا، فإنّ الهجوم المسلّح يجب أن يشمل استخدامًا شديدًا وعدائيًا للقوّة المسلّحة وأن يصل إلى حدود العدوان. إنّ مدى القوّة المستخدمة وشدّتها ومدّتها تُشكّل عوامل أساسيّة في تحديد ما إذا كان الهجوم يُعدّ في نظر القانون الدوليّ هجومًا مسلّحًا⁵. ويعني ذلك أنّ استخدام القوّة مسوّغ قانونًا فقط في حال وجود

1- ICJ GLN 70 (1984).

2- Laurie R. Blank, Irreconcilable Differences: The Thresholds for Armed Attack and International Armed Conflict, Notre Dame Law Review, vol. 96, no. 1, 2020, pp. 249-290, p. 252.

3- Bing Bing Jia, The Crime of Aggression as Custom and the Mechanisms for Determining Acts of Aggression, American Journal of International Law, vol. 109, no. 3, July 2015, pp. 569-582, p. 571.

4- Noah Weisbord, Judging Aggression, Columbia Journal of Transnational Law, vol. 50, no. 1, 2011, pp. 82-168, p. 91.

5- Irene Couzigou, The fight against the «Islamic state» in Syria, Geopolitics, History, and International Relations, vol. 9, n. 2, 2017, pp. 80-106, p. 85.

تهديد قائم وفعلي، أو أن يكون التهديد قد دخل في حيز التنفيذ.

ثانياً: الضرورة والتناسب: الحبل المشدود للقوة المشروعة:

ينظم مبدأ الضرورة والتناسب النافذين في القانون الدولي مفهوم الدفاع عن النفس، وخصوصاً إذا كان يتضمّن استخدام القوة العسكرية¹.

فمن ناحية أولى، يعني شرط الضرورة أنه يتعيّن أن يكون استخدام القوة هو الوسيلة الوحيدة المتوافرة لردع الهجوم، بعد التأكّد من استنفاد الخيارات الدبلوماسية أو غير العسكرية. بتعبير آخر، يفترض مبدأ الضرورة أن يكون استخدام القوة للدفاع عن النفس هو الخيار الوحيد المتاح لمنع الهجوم المتوقع. وهو ما يتطلّب دراسة دقيقة لتحديد إذا ما كانت أيّ وسيلة غير عنيفة يسعها أن تدفع الخطر. فإذا كانت ثمة بدائل سلمية متوافرة ومؤدّية للغرض، فإنّ استخدام القوة سيعدّ غير ضروريّ، وتالياً غير قانوني².

إلى ذلك، فإنّ مبدأ الضرورة يفترض أنّ أيّ عمل دفاعي يجب ألا يزيد عمّا هو مطلوب لردع التهديد المباشر؛ فهو يحظر أيّ استخدام للقوة يتخطى هدف تحييد الخطر، بما يؤكّد أنّ الرّدّ دفاعي واستهدافي في آن، وأنّ حجم الرّدّ يتناسب مع التهديدات المحدّدة التي ينطوي عليها الهجوم. وإنّ الأهداف الأكثر اتساعاً، مثل المكاسب السياسيّة والإقليميّة، لا تسوّغ استخدام القوة³. كذلك، يملّي التناسب، من الناحية الأخرى، أنّ مدى الرّدّ الدفاعي وقوته يجب أن يكونا متوازيين مع مستوى التهديد. إذ يجب ألاّ يتسبّب الرّدّ، حتّى في الحالات التي يكون استخدام القوة فيها مشروعاً بموجب حقّ الدفاع عن النفس، بضرر غير متناسب، وخصوصاً إزاء المدنيين والبنية التحتيّة المدنيّة. إنّ هذا المبدأ يحظر الأعمال العسكريّة

1- James A. Green, The Article 51 Reporting Requirement for Self-Defense Actions, Virginia Journal of International Law, vol. 55, no. 3, Summer 2015, pp. 563-624, p. 623.

2- Gina Heathcote, Article 51 Self-Defense as a Narrative: Spectators and Heroes in International Law, Texas Wesleyan Law Review, vol. 12, no. 1, Fall 2005, pp. 131-154, p. 135.

3- Dapo Akande and Thomas Lieflander, Clarifying Necessity, Imminence, and Proportionality in the Law of Self-Defense, American Journal of International Law, vol. 107, no. 3, July 2013, pp. 563-570, p. 563.

المفرطة التي تتجاوز تحييد التهديد والتسبب بمعاناة غير ضرورية أو بضرر للسكان أو الممتلكات المدنية¹.

إلى ذلك، شددت محكمة العدل الدولية على ضرورة أن يكون الدفاع عن النفس عملياً (وظيفياً)؛ أي أن يكون الهدف منه هو صدّ العدوان فحسب، وليس أي أمر آخر. إنَّ المدّة الزمنية المحدّدة للدفاع عن النفس تقتصر على الفترة التي يكون فيها الهجوم المسلّح فاعلاً. فما إن يتمّ صدّ العدوان وينتهي التهديد المباشر حتّى يبطل العمل بحقّ الدفاع عن النفس. وتالياً، فإنّ هذه المقاربة الوظيفية تشدّد على الطّبيعة المؤقتة والمحدودة لحقّ الدفاع عن النفس في ميثاق الأمم المتّحدة، وهي تعزّز الفكرة القائلة بأنّ التناصب هو كابح رئيس لاستخدام القوّة².

ومن الجدير بالذكر أنّه في الحالات التي يكون فيها الهجوم المسلّح مستمرّاً، يحقّ للدولة الضّحية أن تعمل بموجب حقّ الدفاع عن النفس فقط حتّى انتهاء الهجوم أو اتّخاذ مجلس الأمن الدوليّ إجراءات فاعلة. وهو ما يلقي الضّوء على الطّبيعة الإلحاقية أو المكّملة (subordinate) للدّفاع عن النفس، فهو يهدف إلى معالجة فجوة في القانون الدوليّ إلى أن يتمكّن مجلس الأمن الدوليّ من التّدخل واتّخاذ الإجراءات الضّروية لاستعادة السّلم والأمن. فعند غياب مثل هذه الإجراءات، يحقّ للدولة الضّحية استخدام القوّة، لكن فقط في حدود الضّروية والتناصب³.

ثالثاً: الدّفاع الاستباقيّ عن النفس: الهجوم قبل العاصفة:

إذا كان ميثاق الأمم المتّحدة قد نصّ على ضرورة حصول هجوم مسلّح لتسويغ استخدام القوّة، فإنّ التّفسيّرات القانونيّة اللاحقة، وخصوصاً في مجال القانون الدوليّ العرفي، قد وسّعت من نطاق هذا المنظور؛ فقد باتت تقرّ بشرعية الدّفاع الاستباقيّ عن النفس في بعض الحالات المحدّدة، بما يدحض التّفاسير التّقليديّة

1- Michael A. Newton, Reframing the Proportionality Principle, Vanderbilt Journal of Transnational Law, vol. 51, no. 3, May 2018, pp. 867-886, p. 872.

2- Ruth G. Wedgwood, Proportionality, Cyberwar, and the Law of War, International Law Studies Series, US Naval War College, 76, 2002, pp. 219-232. P. 233.

3- Natalino Ronzitti, The Expanding Law of Self-Defence, Journal of Conflict & Security Law, Vol. 11, n 3, 2006, pp. 343-359, p. 352.

ويمهد الطريق لفهم أكثر دقة لتفاعلات اللاعبين الدوليين وغير الدوليين في النزاعات المسلحة¹.

ويعود ذلك إلى أن مبدأ العمل الأحادي الطرف، ردًا على خطر وشيك، ليس مجرد شيء ابتدعه قانون المعاهدات. فالحال أن هذا المبدأ إنما عززه القانون الدولي العرفي الذي نشأ عن الممارسة المنتظمة للدول و(*opinio juris*) الاعتقاد بأن هذه الممارسة إلزامية قانونًا. والقضية التأسيسية في هذه الحالة هي قضية كارولين (*Caroline*)، وهي حادثة في القرن التاسع عشر قد وضعت الإطار القانوني الأساسي للدفاع الاستباقي عن النفس².

يقوم مبدأ كارولين³ على ثلاث قواعد: الوشوك والضرورة والتناسب. توفر هذه المبادئ المرتكز الأساسي لتسوية استخدام القوة في السيناريوهات التي يكون الهجوم فيها ليس مجرد احتمال، بل هو وشيك فعليًا⁴. وتاليًا فإنه وفقًا لمبدأ كارولين، يكون الهجوم الاستباقي مسوغًا قانونًا فقط إذا كانت طبيعة التهديد ورد الدولة عليه يطابقان المعايير الثلاثة الآتية:

- التهديد الوشيك: يجب أن يكون التهديد وشيكًا؛ أي أن الهجوم ليس فقط ممكنًا أو مرجحًا؛ بل يتعين أن يكون فورًا ولا يمكن تجنبه. إن مبدأ الوشوك يضمن أن الاستخدام الاستباقي للقوة لا يتم بناء على تهديدات تخمينية مفترضة أو بعيدة، بل استجابة لخطر واضح ومباشر. إن هذا المعيار الأساسي في التمييز بين حق الدفاع الاستباقي عن النفس والأعمال الحربية

1- Jeremy White, Preemptive Self-Defense, Liberty Legal Journal, vol. 2011, no. 1, Spring 2011, pp. 36-39, p. 37.

2- Michael N. Schmitt and Sean Watts, State Opinio Juris and International Humanitarian Law Pluralism, International Law Studies Series, US Naval War College, 91, 2015, pp. 171-215, p. 179.

3- هذه الحادثة التي وقعت في عام 1837 هي عبارة عن هجوم بريطاني على سفينة أميركية (ذا كارولين)، وشكلت سابقة لتحديد استخدام القوة في غياب هجوم مباشر، ووضعت أساسًا أكثر دقة لمبدأ الدفاع عن النفس.

4- Muhammad Nasrullah Mirza, Adil Sajid, Use of Force in Self-Defence for Global Peace, Strategic Studies, Vol. 39, n. 3, 2019, pp. 1-21, p. 8.

العدوانية المستترة بهذا الحق¹.

• تناسب الردّ: يجب أن يكون الردّ متناسبًا مع التهديد. ويعني ذلك أن استخدام القوة يجب أن يكون متناسبًا مع مستوى التهديد، بحيث يتمّ تفادي اللجوء إلى استخدام القوة المفرطة أو غير الضرورية. إنّ مبدأ التناسب يضمن أن العمل الاستباقي لا يؤدي إلى تصعيد النزاع بما يفوق المدى الضروريّ لتحديد التهديد².

• ضرورة العمل: إنّ الدفاع الاستباقي عن النفس لا يمكن تسويغه إلا في حال عدم توافر أيّ وسيلة أخرى، مثل الدبلوماسية والمفاوضات أو وسائل أخرى أقلّ حدّة، لإزالة التهديد. يجب أن يكون العمل العسكري الملاذ الأخير الذي لا يُلجأ إليه إلا بعد الدرس المعمق للوسائل الأخرى والقطع بعدم فاعليتها³. تُولف هذه المبادئ الثلاثة (الوشوك والتناسب والضرورة) القاعدة القانونية لتسوية الدفاع الاستباقي عن النفس في القانون الدوليّ. بيد أن حادثة كارولين أضافت أمرًا آخر إلى هذه المتطلبات، وذلك عبر تشديدها على أنه لا يكفي أن يستوفي أيّ عمل استباقيّ هذه الشروط فحسب، بل ينبغي أن يكون محدودًا أيضًا بظروف مُحدّدة ومُعَرّفة بشكل واضح.

إنّ مبدأ كارولين شديد الصّلة بالعلاقات الدّوليّة الحديثة، إذ يمكن للدول أن تواجه تهديدات غير تقليدية من منظمات إرهابية أو هجمات سيبرانية أو لاعبين غير دوليين⁴.

1- Denver James and John P. Jr. Denver, Making Waves: Refitting the Caroline Doctrine for the Twenty-First Century, Quinnipiac Law Review, vol. 31, no. 1, 2013, pp. 165-194, p. 165.

2- David S., Jonas and Tyler Breeden, Updating the Caroline Doctrine: A Relic in an Age of Hypersonic Weapons, American University International Law Review, vol. 38, no. 4, 2023, pp. 785-818, p. 808.

3- Maria Benvenuta Occelli, Sinking the Caroline: Why the Caroline Doctrine's Restrictions on Self-Defense Should Not Be Regarded as Customary International Law, San Diego International Law Journal, 4, 2003, pp. 467-490, p. 474.

4- Muhammad Nasrullah Mirza, Adil Sajid, Use of Force in Self-Defence for Global Peace, Strategic Studies, Vol. 39, n. 3, 2019, pp. 1-21, p. 9.

وفي ضوء ذلك، قام العديد من الباحثين القانونيين بتأويل المادة 51 على أنها تشمل حق الدولة بشن هجوم استباقي عندما يُعدّ التهديد وشيكًا. ومثل هذا التفسير يُسهم في حماية حق الدولة في الدفاع عن نفسها في مواجهة هجمات لم تقع بعد، ولكنها على وشك الحدوث¹.

ب. الدفاع الجماعي عن النفس واستخدام القوة: التعاضد من أجل البقاء:

الدفاع الجماعي عن النفس حق أساسي يكفله ميثاق الأمم المتحدة، ويُقره القانون الدولي العرفي. يسمح هذا المبدأ للدول بأن تقوم بما من شأنه مساعدة دول أخرى تعرّضت لهجوم، بصرف النظر عمّا إذا كانت هذه الدول عضوًا في الأمم المتحدة أم لا. وعلى هذا الصعيد، من المهم الإشارة إلى أنه يمكن ممارسة حق الدفاع الجماعي، حتى في ظلّ عدم وجود معاهدة عسكرية رسمية تلزم الدول بالدفاع بعضها عن بعض ضدّ العدوان².

وعليه، فإنّ مفهوم الأمن الجماعي يشير إلى تعاون أكثر من دولة في عقد تحالفات لتعزيز أمنها. وفي هذه الحالة، ينبغي أن يكون استخدام القوة خاضعًا للأطر القانونية الدولية، وخصوصًا تلك التي يتضمّن ميثاق الأمم المتحدة. فإذا كانت المادة 51 تُشرعن الدفاع الجماعي عن النفس، فإنّ استخدام القوة في إطار الأمن الجماعي تحكّمه المادة 42 التي تمنح مجلس الأمن الدولي الحق الحصري بالتفويض باستخدام القوة بالنيابة عن المجتمع الدولي³.

من الأهميّة بمكان أن ندرك أنّ الإطار الأمني الجماعي المحدّد في الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة مناقض تمامًا لمفهوم الحق الجماعي في الدفاع عن النفس الذي تنصّ عليه المادة 51. ففي الواقع، إنّ الإجراءات الأمنية الجماعية، كما هي واردة في الفصل السابع، تمثّل أعمالًا مركزيّة تُقرّها المنظمة الدولية، وتهدف إلى مواجهة تهديدات السلام من خلال الأعمال المنسقة. في المقابل، إنّ

1- Sean D. Murphy, The Doctrine of Preemptive Self-Defense, Villanova Law Review, vol. 50, no. 3, 2005, pp. 699-748, p. 715.

2- Natalino Ronzitti, The Expanding Law of Self-Defence, Journal of Conflict & Security Law, Vol. 11, n 3, 2006, pp. 343-359, p. 353.

3- Greig, D. W., Self-Defence and the Security Council: What Does Article 51 Require, International and Comparative Law Quarterly, vol. 40, no. 2, April 1991, pp. 366-402, p. 370.

الدِّفاع الجماعي عن النَّفس، بموجب المادَّة 51، يمثِّل استجابة لا مركزية تسمح للدول بالردِّ بشكل مستقلٍّ على هجوم مسلَّح. وهكذا، فإنَّ الاختلاف الأساسي يكمن في هيكلَيْتَهُما؛ فالدِّفاع عن النَّفس لا مركزيٌّ في طبيعته، في حين أنَّ الأمن الجماعي يُنفَّذ عبر آليَّة مركزية¹.

2. اللاعبون الدَّوليُّون في مواجهة اللاعبين اللادوليين: الميادين غير

المرسومة للقوَّة الكونيَّة:

يُشكِّل بروز اللاعبين غير الدَّوليين تحديات كبيرة للأطر القانونيَّة الدَّوليَّة، وخصوصًا ما يتصل منها بميثاق الأمم المتَّحدة. ذلك أنَّ هذا الميثاق يُنظِّم أساسًا سلوك الدول، وهو لا يعالج في شكل مناسب التَّعقييدات النَّاجمة عن الأدوار التي يضطلع بها اللاعبون اللادوليُّون، مثل المنظَّمات الإرهابيَّة والحركات الثوريَّة، فهذه الجماعات تنشط غالبًا خارج التقييدات التي يفرضها القانون الدَّولي، ما يعقِّد المقاربة المتحوِّرة حول الدولة التي حكمت تقليديًا العلاقات الدَّوليَّة واستخدام القوَّة².

من المسلَّم به أنَّ ميثاق الأمم المتَّحدة، وخصوصًا المادَّة 2(4)، يحظر بشكل قاطع أيَّ تهديد باستخدام القوَّة أو استخدامها ضدَّ سلامة الأراضي لأيِّ دولة أو الاستقلال السياسيِّ لها³. إلا أنَّ هذه الأطر [القانونيَّة الدَّوليَّة] تجد صعوبة كبيرة في التَّعامل مع الأوضاع التي يكون فيها اللاعبون غير الدَّوليين أحد الأطراف. فالواقع أنَّه مع ظهور اللاعبين غير الدَّوليين، وخصوصًا المجموعات الإرهابيَّة، تعرَّض الفهم التقليديِّ لِمَا يشكِّل الهجوم المسلَّح للتشكيك⁴.

1- Hans Kelsen, Collective Security and Collective Self-Defense under the Charter of the United Nations, American Journal of International Law, vol. 42, no. 4, October 1948, pp. 783-796, p. 794.

2- Marks, Gary, et al., European Integration from the 1980s: State-Centric v. Multi-Level Governance, Journal of Common Market Studies, vol. 34, no. 3, September 1996, pp. 341-378, p. 343.

3- تشدد هذه المادَّة على أهمية سيادة أيِّ دولة وعلى مقاربة تشريعيَّة لاستخدام القوَّة في العلاقات الدَّوليَّة.

4- Waseem Ahmad Qureshi, Applicability of International Humanitarian Law to Non-State Actors, Santa Clara Journal of International Law, vol. 17, no. 1, 2019, pp. 1-22, p. 7.

هذا وتمتلك المجموعات الإرهابية الحديثة القدرة نفسها على التدمير التي تمتلكها القوات المسلحة لدولة، ما أثار جدلاً قانونياً واسعاً حول انطباق المادة 51 في هذه الحالة. وتالياً، فإنه من المقرر به أن تركيز محكمة العدل الدولية المتمحور حول الدولة على حق الدفاع عن النفس بات متقادماً، وذلك في ضوء الطبيعة الآخذة في التبلور للتهديدات الآمنة الدولية التي تصدر عن شبكات إرهابية عابرة للدول بدلاً من الاعتداءات الدولية البيئية.

ويكلمات أخرى، يمكن القول إنه على الرغم من أن الفهم التقليدي لحق الدفاع عن النفس ينطبق حصراً على العنف بين الدول، فإنه ينبغي أن تتطور التفسيرات القانونية لكل من الالتزامات التي تنص عليها المعاهدات والقواعد الدولية العرفية بما يعكس الحقائق المتغيرة. فالقانون الدولي العرفي يتطور، في شكل خاص، عبر التفاعل القومي بين الممارسة الدولية والاعتقاد بالإنزامية القانونية لعمل ما، عاكساً عملية دينامية لتمظهر المبادئ القانونية في سياق التفاعل بين الممارسة العملية للدولة¹ و (opinio juris). ولقد أظهرت في السنوات الأخيرة معتقدات دول معينة وممارساتها توجّهاً نحو الاعتراف بحق الدفاع عن النفس في مواجهة اللاعبين غير الدوليين. فقد مالت الولايات المتحدة، في مثال رئيس، غير مرة، إلى استخدام القوة العسكرية ضد اللاعبين غير الدوليين، معللة ذلك بحق الدفاع عن النفس. إن مثل هذه المقاربة لا تتحدى المفاهيم التقليدية المتعلقة بالحرب فحسب، ولكنها تطرح أيضاً أسئلة جوهرية تتعلق بحدود القانون الدولي في عالم ما برح يزداد تعقيداً. إن هذه الحالات تظهر نزوعاً لدى بعض الدول إلى تقدير أن اللاعبين غير الدوليين يمكنهم فعلاً شنّ هجمات مسلحة تستدعي ردّاً دفاعياً².

ويفرض ذلك السؤال الآتي: هل وصل تطور ممارسة الدولة والاعتقاد بالإنزامية القانونية (opinio juris) إلى نقطة مفصلية تُشرعن اعتراف القانون الدولي العرفي بحق الدفاع عن النفس في مواجهة اللاعبين غير الدوليين؟ وإذا كان بعض الدول

1- هو الاعتقاد بالإنزامية القانونية لعمل ما عندما تكرر الدول هذه العناصر في شكل دائم، وخصوصاً الدول التي تتأثر مصالحها فعلياً بهذا العمل.

2- Terry D., Gill, and Kinga Tibori-Szabo, Twelve Key Questions on Self-Defense against Non-State Actors, International Law Studies Series, US Naval War College, 95, 2019, pp. 467-505, p. 489.

قد انخرط في مثل هذه الممارسات، فإنّ الجدل لا يزال محتدماً حول ما إذا كان ذلك يُشكّل قاعدة عرفية جديدة¹.

تكمن المشكلة القانونية الرئيسية في توسيع حقّ الدفاع عن النفس بحيث يشمل الردّ على اللاعبين غير الدوليين في التأثير الذي يحدثه (التوسيع) في السيادة الإقليمية. ذلك أنّ هولاء نادراً ما يعملون في شكل منعزل، بل إنهم غالباً ما يكونون خاضعين لسلطة دولة مضيفة². عندما تستند دولة إلى حقّ الدفاع عن النفس لتسويغ عمل عسكريّ ضدّ لاعب غير دولي، فإنّ الأمر ينتهي غالباً باستخدام القوّة على أراضي دولة أخرى ذات سيادة، بما يمكن أن يخالف المادة 2(4). لقد بقيت محكمة العدل الدوليّة حذرة في هذه النقطة عاكسة المخاوف في شأن احتمال إساءة استخدام مبدأ سلامة الأراضي أو تقويضه، والذي يمثل القاعدة التي يقوم عليها النظام القانوني الدولي³.

بيد أنّ الطبيعة الناشئة للتهديدات العالميّة، وخصوصاً إثر ظهور المنظمات الإرهابيّة، مثل داعش، شكّلت ضغوطاً على النظام القانوني الدولي، دافعة إياه إلى التكيّف. فقد تحدّت المجموعات الإرهابيّة التي يمكن أن تكون قوّاتها التدميريّة ماثلة لقوّة الدول المفهوم التقليدي المتمحور حول الذات للدفاع عن النفس. ففيما تواصل هذه المجموعات شنّ الهجمات الشرسة، يأخذ التمايز بين الاعتداءات الدوليّة وتلك اللادوليّة بالاضمحلال، الأمر الذي يجعل من الضروريّ إعادة التفكير بالمبادئ القانونيّة، مثل الدفاع عن النفس⁴.

لقد اكتسبت إعادة التفسير هذه زخماً كبيراً في أعقاب أحداث 11 أيلول/سبتمبر، عندما أكّدت الولايات المتّحدة حقّها في اللجوء إلى حقّ الدفاع عن النفس ضدّ اللاعبين الفاعلين غير الدوليين الموجودين داخل أراضي دولة أخرى،

1- Jo Lynn Slama, *Opinio Juris in Customary International Law*, Oklahoma City University Law Review, vol. 15, no. 2, Summer 1990, pp. 603-656, p. 607.

2- Christian Henderson, *Self-Defense against Non-State Actors*, American Journal of International Law, vol. 114, no. 4, October 2020, pp. 809-818, p. 817.

3- Neil Murphy, *Article 4(2) TEU: A Blow to the Supremacy of Union Law*, Trinity College Law Review, 20, 2017, pp. 94-121, p. 96.

4- Irene Couzigou, *The fight against the «Islamic state» in Syria*, Geopolitics, History, and International Relations, vol. 9, n. 2, 2017, pp. 80-106, p. 86.

وذلك من دون طلب موافقة هذه الدولة¹.

يتجسّد هذا المنطق في مبدأ «غير القادر أو غير الرّاعب». فبحسب هذا المبدأ، يمكن لدولة أن تقوم بأعمال عسكرية ضدّ لاعب غير دولي في حال كانت الدولة التي تأوي ذلك اللاعب غير قادرة أو غير راغبة في القيام بعمل ضده. ترمي هذه الحجّة إلى تسويغ التّدخلات التي من شأنها الاعتداء على سيادة الدولة التي يتواجد فيها اللاعبون غير الدوليين، ما يطرح أسئلة قانونية وأخلاقية مهمّة².

يستمرّ مبدأ «غير القادر وغير الرّاعب» في إثارة مناقشات حادة بين الدول وخبراء القانون الدولي على حدّ سواء، مدلين بأراء قوية، ومتحدّين الأفهام التقليدية. ويرى المنتقدون أنّ هذا المبدأ يمكن أن يُساء استخدامه في شكل يؤدي إلى تسويغ التّدخل العسكري الأحادي الطرف، على قاعدة التّقييمات الذاتية لقدرات دولة أخرى أو رغبة الأخيرة في الفعل. إنّ مثل هذا التفسير الموسّع للدفاع عن النفس يُهدّد بتقويض المبادئ المؤسسة لسيادة الدولة وللحظر القائم منذ زمن طويل لاستخدام القوة³.

إنّ استدعاء هذا المبدأ يفضي من دون شكّ إلى توتّر بين سيادة الدولة والأمن الجماعي؛ ففي حين أنّ القصد من المبدأ هو الحماية من التّهديدات الصّادرة عن لاعبين غير دوليين، إلّا أنّه قد يخلّ بسلامة الأراضي ويثير نزاعات بين الدول⁴. لهذا السّبب، فإنّ غياب تعريف مقبول عامّة لما يعنيه تعبير «غير القادر وغير

- 1- Marja Lehto, The Fight against ISIL in Syria. Comments on the Recent Discussion of the Right of Self-Defense against Non-State Actors, *Nordic Journal of International Law*, vol. 87, no. 1, 2018, pp. 1-25, p. 3.
- 2- Craig Martin, Challenging and Refining the Unwilling Or Unable Doctrine, *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, vol. 52, no. 2, March 2019, pp. 387-462, p. 390.
- 3- L. V. Jordan, Unwilling or Unable, *International Law Studies Series*, US Naval War College, Vol. 103, 2024, pp. 151-193, p. 154. See also, Theresa Reinold, State Weakness, Irregular Warfare, and the Right to Self-Defense Post-9/11, *American Journal of International Law*, vol. 105, no. 2, April 2011, pp. 244-286, p. 245.
- 4- Quincy Wright, National Sovereignty and Collective Security, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 186, 1936, pp. 94-104, p. 94.

الزاعب» للردّ على التّهديدات التي يطرحها اللاعبون اللّادولويون يخلق وضعاً مهيناً للاشتعال. وبنتيجة ذلك، تُبرز المناقشات المستمرة حول مبدأ «غير القادر وغير القادر» الحاجة إلى إعادة تقويم المبادئ القانونيّة الدوليّة بحيث تتواءم مع النزاعات الحديثة¹.

الجبهات الجديدة: إعادة تعريف الدّفاع عن النّفس بما يتجاوز اللّاعبين الدّوليين التّقليديين

1. دول تعمل بالنيابة عن لاعبين غير دوليين:

ثمّة حدث في حزيران/ يونيو 2017م شكل نقطة مفصليّة في العلاقات الدوليّة، وذلك عندما أسقطت الولايات المتّحدة طائرة سوريّة. جاءت هذه الحادثة في سياق الأعمال العسكريّة الدّائرة في سوريا، فقد ذُكر أنّ الطّائرة كانت تشارك في القصف بالقرب من قوّات سورية الديمقراطيّة «قسد» المدعومة أميركيّاً جنوب الطّبقة. ولقد سوّغت الولايات المتّحدة هذا التّدخل العسكريّ على قاعدة مبدأ الدّفاع الجماعيّ عن النّفس، وهو ادّعاء له تداعيات عميقة على تفسير القانون الدوليّ وتطبيقه².

كان الدّافع الذي حدا بالولايات المتّحدة إلى التّدخل هو الحاجة لحماية قسد؛ اللّاعب غير الدوليّ المتحالف معها في قتال داعش. وهي باستدعائها حقّ الدّفاع الجماعيّ عن النّفس، إنّما أقدمت على خطوة جريئة في القانون الدوليّ، مدّعية الحقّ في حماية قوّة شريكة منخرطة في أعمال عدائيّة، وذلك على الرّغم من أنّ قسد ليست كياناً دولياً معترفاً به³.

ولقد استندت حجة الولايات المتّحدة إلى أنّه يحقّ لها استدعاء حقّها الأصلي

1- Annie Himes and Brian j. Kim, Self-defense on behalf of non-state actors, U. Pa. J. Int'l L., Vol. 43, n. 1, 2021, pp. 241-279, p. 246.

2- Oona A. Hathaway, How the Erosion of U.S. War Powers Constraints Has Undermined International Law Constraints on the Use of Force, Harvard National Security Journal, vol. 14, no. 2, 2023, pp. 335-366, p. 356.

3- Jordan J. Paust, Operationalizing Use of Drones against Non-State Terrorists under the International Law of Self-Defense, Albany Government Law Review, vol. 8, no. 1, 2015, pp. 166-203, p. 202.

في الدفاع الفردي عن النفس، مدّعية أن الهجوم على قسد مساوٍ للهجوم على الولايات المتحدة نفسها. يستند هذا المنطق إلى الادّعاء بأنّ لأميركا مصلحة ثابتة في نجاح شركاء الولايات المتحدة غير الدوليين، وأنّ أيّ تهديد لهم يؤثر مباشرة في مصالح أميركا الأمنية. كما وتستند هذه الحجّة إلى تفسير «الهجوم المسلّح»، كما تحدّده المادة 51، مدّعية أنّ حجم التهديدات التي تواجهها قسد وطبيعتها تسوّغ التّدخل الأميركي. وتُبنى هذه المقاربة على قاعدة أنّ مبدأ الأمن الجماعيّ يتيح للدول أن تساند الحلفاء المعرضين للتهديد، رغم أنّ ذلك يُعقّد الفهم التقليديّ للأعمال العسكريّة المتمحورة حول الدولة¹.

وكما ذكرنا سابقاً، فإنّ الدفاع الجماعيّ عن النفس فهم تقليدياً على أنّه يعني حقّ الدول في الدفاع عن دول أخرى في وجه الهجمات المسلّحة. بيد أنّ هذه الحادثة شكّلت سابقة لتسويق القيام بأعمال عسكريّة للدفاع عن لاعبين لا دوليين. وفي هذا السياق، فإنّ الأخذ بالمادة 51 من ميثاق الأمم المتحدة - بكونها الإطار القانوني لتسويق الدول القيام بالأعمال العسكريّة نيابة عن اللاعبين اللادوليين - يشي بتطوّر مهمّ في مبدأ الدفاع عن النفس في القانون الدوليّ².

ومن منظار إيجابي، يمكن لهذا التفسير الأوسع أن يوفرّ للدول مرونة أكبر في التعامل مع التهديدات الأمنيّة الحديثة. ففي زمن تُمارس فيه العنف كياناتٍ دوليّة وأخرى غير دوليّة، بما في ذلك المنظّمات الإرهابيّة، يمكن لقدرة الدول على الانخراط عسكرياً نيابة عن حلفاء غير دوليين أن يساعد على إحباط التهديد قبل وقوعه. فعلى سبيل المثال، إذا وقعت مجموعة غير دوليّة تحت تهديد لاعب دولي آخر وكانت المجموعة ذات أهميّة أساسيّة للبناء الأمنيّ الإقليميّ لدولة ما أو أنّها ترتبط بمصلحة هذه الدولة الإستراتيجية، فإنّه يمكن تسويق تدخّل الأخيرة بحجّة الدفاع عن النفس. يمكن لهذه المقاربة أن تُمكن الدول من الحفاظ ليس على مصالحها المباشرة فحسب، بل وأيضاً على المدى الجيوسياسيّ الأوسع، بحيث

1- Hans Kelsen, Collective Security and Collective Self-Defense under the Charter of the United Nations, American Journal of International Law, vol. 42, no. 4, October 1948, pp. 783-796, p. 794.

2- Brent Michael, Responding to Attacks by Non-State Actors: The Attribution Requirement of Self-Defense, Australian International Law Journal, vol. 16, no. 1, 2009, pp. 133-160, p. 137.

يقوم اللاعب غير الدولي بدور استقراري بالغ الأهمية¹.

ولكن، إذا كان لهذا التفسير بعض الفوائد العملية، فإنه ينطوي أيضاً على مخاطر كبيرة جمة. غير أن مصدر القلق الرئيس يتمثل في أن هذا التحول في التفكير القانوني قد يصل إلى منحدر زلق، على نحو يصبح الحد الأدنى المطلوب لتسوية العمل العسكري منخفض جداً. إذ يمكن للدول، بحجة حماية حليف غير دولي، أن تلجأ إلى التذرع بالمادة 51 رغم عدم وجود تهديد وشيك؛ بل إن التقييمات الذاتية للشركات هي التي توفر الأساس المنطقي الذي يقوم عليه التدخل، ما يخفف من قوة الشرط التقليدي المتمثل بتوافر «هجوم مسلح» أو «تهديد وشيك»، مثل قاعدة للدفاع عن النفس. وهو ما يُغيّر على نحو جذري من طبيعة النزاعات العسكرية في القانون الدولي².

ومن أشدّ تداعيات هذا التحول إثارة للقلق القدرة على تعريض المبادئ الرئيسة للقانون الدولي، وخصوصاً الحظر القاطع لاستخدام القوة المكرس في المادة 2(4) من ميثاق الأمم المتحدة للخطر. ذلك أن السماح للدول بتسوية تدخلها على قاعدة تحالفها مع لاعبين غير دوليين يجعل الخط الفاصل بين حق الدفاع عن النفس المشروع والعدوان الألقانوني غير واضح المعالم. ويشير ذلك مخاوف أكثر اتساعاً حول التأثير المحتمل لهذا التطور في سيادة الدول؛ ذلك أن الاعتراف بحق الدول بالعمل نيابة عن اللاعبين غير الدوليين قد يمسّ بسيادة الدولة التي يعمل اللاعبون غير الدوليين على أراضيتها. ويفتح ذلك الباب أمام التدخل الأجنبي في النزاعات الداخلية، ما يزيد من تفويض مبدأ عدم التدخل وقد يفضي إلى نشوب حروب بالوكالة تُستخدم فيها القوى الخارجية اللاعبين غير الدوليين ببادق تتحرك في خدمة مصالحهم الخاصة³.

1- Annie Himes and Brian j. Kim, Self-defense on behalf of non-state actors, U. Pa. J. Int'l L., Vol. 43, n. 1, 2021, pp. 241-279, p. 245.

2- Oona A Hathaway, How the Erosion of U.S. War Powers Constraints Has Undermined International Law Constraints on the Use of Force, Harvard National Security Journal, vol. 14, no. 2, 2023, pp. 335-366, p. 359.

3- Annie Himes and Brian j. Kim, self-defense on behalf of non-state actors, p. 245.

2. اللاعبون غير الدوليين والدولة: تحوُّل باراديجمي (في أطر التفكير) في النزاعات العالمية:

أ. اللاعبون غير الدوليين وحق الدفاع الفردي: تحدي الاحتكار السيادي:

يقع السؤال حول ما إذا كان اللاعبون اللادوليون يتمتعون بالحق الفردي للدفاع عن النفس على التقاطع بين القانون الدولي والهموم الأمنية المعاصرة. فالمادة 51 من ميثاق الأمم المتحدة تعترف، على نحو صريح، بالحق الأصيل الفردي والجماعي للدفاع عن النفس، ولكنها تحصره بالدول فقط¹. وتالياً، فإن اللاعبين غير الدوليين - مثل المجموعات المسلحة وغيرها - لا يتمتعون بالشخصية القانونية الضرورية للحصول على حقوق أو مسؤوليات يكفلها الميثاق. وهذا التفسير مقبول على نحو واسع لدى الأكاديميين والممارسين الحقوقيين².

بيد أنه مع التغيير في طبيعة النزاعات، وخصوصاً مع بروز دور اللاعبين غير الدوليين في الديناميات الأمنية العالمية، ازداد التحدي للفهم التقليدي لحق الدفاع عن النفس تدريجياً. ويُظهر التساؤل حول ما إذا كان من حق الدول أن تمارس بالنيابة عن اللاعبين غير الدوليين حق الدفاع الجماعي عن النفس هذا التوتر³. وتالياً، فإن هذا التفسير الموسع لمن يحق له القيام بهجوم مسلح، يُمكن من تحدي الفهم العام لمن يملك الحق الأصيل في الدفاع عن النفس وفقاً للقانون الدولي في المستقبل القريب، على الرغم من وجود إجماع قائم على أن هذا الحق ممنوح للدول وحدها.

من الجلي أن للاعتراف بحق اللاعبين غير الدوليين في الدفاع عن النفس في القانون الدولي تداعيات مهمة، قد يؤدي إلى اختلال في النظام العالمي الحالي. والحال أن هذا المفهوم يُمثل سيفاً ذا حدين. فهذا الاعتراف يسمح من ناحية أولى

1- James A. Green, The Article 51 Reporting Requirement for Self-Defense Actions, Virginia Journal of International Law, vol. 55, no. 3, Summer 2015, pp. 563-624, p. 565.

2- Mary Ellen O'Connell, Enhancing the Status of Non-State Actors through a Global War on Terror, Columbia Journal of Transnational Law, vol. 43, no. 2, 2005, pp. 435-458, p. 445.

3- Annie Himes and Brian j. Kim, Self-defense on behalf of non-state actors, U. Pa. J. Int'l L., Vol. 43, n. 1, 2021, pp. 241-279, p. 263.

للأعبين غير الدوليين بتسوية الأعمال العنيفة بذريعة الدفاع عن النفس بما يزعم الاستقرار ويقوّض سيادة الدولة . كذلك، فإنه من المؤكّد أنّ منح الشّرعية القانونيّة لهؤلاء اللاعبين يمكن أن يُغيّر على نحو دراميّ من وضعيّة الحركات الانفصاليّة في العالم، بما يمنحها الأساس الرّسمي لتثبيت حقّها بالمقاومة والإطاحة ببنى دولية قائمة. وهو ما يُهدّد الأسس المتمحورة حول الدولة للقانون الدوليّ، والتي تقصر حقّ الدفاع عن النفس تقليدياً على الدّول ذات السيادة¹.

ومن الناحية الأخرى، يمكن للاعتراف للاعبين غير الدوليين بحقّ الدفاع عن النفس أن يفضي إلى نتائج إيجابية، وخصوصاً بالنسبة إلى التحرير المشروع وحركات المقاومة؛ إذ يمكن أن يوفّر قاعدة شرعية للمجموعات المضطّهدة الساعية إلى نيل حقّ تقرير المصير وفقاً للقانون الدوليّ، وخصوصاً حيث فشلت البنى الدوليّة القائمة في حماية الحقوق الأساسيّة لهذه الجماعات أو الحدّ من الإساءات التي ارتكبت بحقّها. كذلك، يمكن لهذا التحوّل أن يؤدّي إلى تعزيز المساءلة عبر تمكين الكيانات غير الدوليّة من السّعي إلى الحصول على الحماية وفقاً للقانون الدوليّ، وخصوصاً عندما تواجه العدوان أو التّهديدات الوجوديّة من الأنظمة المستبدّة².

وتاليًا، ينبغي ألا يبقى القانون الدوليّ في حال من الجمود، فهو ينحو إلى التّطوّر حتّى في أشدّ مناحيه حصانة. والمجال الإنسانيّ في القانون الدوليّ هو مثال حيّ عن هذا التحوّل. فقد تبنّى الفكر القانونيّ الأكاديميّ والممارسة العمليّة تحوّلًا براغماتيًّا يقضي بالاعتراف بأنّه يمكن لبعض اللاعبين غير الدوليين في ظروف معيّنة أن يلتزموا من جانب واحد بالصّكوك الدوليّة، حتّى تلك التي لم ينضمّوا إليها رسميًا. فإذا كان هؤلاء اللاعبون قادرين على تحمّل الأعباء الثّقيلة للالتزامات الإنسانيّة، فكيف يمكن لأحد أن ينكر عليهم حقّهم في استدعاء حقّ تقرير المصير، أو حتّى حقّ الدفاع عن النفس، وخصوصاً في مواجهة الاحتلال؟

1- Theresa Reinold, State Weakness, Irregular Warfare and the Right to Self-Defense Post-9/11, American Journal of International Law, vol. 105, no. 2, April 2011, pp. 244-286, p. 252.

2- Robert J. Delahunty, Paper Charter: Self-Defense and the Failure of the United Nations Collective Security System, Catholic University Law Review, vol. 56, no. 3, Spring 2007, pp. 871-958, p. 899.

لم يعد الأمر مجرد مسألة قانونية؛ بل بات يتعلق بإعادة تصوّر أساسية لمن يمكنه المطالبة بحقه في ميدان الدفاع عن النفس¹.

وهكذا، فإنه عبر توسيع مجال الدفاع عن النفس، يمكن للمجتمع الدولي أن يُسهّل تحقيق توازن أكثر عدلاً بين اللاعبين الدوليين وغير الدوليين، وخصوصاً في مناطق النزاع التي تكون الدول فيها غير قادرة على حماية الجماعات المعرضة للخطر أو راغبة في ذلك. غير أن مثل هذا الاعتراف يجب أن يحرص على أن يكون مغايراً في القانون الدولي، بحيث يتمّ تفادي تشريع الأعمال الإرهابية أو تلك المزعجة للاستقرار وضمان أن تلتزم مطالب اللاعبين الدوليين المعايير القانونية بدقة².

ب. الحالات القصوى للدفاع عن النفس والحفاظ عليها: عندما يفرض البقاء الصمود والتّحدي:

أقرت محكمة العدل الدولية، في رأيها الاستشاري حول التهديد باستخدام الأسلحة النووية أو استخدامها بمفهوم «الحالات القصوى للدفاع عن النفس» متحدثاً، عن ظهور بعض الأوضاع التي يكون فيها بقاء الدولة نفسه على المحك، إلا أنها تحاشت تحديد ماهية هذه الأوضاع. ولقد جاء الحديث عن مفهوم الحالات القصوى للدفاع عن النفس في شكل خاص في سياق الحرب النووية، وهي قضية ذات أبعاد أخلاقية وقانونية عميقة. وذكرت محكمة العدل الدولية أنه، في إطار قانون الحرب (ius in bellu)، يُعدّ استخدام الأسلحة النووية ممنوعاً عموماً. ومع ذلك، تركت المحكمة السؤال مفتوحاً حول ما إذا كان استخدام هذه الأسلحة يمكن تسويغه في المواقف التي يكون فيها وجود الدولة مهدداً بشكل مباشر³.

1- Frederic Megret, Grandeur et Déclin de l'Idée de Resistance a l'Occupation: Réflexions à Propos de la Légitimité des Insurgés, Revue Belge de Droit International, Belgian Review of International Law, vol. 41, no. 1-2, 2008, pp. 382-425, p. 412.

2- Annie Himes and Brian j. Kim, Self-defense on behalf of non-state actors, U. Pa. J. Int'l L., Vol. 43, n. 1, 2021, pp. 241-279, p. 269.

3- Adam Steinfeld, Nuclear Objections: The Persistent Objector and the Legality of the Use of Nuclear Weapons, Brooklyn Law Review, vol. 62, no. 4, 1996, pp. 1635-1686, p. 1642.

وفي الواقع، فإنَّ محكمة العدل الدوليَّة لمَّحت في رأيها الاستشاريَّ إلى علاقة محتملة بالمبدأ التاريخيِّ القائل بالحفاظ على الذات، ما يوحي بأنه عندما تتعرَّض الدولة لتهديدات وجوديَّة، رُبَّما تكون مضطرَّة للردِّ على نحوٍ حاسم حتى لو كانت أعمالها تتعارض مع القواعد القانونيَّة الراسخة. وهذا المبدأ، المتأصل بعمق في القانون الدوليِّ العرفيِّ، يؤكِّد على الحقِّ الأساسيِّ للدولة في ضمان بقائها قبل كلِّ شيءٍ آخر¹. ويمكن أن يظهر امتداد مثير للاهتمام لهذا المفهوم عندما ننظر في إمكان أن تقوم كيانات غير دوليَّة بالعمل نيابة عن دول ضحيَّة. إذا كان يمكن لدولة، تحت ضغط شديد، أن تلجأ نظريًّا إلى استخدام الأسلحة النوويَّة في الدفاع عن النفس، كما ألمحت بعض تفسيرات القانون الدوليِّ، فلماذا لا يمكن لكيان غير دوليٍّ أن يتصرَّف نيابة عن الدولة إذا كان ذلك يُمثِّل الوسيلة الوحيدة لضمان الحفاظ على الذات؟

في السيناريو الذي تفتقر فيه الدولة إلى القدرة على شنِّ دفاع كافٍ - كما في حال غياب القدرة النوويَّة-، ولكنها تستضيف لاعبين غير دوليِّين أقوياء قادرين على التصرُّف بديلاً منها، يصبح السؤال عمَّا إذا كان لجوء مثل هذه الكيانات إلى هذا العمل الدفاعيِّ مسوغاً قانوناً². هذا التحوُّل المحتمل في المنطق القانونيِّ يتطلَّب إعادة تقويم حدود الدفاع الجماعيِّ عن النفس وشرعيَّة مشاركة اللاعبين غير الدوليين في مثل هذه الأعمال. في الواقع، إذا كان كيان غير دوليٍّ هو الكيان الوحيد القادر على ضمان بقاء الدولة في المواقف القصوى، فقد يحتاج القانون الدوليِّ إلى التكيُّف مع هذا الواقع، وخصوصاً في الحالات التي تكون قدرة الدولة ضئيلة أو معدومة³.

وتاليًا، بينما يشي مبدأ الحفاظ على النفس بأنَّ البقاء قد يُسوغ اتخاذ تدابير استثنائيَّة، فإنَّ تطبيقه على اللاعبين غير الدوليين يتطلَّب دراسة قانونيَّة دقيقة. يجب أن يتمَّ صوغ أيِّ اعتراف بمثل هذه الحقوق بشكلٍ محكم لمنع إساءة

1- Natalino Ronzitti, The Expanding Law of Self-Defence, Journal of Conflict & Security Law, Vol. 11, n 3, 2006, pp. 343-359, p. 356.

2- Fred Jr. Bright, Nuclear Weapons as a Lawful Means of Warfare, Military Law Review, 30, 1965, pp. 1-42, p. 41.

3- Jay P. Kesan and Carol M. Hayes, Mitigative Counterstriking: Self-Defense and Deterrence in Cyberspace, Harvard Journal of Law & Technology, Vol. 25, Issue 2 (Spring 2012), pp. 429-544, p. 532.

استخدامها، وضمان أن اللاعبين غير الدوليين لا يمكنهم التصرف إلا ضمن حدود محدّدة بدقّة، وفقط في الحالات القصوى التي تكون فيها الدولة غير قادرة على الدفاع عن نفسها¹.

ج. مبدأ «القادر أو الرّاغب»: خروج اللاعبين غير الدوليين من دائرة عدم

الفعل:

كما ذكرنا سابقاً، فإنّ تطوّر مسألة حقّ الدفاع عن النفس للاعبين غير الدوليين في القانون الدوليّ ولّد نقاشاً محتدمًا، وخصوصاً حول المبادئ المستحدثة، مثل مبدأ «غير القادر أو غير الرّاغب» الذي استخدمته الولايات المتّحدة. تقليدياً، يُمكن هذا المبدأ الدولة من القيام بعمل عسكريّ ضدّ لاعبين غير دوليين يعملون في أراضي دولة أخرى إذا كانت الأخيرة غير قادرة أو غير راغبة في العمل ضدّهم، وخصوصاً عندما يمثّل هؤلاء تهديداً مباشراً لأمن الدولة المتدخّلة².

ومع ذلك، تبرز حجة مضادّة قويّة عند النظر إلى الوجه الآخر من هذا المبدأ. هذا الوجه الآخر، والذي يمكن تسميته بمبدأ «القادر والرّاغب»، من شأنه أن يمنح الكيانات غير الدوليّة الحقّ في اتّخاذ إجراءات دفاعيّة في ظلّ ظروف معيّنة³، وذلك تحديداً في حال كانت الدولة التي تستضيف لاعبا غير دوليين غير قادرة أو غير راغبة في حماية نفسها من دولة معتديّة، وكان اللاعب غير الدوليّ يملك القدرة والرغبة في الدفاع عن نفسه.

في هذه الحالة، تخلص الحجة إلى أنّه يمكن أن يكون مسوّغاً للاعب غير الدوليّ القيام بعمل عسكريّ ضدّ الدولة المعتديّة. وتالياً، فإنّه يمكن للكيان غير الدوليّ، بموجب مبدأ «القادر أو الرّاغب»، أن يقوم بدور الحامي، بما في ذلك عسكرياً، عندما تكون الدولة المضيفة غير فاعلة أو عاجزة عن الدفاع ضدّ التهديدات الخارجيّة.

1- Arthur Ripstein, Self-Defense and Equal Protection, University of Pittsburgh Law Review, vol. 57, no. 3, Spring 1996, pp. 685-724, p. 686.

2- Lucy Martinez, September 11th, Iraq and the Doctrine of Anticipatory Self-Defense, UMKC Law Review, vol. 72, no. 1, Fall 2003, pp. 123-192, p. 129.

3- Lucy V. Jordan, Unwilling or Unable, International Law Studies Series, US Naval War College, Vol. 103, 2024, 151-193, p. 154.

هذا المفهوم يتحدّى في شكلٍ جريءٍ حدود المبادئ التّقليديّة التي تُركّز على مفهوم الدّفاع عن النّفس المتمحور حول الدّولة. وبينما يجادل المنتقدون بأنّ هذا التّطوّر قد يؤدّي إلى تآكل سيادة الدّولة، فإنّ العكس هو الصّحيح في الحالات القصوى التي تنطوي على تهديد وجودي. فعندما تواجه دولة خطر الإبادة، تصبح فكرة السّيادة بلا معنى إذا لم تتوافر وسائل للحفظ عليها. ففي مثل هذه الظروف الحرجة، منح كيان غير دولي حقّ الدّفاع عن النّفس لا يضعف السّيادة، بل يُعزّزها¹.

بعيداً من كون هذا المبدأ تهديداً لسلطة الدّولة، فإنّه يجعل من الكيان غير الدوليّ خطّ الدّفاع الأخير للدّود عن بقائها. فهو يضمن أنّ السّيادة، في ظلّ التهديد الوشيك، تمتلك خطأً أخيراً للدّفاع عن بلدها. إنّ هذا المبدأ ليس انتهاكاً للسّيادة بل هو حصنها الأخير. فعندما تكون الدّولة مُهدّدة في وجودها نفسه، فإنّ تمكين كيان غير دولي للدّفاع عنها ليس ضرورة قانونيّة فحسب، بل هو واجب أخلاقيّ، لضمان بقاء مبدأ السّيادة الأساسيّ للدّولة سليماً.

وفي هذا السّياق، فإنّه إذا كان المبدأ يوفّر توسيعاً مثيراً للاهتمام لمفهوم «غير القادر أو غير الرّاغب»، فإنّ تطبيقه العمليّ يتطلّب مراقبة قانونيّة دقيقة وإجماعاً دولياً للحؤول دون تفويض قواعد قانونيّة أساسيّة تحكّم استخدام القوّة في العلاقات الدوليّة.

أخيراً، من المهمّ أن نلاحظ أنّ هذه النّظرية، رغم كونها تحضّ على المبادرة إلى الفعل، فإنّها بعيدة كلّ البعد من أن تكون غير مسبوقّة. فلقد سبق لباحثين بارزين في القانون الدوليّ أن تقدّموا برؤى مشابهة². وفي هذا الإطار، تشير وجهة نظر لافته إلى أنّه على الرّغم من أنّ اللاعبين غير الدوليين لا يتمتّعون على نحو مستقلّ بحقّ الدّفاع عن النّفس، فإنّه يمكنهم القيام بهذا الدّور (الدّفاعي)، وخصوصاً عندما تكون سيادة الدّولة وسلطتها متصدّعتين. ففي الحالات التي تشتمل على دولة

1- Catherine Lotrionte, State Sovereignty and Self-Defense in Cyberspace: A Normative Framework for Balancing Legal Rights, Emory International Law Review, vol. 26, no. 2, 2012, pp. 825-920, p. 829.

2- Fergus Green, Fragmentation in two dimensions: The ICJ's flawed approach to non-state actors and international legal personality, Melbourne Journal of International Law, Vol. 9, 2008, pp. 1-31, p. 24.

«ذات سيادة وسلطة متشظّيتين»، يمكن للاعبين غير الدوليين أن يقوموا مقامها ويمارسوا حق الدفاع عن النفس نيابة عن الدولة المعرضة للهجوم. إن هذا التفسير لا يُقدّم قراءة معاكسة (contra legem) للمادة 51، وذلك عبر توسيع نطاقها ليشمل على نحو مباشر اللاعبين غير الدوليين، ولكنه يساند وجهة النظر التي ترى أنه في غياب أو عجز حكومات الدول، فإنه يمكن استبدال الكيانات التي يحق لها الاستناد إلى المادة 51. وتالياً، يرتبط اللاعبون غير الدوليين بحق الدفاع عن النفس، ليس بصفة كونهم أصحاب حقوق مستقلين، بل بكونهم وكلاء يتصرفون عندما تكون الدولة نفسها غير قادرة على ذلك¹.

خلاصة

مع تحوّل العالم عن الحدود الجامدة للنزاعات التقليدية بين الدول، لم يعد الفهم التقليدي للدفاع عن النفس في القانون الدولي، كما هو منصوص عليه في المادة 51 من ميثاق الأمم المتحدة، يغطّي تعقيدات الحرب الحديثة على نحو شامل. فقد برز اللاعبون الدوليون إلى الواجهة، معيدين تشكيل النزاعات العالمية على نحو لم يكن متخيلاً في الماضي. رغم ذلك، لا يزال حق الدفاع عن النفس مرتبطاً بإطار قديم متمركز حول الدولة. لقد حاجت هذه الورقة أنه يتعيّن على المقاربة التقليدية أن تتطوّر. فالمسألة ليست مجرد نظريات قانونية، بل واقع ضاغط. إنّ فاعلية الدفاع عن النفس في زمننا تعتمد على قدرتنا على الاعتراف بشمولية هذا الحق الأساسي للاعبين غير الدوليين².

يُظهر القسم الأول أنّ مبدأ الدفاع عن النفس، كما هو مُكرّس في ميثاق الأمم المتحدة، يُشرعن أساساً العمل العسكري فقط استجابةً لهجمات مُسلحة فعلية على الدول. إنّ العقيدة القانونية الحالية تُبرز المبادئ الأساسية للضرورة والتناسب، بما يضمن أنّ القوة لا تُستخدم إلاّ ملاذاً أخيراً، وينبغي أن تبقى في حدود التهديد

1- Themis Tzimas, Self-Defense by Non-State Actors in States of Fragmented Authority, Journal of Conflict and Security Law, vol. 24, no. 2, Summer 2019, pp. 175-200, p. 176.

2- Gina Heathcote, Article 51 Self-Defense as a Narrative: Spectators and Heroes in International Law, Texas Wesleyan Law Review, vol. 12, no. 1, Fall 2005, pp. 131-154, p. 141.

المباشر. هذا إضافة إلى كون الدفاع الجماعي عن النفس يسمح للدول بالتدخل لمساندة دول أخرى تتعرض لأعمال عدوانية، على الرغم من التعقيدات الناتجة من سيادة الدول [وضرورة الحصول على] موافقتها.

إلى ذلك، فإن بروز اللاعبين غير الدوليين، وخصوصاً المنظمات الإرهابية، يتحدى أساساً المنحى المتمحور حول الدولة لميثاق الأمم المتحدة، وي طرح أسئلة حول انطباقية المادة 51 على اللاعبين غير الدوليين. ومن الجدير بالذكر، أن مبدأ «غير القادرين أو غير الراغبين» يسمح للدول بتسوية الأعمال العسكرية ضد لاعبين غير دوليين موجودين على أراضي دولة أخرى، غير أن ذلك يتسبب بمخاطر كبيرة على سيادة الدول ويمكن أن يؤدي إلى إساءة الاستخدام. ولضمان الأمن الجماعي مع احترام السلامة الإقليمية يُعدّ القيام بإعادة نظر نقدية للمبادئ القانونية الدولية أمراً أساسياً لجسر الهوة بين العقائد المتقدمة وحقائق النزاعات المعاصرة. ثمّة حاجة ملحة للإصلاح، بغية تحقيق إجماع على قانونية الدفاع عن النفس ضد اللاعبين غير الدوليين للحؤول دون تزايد حدة النزاعات [ورقتها] في عالم اليوم الذي ينحو إلى مزيد من الترابط.

يُلقي القسم الثاني الضوء على أن تدخل الولايات المتحدة في سوريا عام 2017م، وخصوصاً إسقاطها لطائرة سورية، يُمثّل نقطة تحوّل رئيسة في تفسير مبدأ الدفاع عن النفس بموجب القانون الدولي، فهو يوسّع مفهوم الدفاع الجماعي ليشمل الأعمال نيابة عن اللاعبين غير الدوليين. وقد يُعزّز هذا التحوّل غير المسبوق قدرة الدول على منع التهديدات؛ إلا أنه قد يؤدي في الوقت نفسه إلى تخفيف شروط التدخل العسكري وتقويض سيادة الدول.

إلى ذلك، فإنّ المشهد المتغيّر للقانون الدولي يُحتمّ القيام بإعادة تقويم حقّ الدفاع عن النفس، وخصوصاً ما يتصلّ منه باللّاعبين غير الدوليين الذين يفتقدون حالياً الاعتراف القانوني من ميثاق الأمم المتحدة. فالواقع أنّه في الحالات القصوى، كما عندما تواجه الدولة خطر الاندثار، ليس تمكين الكيانات اللادولية من العمل الدفاعي أمراً قد يكون مسوّغاً فحسب، بل قد يكون أيضاً أمراً أساسياً لحماية السيادة.

إنّ طرح مبدأ «القادر والراغب» الذي يسمح للاعبين غير الدوليين بممارسة حقّ الدفاع النفس، بما في ذلك الدول التي تستضيفهم عندما تكون هذه الدول

غير قادرة أو غير راغبة بالقيام بما هو ضروريّ منها، يمكن أن يعيد تعريف ميزان القوة في الديناميات الأمنيّة العالميّة. ويجب أن يقارب مثل هذا التحوّل بحذر، وبضمن تطبيق معايير قانونيّة صارمة لمنع التجاوزات والحفاظ على سلامة القانون الدوليّ، مع التّكليف مع تعقيدات النزاعات الحديثة.

إنّ الدّعوة إلى توسيع معنى الدّفاع عن النّفس في إطار «الحقّ في الحرب» ليست خروجاً جذريّاً عن مبادئ ميثاق الأمم المتّحدة، بل هي تطوّر ضروريّ للحفاظ على الهدف النّهائيّ للميثاق: الحفاظ على السّلم والأمن الدّوليّين¹.

فمن خلال توسيع نطاق الدّفاع عن النّفس ليشمل اللاعبين غير الدّوليّين، فإننا نعرف بتغيّر المشهد العالميّ للقوّة، ونوفّر إطاراً قانونيّاً يستجيب للتحديات الحديثة. ففي عالم يتزايد فيه التّمييز بين اللاعبين الدّوليّين وغير الدّوليّين في ساحة المعركة، فإنّ التّمسك بمفاهيم الدّفاع عن النّفس القديمة التي تركز على الدّولة ليس أمراً غير عمليّ فحسب، بل هو أيضاً أمر قصير النّظر وخطير.

إنّ هذا التّفكير الموسّع لحقّ الدّفاع عن النّفس ليس مجرد خيار قانونيّ، بل هو سبيل قابل للحياة لضمان بقاء الدّفاع عن النّفس آليّة قويّة وفاعلة للحفاظ على الاستقرار العالميّ.

1- Lise Morje Howard, Peacekeeping, Peace Enforcement, and UN Reform, Georgetown Journal of International Affairs, vol. 16, no. 2, Summer/Fall 2015, pp. 6-13, p. 10.

قائمة المصادر والمراجع

- Adam Steinfeld, Nuclear Objections: The Persistent Objector and the Legality of the Use of Nuclear Weapons, *Brooklyn Law Review*, vol. 62, no. 4, 1996, pp. 1635-1686.
- Amrei Muller, Can Armed and Non-State Actors Exercise Jurisdiction and Thus Become Human Rights Duty-Bearers?, *Human Rights Law Review*, vol. 20, no. 2, June 2020, pp. 269-305.
- Andrew (I) Moore, Stuxnet and Article 2(4)'s Prohibition against the Use of Force: Customary Law and Potential Models, *Naval Law Review*, 64, 2015, pp. 1-27.
- Annie Himes and Brian j. Kim, self-defense on behalf of non-state actors, *U. Pa. J. Int'l L.*, Vol. 43, n. 1, 2021, pp. 241-279.
- Arthur Ripstein, Self-Defense and Equal Protection, *University of Pittsburgh Law Review*, vol. 57, no. 3, Spring 1996, pp. 685-724.
- Bing Bing Jia, The Crime of Aggression as Custom and the Mechanisms for Determining Acts of Aggression, *American Journal of International Law*, vol. 109, no. 3, July 2015, pp. 569-582.
- Brent Michael, Responding to Attacks by Non-State Actors: The Attribution Requirement of Self-Defense, *Australian International Law Journal*, vol. 16, no. 1, 2009, pp. 133-160.
- Catherine Lotrionte, State Sovereignty and Self-Defense in Cyberspace: A Normative Framework for Balancing Legal Rights, *Emory International Law Review*, vol. 26, no. 2, 2012, pp. 825-920.
- Christian Henderson, Self-Defense against Non-State Actors, *American Journal of International Law*, vol. 114, no. 4, October 2020, pp. 809-818.
- Craig Martin, Challenging and Refining the Unwilling Or Unable Doctrine, *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, vol. 52, no. 2, March 2019, pp. 387-462.
- Dapo Akande and Thomas Lieflander, Clarifying Necessity, Imminence, and Proportionality in the Law of Self-Defense, *American Journal of International Law*, vol. 107, no. 3, July 2013, pp. 563-570.
- David Kretzmer, The Inherent Right to Self-Defence and

- Proportionality in Just Ad Bellum, *European Journal of International Law*, vol. 24, no. 1, February 2013, pp. 235-282.
- David S. Jonas and Tyler Breeden, Updating the Caroline Doctrine: A Relic in an Age of Hypersonic Weapons, *American University International Law Review*, vol. 38, no. 4, 2023, pp. 785-818.
 - Edward Gordon, Article 2(4) and Permissive Pragmatism, *American Society of International Law Proceedings*, 78, 1984, pp. 87-91.
 - Eric A. Heinze, Nonstate Actors in the International Legal Order: The Israeli-Hezbollah Conflict and the Law of Self-Defense, *Global Governance*, Vol. 15, n. 1, 2009, pp. 87-105.
 - Fergus Green, Fragmentation in two dimensions: The ICJ's flawed approach to non-state actors and international legal personality, *Melbourne Journal of International Law*, Vol. 9, 2008, pp. 1-31.
 - Fred Jr. Bright, Nuclear Weapons as a Lawful Means of Warfare, *Military Law Review*, 30, 1965, pp. 1-42.
 - Frederic Megret, Grandeur et Declin de l'Idée de Resistance a l'Occupation: Reflexions a Propos de la Legitimite des Insurges, *Revue Belge de Droit International/Belgian Review of International Law*, vol. 41, no. 1-2, 2008, pp. 382-425.
 - Gary Marks, et al., European Integration from the 1980s: State-Centric v. Multi-Level Governance, *Journal of Common Market Studies*, vol. 34, no. 3, September 1996, pp. 341-378.
 - Gina Heathcote, Article 51 Self-Defense as a Narrative: Spectators and Heroes in International Law, *Texas Wesleyan Law Review*, vol. 12, no. 1, Fall 2005, pp. 131-154.
 - Greig D. W., Self-Defence and the Security Council: What Does Article 51 Require, *International and Comparative Law Quarterly*, vol. 40, no. 2, April 1991, pp. 366-402.
 - Hans Kelsen, Collective Security and Collective Self-Defense under the Charter of the United Nations, *American Journal of International Law*, vol. 42, no. 4, October 1948, pp. 783-796.
 - International Law Association Reports of Conferences, Non State Actors, 77, 2016, pp. 608-654.
 - Irene Couzigou, The fight against the «Islamic state» in Syria, *Geopolitics, History, and International Relations*, vol. 9, n. 2, 2017, pp. 80-106.
 - James A. Green, The Article 51 Reporting Requirement for Self-

- Defense Actions, *Virginia Journal of International Law*, vol. 55, no. 3, Summer 2015, pp. 563-624.
- James Denver and John P. Jr. Denver, Making Waves: Refitting the Caroline Doctrine for the Twenty-First Century, *Quinnipiac Law Review*, vol. 31, no. 1, 2013, pp. 165-194.
 - Jay P. Kesan and Carol M. Hayes, Mitigative Counterstriking: Self-Defense and Deterrence in Cyberspace, *Harvard Journal of Law & Technology*, Vol. 25, Issue 2 (Spring 2012), pp. 429-544.
 - Jeremy White, Preemptive Self-Defense, *Liberty Legal Journal*, vol. 2011, no. 1, Spring 2011, pp. 36-39.
 - Jo Lynn Slama, *Opinio Juris in Customary International Law*, *Oklahoma City University Law Review*, vol. 15, no. 2, Summer 1990, pp. 603-656.
 - Jordan J. Paust, Operationalizing Use of Drones against Non-State Terrorists under the International Law of Self-Defense, *Albany Government Law Review*, vol. 8, no. 1, 2015, pp. 166-203.
 - Jordan J. Paust, Self-Defense, Laws of War, and Human Rights, *Die Friedens-Warte*, 2006, Vol. 81, n. 2, 2005 (2006), pp. 81-85.
 - L. V. Jordan, Unwilling or Unable, *International Law Studies Series*, US Naval War College, Vol. 103, 2024, pp. 151-193.
 - Laurie R. Blank, Irreconcilable Differences: The Thresholds for Armed Attack and International Armed Conflict, *Notre Dame Law Review*, vol. 96, no. 1, 2020, pp. 249-290.
 - Lise Morje Howard, Peacekeeping, Peace Enforcement, and UN Reform, *Georgetown Journal of International Affairs*, vol. 16, no. 2, Summer/Fall 2015, pp. 6-13.
 - Lucy Martinez, September 11th, Iraq and the Doctrine of Anticipatory Self-Defense, *UMKC Law Review*, vol. 72, no. 1, Fall 2003, pp. 123-192.
 - Lucy V. Jordan, Unwilling or Unable, *International Law Studies Series*. US Naval War College, Vol. 103, 2024, 151-193.
 - Maria Benvenuta Occelli, Sinking the Caroline: Why the Caroline Doctrine's Restrictions on Self-Defense Should Not Be Regarded as Customary International Law, *San Diego International Law Journal*, 4, 2003, pp. 467-490.
 - Marja Lehto, The Fight against ISIL in Syria. Comments on the Recent Discussion of the Right of Self-Defense against Non-State

- Actors, *Nordic Journal of International Law*, vol. 87, no. 1, 2018, pp. 1-25.
- Mary Ellen O'Connell, Enhancing the Status of Non-State Actors through a Global War on Terror, *Columbia Journal of Transnational Law*, vol. 43, no. 2, 2005, pp. 435-458.
 - Michael A. Newton, Reframing the Proportionality Principle, *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, vol. 51, no. 3, May 2018, pp. 867-886.
 - Michael N. Schmitt and Sean Watts, State *Opinio Juris* and International Humanitarian Law Pluralism, *International Law Studies Series*. US Naval War College, 91, 2015, pp. 171-215.
 - Muhammad Nasrullah Mirza, Adil Sajid, Use of Force in Self-Defence for Global Peace, *Strategic Studies*, Vol. 39, n. 3, 2019, pp. 1-21.
 - Natalino Ronzitti, The Expanding Law of Self-Defence, *Journal of Conflict & Security Law*, Vol. 11, n 3, 2006, pp. 343-359.
 - Neil. Murphy, Article 4(2) TEU: A Blow to the Supremacy of Union Law, *Trinity College Law Review*, 20, 2017, pp. 94-121.
 - Noah Weisbord, Judging Aggression, *Columbia Journal of Transnational Law*, vol. 50, no. 1, 2011, pp. 82-168.
 - Oona A. Hathaway, How the Erosion of U.S. War Powers Constraints Has Undermined International Law Constraints on the Use of Force, *Harvard National Security Journal*, vol. 14, no. 2, 2023, pp. 335-366.
 - Oscar Schachter, Self-Defense and the Rule of Law, *American Journal of International Law*, vol. 83, no. 2, April 1989, pp. 259-277.
 - Quincy Wright, National Sovereignty and Collective Security, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 186, 1936, pp. 94-104.
 - Radu Mares, Human Rights Obligations of Non-State Actors, *Business and Human Rights Journal*, vol. 1, no. 2, July 2016, pp. 379-385.
 - Robert J. Delahunty, Paper Charter: Self-Defense and the Failure of the United Nations Collective Security System, *Catholic University Law Review*, vol. 56, no. 3, Spring 2007, pp. 871-958.
 - Robin Geiss, Non-State Actors and Human Rights/Human Rights Obligations of Non-State Actors, *German Yearbook of*

- International Law, 49, 2006, pp. 691-695.
- Ruth G. Wedgwood, Proportionality, Cyberwar, and the Law of War, International Law Studies Series. US Naval War College, 76, 2002, pp. 219-232.
 - Sean D. Murphy, Terrorism and the Concept of Armed Attack in Article 51 of the U.N. Charter, Harvard International Law Journal, vol. 43, no. 1, Winter 2002, pp. 41-52, p. 42.
 - Sean D. Murphy, The Doctrine of Preemptive Self-Defense, Villanova Law Review, vol. 50, no. 3, 2005, pp. 699-748.
 - Shaun Roberts, Cyber Wars: Applying Conventional Laws to War to Cyber Warfare and Non-State Actors, Northern Kentucky Law Review, vol. 41, no. 3, 2014, pp. 535-572.
 - Stephanie Bellier, Unilateral and Multilateral Preventive Self-Defense, Maine Law Review, vol. 58, no. 2, 2006, pp. 508-543.
 - Terry D., Gill, and Kinga Tibori-Szabo, Twelve Key Questions on Self-Defense against Non-State Actors, International Law Studies Series. US Naval War College, 95, 2019, pp. 467-505.
 - Themis Tzimas, Self-Defense by Non-State Actors in States of Fragmented Authority, Journal of Conflict and Security Law, vol. 24, no. 2, Summer 2019, pp. 175-200.
 - Theresa Reinold, State Weakness, Irregular Warfare, and the Right to Self-Defense Post-9/11, American Journal of International Law, vol. 105, no. 2, April 2011, pp. 244-286.
 - Thomas K. Jr. Plofchan, Article 51: Limits on Self-Defense, Michigan Journal of International Law, vol. 13, no. 2, Winter 1992, pp. 336-373.
 - Waseem Ahmad Qureshi, Applicability of International Humanitarian Law to Non-State Actors, Santa Clara Journal of International Law, vol. 17, no. 1, 2019, pp. 1-22.



دراسات



انفصال بين الدين والعلم أم اتصال؟ من نافذة الفيزياء الحديثة

عبد الله زيعور *

كثيرة هي الكتابات عن العلم والدين، وكذلك المحاور التي جرت على أساسها الأبحاث عن الموضوع، فتارةً تجري المقاربة من الزاوية الفلسفية أو الاجتماعية، وتارةً من الزاوية السياسية. ومع ذلك، تبقى العلاقة إشكالية قديمة قدم التاريخ، تتعدّد فيها الآراء بمناصرة الدين ويده العليا على العلم أو من قائل بالعكس. ونادرًا ما يكون البحث في الموضوع مجردًا وعلميًا بحثًا؛ إذ من الصعب إخفاء الموقف الابتدائي، أو الخلفية العقائدية للباحث وتغليبه لاتجاه على آخر.

السؤال المطروح: هل الدين والعلم في حالة حرب غير مُعلنة؟ هل يلتقيان ويتناfran بتقاطع وتناغم؟ أم يتكاملان معًا فيما لو أحسن كل منهما فهم حدود الآخر وصلاحياته ودوره؟

كان موضوع العلم والدين، طيلة القرن الماضي، تخصصًا رسميًا حاصلًا على الاعتراف الأكاديمي، أفردت له الكثير من الجامعات العالمية المرموقة موازنات وباحثين ومؤتمرات وكراسي بحثية مرموقة، وكان الموضوع من ضمن اختصاص اللاهوت في جامعات متنوّعة أو في جامعات دينية المنشأ.

* أستاذ في فيزياء الطاقة في الجامعة اللبنانية.

يقول أنصار العلم: إنَّ الغلبة في النهاية ستكون للعلم الحديث بما يُحقِّقه من مكتشفات عظيمة، وسَبْر عميق للمجهول الكوني، وبما يُقدِّمه من حلول طبيَّة للأمراض. إنَّه العلم الذي يُطيل أعمارنا ويُخفِّض نسب وفيات الأطفال بدرجات لم تكن ممكنة قبل مئة عام. والعلم هو الأداة الموثوقة الوحيدة التي نمتلكها لفهم العالم، وهو بلا حدود. قد لا نعرف أمرًا ما الآن، لكن سنعرفه في المستقبل. هؤلاء اعتنقوا ما عُرِف بالطبَّعيَّة المنهجية الواضحة، والتي نشأت في القرن التاسع عشر، في عام 1864م تحديدًا، وشكَّلت مجموعة ضغط أرادت إضفاء الطابع المادِّي الحصري على العلوم، وهدفت إلى تعزيز اتِّجاه يقول بالعلم الخالي من العقائد الدينيَّة.

ويزعم معارضو الدين أنَّه غالبًا ما يعتنق النَّاس تفسيرات خارقة للطبيعة عندما يفتكرون إلى فُهم الأسباب الطبيعيَّة الكامنة وراء الأحداث الاستثنائيَّة؛ فبقدر ما يكون المرء أكثر جهلاً، أو أقلَّ خبرة، فإنَّه يرى المزيد من المعجزات، وأنَّ حضور الدين ينخفض في مواجهة التكنولوجيا الحديثة والعلوم والثقافة.

في المقابل، يقول أنصار الدين بأنَّه هو الذي سينتصر في النهاية؛ بما يُقدِّمه من قيم هادئة تُصوِّب مسار الفرد والمجتمع، ولا يمكن للعلم الأعمى أن يقود، وهو في الوقت نفسه، لا يدري ماهيَّة هويته، ولا تقدر التفسيرات الماديَّة للعالم تقديم ذاتها في صورة قوانين أو شرائع أو قيم، تنظِّم المجتمعات، وتقلِّل من مخاوف الإنسان وتساعد في إيجاد معنى لحياته.

يقود تطوُّر العلم إلى سؤال يطرحه أنصار الدين: هل نحن أكثر سعادة مع كلِّ ذلك التقدُّم، وكلِّ تلك الإنجازات الباهرة؟ هل أصبحنا أكثر حبًّا للحياة مثلًا؟ أم هل صارت الأرض أكثر عدالة؟ أم أنَّ نسب الاكتئاب ترتفع في جيل الألفية الجديدة بشكل ملحوظ، وأنَّ 40 بالمئة من سكاَن العالم يعيشون في منازل بلا مراحيض؟

وكثيرًا ما نسمع من النَّاس أنَّ العلم اجتاحت مجتمعاتنا ودقائق حياتنا، لكنَّه لم يَرُق إلى الفكر، فغالبية النَّاس بعيدون جدًّا عن العلم ويكرهون تعقيد العلوم، ولرُبَّما غير مباليين به، وفي المقابل يبقى منطق الدين أكثر قربًا من الإنسان وإقناعًا له في مقابل غموض العلم وجفافه.

ثمَّة من يقول: إنَّه لا جدوى من عَقْد المقارنات أو إجراء التوافقات بين الدين والعلم؛ لأننا إزاء مجالين ثقافيين مختلفين بالكليَّة، من حيث المحتوى والمنهج

والأداة الإستراتيجية؛ كَوْنُ الدِّينِ يتعلَّقُ بنصوص مُنزلة وحقائق مُطلَّقة، فيما العِلْمُ لا يقرُّ إلا ما يصل إليه الإنسان باستدلاله العقليّ وتحليله المنطقيّ ومنهجه الاختباريِّ. لكنَّ هؤلاء يعتقدون أنَّه من البديهيِّ إيجاد تقاطع أو نقاط مشتركة بين المجالين. ويدعم هذا الاعتقاد علماء كبار، حائزون على جوائز نوبل في الطَّبِّ والفيزياء، ولا يروُنَ تعارضاً بين عملهم العِلْميِّ وإيمانهم، ويرون أنَّ كلاً مِنَ العِلْمِ والدِّينِ يستجيب لحاجة لدى الإنسان.

ميزة هذا البحث هي في محاولة قراءة جديدة للعلاقة بين الدِّينِ والعِلْمِ في ضوء التّقدُّم العِلْميِّ المتسارع، وبلسان أهل العِلْمِ ومن منظورهم هذه المرّة، مع محاولة الرِّبط بين منطوق كشوفات الفيزياء الحديثة ونظرة العِلْمِ وعلماء البحث العِلْميِّ إلى الدِّينِ، مع أننا توخَّينا، بشديد الحذر، التّعاطي مع نتائج العِلْمِ وحقائقه، كونها متغيّرة وليست ثابتة، على الرّغم من أنَّ الإلحاديين قد وقعوا في المحذور نفسه وانطلقوا لتثبيت حقائق أرادوها ثابتة ومبرمة ضدَّ الدِّينِ من خلال وقائع العِلْمِ المتغيّير.

إنَّ الدّافع لبحثنا هذا، أيضاً، أصداء الصّدّام الذي حصل مؤخّراً بين الطّرفين مع بروز ظاهرة الإلحاد الجديد المستفزة بأساليبها الصّلفيّة والواهيّة بطروحاتها، وإعلان أتباعها أنَّ مرتكزها هو العِلْمُ وتحديداً نظريّتيّ الدّاروينيّة التّطوريّة في البيولوجيا، والأكوان الموازيّة لـ«ستيفن هوكينغ» (Stephen Hawking) في الفيزياء الفلكيّة، وتفنيد ارتباط هذه الظّاهرة بالعِلْمِ، وتأكيد براءة العِلْمِ مِنْ مَقولاتها.

المسيحيّة والعِلْم

كان مِنَ المتعدِّد أن نعوضَ في ميدان العِلْمِ، والدِّينِ المسيحيّ تحديداً، من دون العودة إلى تاريخيّة العلاقة بينهما، لنعرف ما حدث وأسبابه، وإن كان ممكناً تلافي الصّدّام، وما نستفيده من تاريخ العلاقة؛ لنعالج أشكالاً ممكنة مِنَ التّعارض قد تتجدّد.

لقد كان مقصود «العِلْمِ والدِّينِ»، وعلى امتداد السّنوات الخمسين الماضيّة، هو العِلْمُ الغربيّ والدِّيانة المسيحيّة حصراً، انطلاقاً من أنَّ ساحة المواجهة الأبرز كانت بين العِلْمِ والكنيسة الغربيّة في القرون الوسطى، وكان السّؤال: إلى أيّ مدى تتماشى العلوم الحديثة مع تعاليم الكنيسة؟

لحسن الحظّ، أنَّ مجال العِلْمِ والدِّينِ تحوّل في الآونة الأخيرة إلى دراسة الأديان

غير المسيحية، ولا سيما اليهودية والإسلام؛ ما وفر صورة أكثر ثراءً وتنوعاً، وفرصاً أكثر لتمتين التفاعل بين العلم والدين.

إنَّ الدين المسيحي، كما يُحدِّده عارفوه، قوامه الإيمان، ولا يخضع للبرهنة، ولو كان يخضع لها لانتفت الحاجة إليه. يُفسِّر اللاهوتيون الطبيعيون المعاصرون التصميم الدقيق بأنَّ الله قد حقَّق أفضل الاحتمالات الممكنة من الأكوام المتعددة. وتُقدِّم العقيدة الخُلقيَّة المسيحية أسساً أربعة مترابطة لعملية الخلق:

أولاً: خَلَقَ اللهُ العَالَمَ مِنَ العَدَمِ.

ثانياً: اللهُ متميِّز ومنفصل عن العَالَمِ، فالعَالَمُ لا يساوي اللهُ وليس جزءاً منه.

ثالثاً: الخَلْقُ خَيْرٌ بِشكلٍ جوهريٍّ، والعَالَمُ وإن احتوى على الشرِّ، لكنَّ اللهُ لا يتسبَّب مباشرة في وجود هذا الشرِّ، ويستخدم إجراءات إلهية خاصة (مثل المعجزات والوحي) لرعاية المخلوقات.

رابعاً: وضع اللهُ أحكاماً لنهاية العَالَمِ، وسيخلق سماءً وأرضاً جديدة، وبهذه الطريقة يُزيل الشرِّ.

إنَّ عقيدة الخَلْق لا تقول شيئاً عن عمر الأرض، ولا تُحدِّد نمطاً للخلق، وهذا يسمح لطائفة واسعة من وجهات النظر الممكنة في العلم والدين، وبعض النظريات العلميَّة، مثل نظرية الانفجار الكبير التي اقترحها الكاهن البلجيكي «جورج لوميتير» (1927) (Georges Lemaître) لأول مرة، أن تبدو ملائمة لعقيدة الخلق، وتدعم فكرة الخلق من العدم.

في المقابل، كان عدد من العبارات الذي يبدو علمياً في الإنجيل غير صحيح علمياً، وشكّل سبباً لاستفحال المشكلة ومادة ينال بواسطتها الملحدون من الدين المسيحي؛ فمثلاً بذور الخردل هي أصغر البذور، ويحتوي السائل المنوي أشخاصاً مُصغرين، وثمة قبة زرقاء تحمي السماء، والأرض مُسطحة وثابتة لا تدور وهي مركز الكون. كان من مظاهر أزمة الكنيسة المسيحية مع العلم أيضاً، أنَّها حدت زمن الأرض بأربعة آلاف سنة قبل الميلاد، لكنَّ العلم كشف أنَّ عمر الأرض يتجاوز الـ4.5 مليون سنة!

وفي نموذج يمكننا التوقُّف عنده في مادة كتب الكنيسة المعتمدة آنذاك، كتاب «النظرية المقدسة للكرة الأرضية» للقسّ «توماس بارنت» (Thomas Barnett)، وهو من الكُتُب الشهيرة التي ذاع صيتها في القرن السابع عشر، والذي يُقسِّمه

«بارنت» لأربعة أجزاء؛ يتحدث الأول عن طوفان نوح، ثم الفردوس، واحتراق العالم، والسموات والأرض الجديدة بعد احتراق العالم. وقد كان الكتاب أكثر الكتب مبيعاً في حينه، وظل إلى الآن يُستخدم في الكثير من الأعمال التي تُناقش قضايا الدين والعلم.

اعتمد «بيرنيت» في كتابه على فكرتين، أولاهما: أن الإنجيل جاء برواية حرفية حقيقية عن تاريخ الأرض، وثانيهما: أنه لا يمكن الاعتماد على رواية متعلقة بتاريخ الأرض إلا إذا خضعت كل أحداثها وجزئياتها لقوانين الطبيعة الثابتة؛ فالله - من تلك الوجة - لا يمكن أن يسمح بوجود تناقض بين كلماته (النصوص المقدسة) وأفعاله (العالم الطبيعي). تالياً، كانت مهمة «بارنت» هي أن يتكرر آليات طبيعية لمعجزات الكتاب المقدس، وقد فشل.

مثلاً، تصوّر «بارنت» أن الأرض كانت ملساء ذات طبقة صخرية رقيقة، إلا أنها تشققت أثناء الطوفان، وخرجت المياه لتغمر الكوكب، ثم يقول إنه «إذا أمكن للإنسان أن يغرق في قطرات لعبه، فمن الممكن أن يغرق العالم في مياهه».

بالطبع، يجري التعامل مع الكتاب بكل ما فيه من ادعاءات غير علمية على أنه خطأ بحق العلم والعلوم، لكن على الرغم من ذلك، يشير «بارنت» إلى نقطة مهمة، وهي قوله: إن الإله خلق هذا العالم، ثم تركه يعمل بقوانين مثل ساعة تعمل بدقة، وتالياً - من وجهة نظره - كان لا بُد من تفسير تلك الحالات الغريبة (المعجزات) في مرحلة ما، على أنها ردود فعل طبيعية وليست معجزات.

ولتفسير الإشكال الحاصل، اضطر أنصار الدين لرفع ما فتق، بالقول: إن نشأة الكون في ستة أيام ربّما لا تعني ستة أيام حقيقية، ولا تعني أن الأرض وقتها كانت تدور ببطء شديد، كما اقترح «نيوتن» (Newton) على «بارنت»؛ بل تعني أنه «يمكن تأويل ذلك في سياق آخر لا يتحدث عن حقائق علمية، داخل نطاق مختلف». هذا هو مشروع تحميل العلم ما لم يقله.

في القرن الخامس عشر، كان الصراع بين الكنيسة تحديداً والعلم قد بلغ نقطة اللاعودة، وكانت ثمة مواقف متقابلة ومثيرة للجدل من طرفي النزاع، فقد رفض رجال الكنيسة النظر في تلسكوب «جاليليو» (Galileo)، وافتقروا إلى الشجاعة لمواجهة ما ينطوي عليه الدليل المادي من أبعاد؛ لأنهم رفضوا المسّ بالنموذج الأرسطي.

في المقابل، وفي بداية القرن العشرين، وقف المادّيون أنفسهم في وجه تقدّم العلم وما لا يتوافق مع معتقداتهم، وتعرّض بعض علماء الوراثة - أتباع نظرية «مندل» (Mendel) - لاضطهاد المادّيين الماركسيّين الذين رأوا أنّ الأفكار المندليّة بخصوص الوراثة لا تتماشى مع الماركسيّة، فرفضوا السّماح لأتباع النّظرية المندليّة أن يسيروا حيث يقودهم الدّليل العلميّ.

في المقابل، أيضاً، لم يكن الخصم المادّي سهلاً، ففي القرن التّاسع عشر أُطلق خصوم الدّين المسيحيّ على العلم اسم «الفلسفة الطّبيعيّة» أو «الفلسفة التّجربيّة»، ومن جديد جرى تحميل العلم ما لا يقول، وأسند العُلَمَوِيُّونَ المتطرّفون صِفَةَ العلم إلى فلسفتهم وباتت طبعيّة وتجريبيّة، بمعنى أنّها صارت بالنّسبة إليهم بعيدة عن الشّبهة، وصارت حقيقة واقعة كونها تحمل مشروعية العلم، وهذا كمثل الذي يبدأ نقاشاً من منتصف الطّريق، ومن نقطة يُحددها سلفاً خدمة لمشروعه ليس إلاّ.

وبموازاة الطّبيعيّات، ظهرت الفلسفة الوضعيّة ومللها، والتي قالت: إنّ معرفتنا عن العالم تأتي عن طريق التّجربة وحدها، وإنّ الفلسفة تقوم بالتّحليل المنطقيّ، شأنها شأن بقية العلوم، معتمدة في ذلك على المنطق الرّياضيّ المعاصر الذي كان سائداً في نهاية القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين، فقد ظهر في تلك الفترة ما سُمّي بالمنطق الرّياضيّ أو الرّمزيّ.

لكن، وبعد ما جرى ونتائج الكارثيّة على الكنيسة طيلة عقود امتدّت، يمكن القول إنّ موقف الكنيسة بات اليوم يتّسم بالمرونة نتيجة الخسائر التي مُنيت بها، ونتيجة ضغوط الحقائق العلميّة. ففي العقود الأخيرة، أصدر قادة الكنيسة بيانات عامّة تصالحيّة حول النّظرية التّطوريّة. فأكد البابا يوحنا بولس الثّاني (1996م) نظرية التّطوّر في رسالته إلى الأكاديميّة البابويّة للعلوم، لكنّه رفضها في حالة النّفس البشريّة، التي رآها نتيجة لخلق خاصّ منفصل. وذهبت الكنيسة البريطانيّة إلى أبعد من ذلك، وأيدت نظرية التّطوّر علناً، بل وتضمّن ذلك اعتذاراً لصاحب النّظرية «تشارلز داروين» (Charles Darwin) عن رفض الكنيسة الأوّليّ لنظريّته سابقاً. عالم الرّياضيّات الشّهير المعاصر والمسيحيّ المفنّد لآراء الملحدين، ولا سيّما الملحدين الجُدّد، البروفسور «جون لينوكس»¹ (John Lennox)، وصاحب

1- جون لينوكس، العلم ووجود الله، ترجمة ماريانا كتكوت وليون هيدسون، أوكسفورد - لندن، 2007م.

المقولة الشهيرة: «إنَّ دعم دين ما للعلم لا يثبت أنَّ الدِّين ذاته صحيح، وهذا ينطبق تمامًا على الإلحاد»، سوَّغ بعض ما جاء في الإنجيل، فوصف عبارات سفر التكوين بأنها «تصريح عقائدي وليست تصريحًا علميًا». لذلك، ووفقًا لـ«لينوكس»، إنَّ القضية المحوريَّة لا تكمن في العلاقة بين العلم واللاهوت، بل بعلاقة العالم بمختلف الفلسفات الحيائية التي يعتنقها العلماء.

يسوَّغ «جون لينوكس» حيثيات الصِّراع بين الكنيسة والعلم، ويحاول دفع التهمة والمسؤولية عن الكنيسة بالقول: إنَّ إشكالية أنَّ العلم في صراع دائم مع الدِّين كانت تنطلق من قضيتين: الأولى هي الصِّراع بين «غاليليو» (Galileo) والكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والثانية بين العالمين «هكسلي» (Huxley) و«ويلبرفورس» (Wilberforce) بخصوص كتاب أصل الأنواع لـ«دارون» (Darwin).

يتابع «لينوكس» بالقول: إنَّ «غاليليو»، ومن خلال كتاباته المبرمة، يؤكِّد على إيمانه بالله، فهو، ووفق كتاب ابنة أحد أقرانه، لم يكن مرتدًا يطعن في الكتاب المقدس، وكان يقول بكلِّ وضوح: «إنَّ قوانين الطبيعة كتبها الإله بلغة الرياضيات، والعقل البشري من صنع الله وأكثر مخلوقاته إبداعًا».

أمَّا صراعه مع الكنيسة، فكان سببه الفلاسفة العلمانيون الذين غضبوا لانتقاده أرسطو، فسعوا إلى تحريض الكنيسة عليه. المشكلة أنَّ «غاليليو» كان يُهدِّد الحجج العلمية للمذهب الأرسطي المسيطر بشكل مطلق في الأكاديمية. نعم، كان لـ«غاليليو» عادة سيئة، وهي وصف معارضيه بالعبارات الجارحة دونما مسوَّغ. إنَّ معارضي «غاليليو» كانوا الفلاسفة العلمانيين وبعض رجال الدِّين من أنصار منطق أرسطو في الجامعات، والقضية لم تكن قضية صراع العلم مع الدِّين.

القصة الثانية كانت الحوار الشهير الذي رعته الجمعية الملكية البريطانية في أوكسفورد عام 1860م، بين «هكسلي» محامي «دارون» والأسقف «صامويل ويلبرفورس»، والتي استثمرها البعض وعدَّوها انتصارًا للعلم على الدِّين.

كان «ويلبرفورس» متعمقًا في كلام «دارون»، وشدَّد على أنَّ الحوار هو علمي بحث، وليس حوارًا بين الدِّين والعلم. ويؤكد المتابعون لما بعد المناظرة، أنَّ بعض أنصار نظرية «دارون» تخلَّوا عنها نتيجة المناظرة، وبقي للطرفين مؤيدون ومعارضون لها.

ويؤكد «لبنوكس» أن كنيسة روما قد تبنت أعمال «غاليليو»، لكن الفلاسفة العلمانيين هم أول من شنَّ الحرب عليه، بدعوى أنه انتقد منطق أرسطو، وكان يُهدد كراسيهم في الجامعة. كان «غاليليو» يريد فهم بناء الكون على الدليل، وكلماته دخلت التاريخ عندما قال بعد محاكمته: «أمرت من قبل هذا الكتاب المقدس بالتخلي كلياً عن الرأي الكاذب الذي يؤكد مركزية الشمس وثباتها، كما أمتنع عن التمسك بتعليم تلك النظرية الكاذبة والدفاع عنها بأي شكل من الأشكال، وأنكر وألعن وأبغض كافة الهرطقات والأقوال الخاطئة التي تخالف رأي الكنيسة المقدسة».

أما العالم البروفسور «غولد»¹ (Gould)، فيوضح أن تاريخ الصراع بين الدين والعلم يفهم بالخطأ على أنه صراع مباشر بين الدين والعلم من باب المنهجية؛ أي أن ثمة حرباً لا محالة قائمة بين البنيئين. لكن تاريخ العلم يؤكد أن بدايته كانت طموحة وسريعة وتتطلع إلى المزيد من الظهور، وكانت الإجابات آنذاك عن أسئلة «لماذا؟» عند رجال الدين، بسبب غياب المعرفة العلمية أو زبماً ضيق الأفق، وأن «النص الديني يقول كذا وكذا».

أضف إلى ذلك، أن البشر بطبيعتهم يميلون إلى عدم التنازل طوعاً عن مناطق نفوذ كانت لهم السيطرة عليها، حتى من دون أن يكون لهم حق فيها، ويصل المتطرفون من أصحاب تلك الأفكار كثيراً إلى مقاليد السلطة، ويتعمدون استخدام كل أنواع الحيل بداية من «فرق تسد» إلى «شيطنة» الآخر الجديد القادم لاستكمال السيطرة. فالمشكلة إذا ليست مشكلة المنطق الذي بنت عليه النطاقات المختلفة (العلم والدين) ذاتها، بل المشكلة في الأساس - مع أسباب أخرى جانبية يعرضها «غولد» - أقرب من كونها سياسية تتعلق بالملكية. ويشرح «غولد» بذلك النموذج أن الصراعات القائمة لا تقوم بالأصل على خلاف حقيقي بين النطاقات.

تجاهل الكنيسة اليوم انتصارات العلم والتكنولوجيا، فالعلم سجّل انتصاراً عليها لا تمحي آثاره بسهولة، والعلم يترك بصمات إيجابية على مختلف نواحي الحياة الفردية للإنسان. لذلك، توجه مؤمنون كثيرون إلى ديانات أخرى تبدو أكثر تفهماً وتناغمًا مع الأجيال والذكاء الاصطناعي وسواه، وإلى فضاء روحي فيه السكون وراحة النفس، ما يدل على استمرارية الإيمان والعقيدة بين الناس

1- Stephen P. Gould, J. Penguin, Wonderful Life, London, 1989.

في مجتمع غربي يُقدّم نفسه بالعلماني والعلمي الجامد. ينظر الإنسان الغربي بعين النقد الحادّ إلى تاريخ الكنيسة، فيرى أنّها كانت تدعّم أو لنقل أنّها كانت تغضّ الطرف عن المذابح التي ارتكبتها المسيحيون بحقّ السّكان الأصليين في أميركا الشماليّة والجنوبيّة، بالإضافة إلى تاريخ أوروبا المعمّد بالدمّ والجثث والحروب، وصولاً إلى إحراق الأحياء، فيدرك أنّ كلّ ذلك لا يُقدّم له المحفّزات لكي يعتنق الدّين المسيحيّ سبباً، فضلاً عن أنّ عوامّ المسيحيين يعلمون ويتابعون تحوّل المؤسسات الدّينيّة إلى حياة البذخ والرّخاء الزّائد، ما يُقدّم نموذجاً سيئاً للإنسان عن الدّين.

ولا ننسى مساهمة التعدّيات الدّينيّة في تدمير المجتمعات وخلق الانقسامات فيها، ما حدّد بالإنسان الأوروبيّ ليشجب تاريخ الكنيسة، وعلى وجه الخصوص، ما فعلته بوجه العلم في القرون الوسطى، ويعتمد العلمنة بأوسع معانيها، ويترجم رفضه للكنيسة بخيار الإلحاد.

مفهوم العلم في الفكر الإسلاميّ

يقوم التّصوّر الإسلاميّ على أساس أنّ للعلم صفة ألوهيّة؛ فالعلم المطلق هو لله تعالى والاعتقاد هذا هو أول تطبيقات مفهوم التّوحيد. وللعلم الإلهي شكلان: ذاتي في الحياة الآخرة، وصفاتي في الحياة الدّنيا.

يقول الإمام الخامنئيّ في كلام الإسلام عن موقع العلم وقيّمته¹: «لقد أضفى الإسلام قدسيّة على العلم، فالعلم شيء مقدّس والتّحصيل العلميّ يتميّز بقدسيّة خاصّة. إنّ العلم يختلف عن باقي الأمور، فهو ليس مجرد وسيلة لتحقيق الثّراء كغيره من الوسائل، مع أنّه يُحقّق الثّراء، ولكن ينبغي الحفاظ على قدسيّته: إنّ العلم نور».

ويؤكد في كلام آخر على مدى تشجيع الإسلام على طلب العلم في الإسلام، بالقول²: «إنّ الهدف من وراء جعل الثّواب على التّعليم والعمل، هو أنّ الله تعالى

1- الإمام الخامنئيّ، خطبة بتاريخ 19/1/2006م، مع أساتذة جامعة الإمام الصادق (عليه السلام) وطلبتها، بعنوان «الجامعة ودورها في صناعة الثورات العلميّة والفكريّة».

2- لقاء الإمام الخامنئيّ مع وزير العلوم وأساتذة جامعة طهران في 21/3/2010م، بعنوان «العلم سلطان».

جعل كمال البشرية في العلم والعمل، والمجتمع العاطل عن العمل أو الذي يتكاسل في العلم، وكذلك المجتمع الجاهل لا يستطيعان ارتقاء مدارج الكمال البشري، وكلما كان العمل أكثر نفعاً كان الثواب أكثر. الثواب هنا، ليس فقط لتعليم القرآن وعلوم الدين، وإنما لتعليم الجبر والمثلثات والفيزياء والهندسة، فما دتم تصنعون من أولاد الناس علماء يفيدون المجتمع بعلمهم، فإن تدريسكم هذا فيه ثواب وأجر، هذا هو منطق الإسلام. المكسب الأول، إذًا، هو تحصيل الثواب الإلهي، والمكسب الآخر الذي لا يقل أهمية هو المساهمة في بناء صرح مستقبل مجتمعتكم». ويمكن أن نشير إلى فرادة الطرح الإسلامي عن العلم وقيمة أخلاقياته، بقائمة سنوجزها في ما يلي:

- العلم نور، ونبراس العلم بيد الله تعالى.
- للعلم قيمة ذاتية عالية: معنوية وروحية وهو شرف إنساني وباب للعدالة على الأرض.
- لا يستقيم العلم إلا بعماد التوراثية في نفس الطالب والأستاذ.
- محورية العلم هي الإيمان والأخلاق، وهما وحدة متكاملة لا تنفك عروتها.
- العلم سلاح الإيمان يسير به في اتجاه الحق والزفاه للإنسانية جمعاء.
- إن نقل العلوم من مهمات الأنبياء، ومهمات المعلمين شريفة كمهمات الأنبياء.
- العلم طريق الكرامة؛ أي طريق للكفاية والنهوض والاقتدار.
- ليكن العلم متاحاً للجميع من دون احتكار، وخصوصاً للمستضعفين، ولا لابتزاز الأمم الأخرى به.
- العلم ملك الإنسانية جمعاء، وعلى الأمم تبادل العلوم لصالح البشرية ككل.
- العلم هو العلم الهادي والعقلاني والمحايد، وعندما يُساق به لخدمة دُول يصبح غير محايد.
- يجب الالتفات إلى الآثار الثقافية المدمرة لسوء استعمال التقنيات العلمية.
- البحث العلمي بحث هادف موجّه لا فوضى فيه، ولا هدر للموارد البشرية.
- لم يُحدّثنا التاريخ أن الإسلام وقف في وجه العلم أو قيّد حركته، بل على العكس، كان علماء الدين هم ذاتهم وقبل سواهم من أهل العلم المتصدّين للبحث والاكتشافات، ولعلّ تجربة الجمهورية الإسلامية واحتضانها لنهضة علمية رائدة،

وصلت إلى حدٍّ أن يكون فيها نموّ العِلْمِ أسرع من المعدل العالميّ بستّ مرّات، ذلك كلّهُ يُشكّل الدليل الحيّ على التفاعل الإيجابي بين الدّين والعِلْمِ، والذي يصلح ليكون نموذجاً للتعميم على الأقطار الإسلاميّة والعالم.

وعرّوجاً إلى الفلسفة التي لا بُدَّ منها، يقول «برونو غيدرودوني» (Bruno Guiderdoni)¹: «إنّ فلاسفة المسلمين، أمثال الغزاليّ وابن رشد، قد تناولوا مفهوم الاتّصال بين العِلْمِ والدّين. الحكمة يمكن أن نقول عنها اليوم: (العِلْمِ) (والشريعة)، ويمكن أن نطلق عليها أيضاً كلمة (الدّين). العِلْمِ والدّين يؤمنان إيماناً راسخاً بوحدة الحقّ في الدّين الإسلاميّ، (فالحقّ يد واحدة)، وإنّه لا يمكن أن توجد حقيقة علميّة تعارض حقيقة دينيّة. وإن كان ثمة اختلافات ما بين الحقيقة العلميّة والحقيقة الدّينيّة فإنّ هذه الاختلافات ظاهريّة فقط، ويمكن التغلّب عليها. نعم، ثمة بعض الاختلافات بين الغزاليّ وابن رشد؛ فقد اختلفا على الحدّ الفاصل بين العِلْمِ والدّين. حاول الغزاليّ أن يُظهر أخطاء العلماء من واقع العِلْمِ ذاته. أمّا بالنسبة إلى ابن رشد، فإنّ رجل الدّين هو الذي يقوم بتفسير النّصّ القرآنيّ، فإنّ وُجد خلاف بين القرآن والعِلْمِ، أو كان ثمة تناقضات بين التناول الدّينيّ والتناول العِلْمِيّ، فعليك الرّجوع إلى النّصّ كي تحصل على تفسير صحيح للنّصّ القرآنيّ».

يتابع «غيدرودوني»: «إنّ الذين ينادون بالأخذ بمفهوم «الإعجاز العِلْمِيّ» يقولون: إنّ ثمة حقيقة علميّة، وثمرّة حقيقة قرآنيّة، ويحاولون أن يُطابقوا بين هاتين الحقيقتين. نحن -المسلمين- نعتقد أنّه لا يمكن أن يظهر اختلاف بين الحقيقة العلميّة والحقيقة الدّينيّة من حيث المضمون. لكن بالطبع طريقة الفهم العِلْمِيّ وطريقة الفهم الدّينيّ مختلفتان تماماً، فتناولهما للحقائق له طرق مختلفة. ثمة منهج علميّ ومنهج دينيّ (حياة دينيّة روحانيّة)، وهما مختلفان عن المنهج العِلْمِيّ. هذا المنهج العِلْمِيّ هو طريقة مماثلة لما يُقال عنه: «التجربة والخطأ»؛ لأنّك ستجرب نظريّة، وإذا لم تنجح ستجرب أخرى وهكذا، وتحسّن وتطوّر نظريّتك وتستثمر معلوماتك. بالنسبة إلى طريقة الفهم الدّينيّ، يمكن أن أقول: إنّ الغرض من الوحي الإلهيّ هو الإنفاذ أو النّجاة، والحقيقة أنّ الله يُعلّم الإنسان أشياء لا يمكن الوصول إليها عن طريق الدّكاء البشريّ. هذا واضح في الآيات الأولى من سورة العلق».

1- هل القرآن والعِلْمُ متوافقان؟، حوار مع برونو غيدرودوني، إسلام أونلاين islamonline.net.

إنَّ الدِّينَ حاضرٌ وبقوَّةٍ في البلاد الإسلاميَّة، وهو يفتَّت في مجتمع الغرب؛ إذ إنَّ الإنسان الأوروبيَّ يبحث، ومن دون هواده، عن الدِّين الأكثر عمقاً لمداه الرُّوحِيَّ، وحتَّى علماء الغرب مشتتون في عقائدهم ويبحث معظمهم عن الأجوبة في مراكز أبحاثهم عن أصل الوجود؛ كيف تشكل؟ ما الحياة؟ إلى أين نحن صائرون؟ ويرجعون إلى الوراثة لتقديم كلِّ الإجابات بالعلم، عسى أن يكون مدخلاً لقناعاتهم المبتغاة. لكن أنَّى للعلم القاصر عن فهم ذاته أن يكون هادياً ومرشداً إلى سعادة الإنسان وتحقيق إنسانيَّته.

عن القصور في قدرات العلم

المتسالم عليه في مشكلة العلم أنه سلاح ذو حدين، والحدُّ الأخطر أنه لا هويَّة له، وممارسة البحث العلمي لا تشترط إذناً لمزاولة البحث، فالأنظمة الخيرة وكذلك الشريرة تستعين بالعلم، وقد يتحوَّل العلم - وبسهولة - إلى أداة قتل وظلم وغصب للحقوق الإنسانية. مثلاً، يستخدم العدو الصهيوني العلم والدكاء الاصطناعي لقتل الفلسطينيين أصحاب الأرض والحق. وأشدُّ الدول طغياناً وولاءً للغرب تستعين بالعلم، فهو في متناول الجميع.

إنَّ من سلبيَّات العلم أنَّ بيئته محطُّ أنظار السُّلطات والأنظمة الحاكمة سعياً إلى استثمار نتائجها؛ لتصبح رافدة قوَّة وبأس للنظام الحاكم، والباحث في بعض صورته صانع للتفوق خدمة للنظام السياسي القائم، أيًّا كانت صورته. إنَّ بيئة العلم لا تموَّل ذاتها بذاتها، وإنَّما تحتاج إلى تمويل موازاناتها من خارج منظومتها، وتحديدًا من السُّلطة السياسيَّة والنظام الحاكم، وهي مضطَّرة - بحكم الأمر الواقع - أن تسيِّر بنتائجها لما يخدم هذا النظام، وقد تخرج في كثير من الأحيان عن قيَم العلم وأخلاقيَّاته، لتبحث في إنتاج أسلحة الدمار الشامل؛ لقتل الأبرياء العزل إرضاءً للبنية السياسيَّة الحاكمة، تمامًا على قاعدة المثل الفرنسي: «من يدفع، يأمر».

من جهة أخرى، فإنَّ شريحة واسعة من المعطيات والنتائج العلميَّة المنشورة لا تمتُّ إلى الحقيقة بصلَّة، بل هي إمَّا عن جهل، أو للحصول على السُّبق الإعلاميِّ، أو لذرِّ الرماد في العيون؛ لصرف الانتباه عن حقائق علميَّة مهمَّة وسريَّة وغالية الثمن في اتجاه آخر. كما وإنَّ النتائج الدَّقيقة والحساسة أمنياً وعسكرياً بالأصل لا تُنشر. وتحقيق الإنجازات والاكتشافات العلميَّة هو مظهر من مظاهر الحروب

بين الأمم، والجاسوسية العلمية بين المحاور الدولية المتنازعة، وهو ميدان تنافس في ما بينها. كما أن جزءاً من التطور العلمي قد اكتمل على حساب المستضعفين وسرقة ثروتهم؛ فالمواد الخام اللازمة للصناعة هي مناجم الدول الفقيرة المستعمرة: فرنسا في الجزائر، بريطانيا في الصين والهند والخليج، إيطاليا في ليبيا. كما أن العلم في مسار تطوره في الدول الصناعية أساء للبيئة إساءة عظيمة، وكان سبباً مباشراً للتلوث النووي أو الكيميائي، بسبب محركات الطائرات والسفن والسيارات والمصانع.

أمّا في النقاش في صدقية نتائج العلم، فنقول ما يقوله العلم عن نفسه: إن صحّة حقائق العلم ترتبط بتطور أجهزة الرصد والقياس. فنحن، مثلاً، نعلم عن الكون بقدر ما تسمح لنا التلسكوبات والمراصد المزروعة في الأرض والفضاء. فما هو متوفر من معارف حول الكون والنشأة إنما هو جزء من الحقيقة الكاملة عن الكون، وليس الحقيقة الكاملة، ولربما يكون استنتاجاً خاطئاً فيما لو تطوّرت أكثر وسائل المراقبة والمحطات الفضائية والأقمار الاصطناعية المرسلة إلى أعماق الكون. ولربما تحل محلها نظريات جديدة أكثر تجانساً وأقوى تماسكاً من التي كانت قبلها.

إنّ المحدودية والتغير المستمر من سمات الحقائق العلمية، وهذا ما يقوله العلم عن نفسه ولا ينبغي أن يغيب عن البال. المقاربة العلمية للعلم تفترض أيضاً أن ينطلق من التجربة ونتائجها، وما يُبنى عليها من قوانين ونظريات، بهدف كشف القوانين التي تحكم المادة والطبيعة، ضمن استعداد دائم للتخلي عن الخطأ، وعن أيّ نظرية لا تؤكدتها التجربة.

مثال أكثر وضوحاً حول محدودية نتائج العلم: عندما يريد العلم أن يكتب قصة ولادة الكون، فهو وإنّ باشر في ذلك، فإنّه يكتب تحقيقاً في قضية لم يشهدها! فيما تنحصر وسائل «التحقيق والاستجواب» بالأشعة الواصلة إلينا من الكون، و فقط بالأشعة. لا يمكن للعلم التأثير في مسار عمل الكون، ولا يمكن للعلم أن يُعيد خلق الكون ويُكرّر التجربة. ونحن ليس لدينا إلاّ كون واحد نعيش فيه، ولا تأكيد لوجود أكوان أخرى، ولا تواصل معها فيما لو وُجدت. ولا يمكن للإنسان الباحث أن يخرج من الكون ويراه من الخارج، فعندما نخرج منه نبقى جزءاً منه، لا بل نحن أسراه رضينا أم لم نرض!

كما يؤكد باحثو علم الفلك والكونيات، أن قوانيننا المعتمدة علمياً في الفيزياء والكيمياء لا تصلح لدراسة ما يجري في باطن النجوم، وهي قاصرة علمياً عن وصف حقيقة التفاعلات الباطنية في النجوم المستعرة باليقين العلمي الذي هو شرط لاعتماده علماً. فنظرياتنا العلمية مرتبطة بالشروط الأساسية والابتدائية زمنياً ومكانياً، بمعنى أنه كلما غيرنا في الشروط الابتدائية تتغير النتائج، فكلما تقدمت علوم الفيزياء، تكشف مدى الجهل بأبواب العلم، وفتحت أبواب وأبواب للأسئلة المحيرة، والتي تستلزم المزيد من البحث. كما أن وجود اللانهاية في المعادلات الفيزيائية والرياضية، إنما هو تعبير عن عجز الإنسان بقدراته المحدودة عن الإحاطة بالكون من حوله، فما بنا بالأكوان المتعددة!

إن اتساع العلم لم يؤدي إلى الإحاطة بالكون، بل كشف عن حجم المجهول فيه؛ فالتلسكوبات العملاقة التي رصدت الفضاء كشفت عن حجم الاتساع اللامتناهي للكون. والميكروسكوبات الدقيقة كشفت عن عوالم عظيمة من المخلوقات الدقيقة. ومع احتكاك الإنسان بالمجهول أخذت الأسئلة الكبرى تلح على العقل حول الخلق والغاية والمصير، فاهتز طغيان العلم، وتراجعت المحاولات البائسة لإحاطة العلم التجريبي ومناهجه بقداصة تفوق قداصة الأديان، وأخذ نقد العلموية يأتي من داخل الغرب ذاته، من علماء أيقنوا أن قدرة العلم متواضعة في مواجهة أسرار الكون، فهماً وتفسيراً. وأخذ هؤلاء يتحدثون عن التكلفة الإنسانية لطغيان العلم. يقول الكاتب «أندرية فروسارد» (André Frossard) في كتابه «الله في أسئلة»¹: «أنه كلما تقدمنا في البحث والاكتشاف، زاد الغموض».

وبالرغم من كل ما تقدم، نجد من يأخذ بقصور العلم في الاتجاه الذي يعمق المشكلة ولا يحلها؛ فدعاة «العلموية» رأوا أن «العلم التجريبي قادر على الإحاطة بكل الحقائق الكونية، وأن البشر لم يعودوا في حاجة إلى أي مصدر آخر للمعرفة مع وجود العلم».

تلك الزعة وصفها الفيلسوف الفرنسي «روجيه جارودي» (Roger Garaudy) بالأصولية؛ لأنها تؤمن بأن «العلم يمكنه حل المسائل كلها، وأن ما لا يمكن للعلم أن يقيسه ويختبره ويتوقعه هو شيء غير موجود»، تماماً على قاعدة من ليس معنا فهو ضدنا! لذلك، نسجت العلموية علاقات قوية مع الإلحاد.

1- Andre Frossard, Dieu en question, Desclé de Brouwer, Paris, 1990, p. 67-68.

وفي هذا الإطار، نتوقف عند ما قاله الفيلسوف «بول فيرابند» (Paul Feyerabend) حول حضور العلم وتأثيره¹؛ إذ يؤكد أن بعض الفرضيات المنتشرة والأساسية في العلم ليست صحيحة، وأن ما يمكن تسميته بـ«الأيدولوجية العلمية» مجرد تعميمات سطحية قادت إلى مفاهيم خاطئة. أمّا معيار الطغيان، فهو أن العلم يشجع على التعامل مع مشكلات الناس نظرياً، والتعامل مع المواقف الحقيقية على أنها احتمالات، والتعامل مع الناس على أنهم أشياء.

يرى بعض الفلاسفة، أن العلم يحاول أن يفسر: كيف أتت المادة إلى الوجود، وكيف نشأت الحياة، ومتى وكيف وصلت الكائنات الحية إلى الأرض. ويرى آخرون، أن العلم يُقدّم معلومات ويمارس تجارب. لذلك، فهو لا يتعامل مع المعاني، ويزيل عن عمد كل شيء يكون ارتباطه غامضاً. التجربة الغربية تعدّ الدين شيئاً يُضاف بعد أن ينهي العلم عمله، فهو ليس جزءاً من العلم، وهي ترى أن جعل الدين جزءاً من العلم لن يضيف أي فائدة.

لذلك، رأى هؤلاء أن يكون المرء جامعاً للحقائق بلا مشاعر. لكن بعض كبار العلماء الطبيعيين، مثل الفيزيائي الشهير «ولفغانغ بولي» (Wolfgang Pauli) كان من الذين يستهجنون الفصل المعاصر بين العلم والدين، ورغم ذلك أبقى تلك الآراء لنفسه خوفاً من تعرضه للسخرية. للعلم صفة عالمية تماماً، كالدين، والمطلوب الحفاظ على حياد العلم ووقف استغلاله، وسرقة هيئته في المواجهة ضدّ الدين خدمة لأفكار فلسفية مقرّرة سلفاً.

لا يزال العلم أيضاً يعاني من عدم الإجماع على هويته وأهدافه، وهو يخضع لمناقشات موسّعة وغير محسومة حتى الآن، حول ما إذا كان العلم يقوم على الملاحظة والتنبؤ، أم يقوم على تحديد المشكلة والتفسير. كما أن معظم العلماء اليوم يؤمنون بوجود عالم موضوعي يمكن دراسته، ويؤمنون أنه حتى وإن كانت دراستهم ونظرياتهم لا ترقى إلى مرتبة الحقيقة، بالمعنى النهائي أو المطلق، إلا أنها تزيد من قدرتهم على إدراك الواقع.

إن صورة الصّفحة البيضاء للعالم، والتي يُقدّمها بعض الماديين على أنها تعكس عقلاً منفتحاً ومجرداً من أيّ معتقدات فلسفية مسبقة، هي مضلّة جداً؛ لأنّ ما

1- بول فيرابند، طغيان العلم، حدوده وأدواته، السعودية، مركز دلائل، 2007م.

يحدث هو التقيض تمامًا، فبعض العلماء يعترفون أن قناعاتهم المادية لا تنبثق من العلم، بل إن أيديولوجيتهم المادية هي التي تحدّد طبيعة فهمهم للعلم، رغم تسامح المجتمع العلميّ مع القصص التي تُقبل كما هي من دون دليل.

وبقراءة الواقع، يمكن القول إن تقدّم العلم وما يستتبعه من تقدّم تكنولوجي ورفاهية، كل ذلك يؤدي إلى تراجع تعلق الناس بالدين. لقد اجتاحت العلم حياتنا وقناعاتنا وطريقة عيشنا، على الرغم من أن قسمًا كبيرًا من الناس لا علاقة لهم بمبادئ العلم، وهم يشعرون بأنهم غير معنيين بالتفاصيل، وهم مهتمون بالنتائج، وبما يُقدّمه العلم من سلع ورفاهية. والأغرب من هؤلاء، أن البعض ربما يُفتنون بما يقوله العلم حول بعض الظواهر القريبة من الغيبيات: مثلث برمودا، العودة بالزمن إلى الوراء، قصص الخيال العلميّ وغيرها، ولكنهم يجدون أنفسهم في الوقت نفسه أكثر انجذابًا نحو الدين، ويعدّونه أكثر قربًا من القلب وأكثر تحصيلًا للطمأنينة على المستوى الشخصي¹.

إن من مظاهر سوء التفاهم بين الطرفين، أن بعض الكتاب في العلم، وتحديدًا علماء الفيزياء والفلك، عندما يكتبون في الفلسفة يكتبون بلغة حاملة لا علاقة لها بالواقع الذي تتحكّم فيه أطراف وقوى سياسية، ونزعات عنصرية ووطنية مقبته من شأنها أن تضع البشرية دومًا على حافة الحروب الكبرى، ويصل الحلم لديهم إلى أن تكون تطلعاتهم عملاً دعائيًا للنموذج الغربيّ، فيقول «ميشيل كاكو» (Michio Kaku) (إننا سنصل إلى: «حضارة كوكبية تفرض سيطرتها على قوى كوكبنا، ثمّ تتقدّم نحو حضارة كونية، ثمّ وإن الوصول إلى الحضارة الكوكب سيتمّ عبر الثورات العلمية التي تطلق قوى هائلة، مثل ثورة الاتصالات السريعة وانفجار وسائل التواصل الاجتماعيّ التي تصنع قيمًا تحطم الحدود، وتؤسس لثقافة عالمية ممهورة بالقيم الأميركية المتعجرفة، وتفرض نفسها بقوة امتلاك العلم والثقافة»².

إن العلماء في السابق افترضوا أن الحقيقة هي ما يمكن ملاحظته مباشرة، وهو ما يتفق مع الحس العامّ. أمّا المفكرون المعاصرون، فيفترضون أن الواقع غير ظاهر، وأن حواسنا لا تستطيع الوصول إليه مباشرة؛ فالحواس تُخدع وتُخدع، أيضًا، وهنا تصبح الحقيقة افتراضات.

1- جون لينوكس، العلم ووجود الله، ص 61.

2- ميشيل كاكو، رؤى مستقبلية، عالم المعرفة، العدد 270، الكويت، 2011م، ص 32.

ويبقى السؤال: ما الذي مكن فكرة المادية التي آلت في النهاية إلى تجريد البشر من إنسانيتهم من الاستمرار؟ وكيف أزيلت الصفة الإنسانية للطبيعة تدريجياً، حتى بات البشر لا ينظرون إلى أنفسهم إنسانياً؟

يلاحظ أن العلوم تُعرض مجردة من القيم، على الرغم من أن للقيم دورها المهم في تشكيل الحقائق العلمية. إن المسؤولية في هذه السلبية يتحملها بعض العلماء؛ إذ نلاحظ حالات عدّة في بيئة الغرب، كما في الشرق العلمية، أن يرفض بعض العلماء والباحثين هوية عقائدية أيديولوجية لهم، وهذا أمر خطير يُحوّل الباحث إلى أداة، وأن يجاهروا بالقول إنهم علماء وكفى، مرتضين بكونهم على هامش المجتمع، ولا هوية لهم، يميلون مع كل ربح، يعملون في البحث العلمي للحاكم الظالم كما العادل، لا ضير؛ فهذا ليس من شأنهم فهم «علماء»!

إن النموذج الأشدّ تعبيراً عن قصور العلم بمفرده عن تشكيل الحلّ، كان ما عايشناه من أزمة جائحة كورونا؛ إذ تكشف الأزمات الجانب المستور في وجهه الإيجابي والسلبي. فقد كشفت تجربة الجائحة عن خواء وهشاشة في البنية النفسية والروحية لإنسان اليوم؛ فسيطر الهلع وتهدمت المعنويات والمناعة، وكان تدخل الدين محكماً في تمتين الطاقة الروحية، وتقديم منظومة قيمية وسلوكية تحفظه من الأخطار؛ فهى الدين النفس عن ركوب الأخطار، وحرّم الفساد وإهلاك الحرث والنسل، وحثّ النفس على مداراة الطبيعة حماية للبيئة والتخلّص من الخرافة، مثلما دعاها إلى التضامن والإيثار والحفاظ على الصالح العام. ظهر الدين أماناً للعلم في مساره الإيجابي، تحديداً للتخفيف من عذابات الناس والعمل على نفعهم وسعادتهم.

اليوم، يقف العلم والدين متراصين في مشروع إنقاذ البشرية وسعادتها وإنهاء مرحلة شقائها، وتبقى الأرحية للدين في مقاربتة الأشمل من العلم؛ كونه يوجّه الإنسان إلى فلسفة ومنظومة قيم فردية وكونية تجعله في حالة تكامل مع عالمه ومع الوجود برمته.

إن تجربة كورونا التي فاجأت البشرية، أعادت الكلام عن الدور المتعاضم للدين، بكونه حاجة ماسة للفرد أكثر من أي وقت مضى، وقد تمهد التجربة لبناء منظومة جديدة لأدوار ومهمّات للدين، تبدأ في الاعتراف بدور أكبر له يتسع للمتديّن ولغير المتديّن في المجتمع. إن من واجبات الدين، اليوم، التصديّ لجشع المقاربة الغربية

التي تقدّم أولويّة الاقتصاد والإنتاج والمنفعة على حياة الإنسان وصحّته. بغضّ النَّظر عن النَّتائج، سيبقى الدِّين حليفاً للعلم في توجيه جهوده للتخفيف من معاناة الإنسان، والعمل على نفعها وإسعادها. ومقاربة الدِّين أشمل من مقاربة العلم؛ لأنّه يوجّه الإنسان إلى اعتناق فلسفة ومنظومة قيمية وكونية تضمن له أكبر قدر من الرِّخاء والسَّلامة والسَّعادة، ويحثّه على النَّظر في السَّماوات والأرض، وفي التَّاريخ؛ لاستخلاص القوانين العامّة للوجود والتَّاريخ والاستفادة منها بمعنويات قويّة، وعدم الرّهبة أمام المخاطر، متسلّحاً بالإيمان القويّ بالله ورحمته، وقدرته على رفع كلّ بلاء عن الإنسان، شرط احترام نظام العالم والتخلّص من النّهم والجشع والأنانيّة والفساد في الأرض.

مشكلة المفهوم الغربيّ عن الله

تعرض مقاربة العلاقة بين الدِّين والعلم مسألة جوهرية، قد تكون سرّاً يُفسّر الرّفص الغربيّ للدِّين، ولجوء الإنسان الغربيّ إلى العِلْمنة، وتهميش الدِّين في حياته اليوميّة، ونعني بها المفهوم الغربيّ عن الله الذي يختلف جوهرياً عمّا هو لدى المسلمين.

إنّ التّدقيق في أقوال كبار المفكرين الغربيّين وأفكارهم، يخبرنا أنّ أفكارهم عن الله هي وثنيّة وبعيدة جدّاً من المفهوم المنطقيّ لله تعالى. الواضح، ومنذ القرون الوسطى، أنّ الإنسان الغربيّ حسم الموقف من الدِّين ورفض تدخّله في المجتمع والحياة المدنيّة، وكان مفهوم الله ودوره الهامشيّ جزءاً من موقفه الشّامل الذي يضع الحدود والشّروط الكثيرة لتدخّل الدِّين والخالق في يوميات الإنسان وأفكاره ومشاريعه.

لقد غيّب الإنسان الغربيّ دور الله في تفكيره، وكانت النّظرة المادّية إلى الكون والحياة سبباً في إقصاء فكرة الله عن مجتمعه، وكانت النّتيجة الأشدّ هؤولاً أنّ فكرة الله وصفاته تقزّمت في لا وعي الإنسان الغربيّ وذهنيّته، فالله تعالى في باله منقوص ومجتزأ وغير كامل، وهو والد ومولود، والأغرب أنّ الكمال يسنده الإنسان إلى نفسه لا إلى الله، فما لله وما لقيصر لقيصر، ولا حاجة للمرء إلى الله في حياته اليوميّة، وقد مات الله، كما قال «نيتشه» (Nietzsche).

يمكن القول: إنّ مجمل الغرب لم يعرف الله بتوصيفه الحقيقيّ الذي من وجهة

نظرنا ينبغي أن يكون، فلقد أكدت كتاباتهم وأقوالهم أن الله الذي يؤمنون به هو إله بشري، ضخم، مادّي، مجتزأ غير كامل، وهذا التوصيف هو الذي قاد تيارات وأناساً إلى رفض فكرة الله ومهاجمتها؛ لأنها لا تلبّي مقتضيات العقل والفترة الإنسانيين. لقد قرّم الغرب فكرة الله ونأى بها جانباً، فرفضها الكثيرون. العلم الحقيقي والصادق هو الذي يقود إلى معرفة الله ويوصل إلى الله، وليس من باب الأولوية أن يثبت المؤمن وجود الله بقدر ما على الملحد أن يثبت العكس.

إنّ الوجود بالعظمة والرّوعة والقدرة التي تحكي عن الصّانع، وأصل وجود الوجود دليل عظيم على عظمة الخالق، لذلك فالملحد عليه أن يُقدّم التفسير الأصحّ، ويواجه إشكال السببية، والذي تعتمد كلّ الكشوفات العلمية الحديثة. ووصل الأمر إلى أنّ هدف بعض العلماء والفلاسفة الملحديين ذهب باتجاه اختزال السلوك البشري كلّ، بما في ذلك ما نحّب وما نكره، ومعه خريطة حياتنا العقلية بأكملها، إلى فيزياء. وعادةً ما يُسمّى هذا الموقف بـ«التزعة الفيزيائية» (physicalism)، وهو من أقوى أشكال الفلسفة المادّية، لكنّ محاولات تبسيط الفيزياء للعامّة من النّاس غير ممكنة بالكامل.

وعلى الرّغم من أنّ أجواء العلمنة التي نادت بفصل الدّين عن الدّولة، والتي مهّدت الأرضية الخصبة للإلحاد، ورفض مجمل الغرب لفكرة وجود الله، فإنّ الإيمان بالله قائم في أذهان معظم الغربيين، ولا سيّما لدى أهل العلم والبحث والعلمي.

ففي عام 2010م، قامت مجلّة «نيتشير» (Nature) بإحصاء بين علماء الفيزياء والبيولوجيا والرياضيات الأميركيين، فوجدت أنّ نصفهم يؤمنون بالله الذي هو وجود يكثر بقضايا الإنسان والإنسانية، ويسمع صلوات البشر. وتابعت المجلّة بالقول: هو ذاته إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وليس الله الذي يقدّم البعض تعريفه بأنّه تجريد ما ورائي فقط.

ينقل الباحث «هورت ريفز» (Hubert Reeves) عن أبي الفيزياء في القرن العشرين «ألبرت أينشتاين» (Albert Einstein) قوله: «إنّ العلم يتوقّف عند أسفل السلم أمام يعقوب»!! وهو نفسه كان يرتاب من فكرة تشخيص الإله. وقال «هوكينغ»: «إنّ الفلسفة ميدان في حال تنافس مباشر مع العلم، إلا أنّ العلم تجاوزها».

وقد تناغم معه «فاينمان» (Feynman) الذي قال: «إنَّ العِلْمَ يختلف مع الفلسفة ويتباعد عنها، فهي تبدو لاحقاً غير ذات أهميَّة».

كان التقدُّم الذي أحرزته الفيزياء في موضوع تعزيز دور العقل عند قراءة ظواهر ونتائج الاكتشافات الحديثة، قد مهَّد الطريق أمام الإيمان بالله على الصُّورة التي نعرفها نحن، وقرب الصُّورة عن الإله العظيم الحكيم المرشد لعمل الكون، والمسبَّب للانتظام البديع في وظائفه، خارج كلِّ قدرات التَّصوُّر الإنسانيِّ.

يورد «بول ديفنز» (Paul Davies) عن العالم «جيمس جينز» (James Jeans) قوله¹: يوجد اليوم اتِّفاق على نطاق واسع يكاد يقترب من الإجماع في الجانب الفيزيائيِّ على أنَّ سبيل المعرفة يتَّجه نحو حقيقة غير ميكانيكيَّة. لقد بدأ الكون يبدو أقرب إلى الفكرة الضخمة منه إلى الآلة الضخمة، ولم يعدَّ العقل دخليلاً عارضاً على دنيا المادَّة، وأحرى بنا أن ننادي به خالقاً وحاكماً لدنيا المادَّة. لقد تكلم «أينشتاين» عن «شعور دينيِّ كونيِّ ألهمه تأملاته حول النِّظام والتَّناغم في الطَّبيعة».

ويعتقد بعض العلماء، ومنهم الفيزيائيَّان «جوزيفيتش» و«ديفيد بوم» (David Bohm)، أنَّ البصائر الوجدانيَّة المنتظمة التي تتحقَّق عن طريق الممارسات التأمليَّة الهادئة، يجب أن تكون مرشداً نافعاً في صوغ النِّظريات الدينيَّة.

مبادئ الاتِّصال والانفصال بين الدِّين والعِلْم

في رأينا، مرَّت المواجهة في الغرب بين العِلْم والدِّين بثلاثة احتكاكات: الاحتكاك الأوَّل؛ للعلم مع الكنيسة كان في القرن الخامس عشر والمحاکمات، وما بعدها، وكان صداماً مدوياً. الاحتكاك الثَّاني؛ مع تقدُّم علم الفيزياء وبروز قوانين الفيزياء على شكل معادلات رياضيَّة.

الاحتكاك الثَّالث؛ وهو ميدان الصِّراع التِّفاعليِّ الحاليِّ مع بروز النَّسخ المحدَّثة من نظريَّة التَّطوُّر والمواجهة بين دعاة التَّصميم الذِّكيِّ أو الخلقيين من جهة، ضدَّ دعاة الصدفة والطِّفرة والتَّطوُّر الذاتيِّ.

إنَّ إطار العلاقة الأكثر مقبولة وإجماعاً في شرح أشكال التِّفاعل الإيجابيِّ بين العِلْم

1- بول ديفنز، الله والعقل والكون، دمشق، منشورات علاء الدِّين، 2004م، ص 241.

والدين، كحلّ للصّراع، هو ما قدّمه «إيان باربور» (2000م) (Ian Barbour) الذي يُحدّد نماذج ثلاثة: النزاع، الاستقلال، الحوار أو التّكامل¹:

1. نموذج النزاع:

وهو الذي يرى أنّ العِلْمَ والدين في صراع دائم وأساسيّ، وهو يعتمد على حادثتين تاريخيتين: محاكمة «غاليليو» واستقبال الداروينيّة. يرفض معظم المتخصّصين في مجال العلاقة بين العِلْمِ والدين نموذج النزاع بينهما، ويعدّونه محرّفًا أو مضلّلاً، لكن عندما يشارك في النزاع طرفان لا يُمثّلان لا الدين ولا العِلْمَ تزداد الهوّة اتّساعاً. فمثلاً، ما يُسمّى بالمادّيّة العِلْميّة والداروينيّة الحديثة يتفقان على الافتراض أنّه إذا كان العِلْمُ على حقّ فالدين خاطئ، أو العكس.

2. نموذج الاستقلال:

ينطلق من الفصل بين نطاقيّ عمل كلّ منهما؛ فالعِلْمُ يُجيب عن أسئلة تجريبية عن الكون وعمل قوانينه، فيما الدين قيّم أخلاقية ومعانٍ روحية. إنّ منع التّدخل في نطاقات العمل بينهما يبدو حلاً للوصول إلى انسيابية في العلاقة الإيجابية التي يتوخّاها الطرفان.

3. نموذج الحوار:

أمّا نموذج الحوار فمن الممكن أن ينطلق من القواسم المشتركة، وفي طبيعتها افتراض الدين أنّ الكون كنتاج مُصمّم، تحكمه القوانين والنّظم والتّمائل والتّناظر والجمالية، الأمر الذي يُسهّل على أهل العِلْمِ اكتشاف القوانين والنّظم انطلاقاً من هذه المسلّمة.

4. نموذج التّكامل:

وهو يستلزم المزيد من التّفاعل والحوار، ويجهد للتّغلب على بعض الصّعوبات التي يواجهها المتشدّدون من طرفي العِلْمِ والدين؛ إذ يرى بعض المادّيين أنّ نموذج التّكامل هو انحراف عن طريق العِلْمِ نحو الإيمان بالله، عندما ينجح في مناقشة الحجج المستندة إلى النّائج العِلْميّة التي تدعم الإيمان بالله، لكنّه يفشل في مناقشة الحجج المستندة إلى النّائج العِلْميّة التي تدعم (ولكن لا تثبت) إنكار الإيمان بالله.

اقترح «كومت» (1841م) (Comet) ومن وجهة نظره، أنّ جميع المجتمعات

1- هيلين دي كروز، موسوعة ستانفورد للفلسفة، أميركا، جامعة ستانفورد، 2019م.

في محاولاتها لفهم العالم، تمرّ بمراحل التطور نفسها: المرحلة اللاهوتية (الدينية) هي المرحلة الأولى، حيث تسود التفسيرات الدينية، تليها المرحلة الميتافيزيقية (إله غير متدخل في الكون)، وتبلغ ذروتها في المرحلة الوضعية أو العلمية، والتي تتميز بوجود التفسيرات العلمية والملاحظات التجريبية. وبالطبع، لم تر رؤية «كومت» النور؛ لأن بداية القرن العشرين شهدت انهيار الفلسفة الوضعية، وكان سقوطها مدويًا بعد أن فتحت كشوفات الفيزياء الحديثة آفاقًا هائلة للعقل والحدس بالتوازي مع التجربة والقياس.

إن أفضل ما يُقدّم به العلم نفسه أنه قادر على التكيف مع المتغيرات التي تُقدّمها اكتشافاته، والعلم يتحدث عن الحقيقة المرتبطة بدقة وسائل القياس والرصد لديه، ولا يرى أن لديه حقيقة مطلقة تنتهي عندها أبحاثه. لذلك، فالعلم قائم عمومًا على المنفعة التي تُحصّلها نتيجة التجربة والرصد والقياس، فيما الدين يعتمد بالأساس على الحكمة والقيم الثابتة التي لا تتغير: بالنسبة إلى العلم، تُعدّ الاكتشافات العلمية الشريان الذي يتغذى منه، ولكنّ الدين يقظ وحساس تجاه قراءة الاكتشافات العلمية الجديدة، وهي كانت أحد ميادين التجاذب بين العلم والدين¹.

ومما لا شك فيه، يُوفّر العلم الحديث فرصًا لتعزيز الإيمان بالله أكثر من الدين، كما أن فهم العالم: بالرياضيات والشعر والقوى والحقول والجسيمات وعبر الخير والشّر، هذا الفهم يُعيننا على فهم أنفسنا، وكذلك فهم المعنى من وجود الكون. إن تعقيد معادلات الفيزياء عن الكون وجماليتها، تقود إلى البحث عن القوة الكامنة خلفها، والتي تخاطب عقولنا عبر هذه الجمالية. ثمّة علماء رياضيون يقولون: «إنّ الله رياضيّ، والرياضيات شعر المنطق».

إنّه، للمرة الأولى وبفضل تطور الفيزياء، أصبح العلم الحديث تقريبًا أمام القصة الكاملة للكون في نشأته، وهي قصة تحوز على الإجماع بين مختلف مدارس الأبحاث في الفيزياء، وهذا ما يعني أن العلم قد توسّع جِدًا في عمله، وقد اندفع في منطقة كانت تُعدّ سابقًا دينية خاصة، إلا أن المشتركات تكثر يومًا بعد يوم. من هنا كانت الانطلاقة في البحث حول تنظيم العلاقة بين العلم والدين أكثر معقولة ومنطقية.

1- بول ديفر، الله والعقل والكون، ص 257.

يفترض المنطق أن تكون العلاقة بين ثنائِيّة العِلْم والديّن علاقة تكاملية لا تناقض فيها، ذلك أنهما يحاولان تفسير الوجود لكن على مستويات متعدّدة؛ فالديّن يتناول الوجود على مستوى الماهية: ما الوجود؟ ما بدايته؟ ما نهايته؟ ماذا يترتّب على ذلك كلّهُ؟

ويتناول العِلْم الوجود على مستوى كيفي: البحث في ضوابط الحركة في الكون واتّجاهاتها، وعلى مستوى لماذا؛ أي لماذا العلاقة بين الوجود المطلق الماهويّ والوجود المحدود الكيفي؟

يُميّز بعض الباحثين بين الدين والعلم، بالقول إنّ العلم يتعلّق بالعالم الطبيعيّ المادّيّ المحسوس والخاضع للتجربة، في حين أنّ الدين يتعلّق بكلّ من الطبيعة وما هو خارق للطبيعية.

واقعا، لا يستطيع العلم الإجابة عن أنواع أسئلة معيّنة مثل: ما الأخلاقي؟ ما الجميل؟ أيّ قيم نعتد؛ قيم المنفعة المادّية أم القيم المكرّسة لإنسانية الإنسان؟ حتّى في الأسئلة العلميّة التي تختصّ بالعالم الطبيعيّ من حولنا، قد تتواجد تفسيرات مختلفة.

العِلْم والديّن إذاً هما نطاقان مختلفان بركائز مختلفة.

العِلْم لا يعالج مشكلات الإنسان وأمنه التّفسيّ، وهو قاصر عن مشكلات تفكّك الأسرة، والتي أضحت سمة بارزة من سمات المجتمع الغربيّ، لذلك يدعو الإمام الخامنئيّ إلى تحقيق التّعاون بين الدين والعلم ويقول¹: «المجتمع الذي تكون الجامعات في طليعته، لا بُدّ من أن يكون بيئة مُتديّنة تتحلّى بالإيمان والمعارف الديّنية التي تستتبع العمل طبعاً. لقد كانت غاية بعثة الأنبياء وقف معاناة الإنسانية من فراغ العدالة. إنّ عناصر الأزمة قائمة، فالغرب لم ينزع عدوانيته للاستحواذ متذرّعاً بالمصالح السياسيّة والاقتصاديّة، ولا يزال يفصل في مواقفه بين القيم والمال، ولا تزال شريعة الغاب قائمة في نفوس قادة الغرب بشعارات الحرّيات وحقوق الإنسان، ما يدفع إلى التّشدّد في الالتزام بالقيم في التّعاطي مع العِلْم، وأفضل من يقوم بهذا الدور هو الدين».

لم يكن العِلْم المنقذ وحده في الميدان، بل كان الدين دوماً إلى جانبه، ولا

1- عبد الله زيعور، العِلْم في مشروع الإمام الخامنئي، بيروت، دار المعارف الإسلاميّة، 2019م،

عجب، فالدين كان سبأً ومنذ فجر التاريخ، للبقاء الى جانب البشر، وفي التصدي لما يواجهه الإنسان. وبرؤية إيجابية للنقاش المستجد، فإننا قادرون على استثمار القيم الدينية؛ لتستهدف بناء رؤية أكثر شمولية لكل العلوم مع الدين من حولنا، من دون الوقوع في مطبّ التفاصيل والمنعطفات، وهذا النقاش يجب أن يكون واعداً لتترجم آثاره عملياً، في ظلّ عدم قدرة أي فرع من العلوم على تفسير المعرفة منفرداً ومستقلاً عن غيره من سائر العلوم.

يسهب «بول ديفز»¹ في تثبيت أركان التعاون بين الدين والعلم، فيقول: إن العلم أراح الإنسان من العديد من صنوف العذاب الجسدي، وصنع الرفاهية الهائلة على نحو لم يتخيّل عقل في التاريخ الإنساني. ولكن، في المقابل أنتج العلم أسلحة الدمار الشامل، ونمت مجتمعات بعيدة عن القيم والمبادئ الدينية. الدين بدوره حثّ الإنسان على المحبة والسلام ونكران الذات، وقد لجأ البشر إلى الدين بحثاً عن إجابات لأسئلتهم الكبرى: كيف خُلِقَ الكون؟ وكيف ينتهي؟ ما الموت؟ وما بعد الموت؟ وغيرها.

على الرغم من أن مجموعات استغلّت عنوان الدين لتصنع سلطة ومجداً و ثروات على حساب الدين، وظهرت مؤسسات ذات طابع ديني تبغي الربح، وكذلك ظهر بعض المتديّنين بخلاف الصورة التي ينبغي أن يكونوا عليها؛ ولعلنا لا ننسى الحروب الدينية في أوروبا، ومذابح الأميركيين بحق الهنود الحمر أصحاب الأرض الحقيقيين في أميركا. وهذا لا يعني، بالطبع، أن كل متديّن هو سلبّي النتيجة، فالمسيحيون في أوروبا يرفضون ماضي الكنيسة في الحثّ على القتل والترويع باسم الدين.

يتابع «دايفيس»: إنه لمن السخرية في مكان أن نرى أن الفيزياء التي فتحت الآفاق الواسعة للعلوم الأخرى تتحرّك باتجاه العقل وبشكل مُطرد، ولكن نرى علوماً أخرى وتحديداً علم البيولوجيا لا تزال تتبع سبيل الفيزياء القرن الماضي في محاولتها إلغاء العقل.

وقد لاحظ عالم النفس «هارولد مورويتز» (Harold Moritz's) هذه الظاهرة بالقول: «إن الإحيائيين افترضوا يوماً دوراً مميّزاً للعقل الإنساني في التراتبية الطبيعية، ويتحرّكون بلا هوادة في اتجاه المادّية المتشدّدة التي ميّزت فيزياء القرن التاسع

1- بول ديفز، الله والعقل والكون، ص 19.

عشر، وواجه الفيزيائيون في الوقت نفسه أدلة تجريبية قاهرة، فأهل العلم يتعدون عن النماذج الميكانيكية الدقيقة الصارمة للكون، نحو وجهة نظر تعدد العقل لآعبا بارزاً وأساسياً في الأحداث المادية».

في ضرورة الإصلاح والتنسيق بين الطرفين

يُحدّد «جون لينوكس» أطر التسالم في العلاقة بين الدين والعلم، ففي كتابه «العلم ووجود الله» يقترح «لينوكس»: «أن لا الفلسفة المادية ولا فلسفة الإيمان بالخالق يجب أن تكون حاضرة في العلم والبحث العلمي»، ويتابع بالقول: «إن الصّراع الحقيقي ليس بين العلم والدين، ولكن بين منظورين متناقضين تمامًا: الفلسفة الطبيعية والإيمان بالله الخالق، وهما فلسفتان لا بُدَّ من أن تكونا في حالة صدام. إن ميدان العمل المشترك يلمح إلى أن العلم يشبه الإيمان من حيث استناده إلى افتراضات مسبقة عقائدية، وبما أنها تتعلّق بنظام الكون وإمكانية فهمه، فهي أيضاً تشبه محتوى المفهوم الإيماني للكون بوصفه خليفة منظمة، فقد أصبح الناس علماء؛ لأنهم توقّعوا وجود قانون في الطبيعة، وسبب توقّعهم وجود قانون في الطبيعة هو إيمانهم بوجود واضح للقانون»¹.

أمّا في ضرورة التنسيق بين أهل العلم والإيمان بالله، فنقول إن العلم لا يستطيع العمل بمفرده من دون فرضيات الاعتماد على معطيات الحواس، وفهم الطبيعة بالعقل البشري. ومهما تطوّر نتاج العلم، فهو لا يقدر على تقديم إرشاد علمي المنشأ للإنسان، وهو وإن اقتصر على معطياته الذاتية، فهو لا يستطيع تفسير نجاحاته، ولا يستطيع التحكم بما هو خارج العلم في الكون. وقد سبق أن استفاد العلماء والفلاسفة من خصوصية بعض الأبحاث؛ لئيسقوا ويعملوا في المختبرات جنباً إلى جنب.

على سبيل المثال، في الفيزياء النظرية وعلوم الأعصاب، وبعض ميادين علوم الأحياء، وبشكل عام، وحينما تكون المقاربات العلمية والفلسفية متميزة بعضها عن بعض، إلا أنها كانت تتقاطع، ويمكن القول بأن ثمة تواصلاً حتمياً لا انفكاك له بين الدين والفلسفة مع العلم. وبالأصل، فإن مسألة التّواصل بين العلم والفلسفة هي مسألة فلسفية بحثة! ومآل العلاقة بين العلم والدين هو في الحوار والتّفهّم المتبادل.

1- جون لينوكس، العلم ووجود الله، ص 110.

إنَّ الدِّينَ والعِلْمَ سبيلان يتفاعلان في سُبُل المعرفة¹، والدِّينَ يتقدَّم في كلِّ ميدانٍ يعجز فيه العِلْمُ عن تقديم الإجابات.

يؤكد مهدي كلشني، في كتاب «حوارات في الدِّين والعِلْم»²، الرأْي الإسلاميَّ القائل: «إنَّ المنهج التجريبيِّ مقارنةً شرعيةً للمعرفة، وأكثر من ذلك، فإنَّ المدلول العميق للمنهج العِلْمِيَّ وللعلم المعرفيِّ يمكن تحقيقه ليس بالنظر إليه من خارج الدِّين؛ بل من داخل السِّياق العقليِّ والميتافيزيقيِّ، والإسلام كدين سماويِّ ينظر إلى كلِّ نشاط بشريِّ على أنَّه ذو معنى أخلاقيِّ، والأنشطة العِلْمِيَّة تحمل قيِّمًا أخلاقيَّة؛ فالدِّين بكونه مصدر أساس للقيِّم يقع في موقع الملهم للتقدُّم العِلْمِيَّ على أسس أخلاقيَّة.

إنَّ افتراض الدِّين أنَّ الطَّبيعة عقلانيَّة مرتَّبة ومرشَّدة، أفضى إلى الفهم أنَّها تستجيب للتفسير العِلْمِيَّ، ومن دون الإيمان بعقلانيَّة الطَّبيعة ورشدها. أنقذ الدِّين العِلْمُ من ورطة عميقة؛ إذ جعل اكتشاف الطَّبيعة عملاً شرعيًّا تعبدِيًّا، والله يُمجِّد عبر دراسة النُّظام في الكون، والكون وفق مقولة الدِّين مفتوح أمام العقل البشريِّ؛ فالله كلَّفنا أن نسيطر عليه، وعندما نزع الدِّين القدسيَّة عن العالم سهَّلت مقارنة الكون علميًّا».

إنَّ رعاية العِلْمِ وحمايته لإبقائه ظاهرة إنسانيَّة، وتوجيهه في الإطار الذي يمنع الاستغلال، والتحوُّل إلى أداة فتك بالفرد والمجتمع، إنَّما هي مهمَّة الفلسفة والدِّين معًا. وهذا ما يُصطلح قوله أحيانًا بـ: أنسنة العِلْمِ وتوظيفه، وهذه الرِّعاية يجب أن تشمل: قيِّم البحث العِلْمِيَّ، قيِّم المجتمع العِلْمِيَّ، ومعايير السلوك العِلْمِيَّ؛ ذلك أنَّ موضوعات البحث العِلْمِيَّ غالبًا ما تتضمَّن نتائج اجتماعيَّة وسياسيَّة وأخلاقيَّة. القيِّم الأخلاقيَّة الحاكمة لعمل العِلْمِ في الغرب، هي قيِّم نفعيَّة لا تلزم الباحث الالتزام بها، خصوصًا عندما تلمع الفرصة والمنفعة لاختراقها، من هنا يأتي دور الدِّين ليؤمن الضَّمانة لحسن سير العمل بالقيِّم، ولتشكيل الوازع النَّفسيِّ والدَّاخليِّ والفاعل، عندما تغيب الرِّقابة الإداريَّة وتبقى رقابة الله تعالى. ويمكننا هنا أن نختم بالقول إنَّ أرضيَّة مشروعِيَّ العِلْمِ والدِّين واحدة، ويُشكِّلان مرتكزيْن لنظام فلسفيِّ

1- جون لينوكس، العِلْمُ ووجود الله، ص 179.

2- مهدي كلشني، حوارات في الدِّين والعِلْم، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإنسانيِّ، 2009م، ص 55.

الطابع، ينتج في مستوى معيّن مشروعاً لفهم الحقيقة كاملةً وصريحة. يتهم الماديّون أنصار الدّين أنّهم ينسبون إلى الله، خالق الكون، كلّ ما يستعصي فهمه على العِلْم، وأنّهم ينسبون إلى الله كلّ ما لا يدخل في إطار نظام الفهم العِلْمِيّ، ويُسمّون الله في هذه الحالة إله الفجوات، وأنّه إذا تمّ تعريف الله أنّه إله الفجوات، فعلينا أن نختار بين هذا الإله (إله الفجوات) والعِلْم. يجيب أنصار الدّين، وفي طليعتهم «جون لينوكس»، أنّهم ينسبون إلى الله كلّ اكتشافاتهم البحثية وتقدّمهم بالعِلْم، وليس عبر ما يفشل العلماء باكتشافه. والله لدينا هو خالق للحياة ضمن قوانين الفيزياء التي أودعها في الكون. وهذا الافتراض متناسق مع فهمهم العِلْمِيّ للعالم. ويؤكد أهل الإيمان أنّه عندما نتعامل مع فكرة الله أنّها وسيلة لتغطية ما هو غير قابل للتفسير، فهذا يجعل الإله صديقاً للجهل، والحقيقة أنّ العثور على الإله يأتي عبر ما نكتشف وتقدّم بالعِلْم وليس عبر ما نفشل باكتشافه.

واقعا، لقد فتحت الفيزياء الحديثة أفقاّ واسعاً للمضامين الفلسفية للعمل، وكان تطوّر الفيزياء قد لامس مضامين مشتركة للطرفين، وكان ذلك من نماذج الإغناء المنطقيّ المتبادل بين الطرفين. ولذلك، نحن من الدّاعين إلى إعادة اللحمة بين العِلْم والفلسفة بعد الدّعوات مؤخراً إلى الاستغناء عنها، ولا سيّما من خلال ما تفرّد به «هوكينغ» بعدما رفع شعار التخلّي عن الفلسفة التي انتهت وبطلت وبأنّ عجزها أمام تقدّم العِلْم.

وهذا بالطبع لم يكن رأي أهل الفيزياء، ولم يحظّ بإجماعهم، فمثلاً «بروغلي» (Broglie) من أركان النّظرية الموجية، كان يقول: «نشأ في القرن التّاسع عشر حاجز بين العلماء والفلاسفة؛ فالعلماء ينظرون نظرة شكّ إلى تأملات الفلسفة التي كثيراً ما بدت لهم وقد أعوزتها الدّقة، كما أنّها تدور حول قضايا عديمة الجدوى ولا حلّ لها. أمّا الفلاسفة، فلم يعودوا بدورهم مهتمّين بالعلوم؛ لأنّ نتائجها كانت تبدو محدودة. ولقد كان هذا التّباعد ضاراً بكلّ من العِلْم والفلسفة؛ إنّ الانفصال الذي حصل في السّابق بين العمل والفلسفة ألحق ضرراً بالطرفين على السّواء»¹. يُؤكد العِلْم أنّ الطّبيعة تخضع لقوانين ومبادئ محدّدة، ولكنّها تخفي ذلك وراء عمليّات ثانوية، لذلك يجب تقصّي أسرار الطّبيعة، وإقصاء الأحداث الثّانوية، وتضخيم العمليّات الأساسيّة، حتّى يمكن تصويرها بوضوح يزيل الغموض، وهو

1- فيليب فرانك، فلسفة العِلْم، بيروت، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، 1983م، ص 7.

ما يتجلى حديثاً، وعلى سبيل المثال في مشروع الجينوم البشري. فالعلماء يسعون إلى تغيير ما يجدونه، ويؤكدون أن ما يمكن تجميعه يمكن فصله أيضاً، ويفترض هؤلاء أن الطبيعة لا تكشف أسرارها طواعية، ف«القوانين الأساسية مُخبّأة خلف آراء خاطئة وعقبات مادّية يجب أن تُزال للوصول إلى الموضوعية»، كما يقول «فرنسيس بيكون» (Francis Bacon).

قبل أن نختم، نشير إلى أن العلماء المادّيين والعلماء المؤمنين بخالق الكون، ينتجون أبحاثاً ونتائج جيّدة، وعلينا أن نعدّ العلم الذي بُني على افتراضات إحادية يُسفر عن النتائج نفسها التي يُسفر عنها العلم الذي بُني على افتراضات مسبقة تقوم على الإيمان بالله، بمعنى أن العلم بذاته لا يحمل أي إجمار لنا بأن يفرض علينا فلسفة مادّية. نُؤكد هنا، ومن جديد، أن الآراء التي يُطلقها بعض العلماء لا تُعبّر بالضرورة عن معادلات العلم، ولا تحمل مشروعيتها قط، وهي ليست بالضرورة صحيحة، وإن كانت غالباً ما تُقبل شعبيّاً ومن دون نقاش أو تمحيص، على أنها صحيحة نظراً إلى المكانة العلميّة التي يتمتّع بها أصحابها، كما ما قدّم «هوكينغ» في كتابه «التصميم العظيم»، والذي كان موضوعاً لنقاشات عديدة، على الرّغم من أنه قال في كتاباته السابقة: «إنه من الصعب مناقشة بداية الكون من دون أن نذكر مفهوم الله، وأبحاثي في أصل الكون تقع على الحدود بين العلم والدين، ولكن أحاول أن أبقى في الجانب العلميّ، ومنّ الوارد أن الله يعمل بطرق لا يمكن للقوانين العلميّة وصفها»¹.

أهل العلم والفلسفة أمام مسألة النظام في الكون

قرون مرّت كان فيها الصّراع يتمركز بين طرفين: المذهب الطّبيعيّ المادّي والمذهب الإلهيّ، وهو وفق كلام العديد من العاملين في مجال البحث العلميّ، لم يكن صراعاً بين العلم والدين، بل صراع بين وجهات نظر لعلماء وفلاسفة، أقرب ما تكون فلسفيّة. أمّا لو انحصر الصّراع بين العلم والدين مباشرة، فالمنطق البسيط يقتضي أن يكون العلماء كلّهم ملحدّين، وغير العلماء كلّهم مؤمنين بالله، وهذا ما تنقضه الوقائع تماماً.

فكلام «غاليليو» يؤكد إيمانه المطلق بخالق الكون، فهو يقول: «لديّ اعتقاد

1- بول ديفر، الله والعقل والكون، ص 19.

داخلي عميق بأن الخالق الذي منحنا الحواس والمنطق والفكر أرادنا أن لا نُهمَل استخدامها، وأعطانا معرفة من طريق آخر نحصل عليها عبر العقل»¹.

أمّا عملاق علوم الميكانيك «يوهان كبلر» (Johannes Kepler)، فيقول: «يجب أن يكون الهدف الرئيس لكلّ التّحرّيات للعالم الخارجي هو اكتشاف النّظام العقلاني الذي فرضه الله، والذي أرسله إلينا بلغة الرّياضيّات»، ويضيف بعبارة شهيرة ومختصرة: «إنّه التّفكر في علم الله».

يقول علماء الفيزياء التّجريبيّون المؤمنون بالله، إنّ الكون ليس نظاماً مغلقاً على ذاته، بل هو مخلوق ومصنوع بعلم الله وقدرته وبحفظه، وهذه العبارة تجيب عن سؤال: لماذا يوجد الكون؟ فالكون وببساطة موجود؛ لأنّ الله كان سبباً في وجوده. «فرنسيس بيكون» أبو العلم الحديث يقول: «إنّ الله أعطانا كتابين: كتاب الطّبيعة والكتاب المقدّس، وإنّه لمن أراد أن يتعلّم تعليماً صحيحاً أن يُكرّس عقله لدراستهما معاً».

يُيسّط «أينشتاين» الحقائق أمامه، كما عوّذنا، بجملة قصيرة ومُعبرة، فيقول أمام وسائل الإعلام: «إنّ الدّين من دون العلم أعمى، والعلم من دون الدّين كسيح». ومعه تطول لائحة عظماء الفيزياء المؤمنين بالله، نذكر أهمّهم: «جاليليو»، «نيوتن»، «كبلر» (Kepler)، «باسكال» (Pascal)، «بويل» (Boyle)، «فاراداي» (Faraday)، «باستور» (Pasteur)، «كلفن» (Kelvin)، «ماكسويل» (Maxwell)، «أينشتاين».

كان الفيزيائيّ المبدع «هايزنبرغ» (Heisenberg) صاحب مبدأ اللّاراتياب يقول: «لقد استحدث القرن التاسع عشر إطاراً بالغ الجمود للعلم الطّبيعيّ، وكان ينظر إلى تقدّم العلوم، وكأنّه حملة صليبيّة لغزو عالم المادّة، وكانت المنفعة شعار ذلك العصر».

الفيلسوف «جان غيتون» (Jean Guitton) يقول²: الفيزياء الحديثة عندما جرّدت مفهوم المادّة من ذاتيته وبدّلت الصّورة التي يكوّنها الإنسان عن الكون، فإنّها أتاحت المجال لما بعد المادّيّة للانصهار بين المادّة والروح. إنّ أوجه النّظام البديع من وجهة الفيزياء الحديثة تُفيد بوحدايّة التّمودج في كلّ

1- بول ديفز، الله والعقل والكون، ص 174.

2- جان غيتون، الله والعلم، بيروت، دار عويدات للنّشر والطّباعة، 2018م، ص 111.

أرجاء الكون، وهي تؤكد أن المعرفة الكاملة بقوانين الذرة وعمليات الجزيئات لا تقود إلى استنباط إمكانية وجود الحياة من هذه القوانين وحدها، فالفارق بينهما شاسع؛ إذ أن عمر الشمس ومعها الأرض مُقدَّر بـ 4-5 مليارات من السنين، لكن الحياة ظهرت قبل 3.5 مليون سنة على الأقل. كما أن الترتيب الحاصل في الكون وتوزع قوى الجاذبية فيه يُمثِّلان صورة بالغة التناسق والجمالية والانسجام، فليس في الكون سبب يدعو إلى الفوضوية والتوزع في القوى الذي يقود نحو الفناء والانهيار؛ فالعنف والانفجارات فيه تؤدي إلى مزيد من الحركة المنتظمة وإلى توزيع واحد للمادة، ما يؤدي إلى دوام بقائه ودوام شروط الحياة على الأرض، وهو ما يعيننا نحن الكائنات الحية عليها.

الكون محتاج للنظام الدقيق لكي يستمر. وثمة ما هو أكثر تعقيداً في الكون من نظامه البديع والمعقد وقوانينه الجميلة، وهو ما يُعرف بالثوابت الأساسية للطبيعة، وهي الكميات والمقادير الثابتة والدقيقة جداً في كل زمان ومكان في الكون (درجة الصفر المطلق، ثابت بلانك، سرعة الضوء في الفراغ...)، بحيث لو تغير أي منها، ولو بمقدار بسيط جداً، ينهار الكون كله. إن وحدة النموذج نتلمسها في كل زوايا الكون، فذرة الهيدروجين على الأرض هي ذاتها في النجوم البعيدة ولها الحجم نفسه والكتلة والشحنات الكهربائية نفسها! والمصادفات التي نراها فيه هي وفق أهل الفيزياء حوادث مكتملة للانتظام والتماسك فيه.

تتعدّد صور النظام، وهي أعظم من أن تُحصى، فمصير الأرض مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمصير الشمس، فالحياة على الأرض تتغذى من ضوء الشمس وحرارتها، وليس من ضمانات من عدم حدوث تشويشات على سطح الشمس تحطم الأرض ومدارها، وتحوّلها إلى كرة غير صالحة للحياة مطلقاً: تغييرات درجة حرارة الشمس، ومغناطيسية النظام الشمسي تبعث بالجسميات المدمرة إلى الأرض، أي ثقب أسود يمرّ قد يحطم المنظومة الشمسية برمّتها. وبحسب قوانين الديناميكا الحرارية، لا توجد قوة في الكون قادرة على تأجيل نهاية الكون إلى الأبد، وكلّ مرحلة سيمرّ بها الكون المتوسّع لا تشبه ما قبلها، فقط الله يدير الكون في كل لحظة.

إنّ عددًا من الموانع يحول دون انهيار الكون المفاجئ بتأثير قوى الجاذبية، فزمن الانهيار الكليّ إلى انكماش عظيم (إن حصل) يحتاج إلى مئات ملايين السنين، بسبب توزع المادة الكونية المنتشر جداً، وثمة ما يثبت نظام المجرات

والكوكب ويمنعها من الوقوع على بعضها: قوى الطرد نحو الخارج تُعادل قوى الجذب نحو الداخل، ولا ننسى أنّ ثمة ضوابط نووية أيضاً تضمن النظام وتمنع الانهيار، فمعدّل استهلاك الوقود النوويّ في النجوم يحصل على نحوٍ تدريجيّ للغاية، وهذا حسن لنا لما يطيل به من عمر الكون.

الخاتمة

إنّ نجاح العلم لا يفرض علينا الإصغاء إلى أيديولوجيته، إنّ تسألنا على وجود أيديولوجيا له. فالمنهج الماديّ لم يجعل البشر أكثر إنسانية، ولم تقلص الحروب أو يخفف الجشع، صحيح أنّ العلم يُقدّم القوّة والرّفاه في حياتنا، لكن تبقى الجوانب الأخرى منها موضع إشكال، كما سبق وأشرنا.

إنّ الكثير من العلماء مهتمّون بالتنبؤ في الجانب العلميّ، ولم يهتموا بما وراء الطبيعة والمادّة، والعلم لم يُقدّم منفرداً أيّ أمان أو جواب شافٍ عن عدد كبير من الأسئلة المحيرة للإنسان، ومنها تحديداً ما بعد الموت وما قبل الحياة، وقصارى ما قدّمه هو أنّ الموت «نهاية». ومع ذلك، استمرت المادّيّة في حضورها، وأصبحت فكرة مقبولة بسبب الرّبط الذي حرصت على نسبته إلى نفسها مع العلم، أملاً بالمشروعيّة بين الأمم.

وتبقى المفارقة واضحة عندما تتحرّك الفيزياء اليوم لتعطي دوراً أكبر للعقل، بعد أن واجهت المادّيّة أدلّة تجريبيّة أبعدها عن النماذج الفيزيائيّة الميكانيكيّة السابقة للكون، وتستمرّ الفيزياء الحديثة في إيكال هذا الدور المتعاضم للعقل في مجريات أحداث الكون، بينما علوم الحياة والبيولوجيا - ومع الأسف - لا تزال في عالم القرن التاسع عشر في محاولتها إلغاء دور العقل، وتشدّد في رّبط ذاتها نحو المادّيّة الجامدة التي ميّزت فيزياء القرن التاسع عشر، والتي عفا الزمن عن قسم كبير منها، فالحياة تعقيد وانتظام، والذرات غير الحيّة لا يمكن أن تكون حيّة من دون تدخّل خارجيّ، ولا تستحيل الحياة من ذاتها؛ بل بالإشراف والترشيد وصولاً إلى بثّ للروح في جنّاتها.

بناءً على ما تقدّم، نرى من الضّروريّ في مكان أن نتشارك لتسليط الضوء على الجوانب القيمية للدين، وتعميم إيجابياته ليخاطب البشرية؛ فنتطلع إليه بكونه مُنقِداً وأماناً نفسياً وقيماً ضامناً لاطمئنان الإنسان، مقابل توغل المادّة ووحشيّة آثارها على ذاته.

إنَّ تظهير وهج القِيمِ الدِّينِيَّةِ في عمقها الزُّوجِيِّ وإيضاح طروحات الدِّينِ أمرٌ تزداد الحاجة له يومًا بعد يوم، ولا سيَّما بعد أن كَبُرَتْ شبهة الدَّمجِ بين أطروحة الدِّينِ ببعده المتسامي، وشعارات الدِّينِ التي يرفعها أصحاب المصالح والمشاريع المرتنهة أو الإرهابيَّة ممَّن ينسبون أنفسهم إلى الدِّينِ زورًا وبهتانًا.

لقد شكَّلَ خرقُ النُّطاقاتِ المرسومة بين الدِّينِ والعِلْمِ سببًا في كوارث كانت فادحة في نتائجها على البشريَّة، ولذلك على أنصار النُّطاقَيْنِ أن يلتزموا بشكل دقيق وصارم للغاية في التَّعامل مع الأسئلة التي تخصَّهم ووقف الاختراقات المتبادلة. وعلى بعض أهل العِلْمِ، قبل سواهم، أن يحترسوا في تفسيراتهم، وأن يلتزموا بالحدود العِلْمِيَّة وأن يتحلَّوا بالتواضع العِلْمِيِّ والقِيَمِ الأخلاقيَّة، وألا يذهبوا بعيدًا في الغَوْصِ بقضايا الدِّينِ ونقدها مستفيدين من العنوان العِلْمِيِّ الذي يحملون، والحقُّ يُقال إنَّهم لو التزموا بهذه العناوين؛ لكان من الممكن أن نتلافى أخطاء عدَّة وأن نُبرئ الوسط العِلْمِيِّ من الكثير من التَّجاوزات التي ارتكبت باسمه، والشواهد عديدة.

إنَّ المدخل الأسلم للتقاطع فالتناغم بين الدِّينِ والعِلْمِ يبدأ بتعريف العامَّة من النَّاسِ على حدود العِلْمِ، مبدؤه ومنتهاه؛ لأنَّ الخلط بين العِلْمِ وغير العِلْمِ قد أضرَّ بالعِلْمِ، وكثيرًا ما تحدَّث أهل الإلحاد باسم العِلْمِ، فيتلقَّف النَّاسُ ممَّن أنطوت الحيلة عليهم هذه الآراء على أنَّها حقائق علميَّة لا تقبل النَّقاش.

إنَّ معرفة النَّاسِ بالعِلْمِ وحدوده تزيد من مناعتهم ضدَّ الإلحاد! هنا ندعو أيضًا للشروع بصناعة المساحة التكامليَّة على أرض الواقع بينهما، بعد أن بيَّنا أنَّ الدِّينِ يحتاج للعِلْمِ، والعِلْمِ يحتاج للدِّينِ.

الأمر الآخر الذي يُرسِّخ من آفاق التَّعاون هو أن يطَّلع الباحثون التجريبيُّون على قضايا الدِّينِ والفلسفة أطلاعًا جيِّدًا، مثلما يطَّلع رجال الدِّينِ على العلوم المعاصرة وعلى الإشكاليَّات المثارة من حولها، فهم معنيون بالإجابة عنها مهما تفادوا الانخراط فيه، ليكون ذلك مدخلًا للفهم المتبادل ومعرفة الحدود التي يبدأ منها كلُّ طرف وينتهي إليها.

لا بُدَّ أيضًا من التَّمييز بين قوانين العِلْمِ الصَّارمة والقراءات الفلسفيَّة أو الشَّخصيَّة التي تنبت حولها، ولو كانت من العلماء أنفسهم، وصولًا إلى عدم تقويل العِلْمِ ما لم يُقَلَّ.

نستذكر هنا تجربة «ستيفن هوكينغ» الذي أصدر كتابًا فلسفيًّا عدَّة الكثيرون

قواعد ومعادلات علمية، وفيه لم يُترجم كلامه بأي معادلة. وأعلن «هوكينغ»، وبتهور لم يسبقه عليه أحد، موت الفلسفة! ولم يلتزم بما ألزم به نفسه من الرصانة العلمية وضرورة حصر الحقيقة العلمية في إطار ما تؤكدُه وسائط العلم، أي التجربة والحواس.

ولا يفوتنا أيضاً أن ندعو، وفي سياق ترجمة التعاون المنشود نفسه، إلى مزيد من التوجيه لمسار العلم عبر إعادة النظر في أولويات الإنفاق على البحث العلمي بعدما تقدمت أولوية الصحة والتعليم، وتوفير الغذاء، ورفع معدل والأعمار على التسابق على السلاح. وعلى الجهات المختصة رفع الصوت وتأكيد أولية تثبيت القيم الإنسانية التي يرفعها الدين لإنقاذ الأرواح قبل تكديس الثروات. كما ويمكننا الاستفادة من تثمير النتائج الإيجابية لنقاش العلم والدين والتوجه لمعالجة الفقر والتسلط والاستكبار، وتحرير الشعوب المستضعفة من براثن الوحشية الإمبريالية، ووقف التسلط والهيمنة الحادية الأميركية وخلفها الأوروبية على العالم، وردع «إسرائيل» ربيبة الغرب عن مجازرها المخزية بدغم وتبن كامل للغرب الداعم والزاعي لها.

نؤكد في نهاية المطاف، أن على أنصار العلموية والمتأثرين بها من النخب العربية خصوصاً، أن يدركوا أن العلم، ووفق معاييرها، ليس في موقع الاختصاص ليحكم على الدين، فالعلم الذي لا يقطع ولا يصل إلى اليقين الجازم في أبحاثه ونتائجه، وفي ما يُقره من الحقائق بشأن الطبيعة والمشاهد، فمن باب أولى ألا يقطع في القضايا المتعلقة بالغيب والاعتقاد، أو بما ليس في متناول التجربة. في المقابل، الدين قوامه الإيمان وهو لا يخضع للبرهان العلمي، والحاجة للدين لا تتصل بقوانين الطبيعة وعمل قوانين المادة.

إن العنوان الذي نوضح به إطار العلاقة بين العلم والدين يتطلب منا تبني فكرة عدم تداخل النطاقات بين الطرفين، تماماً على قاعدة المثل المتداول: «نحن مؤمنون في بيوت الله وباحثون علميون في مراكز الأبحاث»، بل ونزيد على ذلك بأننا نطمح إلى التعاون والتنسيق المتبادل، تماماً وفق ما أتى به العالم الشهير في الفيزياء والرياضيات «فريدمان دايسون» (Freeman Dyson): «إن العلم والدين نافذتان تُعطي كل منهما رؤية ومشهدية مختلفة للكون نفسه».

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربية:

- الإمام الخامنئي، خطبة بتاريخ 2006/1/19م، مع أساتذة جامعة الإمام الصادق عليه السلام وطلبها، بعنوان «الجامعة ودورها في صناعة الثورات العلمية والفكرية».
- دي كروز، هيلين، موسوعة ستانفورد للفلسفة، أميركا، جامعة ستانفورد، 2019م.
- ديفز، بول، الله والعقل والكون، دمشق، منشورات علاء الدين، 2004م.
- زيعور، عبد الله، العلم في مشروع الإمام الخامنئي، بيروت، دار المعارف الإسلامية، 2019م.
- غيتون، جان، الله والعلم، بيروت، دار عويدات للنشر والطباعة، 2018م.
- فرانك، فيليب، فلسفة العلم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983م.
- فيرابند، بول، طغيان العلم، حدوده وأدواته، السعودية، مركز دلائل، السعودية، 2007م.
- كاكو، ميشيل، رؤى مستقبلية، عالم المعرفة، العدد 270، الكويت، 2011م.
- كلشني، مهدي، حوارات في الدين والعلم، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإنساني، 2009م.
- لقاء الإمام الخامنئي مع وزير العلوم وأساتذة جامعة طهران في 2010/3/21م، بعنوان «العلم سلطان».
- لينوكس، جون، العلم ووجود الله، ترجمة ماريانا كتكوت وليون هيدسون، أوكسفورد - لندن، 2007م.
- هل القرآن والعلم متوافقان؟، حوار مع برونو غيدرديوني، إسلام أونلاين islamonline.net.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

- Andre Frossard, Dieu en question, Desclé de Brouwer, Paris, 1990.
- Stephen P. Gould, J. Penguin, Wonderful Life, London, 1989.



الضوابط الأسرية لعمل المرأة في الإسلام قوانين الجمهورية الإسلامية الإيرانية نموذجًا

فاطمة فوزي الحسيني*

فكرة البحث

يُقدّم البحث لمحة عامّة عن الضوابط الإسلاميّة لعمل المرأة خارج المنزل، وخصوصًا تلك المرتبطة بالأسرة. ثمّ يتناول نموذجًا تطبيقيًا لرعاية هذه الضوابط في النظام الإسلامي؛ إذ يُبين ما تحظى به المرأة، بوصفها أمًّا وزوجة عاملة، من تسهيلات وظروف عمل مرنة في الجمهورية الإيرانية الإسلاميّة على المستوى القانوني، وفقًا لما أقرّه نظام الحقوق الإيراني. وتهدف هذه القوانين إلى دعم المرأة العاملة وتيسير شؤونها؛ وذلك بتوفير أفضل الظروف التي تُمكنها من الاهتمام بأسرتها، ومنع تعارض عملها مع أمومتها وأدوارها داخل الأسرة. والمرجعية في هذه القوانين هي السياسات المقرّة والمُتّبعة في إيران، انطلاقًا من الثوابت الإسلاميّة التي تُؤكّد على أهميّة الأسرة ومحوريّتها.

* طالبة دكتوراه في مجال الدين والفن، ومدّسة في جامعة المعارف، وجامعة المصطفى العالمية.

تمتّع المرأة بالعديد من الاستعدادات والمواهب والكفاءات العلميّة والعملية، بما في ذلك المهارات الإدارية وغيرها، التي تسمح لها بأن تكون فرداً منتجاً في المجتمع في شتى صنوف الإنتاج العلميّ والتربويّ والاقتصاديّ وغير ذلك. وعليه، فإنّ إهمال هذه المواهب والكفاءات، وعدم استثمارها وتوظيفها لمصلحة المجتمع، يُعدّ تفويتاً للفوائد وخسارة للمجتمع.

يُعدّ عمل المرأة ونشاطها المُنتج في مختلف المجالات، ثقافياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً، خارج المنزل، حقّاً من حقوقها. إلا أنّ هذا الحقّ ليس مطلقاً، بل تحكمه ضوابط تُنظّم الأولويات وتحفظ المصالح الفرديّة للمرأة والمصالح الاجتماعيّة، ذلك أنّ عدم مراعاة هذه الصّوابط قد يؤديّ إلى الفساد والإضرار بالمرأة والأسرة والمجتمع.

تُستنبط هذه الصّوابط الإسلاميّة المتعلقة بعمل المرأة من روح الشريعة ونصوصها ومقاصدها. ومن أبرز هذه الصّوابط: مراعاة الحدود الشرعيّة من حلال وحرام، وملائمة العمل لتركيبية المرأة الجسديّة والنفسية، وعدم المساس بمصالح الأسرة، ورعاية العفة والحجاب.

يتناول هذا البحث الصّوابط الأسريّة الإسلاميّة لعمل المرأة، ومن الناحية التطبيقية، يستند إلى نموذج رعاية هذه الصّوابط في قوانين الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة، وذلك بالاعتماد على المنهجين الاستقرائيّ (inductive method) والوصفيّ التحليليّ (descriptive analytical method)، وفق الإشكالية التالية: كيف يضمن القانون الإيرانيّ، بوصفه نموذجاً مُعبّراً عن الصّوابط الإسلاميّة، عدم انزياح مسار المرأة في عملها خارج المنزل عن دورها الأسريّ، بحيث لا يؤديّ العمل إلى الإضرار بأسرتها؟

الصّوابط الأسريّة الإسلاميّة لعمل المرأة

إذا أردنا تحديد الصّوابط التي على المرأة العاملة مراعاتها في أسرتها، لا بُدّ أولاً من ملاحظة مقاصد الشريعة المتعلقة بالأسرة، ثمّ مطابقتها مع عمل المرأة وظروفه؛ لاستنتاج تلك الصّوابط التي بمراعاتها يكون عمل المرأة متوافقاً مع

مقاصد الشريعة الإسلامية¹، بحيث لا يتعارض معها ولا يسير خلاف الأهداف التي أرادها الله تعالى.

وبما أن البحث يتعلّق بالضوابط الأسرية لعمل المرأة، سنتعرّض إلى أهمّ المقاصد الأسرية التي ينبغي أن لا يقف عمل المرأة حائلًا دون تحقيقها.

1. حفظ النسل البشري:

يحتاج استمرار وجود النسل البشري، بيولوجيًا واجتماعيًا، إلى إنشاء أسر وتكوينها من خلال الزواج والإنجاب. وليس خافيًا على أحد أن الإسلام حتّى على الزواج في نصوصه الدينية، كما في قول رسول الله ﷺ: «مَا بُنِيَ بِنَاءٌ فِي الْإِسْلَامِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنَ التَّزْوِيجِ»². ولو لم يحث الإسلام على أهميّة الزواج في نصوصه، لكان حكم العقل بضرورته لما فيه من المنافع كافيًا ليرشدنا إلى مطلوبيته، وهو ما عبّر عنه الإمام الرضا عليه السلام في قوله: «لو لم تكن في المناكحة والمصاهرة آية محكمة ولا سنة متبعة، لكان فيما جعل الله فيها من برّ القريب وتألّف البعيد، ما رغب فيه العاقل اللبيب وسارع إليه الموفق المصيب»³. كما حتّى الإسلام على الزواج، فقد حتّى أيضًا على الإنجاب، إذ يقول رسول الله ﷺ: «تناكحوا تكثروا، فإنّي أباهي بكم الأمم يوم القيامة حتّى بالسقط»⁴. ولعظمة دور المرأة في الإنجاب، عدّ هذا الدور من أهمّ أشكال جهاد المرأة ووظائفها التي تتحمّل فيها المشاق والآلام⁵.

1- مقاصد الشريعة الإسلامية هي مجموعة من الأهداف العامّة أو الخاصّة أو الجزئية التي تراعيها الشريعة الإسلامية، وتعمل على تحقيقها من خلال الأحكام المحدّدة، العامّة أو الجزئية. راجع: موقع مؤسّسة الفرقان للتّراث الإسلاميّ الإلكترونيّ، جابر عبد الهادي الشّافعي، مقاصد أحكام الأسرة عند الطّاهر بن عاشور، 2013م، على الزّابط: <https://al-furqan.com/ar>، نُشر في كتاب: مقاصد الشريعة عند الطّاهر بن عاشور: مجموعة بحوث، ط1، لندن، مؤسّسة الفرقان بالتّراث الإسلاميّ، 2013م، ص 131-154.

2- محمّد بن عليّ بن بابويه القميّ (الصدوق)، من لا يحضره الفقيه، ط2، تحقيق وتصحيح علي أكبر الغفاري، قم، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، 1413هـ.ق، ج3، ص 383.

3- محمّد الزّي شهريّ، ميزان الحكمة، ط2، قم، دار الحديث، لا تاريخ، ج2، ص 1178.

4- المصدر نفسه، ج2، ص 1178.

5- عليّ الخامنئيّ، خطاب الوليّ 2013م، إعداد مركز نون للتّأليف والتّرجمة، ط1، إصدار جمعيّة ←

في الرؤية الإسلامية للزواج وتشكيل الأسرة قداسة خاصة، يجب على المرأة العاملة عدم المساس بها. فمن جهة، عليها مراعاة أن لا يكون عملها مانعاً من الزواج عند وجود الرجل المناسب لها، بحيث لا يكون العمل مؤثراً على قيامها بتأسيس عائلة. وهذا شرط قد نجد له بعض الاستثناءات، كما هو الحال فيما لو انحصر عمل ما ضروريّ بامرأة محددة، بحيث تكون ظروف العمل مانعة من الزواج. إلا أن هذا الأمر نادر الوقوع.

ومن جهة أخرى، يُعارض الإسلام ترك المرأة للإنجاب لصالح العمل خارج المنزل، وهو عمل على خلاف الفطرة الإلهية، حيث «النساء اللواتي يمتنعن عن إنجاب الأولاد من أجل عملهنّ خارج البيت... يتصرّفنّ على خلاف طبيعتهنّ البشرية والنسوية. والله لا يرضى بذلك»¹.

لذلك، كان من سياسات الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران الاهتمام بالأسرة، والتي يدخل موضوع الأسرة على رأس عنيات قائدها السيّد الخامنئي الذي يرى أنّ «السعي لزيادة النسل وتجديد شباب القوّة الإنسانيّة للوطن ودعم الأسرة هو أحد أهمّ واجبات المسؤولين وآحاد الناس. والتأكيد على هذا الواجب على الأفراد والمراكز المؤثرة وصناعة الثقافة هو أكبر. وهذه سياسة حياتيّة لمستقبل بلدنا العزيز على المدى الطويل»².

2. تحقيق السكن والمودة بين الزوجين:

إنّ السكن بين الزوجين هو أحد مقاصد الزواج الإنسانيّ، وهو ما يمكن استفادته من الآية المباركة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ

← المعارف الإسلاميّة، بيروت، 2014م، ص 216. (كلمته في جمع من مدّاحي أهل البيت عليهم السلام) في ذكرى ولادة سيّدة نساء العالمين عليها السلام، طهران، 1-5-2013م).

1- لا اسم، دور المرأة في الأسرة، ط2، بيروت، إعداد ونشر مركز السيّد الخمينيّ الثقافيّ، 2008م، ص 26.

2- موقع پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری، پیام رهبر انقلاب اسلامی به فعالان حوزه جمعیت، 28-1401 ه.ش، شوهده بتاريخ 13-7-2024م:

<https://www.leader.ir/fa/content/25775>.

يَتَفَكَّرُونَ»¹، حيث تفيد لام التعليل في ﴿لِتَسْكُنُوا﴾ القصديّة². و«السُّكُونُ: ثبوت الشيء بعد تحرك»³، أي أنه يفيد معنى الطمأنينة والاستقرار. وهو يشمل على المعنيين المادّي والمعنوي؛ إذ من مقاصد الزواج تحصيل الطمأنينة والاستقرار النفسي لدى كلا الزوجين، وهو السُّكْنُ المعنوي، والسُّكْنُ معاً تحت سقف واحد، وهو السُّكْنُ المادّي الذي سبق الإشارة إليه؛ «لأنه صار في وقتنا من المتغيرات التي أصابت بنية الأسرة في الغرب، حيث أصبح من الممكن أن يعيش الزوجان في مكانين مختلفين حفظاً لخصوصية كل واحد منهما!»⁴.

إنَّ السُّكْنُ أو المودة والرّحمة بين الزوجين ضرورة لتحقيق الاستقرار النفسي لدى كلا الزوجين، الذي يُعدّ أرضية ضرورية للتكامل عند كليهما ولتحقيق الاستقرار والتوازن النفسي عند الأولاد. فإذا تحقّق الاستقرار والتماسك داخل الأسرة، ساهم ذلك في استقامة المجتمع وصلاحه، وإن لم يتحقّق، لحق بالمجتمع الكثير من الخراب. فالأسرة هي مصنع الإنسان الأول، والنواة الرئيسيّة لمشروع الاستخلاف الإلهي للإنسان⁵؛ إذ الأسرة السليمة هي المكان الذي يُصنع ويُربّى فيه الإنسان السوي المتوازن والقابل لتلقّي الكمالات. والأسرة بدورها تشكّل النواة للمجتمع الإسلامي السليم.

وتالياً، فإنّ المرأة العاملة إذا أهملت العلاقة العاطفية بينها وبين زوجها بسبب انغماسها بالعمل، ستصاب العلاقة العاطفية تدريجياً بالتصحّر والفتور. الأمر الذي يتسبّب في كثير من الحالات بالخلافات العائليّة، وعدم الرّغبة في الإنجاب، وصولاً إلى الطلاق العاطفي أو الشرعي. وهو ما يُرخي بظلاله على سلامة الأولاد النفسيّة وأدائهم السلوكي والأخلاقي. وهي نتائج تسير بالبشرية إلى الطريق

1- سورة الروم: الآية 21.

2- يُراجع: جميلة تلوت، مقصد الأسرة في القرآن: من الإنسان إلى العمران، لا ط، لندن، مؤسّسة الفرقان للتّراث الإسلاميّ، 2017 م، ص 37 - 68.

<https://al-furqan.com/ar>.

3- الزّاعب الأصفهانيّ، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الدّاوديّ، ط1، دمشق-بيروت، دار القلم-الدّار الشّامية، 1412 هـ.ش، ص 417.

4- راجع: جميلة تلوت، مقصد الأسرة في القرآن: من الإنسان إلى العمران.

5- المرجع نفسه.

المعاكس لما أَراده الله من مقاصد الزواج.

وهذا يعني أنّ من ضوابط عمل المرأة في الإسلام أن تحافظ على علاقتها بزوجها، ولا يؤثر العمل في اهتمامها به وحياطته. ومن نماذج هذا الاهتمام ما ورد في الرواية من أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ قائلاً: «إنّ لي زوجةً إذا دخلتُ تلقّنتني وإذا خرجتُ شيعتني وإذا رأيتني مهموماً قالت: ما يهّمك؟ إن كنت تهتمُّ لرزقك فقد تكفّل لك به غيرك وإن كنت تهتمُّ بأمر آخرتك فزادك الله همًّا، فقال رسول الله ﷺ: إنّ لله عمّالاً وهذه من عمّاله لها نصف أجر الشهيد»¹. وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام ذكر فيها ما لا غنى للزوجة عنه في ما بينها وبين الرجل، وكان من ضمن ما عدّه لها: «وإظهار العشق له بالخلافة، والهيئة الحسنة لها في عينه»².

3. حسن تربية الأولاد:

سبق الكلام عن أهميّة الإنجاب وضرورته، إلّا أنّ «الكثرة في حدّ ذاتها ليست محللاً للمباهاة ولا للمفاخرة؛ بل تصير الكثرة الكميّة الخالية من (الإنسان الزكيّ) غثائية لا يؤبّه بها، وضررها أكثر من نفعها»³. فإنجاب الأطفال لا بُدّ من أن يتلازم مع حسن تربيتهم وتزكيتهم. ومن إشارات القرآن الكريم إلى هذا المقصد خطاب ملاك الوحي جبرئيل لمريم عليها السلام بالقول: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾⁴، حيث قرن الغلام بالزكيّ⁵.

ولما كانت التزكية «فعالاً إنمائياً وعملاً بنائياً؛ يبني الإنسان وينمي الحضارات، ولا بناء للإنسان خارج مؤسسة الأسرة، بوصفها المحضن الأساس للتربية الصالحة»⁶، كان للتزكية والتربية الصالحة أهميّة كبرى يجب أن يضطلع بها كلّ الزوجين. وهذه

1- محمّد بن عليّ بن بابويه القميّ (الصدوق)، من لا يحضره الفقيه، ط2، صحّحه وعلّق عليه عليّ أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قم المقدّسة، لا تاريخ، ج3، ص389.

2- محمّد الزّي شهريّ، ميزان الحكمة، ج2، ص1185.

3- جميلة تلوت، مقصد الأسرة في القرآن: من الإنسان إلى العمران.

4- سورة مريم: الآية 19.

5- يراجع: جميلة تلوت، مقصد الأسرة في القرآن: من الإنسان إلى العمران، ص37-68.

6- المصدر نفسه.

التزكية تشمل كافة الأبعاد من تنمية القوى الجسدية والعقلية والروحية، كما التزكية الإيمانية والأخلاقية.

وبما أننا نتكلم عن الضوابط المتعلقة بالمرأة، يكون من مهماتها توفير الأمن النفسي والتواصل الإيجابي، وإنشاء الروابط العاطفية المتينة، وتأمين الرعاية المطلوبة للأبناء من حماية وتنشئة وتوجيه، ومنحهم الثقة والتقدير لذواتهم وتعليمهم مهارات الحياة، بعيداً عن كافة أنواع الإهمال العاطفي والعقلي والإيماني والمادي وما سواه. وبما أن المرأة تتميز من حيث عواطفها الجياشة وظرافتها بما يفوق الرجل؛ لذلك كانت الحضانة الدافئة للأسرة والمصدر الأول للأمن النفسي.

وانطلاقاً من مبدأ أهميّة دور المرأة في أسرتها، يكون عدم المسّ بالعائلة والإضرار بها ضابطاً أساسياً من ضوابط عمل المرأة ومقيداته؛ إذ يُشترط «أن لا يُلقى هذا العمل بظلاله على العمل الأساسي - والذي هو عمل الأسرة والزوجيّة والأمومة والتدبير المنزلي-»²، فلو لم تُقْم المرأة بتربية أبنائها بنفسها بحرصها وعاطفتها الخاصّة على أولادها، لن يكون من بديل عنها في هذا الدور بما في ذلك الأب. وتالياً، تكون الأولويّة لتربية الأبناء؛ لأنه الدور الذي لا بديل عنها فيه³. وفي حال تقصير المرأة في تربية أبنائها، لن يكون بالإمكان جبران الضرر الحاصل في المراحل العمرية الكبيرة للأولاد.

والجدير بالذكر أنّ الحركات النسويّة سعت لتحقيق دور المرأة في الأسرة والعمل على إبعادها عنه. كما قد يُقدّر الكثيرون عمل المرأة خارج منزلها وينظرون نظرة دونيّة إلى دورها في المنزل، في حين أنّ دورها في الأسرة هو عمل عظيم وأهمّ من أيّ أدوار أخرى قد تؤدّيها. وهو ما دفع بالسيد الخامنئي إلى عدّ هذه النظرة

1- مصطفى حجازي، الأسرة وصحتها النفسية، ط1، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2015م، ص 75-81.

2- عليّ الخامنئي، خطاب الولي 2012م، إعداد مركز نون للتأليف والترجمة، ط1، بيروت، إصدار جمعيّة المعارف الإسلاميّة، 2013م، ص 33. (كلمته في اللقاء الثالث للأفكار الاستراتيجية حول موضوع المرأة والأسرة).

3- المصدر نفسه، ص 33.

الدونية ذنباً¹، ودفع بالمسيري إلى المطالبة «برد الاعتبار للأمومة ولوظيفة المرأة كأم وزوجة»²، وللتأكيد بأن «هذه الوظيفة الإنسانية والخاصة تسبق أي وظائف إنتاجية وعمامة أخرى»³.

إن هذه المحاولات لإبعاد المرأة عن الاهتمام بأسرتها ورعاية أطفالها تتنافى مع جميع النظريات التربوية والنفسية التي تؤكد أهمية حاجة الطفل العاطفية والنفسية إلى أمه⁴. بل إن واقع انهيار العائلة في المجتمعات الغربية، «سوف يخنق الغرب ويمسك بزمامه. فالأحداث الاجتماعية إنما تظهر مع مرور الزمن. وسوف يتلقى الغرب من هذه الجهة بالذات أقوى الضربات، وسوف تنهار الحضارة المادية بكل زخارفها وزبارجها من هذه الجهة بعينها»⁵.

هذا الاختلاف في التعاطي مع موضوع المرأة والأسرة بين الغرب الرأسمالي والليبرالي والإسلام يعود إلى اختلاف المباني بين الرؤية الدينية الإسلامية والرؤية الغربية الحديثة. فعلى سبيل المثال، يتبنى الإسلام:

- أولوية الأسرة على الحقوق الفردية؛ يقابلها في الغرب الحديث أولوية الحقوق الفردية على حقوق الأسرة، حيث الأناثيات والبحث عن المتعة والمصالح والرغبات الشخصية، والتركيز على الذات والتطور المهني والعملي بعيداً عن الأسرة. لكن، «قد يبدو أن مركزية الفرد لا المجموع في الأسرة يحفظ مصالح الفرد ويُعطيه الأولوية. لكن عند التدقيق نجد أن هدم الأسرة يعني

1- عليّ الخامنئي، خطاب الولي 2013م، ص 215-216. (من كلمته في جمع من مدّاحي أهل البيت عليه السلام في ذكرى ولادة سيّدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام، طهران، 1392/2/11 هـ.ش.).

2- عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتّمرّكز حول الأنثى، لا ط، مصر، جمعيتة المسلم المعاصر، 2015م، ص 50.

3- المصدر نفسه، ص 50.

4- راجع: طلال عتريسي، الجندر المُخادع من المرأة الضّحيّة إلى تفكيك المنظومة الأسريّة، ط 1، بيروت، جامعة المعارف، 2023م، ص 179.

5- عليّ الخامنئي، خطاب الولي 2012م، ص 238 (من كلمته في لقاء المشاركات في المؤتمر العالمي للمرأة والصّحة الإسلاميّة).

هدم الإنسان الفرد وزوال مصالحة»¹.

- أولوية الإنسان على الاقتصاد؛ حيث الأولوية في الإسلام للبعد الإنساني، يقابلها في الرؤية الغربية الأولوية للاقتصاد والإنتاج المادي على الإنسان والأسرة.

كان معدّل إنجاب المواليد في الغرب لكلّ امرأة سبعة أطفال، وكانت الحاجة إلى الأطفال ليست من أجل قيمة الأطفال الإنسانية نفسها، بل للعمل في زراعة الأرض. وبعبارة أخرى، كان الإنجاب يعني المزيد من الإنتاج للعمّال والمحصولات الزراعيّة. ولذلك، حافظ الغرب على قوام العائلة وحارب الشذوذ الجنسيّ للأسباب التّفعية والإنتاجية الاقتصادية، وليس من الباب الأخلاقيّ.

أما بعد الثورة الصناعيّة (الثانية) في القرن التاسع عشر، حيث مكنته الإنتاج وظهور الآلة التي حلّت محلّ الأيدي العاملة وانحسار الزراعة، انتهت الحاجة إلى ذلك العدد من الأطفال، وتاليًا انخفضت معدّلات الولادات وأصبح الدافع الاقتصاديّ للانتظام ضمن أسرة ضعيفًا؛ إذ في الرأسمالية الغربيّة، المدار هو مدار الإنتاج. فلم تعدّ الأسرة ذات قيمة عند الغرب الرأسماليّ، ولم يعدّ معنيًا بمحاربة الشذوذ الجنسيّ حفاظًا على الأسرة والانجاب، حيث كلّ طفل هو استثمار، وهو يعني مزيدًا من الإنتاج؛ فاعترف بالشذوذ بعد رفضه له في السّابق².

هذا التّفكير الماديّ الذي يُغلب قيمة الإنتاج الاقتصاديّ على الإنسان والأسرة نجده حاضرًا في بعض الدّول الشّرقيّة، مثل الصّين وكوريا، اللّتين تنتشر فيهما ظاهرة الانفصال الأسريّ، حيث يعمل الأب في طرف من الدّولة والأمّ في طرف آخر، وتجتمع الأسرة في الأعياد والعطل الكبرى. وتصل ساعات العمل اليوميّة التي تفرضها الكثير من الشّركات في هذه الدّول إلى اثني عشر ساعة، وإنّ عدّد هذا الدّوام الطّويل انتهاكًا لقوانين العمل في تلك الدّول.

وفي ظروف عمل من هذا القبيل، ما الذي يتبقّى فيه للمرأة العاملة من وقت للاهتمام بزوجها وأولادها؟!!

1- جميلة تلوت، مقصد الأسرة في القرآن: من الإنسان إلى العمران.

2- شبكة الجزيرة، سامح عودة، لماذا تكرر الرأسمالية الأسرة وتسعى لتفتيتها؟ 2018-6-28: <https://www.aljazeera.net/midan/intellect/sociology/2018/6/28>

والخلاصة أنَّ الأولوية عند المرأة ينبغي أن تكون للأسرة لا للعمل. وما تقدّم من الكلام لا يعني إلغاء دور المرأة خارج الأسرة وتخليها عن العمل الاجتماعي لصالح أسرتها. نعم، تقول القاعدة العقلية بأنّه عند تراحم المصالح يتوجّب على الإنسان انتخاب الأصلح. فإذا تراحم عمل المرأة مع وظيفتها داخل الأسرة كان عليها إعطاء الأولوية للأسرة. لكن، هل التّراحم بين عمل المرأة خارج المنزل ودورها ضمن الأسرة هو حقيقة واقعة لا مفرّ منها؟

تستطيع المرأة بحكمتها وتديريها وإدارتها الدّقيقة الجمع بين متطلّبات الأسرة والعمل خارج المنزل. فبالإضافة إلى دورها الأسري، لا بُدّ لها من أداء وظائفها الاجتماعية. وللسيدّ الخامنّي في هذا السياق كلام مُعبّر عن الفكرة، حيث يقول: «لكن بعضهم يعيش الإفراط، وبعضهم الآخر يعيش التّفريط. فمنهم من يقول: بما أنّ النّشاط الاجتماعي لا يسمح لي بالاهتمام بالبيت والزّوج والأولاد، لذلك عليّ ترك النّشاط الاجتماعي. ومنهم من يقول: بما أنّ البيت والزّوج والأولاد لا يسمحون لي بمزاولة النّشاط الاجتماعي، إذاً عليّ أن أتخلّى عن الزّوج والأولاد. وكلتا النظرتين خطأ، فلا يجوز ترك هذا لذلك، ولا ذاك لهذا»¹.

ونجد ما يُشبه هذه الفكرة في كلام كثير من علماء المسلمين، ومنها قول العلامة محمّد حسين فضل الله: «إنّ مسؤوليات الأمومة لا تُمثّل تسويغاً لانعزال المرأة عن المجتمع، ولا سبباً للابتعاد عن تحمّلها المسؤوليات العامّة»². ويبقى على المرأة فنّ إدارة وتنظيم الوقت وشؤون العمل والمنزل بحسن تديريها، واللّجوء إلى الخيارات البديلة كالحضور النوعي المميّز عوضاً عن الحضور الكميّ الكبير³.

1- لا اسم، المرأة علم وعمل وجهاد، ط1، بيروت، إعداد ونشر مركز السيّد الخميني الثقافيّ، 2003م، ص30.

2- محمّد حسين فضل الله، دنيا المرأة، حوار سهام حميّة، إعداد منى بلبل، ط4، بيروت، دار الملاك، لا ت، ص80.

3- يقول السيّد الخامنّي: «لديكّن أعمالاً أيضاً، وتتواجدنّ خارج البيت، تُزاولنّ الجراحة، وتزيّننّ مرضاكّن، وتقمّن بعملٍ علميٍّ ما، وتعددنّ المشروع الفلانيّ، وتُعطينّ الدّرس الفلانيّ في الجامعة، كلّ ذلك له أهمّيّته، لكن عليكّن مراعاة حصّة البيت. طبّعاً، إنّ حصّة البيت كسائر الأمور، قد تُفدى كمّيّة الحضور فيه لصالح الكيفيّة. إنّ حضور المرأة في البيت خلال 24 ساعة معنى؛ فعندما تُقلّلنّ من ساعات الحضور في البيت، عليكّن أن ترفعنّ كفيّة حضوركّن، فسيكون حضوركّن المميّز هذا معنىً آخر، وعندما تريّن أنّ

في المقابل، لا يخفى أهميّة دعم الأسرة من زوج وأبناء وأهل للأُم العاملة، وكذلك محيط العمل والقوانين التي تُقرّها الدولة لمساندة المرأة العاملة المتزوجة. وهذا يعني ضرورة وجود قوانين عمل سارية المفعول في الدول ذات النظام الإسلاميّ تُساهم في توفير شروط عمل مناسبة للمرأة العاملة الزوجة والأُم، تُعينها على التوفيق بين متطلّبات عملها وأسرتها، كي يبقى عمل المرأة تحت المظلة الإسلامية.

محورية الأسرة في قوانين العمل الإيرانيّة

يسعى النظام الإسلاميّ في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران إلى تحقيق العدالة ووضع كلّ شيء في موضعه المناسب الذي أراده الله. وهذا النظام هو نظام يسير، منذ نحو خمسة وأربعين عامًا، باتجاه بناء الحضارة الإسلاميّة التي لا يمكن الوصول إليها من دون وجود أُسر إسلاميّة متماسكة تُشكّل الرُكيزة لبناء مشروع الحضارة الإسلاميّة.

ولمّا كان للمرأة الدور المركزيّ في استقرار الأسرة وتماسكها، كان سعي النظام الإسلاميّ في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران إلى الوقوف بجانب المرأة في عمليّة رفع الموانع التي قد تُهدّد بناء الأسرة. ومن بين تلك العوائق والموانع ظروف عمل المرأة المُضرة بمصالح الأسرة. ولذلك، فإنّ النظام الإسلاميّ في إيران يقوم بعمليّة تقنين وتطوير مستمرة لقوانين العمل بما يتناسب مع تأمين بيئة عمل لا تُعيق المرأة العاملة عن الاهتمام بأسرتها.

فما هي هذه الظروف والبيئة المناسبة التي قام النظام الإسلاميّ الإيرانيّ على المستوى القانونيّ بتأمينها للمرأة العاملة؛ لكي تتمكن من التمسك بالصوابط الأسريّة، فلا يكون العمل عائقًا أمام تشكيلها للأسرة أو الاهتمام بها وأداء حقوقها؟ نشير أولاً إلى أصل حقّ المرأة في العمل؛ إذ يحقّ لها العمل بعد بلوغها السنّ القانونيّ له، وفقاً للمادة 21 من قانون العمل الإيرانيّ، وكذلك وفقاً لميثاق حقوق ومسؤوليات المرأة في جمهوريّة إيران الإسلاميّة، الذي أقرّه المجلس

عملكنّ يضربن بتواجدكنّ في البيت كثيرًا، عليكنّ أن تجدنّ حلًّا». المصدر: لا اسم، دور المرأة في الأسرة، ص 24.

الأعلى للثورة الثقافية¹.

أما في ما يتعلق بتشريع القوانين الداعمة للمرأة العاملة من الحيثية الأسرية، فقد نصّت المادة العاشرة من دستور الجمهورية الإسلامية في إيران على ما يلي: «استناداً إلى أهميّة الأسرة وموقعها وأنها الرّحم الذي يولد منه المجتمع الإسلامي، كان لزاماً أن تصبّ جميع القوانين ومشاريع القوانين والبرامج باتجاه تسهيل الزواج، وصيانة حرمة وقديسيته، والعمل على تمكين العلاقات الأسرية على مبدأ الحقوق والأخلاق الإسلامية»².

وقد جاء في توضيح مجلس الخبراء الإيراني وتعليقه على هذه المادة نقاط عدّة³، أهمّها:

- ضرورة صون الأسرة والتّصدي لكل ما من شأنه إضعافها عن طريق وضع القوانين والبرامج الكفيلة بتحقيق هذا الهدف.
- ضرورة عدم إخلال المرأة بأمومتها وكونها زوجة مع الاعتراف بقدرتها على التّوفيق بين العمل والبيت.
- الحفاظ على قدسيّة المفاهيم التي تُظلل العائلة، من قبيل عاطفة الأمومة وتربية الأبناء؛ إذ قد يُسبّب خروج المرأة إلى ميادين العمل المسّ بها.
- وعلى مستوى قائد الثورة الإسلامية آية الله السيّد عليّ الخامنئي، فقد شدّد - بناءً على قرار الاجتماع الرّقم 564 للمجلس الأعلى للثورة الثقافيّة المنعقد تحت عنوان «موضوع أهداف ومبادئ تكوين الأسرة وسياسات توطيدها وتحسينها» بتاريخ 2005/6/28م - على «إعطاء الأولويّة للأسرة، بوصفها المؤسسة الاجتماعيّة الأساسيّة الأهمّ في المجتمع، والاهتمام بمصالحها عند وضع السياسات والتّشريعات والتّخطيط المرتبط والمؤثر في الأسرة»⁴.

1- علي أكبر تاج مزيناني، زينب ياسري، بررسى سياست گذارى اشتغال زنان در جمهوری اسلامی ايران، مجلة مطالعات راهبردى زنان، العدد 59، ربيع 1392 هـ.ش، ص 26.

2- موقع مركز الصّدرين للدراسات السياسيّة، حسين جوان آراسته، المرأة في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة: <http://www.alsadrain.com/Political/stad/3.htm>.

3- يُراجع: المصدر نفسه.

4- الموقع الرّسمي لمكتب الإمام الخامنئي الإلكترونيّ باللّغة الفارسيّة، ابلاغ سياست هاى كلى «جمعيت»، 3-2-1393 هـ.ش.: <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=26440>.

كما أعلن السيد الخامنئي بتاريخ 2014/5/20م الخطوط العامة للسياسات السكانية، استناداً إلى المادة 110 من الدستور، بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام. وجاء في نص رسالته إلى رؤساء القوى الثلاث ورئيس مجمع تشخيص مصلحة النظام ما يلي:

«نظراً لأهمية مسألة السكان في الاقتدار الوطني، وبملاحظة حيوية ونمو وشباب سكان البلاد الحاليين بعنوان كونها فرصة وامتيازاً؛ ومن أجل تعويض الانخفاض في معدل النمو السكاني ومعدل الخصوبة في السنوات الماضية، يُعلن عن السياسات السكانية العامة. مع الأخذ بالحسبان الدور الإيجابي للعامل السكاني في تنمية البلاد، من الضروري وضع خطط شاملة للنمو الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للبلاد بما يتناسب مع السياسات السكانية. كما لا بُد من تنسيق العمل وتقسيمه بين عناصر النظام والمؤسسات ذات العلاقة في هذا المجال، واتخاذ الإجراءات اللازمة بدقة وسرعة وقوة، وإصدار التقارير المتعلقة بنتائج المراقبة المستمرة لتنفيذ السياسات»¹.

وقد توزعت الخطوط العامة للسياسات السكانية على 14 بنداً متنوعاً، كان منها: الزيادة السكانية في معدل الشباب عبر زيادة معدل الخصوبة، إزالة معوقات الزواج وتسهيل وترويج تشكيل الأسرة وزيادة الأطفال، تقديم التسهيلات المناسبة للأمهات، وخصوصاً أثناء فترة الحمل والرضاع، وترسيخ بنين الأسرة واستقرارها...². وهذا يعني أنه جرى إعادة النظر في السياسة السكانية والأسرية في الجمهورية الإسلامية في إيران؛ إذ انتقلت من سياسة تنظيم الأسرة بالحد من الإنجاب إلى الحث عليه في وقت لاحق. ولتوضيح السبب، لا بُد من الإشارة إلى المراحل التي مرّت بها السياسات السكانية بعد الثورة الإسلامية، وظروف كل مرحلة من تلك المراحل.

بدأت سياسة تحديد النسل قبل الثورة الإسلامية تقريباً عام 1956م في العهد

1- الموقع الرسمي لمكتب الإمام الخامنئي الإلكتروني باللغة الفارسية، ابلاغ سياستهای کلی «جمعیت». أيضاً: موقع پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری، برنامه ریزی های جامع متناسب با سیاستهای جمعیتی انجام گیرد، رفع موانع ازدواج، تسهیل و ترویج تشکیل خانواده و تربیت نسل صالح و کارآمد:

<https://www.leader.ir/fa/content/11847>.

البهلوي، واستمرت إلى العام 1979م، حيث انتصرت الثورة بقيادة الإمام الخميني. ويُقال إن هذه السياسة بدأت مما يقارب عام 1941م. أما فترة ما بعد الثورة الإسلامية فتنقسم السياسات السكانية فيها إلى ثلاث مقاطع زمنية¹:

- من بداية الثورة عام 1979م حتى عام 1987م: بعد انتصار الثورة، جرى إيقاف تنفيذ سياسات تحديد النسل؛ لكونها سياسة لا تتوافق مع المبادئ الإسلامية، وتتناغم مع الثقافة الغربية. و عوضاً عن ذلك، اعتمدت سياسات النمو السكاني. وقد شجّع الإمام الخميني، بعد الحرب المفروضة، على الإنجاب، وكان قد تحدّث في ذلك الوقت عن تجهيز جيش العشرين مليون. وفي هذه الفترة، سجّلت زيادة واضحة في معدل النمو السكاني.
- من العام 1988م حتى 2010م: استؤنفت سياسة تحديد النسل من جديد. بعد النمو السكاني، بدأ الكلام عن الآثار السلبية لهذا النمو على عملية التنمية؛ إذ كانت وجهة نظر أصحاب هذا الرأي تتلخّص في أن السكان يُشكّلون عائقاً أمام التنمية. فُرفِع شعار «أولاد أقل، حياة أفضل». بدأت سياسة تنظيم النسل في الجمهورية الإسلامية في عهد حكومة الرئيس رفسنجاني، واستمرت في عهد الرئيس خاتمي. وكان التعليل هو تجنّب إجهاد الدولة إقتصادياً؛ لأنها كانت دولة حديثة العهد، ولا تزال آثار الحرب العراقية حاضرة بقوة. فكان خفض الخصوبة العامة عند النساء من 7 أو 6 أطفال إلى 4 في العام 2010م هدفاً لسياسة تحديد النسل في البلاد؛ خصوصاً أنه منذ العام 1976م إلى العامين 1996م-1997م، كان قد ارتفع عدد السكان إلى الضعف. فكانت هذه المرحلة تتسم بمرحلة الانفجار السكاني في إيران².
- من العام 2010م حتى اليوم: دعا أحمددي نجاد بعد وصوله إلى رئاسة الجمهورية عام 2006م، إلى ضرورة التخلّي عن سياسة تنظيم النسل وقام

1- الموقع الرسمي لمكتب الإمام الخامنئي، آسبه ارحامى، مرورى بر سياستهاى فرزندآورى كشور؛ از تحديد تا تشويق، 30-2-1403 هـ.ش. - <https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=56393> (بتصرّف)

2- مجموعة من المؤلفين، سياستهاى كمنترل جمعيت: اهداف و نتايج، مجلة حوراء، طهران، ط 24، 1386 هـ.ش، العدد 24، ص 5.

بانتقادها. وكان العام 2010م، هو العام الأخير لبرامج تحديد النسل المُتبعة في إيران¹. وفي عام 2013م، انخفض عدد الأطفال في إيران من معدّله بين 5.1 و6 إلى ما بين 1.2 و1.8 بعد اتباع سياسة تحديد النسل، بينما كانت الخطة المرسومة هي الوصول بمعدّل الخصوبة إلى أربعة أطفال كهدف يجب تحقيقه في عام 2010م. وهو ما تجاوز الهدف المحدد بكثير وانخفض دون مستوى الإحلال².

وهذا الانخفاض يُعدُّ انخفاضاً شديداً السرعة، حيث أشار بعض المحللين الغربيين إلى أنه لم يحصل له مثيل في العالم؛ لأنّ هذه النسبة من الانخفاض التي تحققت في إيران خلال 15 عاماً، عادةً ما تحتاج الدول المتقدمة للوصول إليها إلى فترة تتراوح ما بين 100 إلى 150 عاماً³. وعليه، بدأت الدعوة بشكل أكثر جديةً إلى الإصلاح.

وفي وقت سابق من عام 2012م، أعلن السيّد الخامنئي عن هدف وصول عدد السكّان إلى 150 أو 200 مليون نسمة⁴، وهو ما يعادل تقريباً ضعف العدد الحالي للسكّان، وقال في أحد خطاباته في العام نفسه: «يجب علينا أن نعيد النظر بشأن سياسة تحديد النسل. لقد كانت هذه السياسة في زمن ما صحيحة، وقد حُدّدت لها أهداف معيَّنة. وبحسب التّحقيقات والدراسات والتّقارير التي قدّمها المتخصّصون والعلماء والخبراء في هذا المجال، فإننا قد وصلنا عام 71 (1992م) إلى تلك الأهداف التي وُضعت لتحديد النسل. وكان علينا منذ ذلك الوقت أن نغيّر هذه السياسة، أخطأنا ولم نُغيّر، واليوم يجب علينا أن نُصحح هذا الخطأ. يجب على

1- موقع وكالة مهر الإيرانية، پدram كاويان، تشريح بزگترین برنامه کنترل جمعیت تاریخ ایران، 29-2-1398 هـ.ش.: <https://www.mehrnews.com/news/4620010>.

2- مستوى الإحلال (replacement level) هو معدّل الخصوبة الكلّي اللازم توفّره للحفاظ على ثبات مستوى عدد السكّان على امتداد الأجيال، بحيث يكون هناك توازن بين عدد الولادات والوفيات. وبعبارة أخرى، هو معدّل الخصوبة اللازم ليتسنى لكلّ جيل إحلال جيل آخر محلّه.

3- موقع صحيفة مشرق الإيرانية، سیاست پهلوی درباره کم کردن موالید چگونه بود؟، 24-2-1399 هـ.ش.: <https://www.mashregnews.ir/news/1072232>.

4- راجع: عليّ الخامنئي، خطاب الوليّ 2012م، ص 162. (من كلمته في لقاء أركان الدولة والعاملين في النظام بمناسبة حلول شهر رمضان المبارك في 2012/724م).

بلدنا أن لا يضيّع هذه الغلبة للفئة الشبابية ومظهرها الجميل في هذا البلد»¹. تجدر الإشارة إلى أن السيد الخامنئي لم يكن من المشجعين على تنظيم النسل، إلا أنه وافق الحكومة في ذلك الوقت ولم يعترض؛ لأن وضع البلاد كان بحاجة للتعافي بعد الحرب العراقية المفروضة، على أن يقتصر الأمر على فترة زمنية محدودة من العلاج المقطعي، لا أن يستمر لمدة طويلة من الزمن، كما فعل من شغلوا المناصب الحكومية². ووفقاً لكلامه في الخطاب المذكور، لم يكن ثمة خطأ في سياسة تنظيم النسل التي أتبع في ذلك الظرف، إنما كان الخطأ يتمثل في الاستمرار بتلك السياسة لمدة 15 عاماً؛ إذ كان المفروض أن تقتصر على مدة ثلاث سنوات لا أكثر³.

وهذا الأمر لا يُعدّ نقطة ضعف عند الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران؛ بل هو نقطة قوّة تشير إلى عدم تحجّرها ومرونتها وملاحظتها لأخطائها في حال وُجدت، وإلى تداركها والاستمرار في سيرها نحو الصّعود. وقد صرّح السيّد الخامنئي بأن «الثورة الإسلاميّة بوصفها ظاهرة حيّة وذات إرادة، هي دوماً مرنة ومستعدّة لتصحيح أخطائها... إنها تُبدي حساسيّة إيجابيّة حيال التّقد وتعدّه نعمة من الله»⁴. وتالياً، أُلغيت سياسة تحديد النسل فعلياً من خلال قرارات المجلس الأعلى للثورة الثقافيّة، وبعدها أعلن السيّد الخامنئي «السياسات العامّة السّكّانيّة» للبلاد في 2014/5/20م. فأصبح الهدف زيادة معدّل نموّ سكّان البلاد والخصوبة الإجماليّة، ومعها دعم الإنجاب وحماية الأسرة. وقد سُيِّلت هذه السياسة السّكّانيّة في البرامج التّربويّة والصّحيّة والإعلاميّة وغيرها. كما في القوانين التي جرى تشريعها.

1- عليّ الخامنئي، خطاب الوليّ 2012م، ص 162. (من كلمته في لقاء أركان الدّولة والعاملين في النّظام بمناسبة حلول شهر رمضان المبارك في 2012/7/24م).

2- موقع وكالة دانشجو (SNN)، مقابلة مع حسين مروتي بعنوان يكي از پژوهشگران مسائل جمعيتي مطرح كرد؛ ماجرای تلاش سازمان ملل برای کنترل جمعیت ایران پس از جنگ، 1394-8-4 هـ.ش. <https://snn.ir/fa/news/453826>.

3- المصدر نفسه.

4- الموقع الرّسمي لمكتب الإمام الخامنئي الإلكتروني، بيان الإمام الخامنئي الموجه للشباب بعنوان الخطوة الثّانية للثورة الإسلاميّة، في الذّكرى السنويّة الأربعين لانتصار الثّورة الإسلاميّة، 2019-2-13م: <https://arabic.khamenei.ir/news/4400>.

1. أسباب ارتفاع نسب الطلاق:

وقبل الإتيان على ذكر بعض القوانين التي تُسهّل ظروف عمل المرأة لصالح الأسرة، نشير إلى تحدٍّ آخر يرتبط بالأسرة في إيران، وهو تراجع سنّ الزواج وتأخّره، وارتفاع نسب الطلاق مقارنة بما كانت عليه. ويعود ذلك إلى أسباب عديدة أهمّها:

أ. الأسباب الاقتصادية:

وهي الأسباب الأكثر تأثيراً؛ حيث يؤدي ارتفاع نسب البطالة وغلاء المعيشة وتردّي الأوضاع الاقتصادية إلى عدم قدرة الشباب على توفير السكن وتأمين المصاريف اللازمة للأسرة، ممّا يتسبّب في عدم إقدام عدد كبير منهم على الزواج. وقد تدهورت الأوضاع الاقتصادية في إيران بشكل ملحوظ من جراء الحصار والعقوبات الاقتصادية الأمريكية المفروضة، والتي جرى تشديدها عام 2018م، وكانت الولايات المتحدة الأمريكية قد بدأت بفرضها منذ العام الأول لانتصار الثورة.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ البطالة تُعدُّ مشكلة عالمية قائمة منذ سنوات، ولا تقتصر على إيران فقط. فقد بلغت نسبة البطالة العالمية 6.6 بالمئة عام 2020م¹، و5.3 بالمئة عام 2022م، و5.1 بالمئة عام 2023م²، وذلك لأسباب عدّة، منها: الأزمة الاقتصادية العالمية الناتجة عن جائحة «كوفيد-19» (covid-19)، ثمّ تلتها الحرب الروسية-الأوكرانية وانخفاض أسعار النفط، فضلاً عن الأسباب الخاصة بكلّ دولة.

مع كلّ هذه التحدّيات التي تواجه إيران، وأبرزها الحصار الأميركي، تشهد معدلات البطالة فيها انخفاضاً تدريجياً، وإن لم يكن سريعاً لكنّه غير متأرجح، ممّا يعني العمل الجدّي من الدّولة الإيرانية على إيجاد الحلول ومعالجة المشكلة.

1- United Nations Statistics Division site, Decent work and economic growth, at: <https://unstats.un.org/sdgs/report/2023>.

2- International Labour Organization (ILO) site, Global unemployment rate set to increase in 2024 while growing social inequalities raise concerns, says ILO report, 10 January 2024, at: <https://www.ilo.org/resource/news/global-unemployment-rate-set-increase-2024-while-growing-social>.

جدول (أ): معدّلات البطالة في إيران (2018م-2024م)¹

2024م (نيسان)	2023م	2022م	2021م	2020م	2019م	2018م
8.9%	9%	9%	9.2%	9.6%	10.7%	12.1%

في العام 2014م، تبنى قائد الثورة السيّد الخامنّي مفهوم الاقتصاد المقاوم ودعا إليه، ثم أعلن في العام 2016م، الموافق لعام 1395هـ.ش، شعار العام الإيراني الجديد، تحت عنوان: «الاقتصاد المقاوم؛ إقدام وعمل»². وكان السيّد الخامنّي كثيرًا ما يؤكد على ضرورة إيجاد الحلول لهذه التحدّيات الاقتصاديّة، وإمكانيّة مواجهة الأزمات التي تمرّ بها البلاد. ونظرًا لتأثير الاقتصاد على العديد من القضايا، بما في ذلك الأسرة من زواج وإنجاب وطلاق، فقد أصبح «الاقتصاد قضية مفتاحية مصيرية»³ تترك تردّاتها في تفاصيل الحياة الاجتماعيّة.

لقد عملت الحكومة الإيرانيّة على اتّخاذ العديد من التدابير لرفع موانع الزواج والوقوف إلى جانب الأسر، مثل زيادة الاستثمار والسعي لإيجاد فرص عمل جديدة، ودعم الشّركات الصّغيرة، وتأمين قروض الإسكان المناسبة، ودعم مواد البناء والطاقة، وتوفير التسهيلات السكنيّة كما في مشروع مهر للإسكان⁴، وغير ذلك. ولا تزال الحكومة تعمل في ظلّ تحديّات متزايدة، وتكافح الفساد الداخليّ

1- International Monetary Fund site, Unemployment rate, International Monetary Fund, World Economic Outlook Database, at: <https://www.imf.org/external/datamapper/LUR@WEO/OEMDC/ADVEC/WEOORLD>.

2- يُراجع: الموقع الرّسمي لمكتب الإمام الخامنّي، نداء الإمام الخامنّي للشّعب الإيرانيّ بمناسبة عيد النيروز وحلول العام الإيرانيّ الجديد 1395 هـ.ش، 20-3-2016: <https://arabic.khamenei.ir/news/1533>.

3- بيان الإمام الخامنّي الموجه للشّباب، بعنوان: الخطوة الثانية للثورة الإسلاميّة، في الذكرى السنويّة الأربعين لانتصار الثورة الإسلاميّة.

4- مهر للإسكان، هو مشروع سكنيّ أطلق عام 2007م في عهد الرّئيس أحمددي نجاد، واستمرّ تنفيذه في عهد الحكومات اللاحقة. يهدف المشروع إلى إنشاء 2.3 مليون وحدة سكنيّة في مختلف أنحاء إيران، بحيث يدفع المشترّون المستوفون للشّروط نحو ثلث ثمن الشّقة على أقساط، بينما يُعطى المبلغ المتبقّي عبر قرض طويل الأجل يقدمه مصرف الإسكان. وقد استمرّ تنفيذ المشروع حتّى أواخر عام 2019م، وأسهم في تمكين شريحة واسعة من الإيرانيّين من تملك مساكنهم.

الذي يُعرقل هذه التدابير، كما تُعدّل في خططها عندما يُمارس الغرب المزيد من الضغوط عليها لمنعها من تحقيق التنمية.

ب. الأسباب الثقافية:

وتُعدُّ أقلُّ تأثيراً من الأسباب الاقتصادية، وهي ليست عامّة؛ إذ تواجه إيران تحديات ثقافية كبيرة جداً يسعى فيها الغرب، وعلى رأسه أميركا، إلى التأثير في الداخل عبر استمالة الشباب الإيراني، وحمله على التخلّي عن قيم الإسلام والثورة. وقد استطاع الغرب، بما يُمارسه من حرب إعلامية شرسة، وخصوصاً في ما يتعلّق بقضايا المرأة، التأثير في شريحة من الشعب لجهة تبني الأفكار الغربية التي تُروّج للفردانية والتحرُّر بمفهومه الغربي، بالإضافة إلى سائر القيم الغربية ونمط الحياة الذي تغلب عليه ثقافة الاستهلاك، ما يزيد من أعباء الزواج المالية، ويُشكّل سداً نفسياً يعيق الإقدام عليه.

وقد عبّر قائد الثورة عن مخاطر ذلك بالقول: «إنَّ جهود الغرب لترويج أسلوب الحياة الغربي في إيران وإشاعته، قد عرّض بلادنا وشعبنا لأضرار أخلاقية واقتصادية ودينية وسياسية لا تُعوّض، ومواجهتها تتطلب جهاداً شاملاً وواعياً»¹. لذلك، كثيراً ما يؤكد قائد الثورة في خطاباته على نمط الحياة الإسلامي، ويُحذّر من ارتفاع المهور والمبالغة في التجمّلات في الحياة.

أما في ما يختص بالتأثير الثقافي الغربي، فإنَّ التمسك بمنطق الفردانية، وسعي المرأة خلف التحرُّر بمفهومه الخاطئ، بالإضافة إلى الدعوة للاستقلالية التامة عن الرجل، تؤدّي إلى جعل الزواج بمفهومه الإسلامي أمراً غير مرغوب. وينتمي إلى هذه الفئة بعض الجيل الجديد الذي لم يواكب أيام انتصار الثورة، ولم يعاين الأوضاع التي سبقتها؛ ليكون على دراية بما قدّمته الثورة، ولتحمل قيمها بحق. والجدير بالذكر أنّ عدداً لا يُستهانُ به من هذه الفئة نفسها دائماً ما يكون حاضراً بقوة إلى جانب الثورة في الاستحقاقات الخارجية الكبرى، مثل الوقوف إلى جانب القضية الفلسطينية، والمشاركة في تشييع الحاج قاسم سليمانّي والرئيس الراحل إبراهيم رئيسي. وهذا يدلُّ على أنّ التأثير الثقافي لم يصل إلى الصّعيد البيوي لدى هؤلاء، وهو أمرٌ لا يُهدّد كيان الثورة مع تحمّل المسؤولية اللازمة تجاه

1- بيان الإمام الخامنّي الموجّه للشباب بعنوان الخطوة الثانية للثورة الإسلامية، في الذكرى السنوية الأربعين لانتصار الثورة الإسلامية.

الإصلاح. وبالفعل، تعمل الجمهورية الإسلامية على الإصلاح التربوي والثقافي ضمن سياسات وثيقة «النموذج الإسلامي- الإيراني للتقدم»، التي أعلنت في 14 تشرين الأول 2018م، بعد جهود استمرت سبع سنوات، شارك فيها آلاف الخبراء وأساتذة الجامعات والحوزات والنخب.

2. ضرورة القوانين المتعلقة بتعزيز الأسرة والإنجاب:

وبالعودة إلى القوانين المتعلقة بتعزيز الأسرة والإنجاب، تجدر الإشارة إلى أن تشريع هذه القوانين يُمثل ضرورةً سياسيةً وأخلاقيةً لنظام يقوم على الإسلام ويريد حفظ مصالحه:

أ. من الجهة السياسية:

يُعدّ دعم الإنجاب، بالإضافة إلى دعم المرأة العاملة خلال فترة الحمل والرضاع، من الضرورات السياسية للبلاد التي تعاني انخفاضاً في النمو السكاني. وتعاني إيران من هذا الانخفاض لأسباب سبق ذكرها، الأمر الذي دفع بقائد الثورة إلى تغيير السياسات السكانية في البلاد نظراً لآثاره الوخيمة؛ إذ إن «الاتجاه التنازلي للسكان سيخلق مخاطر سياسية وأمنية واقتصادية كبيرة على البلاد، من أهمها التأثير السلبي في المستقبل على القوات المسلحة، وتقليص القوة العاملة، والحاجة إلى استقدام العمالة»¹.

وفي هذا السياق، فإن توفير الظروف الملائمة للإنجاب لدى المرأة العاملة، يُعدّ عاملاً مساعداً في تخطي الأسباب التي تدفع بها إلى تجنبه، وذلك من قبيل فقدان العمل أثناء الحمل أو بعده، أو طول ساعات الدوام، وغيرها من الموانع. وانطلاقاً من ذلك، ألزمت السياسات السكانية التي أعلنها قائد الثورة، في البند 3 منها، «عناصر النظام والمؤسسات ذات الصلة بتوفير التسهيلات المناسبة للأمهات، وخاصة أثناء فترة الحمل والرضاعة»².

1- موقع دستور التابع للجريدة الرسمية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، رأي هيأت عمومي ديوان عدالت اداري شماره 482، 24-5-1396 هـ.ش.:

<https://www.dastour.ir/brows/?lid=376210>.

2- المرجع نفسه.

ب. من الجهة الأخلاقية والاجتماعية:

تنعكس قوة الأم الداخلية وراحتها النفسية على الصحة النفسية لجميع أفراد الأسرة. وإذا تمتع أفراد الأسر بالصحة النفسية، كانت النتيجة مجتمعاً سليماً يحظى بها. وتشتد أهمية الشعور بالأمن النفسي عند الأم في مرحلتَي الحمل والرضاع اللتان يشهد التأثير فيهما على الطفل. وتالياً، يكون دعم الأم والزوجة العاملة هو دعم لسلامة الأسرة النفسية. وفي المقابل، فإن «عدم تأمين الأمن الوظيفي في عمل المرأة التي لديها طفل رضيع، وتعريض حياتها المادية والنفسية للخطر، هو عمل غير أخلاقي وغير إنساني»¹.

يُضاف إلى الضروريتين السابقتين مسألة أخرى، وهي أنه نظراً لتأثير عمل المرأة بشكل كبير في قرارات الإنجاب، وتالياً في معدل الخصوبة، بالإضافة إلى تأثيره في تأخير سن الزواج والإنجاب بسبب التكلفة التي قد تتحملها المرأة العاملة من «خسارة الدخل وفرص الترقّي المهني أثناء فترات الحمل ورعاية الأطفال»²، فضلاً عن إمكانية خسارتها للعمل نفسه، يصبح تشريع القوانين المتعلقة بتعزيز الأسرة والإنجاب سبباً في رفع هذه المخاوف التي تراود المرأة العاملة.

3. القوانين التي تدعم الأم العاملة:

لذلك، ومن أجل رفع جميع هذه العوائق والانطلاق في سياسة عمل المرأة من محورِة الأسرة على مستوى الدولة، وضعت الجمهورية الإسلامية في إيران في ظلّ نظام ولاية الفقيه مجموعة من القوانين التي تدعم الأم العاملة ووجودها الفعّال في أسرتها. ونذكر هنا بعضاً من هذه القوانين، وذلك بعد تبويبها ضمن العناوين التالية:

أ. عناية فترة الحمل:

طبقاً للمادة 77 من قانون العمل، يتعيّن على صاحب العمل نقل المرأة الحامل العاملة، إذا كان نوع عملها يُشكّل خطورة أو صعوبة في ما يختصّ بوضعها، إلى عمل يكون أخفّ مؤونةً عليها وأكثر ملاءمة لحالتها، وذلك مع بقاء الأجرة

1- موقع دستور التابع للجريدة الرسمية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، رأي هيأت عمومي ديوان عدالت اداري شماره 482 ، 24-5-1396 هـ.ش.:

<https://www.dastour.ir.brows/?lid=376210>.

2- موقع مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، حسين سليمان، الزيادة السكانية من زاوية المحددات: عمل المرأة والأمان الاقتصادي، 24-3-2021م:

<https://acpss.ahram.org.eg/News/17095.aspx>.

المدفوعة عينها، وضمان حقها في العودة إلى عملها السابق بعد انتهاء فترة الحمل. ويُحدّد ضرورة نقل عمل المرأة الحامل إلى عمل آخر من عدمه، تقرير طبيب المؤسسة العامّة للضمان الاجتماعي¹.

ب. إجازة الأمومة:

قبل العام 1996م، كانت مدّة إجازة الأمومة مدفوعة الأجر 12 أسبوعاً، أي ما يُعادل حوالي 3 أشهر. ومع صدور قانون تشجيع الرّضاعة الطّبيعيّة ودعم الأمّهات أثناء فترة الرّضاع، وذلك عام 1996، تمّت زيادة مدّة إجازة الأمومة للأمّهات إلى 4 أشهر. وكانت هذه المرّة الأولى التي يُثار فيها موضوع حماية وظائف الأمّهات بعد عوتهنّ إلى العمل. ثمّ في العام 2007م، عدّل هذا القانون مرّة أخرى؛ إذ جرى التّصويت على زيادة مدّة الإجازة إلى 6 أشهر. لكن قبل التّصويت في مجلس الشورى الإسلاميّ، جرت محادثات ونقاشات في جلسة التّصويت، حيث وُجد رأيان: رأي مخالف وآخر موافق.

أمّا وجهة نظر الرّأي المخالف فكانت أنّ هذا الأمر قد يضرّ بالعمل، وهو زيادة نفقة على الدولة. بينما كان الرّأي الآخر يرى أنّ زيادة إجازة الأمومة ليست زيادة في التّنفقات على الدولة؛ بل هي عين الاستثمار، وأنّه من الخطأ النّظر إلى مسألة المجتمع وسلامة النّاس بنظرة اقتصاديّة، خصوصاً مع تأكيد النتائج العلميّة التي أوصت بها منظمّة الصّحة العالميّة على التّأثير الإيجابيّ للرّضاعة المباشرة من حليب الأمّ. وفي نهاية المطاف، حُسِمَ التّصويت لصالح هذا القانون، وجرت الموافقة على قانون الزّيادة لإجازة الأمومة من 4 أشهر إلى 6 أشهر بتاريخ 2007/7/7م².

وفي عام 2013م، وبموجب قانون تعديل قوانين تنظيم السّكان والأسرة الذي أقرّ في مجلس الشورى الإسلاميّ بتاريخ 2013/6/10م، ونال بتاريخ 2013/6/19م تأييد مجلس صيانة الدّستور، تمّت زيادة إجازة الأمومة من 6 أشهر إلى 9 أشهر. يتضمّن القانون مادّة واحدة وملاحظتين؛ إذ جاء في الملاحظة الثّانية منه: «يُسمح

1- يُراجع: هاشم فرقاني و أبو ذر گلشنی: قوانين حمايتى موجود از زنان شاغل در حقوق ايران تهديد يا فرصت؟، مجلة پژوهش در فقه و حقوق، السنة الثّانية، العدد 5، خريف 1396هـ.ش، ص 36-42.

2- يُراجع: سعیده گراوند، حمايت از حق مادری زنان در زمان اشتغال، المجلة الفصلية تأمین اجتماعى، ربيع 1400، العدد 59، ص 137-138 و 144-145.

للحكومة بزيادة إجازة الأمومة للأُمَّهات إلى تسعة أشهر واستفادة أزواجهنَّ أيضًا من إجازة إجبارية (كحافز) لمدة أسبوعين». والمراد من عبارة «حافز» هو تحفيز الآباء وحثهم على الاهتمام بأطفالهم وزوجاتهم في هذه المدة¹. وتجدر الإشارة إلى أن زيادة إجازة الأمومة من 6 أشهر إلى 9 أشهر مدفوعة الأجر لا تزال قيد التطبيق، وذلك بسبب بعض الأمور العالقة مع مؤسسة الضمان الاجتماعيّ لجهة تأمين الميزانية المتعلقة بأجر الأشهر الثلاثة المُضافة إلى إجازة الأمومة². ونشير إلى أن زيادة إجازة الأمومة عن هذا الحدّ المقرّر في القانون (9 أشهر) هو أمرٌ غير قابل للتطبيق؛ نظرًا للأوضاع الاقتصادية الصعبة في ظلّ الحصار الأميركيّ المفروض عليها.

وبالإضافة إلى إجازة الأمومة، فإنّه بناءً على الملاحظة 2 من المادة 3 من نظام تشجيع الرضاعة الطبيعيّة ودعم الأم أثناء الرضاعة، المعتمد في 17/3/1996م، أُلزم صاحب العمل بأنّه «يجب ضمان الأمن الوظيفيّ للأُم بعد انتهاء إجازة الأمومة والرضاعة»³.

ولو أردنا مقارنة المدة الزمنية القانونية لإجازة الأمومة المدفوعة الأجر في إيران مع تلك الموجودة في الدول الغربية، فلن يكون من المفاجئ كثيرًا - نظرًا لغلبة النزعة الفرديّة فيها - أن إجازة الأمومة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة تبلغ 12 يومًا فقط، وحتّى هذه الإجازة المحدودة جدًّا في مدتها ليست مدفوعة الأجر. وهو ما يعني عدم وجود إجازة أمومة مدفوعة الأجر في أمريكا على الإطلاق، على الرّغم من أن أميركا دولة غنيّة ومُقتدرة.

أمّا في الدول الأوروبيّة، فتتراوح مدة إجازة الأمومة في معظمها ما بين 3 إلى 5 أشهر مدفوعة الأجر، كما هو الحال في ألمانيا، هولندا، فرنسا، البرتغال، رومانيا، إسبانيا، إيطاليا، سويترلاندا، بولندا، بلجيكا، النمسا، لوكسمبورغ، اليونان وغيرها. وتزيد قليلًا في بعض الدول، كما في هنغاريا التي تبلغ فيها إجازة الأمومة المدفوعة 5 أشهر ونصف، وفي إيرلندا 6 أشهر. وتشدّد عن المعدّلات المذكورة

1- يُراجع: سعيدة گراوند، حمايت از حق مادري زنان در زمان اشتغال، ص 135-136، ص 146.

2- المصدر نفسه.

3- موقع دستور التابع للجريدة الزميمة للجمهورية الإسلامية الإيرانية، رأي هيأت عمومي ديوان عدالت اداري شماره 482.

لإجازة الأمومة في الدّول الأوروبيّة دول عدّة، منها نورواي التي تبلغ فيها 49 أسبوعًا (أي ما يُعادل سنة)، وبالإمكان الحصول على 59 أسبوعًا إجازة بتغطية 80 بالمئة من الأجرة، وبلغاريا التي تمنح 58 أسبوعًا (410 أيام) ما يُعادل سنة وشهرين، والسويد (480 يومًا) تُقسّم على الأمّ والأب، ويُمكن نقل 90 يومًا منها إلى أيّ شخص مُقرب يهتمّ بالطفل¹.

ما يُلاحظ من المُعطيات السابقة اهتمام الدّول الأوروبيّة في إجازة الأمومة، وأنها لا تنحى المنحى الأمريكيّ المتطرّف في تغييب إجازة الأمومة المدفوعة. لكن يُلاحظ أيضًا أنّ القانون الإيرانيّ يمنح إجازة أمومة تفوق في مدتها تلك الموجودة في معظم الدّول الأوروبيّة، وذلك على الرّغم ممّا تعانيه إيران من ضائقة اقتصادية وحصار، وهو ما يشير إلى أولويّة هذه القضيّة في إيران. كما يُسجّل لبعض الدّول الأوروبيّة، التي سبق ذكر طول مدّة إجازة الأمومة فيها، نقطة قوّة في هذا المجال، كما هو الحال في نورواي وبلغاريا والسويد.

يعود هذا الاهتمام الأوروبيّ في إجازة الأمومة إلى ما تواجهه تلك الدّول من تحدّد كبير بسبب انخفاض عدد السّكان، وما يعنيه ذلك من مخاطر سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة سببها الشّيوخوخة السّكانيّة النّاجمة عن قلّة الإنجاب في هذه القارّة العجوز. وتاليًا، فإنّ إجازة الأمومة هي من السياسات الموضوعّة لتشجيع الإنجاب.

إلّا أنّنا في المقابل نشهد تناقضًا واضحًا عند هذه الدّول الأوروبيّة في سياساتها؛ إذ يتبنّى معظمها تشريعات وقوانين أخرى تؤدّي إلى التّأثير السّلبّي على مؤسّسة الأسرة والإنجاب، من قبيل حرّيّة العيش المشترك خارج إطار الزّوجيّة المعروف بالمساكنة، وتبنّي الأنماط المختلفة للأسرة والمصادقة على قانون زواج المثليين، والتّرويج للشّدوذ بين الأطفال.

ج. مرونة ساعات العمل:

يحقّ للأمّهات الموظّفات اللّواتي لديهنّ طفل دون السّابعة، أو طالب في المرحلة الابتدائيّة تعطيل يوم الخميس، وتعويض ساعات العمل لهذا اليوم من خلال

1- Euro Dev site, Daniel Greenfield, Maternity Leave in Europe: Exploring Policies & Benefits by Countries, 5-6-2024, at:

<https://www.eurodev.com/blog/maternity-leave-europe> .

العمل عن بُعد من المنزل، أو في أيام العمل الأخرى. وتجدر الإشارة إلى أن يوم الخميس هو يوم عمل في إيران، ولكنه يوم عطلة للمدارس والجامعات. أما تفصيلاً، فقد قام مجلس الوزراء في جلسته المنعقدة بتاريخ 2011/10/4م، وبناءً على اقتراح نائب رئيس الجمهورية لتنمية الإدارة ورأس المال البشري، واستناداً إلى المادة 138 من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، بالموافقة على القرار التالي: «يمكن للموظفات العاملات في الجهات التنفيذية الخاضعة للمادة 5 من قانون إدارة الخدمة المدنية، ممن لديهن أطفال دون السابعة من العمر أو ولد طالب في المرحلة الابتدائية، تعويض ساعات عملهن أيام الخميس في سائر أيام الأسبوع، مع مراعاة الحد الأقصى المنصوص عليه في المادة 87 من قانون إدارة الخدمة المدنية¹، أو التعويض عن طريق العمل عن بُعد²».

وقد طالب مجلس الوزراء في حكومة أخرى لاحقة بإلغاء إجازة يوم الخميس للأمهات - اللواتي تنطبق عليهن شروط الإجازة - وذلك في عام 2023م. إلا أن الهيئة العامة لمحكمة العدل الإدارية ارتأت بعد المناقشة والدراسة أن قرار إجازة يوم الخميس هو قرار معقول ومتوافق مع الفقرة 10 من المادة 3 من الدستور، ولم تلغه³.

د. قانون العمل الجزئي:

يُشير البند الثالث، الأصل 43، من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية إلى تنظيم اقتصاد البلد بالطريقة التي يكون شكله ومحتواه وساعات العمل فيه على النحو الذي يُتيح الفرصة والمقدرة لكل شخص، بما في ذلك وظيفته التي يمتثلها للعمل على البناء الذاتي المعنوي والسياسي والاجتماعي، والمشاركة الفعالة في

1- تتعلّق المادة 87 من قانون إدارة الخدمة المدنية بالمرونة في ساعات عمل الموظف الأسبوعية، وفقاً للظروف البيئية والمناخية ونوع العمل وغير ذلك؛ حيث يُسمح للموظف في بعض الشروط العمل إلى الساعة التي يريدون، والبدء بالدوام أو إنهائه قبل الوقت المعتاد أو بعده لساعة العمل. المصدر: زهرا عامري؛ احمد خسروي، خانواده محوري در قوانين اشتغال، فرصت ها و موانع، مجلّة پژوهش نامه اسلامي زنان و خانواده، العدد 12، خريف 1397 هـ.ش، ص 108.

2- يُراجع: موقع وكالة أنباء فارس الإيرانية الفارسي الإلكتروني، مصوبه دوركاري زنان شاغل ابطال نشد، 1402-1-30 هـ.ش: <https://farsnews.ir/news/14020130000427>.

3- يُراجع: المصدر نفسه.

قيادة الوطن وزيادة المهارات والابتكارات. انطلاقاً من هذا التّوجّه، كان التّخطيط للعمل في ما يتعلّق بعمل المرأة بنظام الدّوام الجزئيّ؛ بحيث تتمكّن من العمل والاهتمام بسائر الأبعاد التي تتطلّبها الحياة ووظائفها¹. ومن أهم هذه الوظائف الاعتناء بأسرتها.

يتوافق مع هذه الفكرة القانون المتعلّق بالعمل بدوام جزئيّ للنساء المقرّر عام 1985م، والذي عدّلت من مواده المادتين 1 و7، ثمّ أقرّت التعديلات المتعلّقة به في مجلس الشّورى الإسلاميّ بتاريخ 2010/5/12م. وبموجب هذه التعديلات، أصبح بإمكان الوزارات والمؤسّسات الخاضعة لقانون العمل الوطنيّ والشّركات العامّة، وبعض المؤسّسات الأخرى، تحديد دوام عمل المرأة بان يكون دواماً نصفياً أو لثلاثة أرباع الوقت في حال طلبت النّساء الموظّفات ذلك.

يشترط هذا القانون أن تكون المرأة موظّفة رسمياً ومثبتة في عملها، وأن تحصل على موافقة المسؤول صاحب المنصب الأعلى في العمل². وتالياً، ثمة جملة من الشّروط والصّوابط الأخرى للاستفادة من هذا القانون، منها تحديد الحدّ الأقصى للمدّة المسموح فيها للمرأة المتعاقدة الاستفادة من خدمة «نصف الوقت» أو «ثلاثة أرباع الوقت» بثلاث سنوات³، ومنها أيضاً أن لا تقلّ ساعات العمل اليوميّة بأيّ حال من الأحوال عن «نصف» أو «ثلاثة أرباع» ساعات العمل اليوميّة المقرّرة من المؤسّسة⁴.

يتضمّن هذا القانون في مادّته الثّانية وملاحظاتها النّصّ على عدم شمول الحدّ الأقصى للاستفادة من هذه الخدمة والمعيّن بثلاث سنوات للمرأة المتعاقدة، المرأة العاملة التي لديها طفل معاق؛ إذ يحقّ لها العمل بدوام نصفيّ أو بدوام ثلاثة أرباع

1- علي اكبر تاج مزيناني و زينب ياسرى، بررسى سياست گذارى اشتغال زنان در جمهورى اسلامى ايران، ص 44.

2- موقع وكالة دانشجويان ايران «ايسنا»، هر آنچه بايد درباره قانون خدمت نيمه وقت بانوان و بازنشستگى آنها بدانيم، 29-10-1391 هـ.ش.:
<https://www.isna.ir/news/91102916993>.

3- المصدر نفسه.

4- يُراجع: موقع دانشگاه تربيت مدرس، ملف بعنوان دستورالعمل استفاده عضو (زن) رسمى و پيمانى از خدمت نيمه وقت يا سه چهارم وقت موضوع ماده 40 آيين نامه استخدامى اعضاى غيرهيّات علمى: <https://www.modares.ac.ir>.

لأكثر من ثلاث سنوات. وفي ما يتعلق بتعويض نهاية الخدمة، تحصل على حقوق كاملة كتلك التي تعمل بدوام كامل. كما لا يُشترط أن تكون وظيفة هذه المرأة رسمية، ولا أن تكون مُثبّتة، ووفقاً للمادة الأولى من القانون نفسه¹. ومن الواضح مراعاة هذا القانون لوضع المرأة الأسري والإنساني، والوقوف إلى جنبها وحثّها على الاهتمام بشؤون طفلها الذي هو من ذوي الإعاقة.

هـ. فرصة إرضاع الطفل أثناء الدوام:

تنص المادة 78 من قانون العمل على أنه في ورش العمل التي تعمل فيها نساء، يتوجب على صاحب العمل إعطاء فرصة للأمهات المرضعات لإرضاع أطفالهنّ حتّى إتمام الطفل السنتين، وذلك بعد كلّ ثلاث ساعات ونصف من العمل. وتحتسب هذه الفرصة جزءاً من ساعات عملهنّ². وهذه المادة، تُشجّع الأمهات على الرضاعة الطبيعيّة لما فيها من آثار إيجابية على صحّة الطفل الجسديّة والنفسية.

و. مراكز رعاية للأطفال:

وفقاً لملاحظة المادة 78 من قانون العمل، يتوجب على صاحب العمل في ورش العمل التي فيها عاملات إنشاء مراكز لرعاية الأطفال (كالحضانات ورياض الأطفال وغيرها)، وذلك مع مراعاة عدد الأطفال وأعمارهم. لكن هذه الملاحظة لا تزال تحتاج إلى المزيد من المعايير أو السيطرة لإلزام صاحب العمل بتنفيذها³.

ز. إمكان منع أحد الزوجين للآخر عن العمل عند التقصير:

قد يتسبّب عمل أحد الزوجين بالإضرار بمصالح الأسرة. وبما أن محورية الأسرة ومصالحها تتفوق على الحقّ الفرديّ لكلا الزوجين بالعمل، فإنّه في هذه الحال، انطلاقاً من حقّ حماية العائلة من الضّرر، يُتيح القانون الإيراني - وفقاً للمادة 1117 من القانون المدني - للزوج منع زوجته من ممارسة حقّها في العمل عند حصول التعارض مع مصالح الأسرة أو حتّى كرامة الزوجين. وجاء نصّ المادة على

1- راجع: موقع شناسنامه قانون الإلكتروني، علي لاريجاني، قانون اصلاح مواد (ا) و (ب) قانون نحوه اجراء قانون مربوط به خدمت نيمه وقت بانوان، نُشر بتاريخ 31-1-1393 هـ.ش.: <https://www.shenasname.ir/morakhasi>.

2- زهرا عامري؛ احمد خسروي، خانواده محوري در قوانين اشتغال؛ فرصت ها و موانع، ص 113.

3- المرجع نفسه، ص 117.

الشكل التالي: «للزوج أن يمنع زوجته من ممارسة المهنة أو الصناعة التي تتعارض مع مصلحة الأسرة أو حيثته أو حيثته زوجته»¹. وبما أن الناس غير مبرئين من سوء التقدير للمواقف أو تدخل الأهواء النفسية والمزاج الشخصي، فإن هذا الحق مشروط بموافقة المحكمة على المنع².

كما أن للمرأة مثل هذا الحق فيما لو أضرَّ عمل الزوج بمصالح الأسرة أو حيثته أحدهما؛ إذ يحقُّ لها عندئذٍ بموجب القانون نفسه تقديم طلب لدى المحكمة بمنع الزوج من ممارسة عمله³.

يُضاف إلى ما سبق من المواد والقوانين المساعدة على اهتمام المرأة العاملة بأسرتها ما يلي:

- يُمكن للمرأة العاملة الاستفادة من الملاحظة رقم 5، المتعلقة بالمادة 4، من قانون التوظيف الذي يمنح إجازة من دون أجر يصل سقفها إلى ست سنوات للموظفين الرسميين أو الدائمين (الثابتين) الذين يُوفد أزواجهم إلى بعثة دائمة في الخارج⁴.
- يجب على النساء وفق مقررات التوظيف بالجيش (المادة 32 من قانون الجيش) وقوة الشرطة (المادة 20 من قانون مقررات توظيف قوة الشرطة) أن تكون تنقلاتهنَّ تابعة قدر الإمكان لشروط خدمة أزواجهنَّ⁵؛ إذ لم يغفل القانون عن ضرورة عدم وجود المسافة المكانية الكبيرة بين عمل الزوجين، كي لا يؤدي ذلك إلى تشرذم الأسرة.

1- فرج الله هدايت نيا، اشتغال زنان و مصلحت خانواده در قانون مدنى بررسى فقهى حقوقى ماده 1117، مجلة مطالعات راهبردى زنان، 1385 هـ.ش، العدد 34، ص 4 و 21.

2- يُراجع: المصدر نفسه، ص 25.

3- يُراجع: المصدر نفسه.

4- زهرا عامرى؛ احمد خسروى، خانواده محورى در قوانين اشتغال؛ فرصت ها و موانع، ص 113.

5- المصدر نفسه.

نتيجة البحث

إنّ السياسات الموضوعية والمقرّرات في نظام الحقوق الإيراني تُظهر أنّ محورِيّة العائلة موجودة بقوة، وأنّ قوانين العمل المتعلّقة بالمرأة العاملة تسعى إلى الحفاظ على خصوصيّة المرأة ومصالحه الأسرة قدر الإمكان. وعلى الرّغم من ذلك، قد تكون بعض تلك القوانين لم تصل إلى الحدّ التامّ والكامل من التنفيذ نظرًا لأسباب عدّة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

1. بعض هذه القوانين حديثة العهد، ممّا يستدعي المزيد من الوقت والمدّة الزمنية؛ لإنفاذها بجديّة والقدرة على السيطرة.

2. بعض هذه القوانين يتطلّب تنفيذها توفير التغطية الماليّة اللازمة والكافية، كما في قانون إجازة الأمومة، الذي يجري تطبيقه في مؤسسات الدولة الرسميّة، وبعض المؤسسات الخاصّة. وهذه التغطية اللازمة لا تزال في طريق السعي إلى توفيرها.

3. بعض المسؤولين يُخالفون هذه القوانين ويُعرقلون تطبيقها لعدم قناعتهم بها، على الرّغم من أنّهم مُكلّفون بتنفيذها. كما أنّ بعض من أرباب العمل يتجنّبون تطبيقها بسبب تغليب مصالحهم الشخصيّة على المصلحة العامّة. ولا يُستغرب وجود هكذا أمر في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران؛ إذ يذكر قائد الثورة أنّ «مغريات المال والمنصب والرئاسة قد تسببت بتزلزل أقدام بعضهم، حتّى في أكثر حكومات التاريخ نزاهة، أي في حكومة الإمام عليّ أمير المؤمنين عليه السلام نفسها. وعليه، فإنّ مخاطر ظهور هذا التهديد في الجمهوريّة الإسلاميّة أيضًا، التي كان مسؤولوها ومدراؤها يومًا، يتسابقون في الزهد الثوريّ والبساطة في الحياة، غير مستبعد على الإطلاق»¹.

وعلى الرّغم من ذلك، يعمل المخلصون في الجمهوريّة الإسلاميّة على جبهة مكافحة هذا الفساد في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعيّة التي لم يتوقّف السير والحركة باتّجاهها². وبالفعل، لقد قطعت الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران خطوات

1- بيان الإمام الخامنئيّ الموجّه للشباب بعنوان الخطوة الثانية للثورة الإسلاميّة، في الذكري السنويّة الأربعين لانتصار الثورة الإسلاميّة.

2- يُراجع: موقع مكتب الإمام الخامنئيّ الإلكترونيّ، الصّحوة الإسلاميّة في مصر وتونس صدى لنداء الشعب الإيرانيّ، خطبة الجمعة التي ألقاها السيّد الخامنئيّ في طهران في عشرة الفجر: <https://www.leader.ir/ar/content/7775>.

واسعة في هذا السبيل¹. وهي، وفقاً لقائد الثورة قد طوّت المرحلتين الأوليين اللتين تمثّلتا بإسقاط نظام الشاه، ثم تأسيس النظام الإسلامي. وهي الآن في مرحلة تحقيق الحكومة الإسلامية بالمعنى الحقيقي للكلمة لتؤسس بعدها المجتمع الإسلامي بحق، وصولاً إلى المرحلة الخامسة والأخيرة وهي بناء الحضارة الإسلامية². وفي ما يتعلّق بموضوع بحثنا، يعمل المتخصّصون في الجبهة القانونية والتنفيذية في الجمهورية الإسلامية بشكل دؤوب؛ لإزالة العوائق التي تعترض تنفيذ القوانين والالتزام بسياسات الجمهورية الإسلامية في إيران الداعمة لبناء الأسرة، والتابعة من أهميتها ومكانتها في الإسلام. وذلك يستدعي الرصد الدائم والرقابة للإبلاغ عن المخالفات، والقيام بالتغذية الراجعة، بالإضافة إلى الأبحاث الميدانية الدائمة لتقييم فعالية تلك القوانين.

1- بيان الإمام الخامنئي الموجّه للشباب بعنوان: الخطوة الثانية للثورة الإسلامية، في الذكرى السنوية الأربعين لانتصار الثورة الإسلامية.

2- يُراجع: موقع مكتب الإمام الخامنئي للتراث، كلمة الإمام الخامنئي في لقاء مع الأساتذة وطلبة الحوزات العلمية، 8-5-2019: <https://arabic.khamenei.ir/news/4535>.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

المصادر والمراجع باللغة العربية

- الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، ط1، دار القلم-الدار الشامية، دمشق-بيروت، 1412هـ.ش.
- بدر، خديجة كزار الشيخ الطيب، الأسرة في الغرب، أسباب تغيير مفهومها ووظيفتها، ط1، دار الفكر، دمشق، 1430هـ.ق./2009م.
- بوكانن، باتريك جيه، موت الغرب، ترجمة محمد محمود التوبة، مراجعة محمد بن حامد الأحمري، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1426هـ.ق./2005م.
- تلوت، جميلة، مقاصد الأسرة في القرآن: من الإنسان إلى العمران، لا ط، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2017م.
- حجازي، مصطفى، الأسرة وصحتها النفسية، ط1، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، بيروت، 2015م.
- الخامنئي، عليّ:
 - خطاب الولي 2012م، إعداد مركز نون للتأليف والترجمة، ط1، إصدار جمعية المعارف الإسلامية، بيروت، 2013م.
 - خطاب الولي 2013م، إعداد مركز نون للتأليف والترجمة، ط1، إصدار جمعية المعارف الإسلامية، بيروت، 2014م.
- الرزي شهري، محمد، ميزان الحكمة، ط1، دار الحديث، قم، لا تاريخ.
- الصدوق، محمد بن عليّ بن بابويه القميّ، من لا يحضره الفقيه، تحقيق وتصحيح علي أكبر الغفاري، ط2، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، قم، 1413هـ.ق.
- عترسيّ، طلال، الجندر المُخادع من المرأة الضّحيّة إلى تفكيك المنظومة الأسريّة، ط1، جامعة المعارف، بيروت، 2023م.
- فضل الله، محمد حسين، دنيا المرأة، حوار سهام حميّة، إعداد منى بلييل، ط4، دار الملاك، بيروت، لا ت.
- لا اسم، المرأة علم وعمل وجهاد، ط1، إعداد ونشر مركز السيّد الخمينيّ الثقافيّ، بيروت، 2003م.

- لا اسم، دور المرأة في الأسرة، ط2، إعداد ونشر مركز السيّد الخميني الثقافي، بيروت، 2008م.
- لا اسم، مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور، مجموعة بحوث، ط1، مؤسسة الفرقان بالتراث الإسلامي، لندن، 2013م.
- محمّد، كاميليا حلمي، المواثيق الدوليّة وأثرها في هدم الأسرة، ط1، لا ناشر، لا مكان، 1441هـ.ق./2020م. (كتاب إلكتروني-مكتبة نور الإلكترونيّة).
- المسيري، عبد الوهّاب، قضية المرأة بين التحرير.. والتّمرّكز حول الأنثى، ط2، نهضة مصر للطباعة والنّشر والتّوزيع، الجيزة، 2010م.

المقالات

- موقع مكتب الإمام الخامنّي الإلكتروني، الصّحوة الإسلاميّة في مصر وتونس صدى لنداء الشعب الإيراني، خطبة الجمعة التي ألقاها في طهران في عشرة الفجر:

<https://www.leader.ir/ar/content/7775>.

- موقع مكتب الإمام الخامنّي الإلكتروني، كلمة الإمام الخامنّي في لقاء مع الأساتذة وطلبة الحوزات العلميّة، 8-5-2019م:

<https://arabic.khamenei.ir/news/4535>.

- موقع شبكة الجزيرة الإلكتروني- ميدان، سامح عودة، لماذا تكره الرّأسماليّة الأسرة وتسعى لتفتيتها؟، 28-6-2018:

<https://www.aljazeera.net/midan/intellect/sociology/2018/6/28>.

- موقع مركز الأهرام للدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة، حسين سليمان، الزيادة السكّانية من زاوية المحدّات: عمل المرأة والأمان الاقتصادي، 24-3-2021م:

<https://acpss.ahram.org.eg/News/17095.aspx>.

- موقع مركز الصّدرين للدراسات السياسيّة، حسين جوان آراسته، المرأة في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، لا ت:

<http://www.alsadrain.com/Political/stad/3.htm>.

- موقع مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي الإلكتروني، جابر عبد الهادي

الشّافعيّ، مقاصد أحكام الأسرة عند الطّاهر بن عاشور، 2013م:
<https://al-furqan.com/ar> .

- موقع مؤسّسة الفرقان للتّراث الإسلاميّ الإلكترونيّ، جميلة تلوت، مقصد الأسرة في القرآن: من الإنسان إلى العمران، 2017م:
<https://al-furqan.com/ar>.

المصادر والمراجع باللغة الفارسيّة

المقالات (ضمن مجلات)

- زهرا عامري؛ احمد خسروي، خانواده محوري در قوانين اشتغال؛ فرصت ها و موانع، مجلّة پژوهش نامه اسلامي زنان و خانواده، العدد 12، خريف 1397 هـ.ش.
- سعيده گراوند، حمايت از حق مادري زنان در زمان اشتغال، المجلة الفصليّة تأمين اجتماعي، ربيع 1400 هـ.ق.، العدد 59.
- علي اكبر تاج مزيناني؛ زينب ياسري، بررسي سياست گذاري اشتغال زنان در جمهوري اسلامي ايران، مجلة مطالعات راهبردي زنان، العدد 59، ربيع 1392 هـ.ش.
- فرج الله هدايت نيا، اشتغال زنان و مصلحت خانواده در قانون مدني بررسي فقهي حقوقي ماده 1117 ق.م، مجلّة مطالعات راهبردي زنان، 1385 هـ.ش.، العدد 34.
- مجموعة من المؤلفين، سياست‌های کنترل جمعيت؛ اهداف و نتايج، مجلة حوراء، طهران، الطبعة الرابعة والعشرون، 1386 هـ.ش.، العدد 24.
- هاشم فرقاني و أبو ذر گلشني: قوانين حمايتي موجود از زنان شاغل در حقوق ايران تهديد يا فرصت؟، مجلة پژوهش در فقه و حقوق، السنة الثانية، العدد 5، خريف 1396 هـ.ش.

المقالات الإلكترونيّة

- موقع پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبري، برنامه‌ريزي‌های جامع متناسب با سياست‌های جمعيتي انجام گیرد/رفع موانع ازدواج، تسهيل و ترويج تشكيل خانواده و تربيت نسل صالح و کارآمد:

<https://www.leader.ir/fa/content/11847>.

- موقع پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری، پیام رهبر انقلاب اسلامی به فعالان حوزه جمعیت، 28-2-1401 ه.ش.:
<https://www.leader.ir/fa/content/25775>.
- موقع دانشگاه تربیت مدرس، ملف بعنوان دستورالعمل استفاده عضو (زن) رسمی و پیمانی از خدمت نیمه وقت یا سه چهارم وقت موضوع ماده 40 آیین نامه استخدامی اعضای غیرهیات علمی:
<https://www.modares.ac.ir>.
- موقع دستور التابع للجريدة الرسمية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، رأي هيأت عمومي ديوان عدالت اداري شماره 482، 24-5-1396 ه.ش.:
<https://www.dastour.ir/brows/?lid=376210>.
- الموقع الرسمي لمكتب الإمام الخامنئي الإلكتروني، آسيه ارحامی، مروری بر سیاست‌های فرزندآوری کشور؛ از تحديد تا تشويق، 30-2-1403 ه.ش.:
<https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=56393>.
- الموقع الرسمي لمكتب الإمام الخامنئي الإلكتروني، بيان الإمام الخامنئي الموجّه للشباب بعنوان الخطوة الثانية للثورة الإسلامية، في الذكرى السنوية الأربعين لانتصار الثورة الإسلامية، 13-2-2019 م:
<https://arabic.khamenei.ir/news/4400>.
- الموقع الرسمي لمكتب الإمام الخامنئي الإلكتروني، نداء الإمام الخامنئي للشعب الإيراني بمناسبة عيد النيروز وحلول العام الإيراني الجديد 1395 ه.ش.، 20-3-2016:
<https://arabic.khamenei.ir/news/1533>.
- موقع شناسنامه قانون الإلكتروني، علي لاريجاني، قانون اصلاح مواد (1) و (7) قانون نحوه اجراء قانون مربوط به خدمت نیمه وقت بانوان، نُشر بتاريخ 31-1-1393 ه.ش.، شوهد بتاريخ 12-7-2024 م:
<https://www.shenasname.ir/morakhasi>.
- موقع صحيفة كيهان الإيرانية، حسين مروتی، گزارشی از پشت پرده يك پرونده امنیتی در موضوع جمعیت، 1401 ه.ش.:
<https://kayhan.ir/fa/news/241690>.

- موقع صحيفة مشرق الإيرانية، سیاست پهلوی درباره کم کردن موالید چگونه بود؟، 24-2-1399 ه.ش. :
<https://www.mashreghnews.ir/news/1072232>.
- موقع مكتب الإمام الخامنئي باللغة الفارسية، ابلاغ سیاست‌های کلی «جمعیت»، 3-2-1393 ه.ش. :
<https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=26440>.
- موقع وكالة أنباء فارس الإيرانية الفارسي الإلكتروني، مصوبه دورکاری زنان شاغل ابطال نشد، 30-1-1402 ه.ش. :
<https://farsnews.ir/news/14020130000427>.
- موقع وكالة دانشجویان ایران «ایسنا»، هر آنچه باید درباره قانون خدمت نیمه وقت بانوان و بازنشستگی آنها بدانیم، 29-10-1391 ه.ش. :
<https://www.isna.ir/news/91102916993>.
- موقع وكالة دانشجو SNN، مقابله مع حسین مروتی بعنوان یکی از پژوهشگران مسائل جمعیتی مطرح کرد؛ ماجرای تلاش سازمان ملل برای کنترل جمعیت ایران پس از جنگ، 4-8-1394 ه.ش. :
<https://snn.ir/fa/news/453826>.
- موقع وكالة مهر الإيرانية، پدرام کاویان، تشریح بزرگترین برنامه کنترل جمعیت تاریخ ایران، 29-2-1398 ه.ش. :
<https://www.mehrnews.com/news/4620010>.

المصادر والمراجع باللغة الإنكليزية

- California State University Stanislaus site, Sarah Doornenbal, The influence of childlessness on female empowerment, p.2, at: <https://www.csustan.edu/sites/default/files/honors/documents/journals/Stirrings/Doornenbal.pdf>.
- Dailymail site, CONNOR BOYD HEALTH REPORTER, Almost HALF of 30-year-old women are childless - compared to one in five in their mothers' generation, official figures show, 4 December 2019, at: <https://www.dailymail.co.uk/health/article-7755025/Almost-HALF-women-childless-time-turn-30-official-figures-show.html>.

- Euro Dev site, Daniel Greenfield, Maternity Leave in Europe: Exploring Policies & Benefits by Countries, 5-6-2024, at: <https://www.eurodev.com/blog/maternity-leave-europe>.
- Glenice J. Wood & Janice Newton, Childlessness and Women Managers: 'Choice', Context and Discourses, Gender Work and Organization, Vol. 13, No. 4, July 2006.
- International Labour Organization (ILO) site, Global unemployment rate set to increase in 2024 while growing social inequalities raise concerns, says ILO report, 10 January 2024, at: <https://www.ilo.org/resource/news/global-unemployment-rate-set-increase-2024-while-growing-social>.
- International Monetary Fund site, Unemployment rate, International Monetary Fund, World Economic Outlook Database, seen in 10-9-2024, at: <https://www.imf.org/external/datamapper/LUR@WEO/OEMDC/ADVEC/WEOORLD>.
- United Nations Statistics Division site, Decent work and economic growth, at: <https://unstats.un.org/sdgs/report/2023>.





مراجعة كتب

الإسلام والقانون الدولي الإنساني: دراسات مقارنة

الكاتب: مجموعة من المؤلفين.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

الصفحات: 574 صفحة.

سنة النشر: 2012م.



مراجعة: رشا حسين الحاج*

يرى الباحث عليّ الموسوي، في مقالته الأولى من الكتاب، أنّ من أهمّ المقولات الأساسية التي تحكم مسيرة المجتمع الإنساني، مقولة الحقوق والقانون، ما يستدعي معالجة فكرية مبنية على الطرح الإسلامي. تنطلق مقولة الحقوق من النظرية العامة الحقوقية والركائز التي تُبنى عليها، لتدخل في الفروع المرتبطة بالحقوق العامة، ثمّ تتعمّق في التطبيقات والنماذج الخارجية لمنظومة الحقوق.

وقد نظر الفقه الإسلامي إلى المفردات المرتبطة بالحياة الإنسانية بشكل تجزيئي، وعالجها في عمل إجرائي، ولم يعالجها في إطار نظريّ شامل، لذلك ينبغي رسم النظرية الحقوقية الإسلامية.

* ماستر تاريخ - الجامعة اللبنانية.

«النظرية المتكاملة تتوقف أولاً عند الأسس والفلسفة التي تقوم عليها، لتدخل بعد ذلك في المبادئ التي تُشكل تطبيقات هذه الفلسفة».

عندما نتحدث عن رؤية دينية حقوقية، يعني ذلك ربط الرؤية بعامل داخلي متوافر في نفس كل فرد، ما يجعلها مضمونة التطبيق. في حين أن النظرية الوضعية لا تجعل الفرد سوى متلقٍ لهذه النظرية في نظام مُفصل عن الرؤية الكونية. وبما أن معالجة الجذور التي تتمحور في الأصول الأخلاقية الحاكمة على العلاقات الإنسانية يكون بتحديد الأطر الأخلاقية لمنظومة القيم الإسلامية، ومعرفة الثابت والمتغير، والبحث عن أطر أخلاقية مُستحدثة تعود إلى جذور القيم الإسلامية، كان لا بُدَّ للدول الإسلامية، بما هي جزء من المجتمع الدولي، من أن تؤدّي دوراً في صوغ القانون الدولي الإنساني، أو مناقشته، أو الموافقة عليه، أو رفضه.

ماهية الحق

رأى فلاسفة القانون الغربيون المعاصرون أن الحق ينطوي على عنصر من عناصر من المنفعة. وحدد أتباع نظرية المنفعة أن كل نوع من الحق يستلزم لونا من التكليف على صاحبه، والتكليف يستبطن التزاماً بمنح ذي الحق منفعة ما. وهذا التعريف غير شامل للمصاديق كافة، ذلك أن الله تعالى أحد أصحاب الحق، ولا حاجة له بالمنفعة أبداً.

أما النظرية الأخرى الزائجة؛ نظرية الاختيار، فتشير إلى أن لذي الحق مطالبة المُكَلَّف بأداء التكليف أو إسقاطه عنه. وهذا التعريف لا يستوعب الحقوق واجبة الاستيفاء كافة؛ فمثلاً الحياة حق، ولا يملك الناس خيار العزوف عن امتلاكه بأن يُنْهَوْا حياتهم، ولا يمكن إسقاط التكليف عن عاتق الآخرين المتمثل في تجنّب ما يُهدّد الحياة والسلامة.

في مقالة أخرى، يرى الدكتور محمد حسين طالبي أن التعريف الأفضل الذي يمكن صوغه للفظ «الحق» في دائرة فلسفة القانون هو «التمتع بشيء»، وكلمة «شيء» في هذا التعريف تعني «امتلاك صفة ما» أو «أداء عمل ما أو تركه». بناءً على ذلك، يُلاحظ في ماهية الحقوق واجبة الاستيفاء نوع من امتلاك وصف أو أداء عمل.

أمّا في البُعد الوجودي المحكي عن مفهوم الحقّ، فيتّضح أنّه «مفهوم فلسفيّ»، وهو من المفاهيم التي تُحمل على الأشياء الخارجيّة، ويتأتّى في مورد الفاعل الممكن الوجود من مقارنة علاقته بالكمال الواقعيّ المنشود الذي يمكن بلوغه في أعقاب القيام بفعلٍ ما. أمّا في مورد واجب الوجود، فيتّزع مفهوم الحقّ من مقارنته بهدف فعله.

فالصلة بين كلّ فاعلٍ مختارٍ وهدفه المنشود باللّحاظ الفلسفيّ هي علاقةٌ ضروريّة بالقياس؛ أي إنّ تلك الحقوق هي علةٌ لتأمين الهدف. وهدف الله من خلق الإنسان مُتعلّق بالإرادة؛ فالإرادة التكوينيّة تعلّقت بهدف توفير الأرضيّة اللازمّة للتكامل الاختياريّ للإنسان، بحيث يتمكن من الوصول إلى مقام خليفة الله في الأرض في ظلّ العبوديّة. أمّا مُتعلّق الإرادة التشريعيّة لله فهو التّكامل الاختياريّ للبشر. والمُراد من الحقّ التشريعيّ لله أن تكون أعمال الإنسان مُطابقة لإرادته التشريعيّة. وبغية وصول الإنسان إلى مقام خلافة الله في الأرض يتوجّب حصوله على «حقّ الكرامة»، وهو عبارة عن حفظ عزّة النّفس الإنسانيّة.

مفهوم حقوق الإنسان

من المفاهيم التي يمكن تتبّع المعنى المُراد منها من خلال ملاحظة الفهم المُشترك لدى الناس من دون ملاحظة أيّ فلسفة خاصّة أو مذهب خاصّ، أنّ الحياة تستلزم نوعاً من الحاجات الضّرويّة للبقاء، والحقوق هي الضّمانة لهذه الحاجات الضّرويّة؛ ومبنى هذه الحقوق هو الكرامة الذاتيّة للإنسان. ويشتمل اصطلاح حقوق الإنسان على حقوق المواطنة التي تدخل في إطار القانون الدّستوريّ.

مفهوم القانون الدّوليّ الإنسانيّ

هو مجموع القواعد والقوانين التي تُدافع عن حقوق الإنسان، ويتوجّب على الطّرفين المُتخاصمين رعايتها حين المُخاصمات المسلّحة. يعتقد الدّكتور محمّد رضا باقرزاده أنّ القانون الدّوليّ الإنسانيّ قد اجتاز إطار العلاقات الدّوليّة في الأعوام الأخيرة، وانفصل عن مفهومه التّقليديّ والكلاسيكيّ وتحرك صوب القانون الدّوليّ ذي النزعة الفرديّة. ويترادف مفهوم القانون الدّوليّ الإنسانيّ مع قانون النزعات المسلّحة الذي يسعى إلى وضع قيود على الأساليب

الحربيّة بهدف التّقليل من الآثار المدمّرة للحروب، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. ومنّ القواعد الأساسيّة للقانون الدوليّ الإنسانيّ: منع قتل العدوّ الواقع في الأسر أو من ساهم في إنهاء النّزاع بشكل من الأشكال، أو حتّى جرحه، وحظر استخدام أطراف النّزاع لبعض الأسلحة والأساليب الحربيّة. ويرى الأستاذ محمّد رضا ضيائي بيگدلي أنّ من مظاهر تطوّر القانون الدوليّ الإنسانيّ:

- التّقارب بين حقوق الإنسان والقانون الدوليّ الإنسانيّ.
- عدم اندراج التّدخل الإنسانيّ في إطار مواضيع القانون الدوليّ الإنسانيّ، إلّا إذا كان عبارة عن عمل مسلح لدعم هذا القانون، وإلّا أصبح من اختصاص القانون الدوليّ.
- انتهاك القانون الدوليّ يمثّل تهديداً للسلام والأمن الدوليين.
- حماية الأطفال في النّزاعات المسلّحة.
- إلزام القوّات العسكريّة للأمم المتّحدة باحترام قواعد القانون الدوليّ الإنسانيّ.
- إلزام الدّول بمحاكمة منتهكي القانون الدوليّ الإنسانيّ وفقاً لقوانينها الداخليّة.
- إلزام الجماعات المسلّحة غير الحكوميّة باحترام القانون الدوليّ الإنسانيّ.
- محاكمة منتهكي القانون الدوليّ الإنسانيّ دولياً.
- التّطوّر في مسؤوليات اللّجنة الدوليّة للصليب الأحمر وصلاحيّاتها في مجال القانون الدوليّ الإنسانيّ.

ويرى الأستاذ ناصر قربان نيا أنّ أهمّ مبادئ القانون الدوليّ الإنسانيّ هو حماية الإنسان والإنسانيّة؛ إذ يُنهى عن توخّي الأهداف والأساليب غير الإنسانيّة في زمن الحرب، من خلال تمييز الأهداف التي يمكن شنّ هجوم ضدها وتحديدتها والتّفريق بينها وبين المحظور منها. كما يؤكّد على التّمييز بين العسكريين والمدنيين، وعدم تعريض المدنيين للهجوم، فالهدف المشروع في الحرب هو إضعاف القوّات المسلّحة للعدوّ فقط. هذا وإنّ جزءاً من القواعد الآمرة في القانون الدوليّ يتمثّل في عدم استخدام أسلحة قادرة على التّفريق بين الأهداف العسكريّة وتلك المدنيّة. وتؤكّد المحكمة الدوليّة أنّ توجيه الضّربات لا يكون مسموحاً، إلّا إذا تناسب مع الأهداف العسكريّة المشروعة.

مفهوم ضمان التنفيذ

هو القوّة التي يُستفاد منها لتطبيق القانون أو حكم المحكمة. وأقسام ضمان التنفيذ، بالنظر إلى القوانين الداخليّة، هي: قانون العقوبات، والتنفيذ المباشر للقاعدة القانونيّة، وبطلان الأعمال القانونيّة، والمسؤوليّة المدنيّة. ويرى الأستاذ سيف الله صرامي أنّ أقسام ضمان التنفيذ في القانون الدوليّ الإنسانيّ:

- «ضمان التنفيذ الوقائيّ عقب الانتهاك»؛ الذي يشمل التدابير والإجراءات التي تُتخذ في سياق المساعدة على تطبيق مفاد القانون الدوليّ الإنسانيّ، مثل الإجراءات التعلّميّة أو تمكين المستشارين الحقوقيين من تقديم المشورات اللازمة إبان الصّراع إلى القوات العسكريّة بشأن التّطبيق الصّحيح لمحتوى الاتّفاقيّات.
 - «ضمان التنفيذ الداخليّ والدوليّ»؛ إذ يتحقّق ضمان التنفيذ الداخليّ من خلال التّشريع في إطار القوانين الداخليّة لدولة ما، بينما يتحقّق ضمان التنفيذ في القسم الثاني من خلال آليّة القانون الدوليّ.
 - «ضمان التنفيذ الحقوقيّ وغير الحقوقيّ»؛ إذ المُراد من ضمان التنفيذ الحقوقيّ هو تلك الفئة من الضّمانات الواردة في القوانين والمعاهدات الدوليّة بصورة خاصّة. أمّا في ما يخصّ ضمان التنفيذ غير الحقوقيّ، فيمكن إدراج الاستناد إلى القواعد الأخلاقيّة والتّحرّكات والإجراءات السياسيّة والاقتصاديّة، وحتّى العسكريّة، والتّعويل على المفاهيم المعنويّة والإيمان الدّينيّ الفرديّ، في إطار هذه الفئة.
- رغم ذلك، تخلو القوانين الوضعيّة من ضمانة كافية للتّطبيق لتفادي وقوع كوارث إنسانيّة في الحرب، في حين أنّ أحكام الإسلام تحوي ضماناً معنوياً للتّطبيق.

مفهوم الرّؤية أو العُرف الدوليّ

هو الأداء أو السّلك المتبادل بين الدّول والمنظّمات الدوليّة، بما هي أعمّ من كونها حكوميّة أو غير حكوميّة، في العلاقات الدوليّة، وكذلك الآراء القضائيّة الدوليّة. ويقع الدّور المحوريّ لبلورة الرّؤى والأعراف في مجال القانون الدوليّ

الإنساني على عاتق مجلس الأمن الدولي، ومحكمة العدل الدولية، والمحاكم الجزائية الدولية الخاصة.

حياد القانون الدولي الإنساني

ألزم واضعو القانون الدولي الإنساني طرفي النزاع بتطبيق هذا القانون، من دون الأخذ بالحسبان الطرف الجاني في الحرب، ولم يُفرّقوا بين القوّات المعتدية في الحرب والقوّات المدافعة. ورأى الأستاذ حسن عليّ أكبريان أنّ واضعي هذا القانون واجهوا تزاخماً بين ملاكئين أثناء تشريعه ورجّحوا أحدهما على الآخر¹.

الملاك الأول: يوجد أقله طرف واحد ظالم في كلّ حرب، بحيث لو حُكّم في محكمة عادلة يُدان على الشروع في الحرب.

والملاك الثاني: في ظلّ حرب كلّ طرف فيها يعدّ نفسه على حقّ، يجب أن يُوفّر القانون أكبر قدر من الدفاع عن المنكوبين وتخفيف الآلام.

وإذا كان الزّاجح برأي المُشرّعين هو الملاك الأول، فعليهم أن يصوغوا قانوناً مُنحازاً، ولكنهم رجّحوا الملاك الثاني وانتهجوا سياسة الحياد.

ورغم أنّ قواعد القانون الدولي الإنساني صيغت على أساس الحياد، لكنّ قواعد قانون الحرب - الذي يُمثّل فرعاً آخر من القانون الدوليّ - ركّزت على مسألة الحقّ والباطل في الحرب، لذلك يواجه هذان الفرعان من القانون الدوليّ في الحقيقة ازدواجية.

القواعد الإسلامية بشأن الحرب

لدى الفقه الإسلاميّ القدرة على الجمع بين الملاكئين الآنفين، كما أنّ الإسلام لم يُشرّع كلّ الحروب؛ بل وضع قيوداً جمّة لإحراز الشّرعيّة، منها: عدم شرعيّة «الجهاد الابتدائيّ» إلا بإذن الإمام المعصوم أو نائبه. ولا يُلجأ إلى هذا الجهاد طالما يُمكن تحقيق أهداف الإسلام من دونه، مثل رفع المعوّقات التي تقف في وجه الدّعوة الإسلاميّة، فيما الغاية من الجهاد الابتدائيّ هي دفع الفتنة.

ومن القيود أيضاً: حظر الاشتراك في الحرب غير الشّرعيّة؛ فلا يجوز قتل

1- أطلق الشهيد الصدر رحمته على هذا النوع من التّراحم الذي يواجه الشّارع والقانون الوضعي اسم «التّراحم الحفظي».

العسكريين الكفار في الحرب غير المشروعة، وتعدّ الأموال المغتمة في الحرب غير المشروعة مغصوبة. ولا يشترط إذن الإمام أو نائبه في شرعية «الجهاد الدفاعي»؛ أي في الحرب التي يدخلها المسلمون ردًا على اعتداء الآخرين عليهم. وهذا الجهاد هو حالة عرضية وثنائية لا تُسرّع إلا في حالات الضرورة.

ولتوضيح قاعدة الاضطرار في الجهاد المشروع، لا بُدَّ من معرفة أن الاضطرار حالة ثانوية وعارضة تولد حكمًا ثانويًا للموضوع: «الضرورات تبيح المحظورات». ودائرة الحكم الثانوي تقتصر على قدر الاضطرار؛ «الضرورات تُقدَّر بقدرها». أما في مقام التزاحم بين مفسدتين، فيوجب الإسلام المفسدة الأصغر دفعًا للمفسدة الأكبر. والجهاد الابتدائي في الحقيقة دفع للأفسد بالفاسد. وعليه، يمكن القول إن قانون الاضطرار في الإسلام لم يجعل يد المظلوم مغلولة، وقد قلل مستوى الاعتداء إلى أقل حدٍّ ممكن.

المباني النظرية للحقوق الإنسانية في الإسلام

يرى الباحث مرتضى يوسف يوسفي راد أن المباني الفلسفية في الإسلام هي تلك المجموعة من الأصول والأسس العامة ذات المنشأ الديني والوحياني. وهذه الأصول تنقسم إلى الأصول النظرية والأصول العملية. فالحقائق الوجودية والنظريات المفسرة للوجود منشأ وسبب للأثر العملي، والأوامر الشرعية المتعلقة كماً وكيفاً بالسلوك أثناء الحرب ترجع برمتها إلى المصالح والمفاسد الواقعية. فثمة صلة وثيقة بين أركان النظام الحقوقي الذي يكفل تنظيم أعمال الإنسان وسلوكه، والتي تتمثل في:

- أصل التوحيد؛ الله تعالى مبدأ الوجود وإليه منتهى هذا الوجود، ولا مشروعية لأي عمل يقف حائلًا في مسيرة الإنسان التوحيدية.
- أصل الكرامة الذاتية؛ فجوهر الإنسان وماهيته هما تجلّي الحق تعالى، ولا تختص كرامة الإنسان الذاتية بحياة الفرد فحسب، بل تشمل موته أيضًا.
- مبدأ المساواة الإنسانية؛ يتساوى الناس كافة أمام القانون.
- مبدأ الكرامة المكتسبة؛ فلإنسان مكانته ومنزلته وقيمتها بما يحمل من هدف ومن غاية.

النظام الحقوقي في الإسلام

- هذا النظام مبني على أساس الرؤية الفلسفية الإسلامية للوجود، معتمداً على العقل والوحي، ومبانيه تتمثل في المبادئ التالية:
- مبدأ العدالة؛ وذلك بحفظ حقوق الناس كافة، أكان ذلك مصداقاً لحفظ حقوق الأخوة الدينية أم حقوق الأخوة الإنسانية والشراكة في الخلق.
 - مبدأ الرحمة؛ هو مصداق من مصاديق العمل الصالح الذي يهدف إلى السعادة والفلاح.
 - مبدأ الالتزام والوفاء بالعهد والعمل بالمواثيق.
 - مبدأ المحبة والمعاملة الحسنة، ومبدأ الإحسان والإيثار.
- فالقوانين الإنسانية في الإسلام تمتلك دعامة فطرية ووجدانية.

الإشكالات

تجاهل القانون الدولي الإنساني الغربي مسؤولية الفرد تجاه خالق الكون والحياة المعقولة. وحقّ الله تعالى على الإنسان هو مواصلة السير في طريق الكمال الذي أوجده الباري. لذلك، فإنّ تهديد حياة الإنسان وسلامته من دون تسوية يعني إعاقة الإنسان عن بلوغ الهدف الذي حدّده له الله تعالى.

ورأى الأستاذ جواد فخار الطوسي أنّ جعل الإنسانية محوراً للحقوق في القانون الدولي الإنساني يؤول إلى التناقض والازدواجية؛ لأنّه لا يمكن سنّ التكاليف على أساس قاعدة أخلاقية مفتقرة إلى أيّ لون من الإلزام. لذلك، يمكن توجيه النقد إلى تلك المجموعة الحقوقيّة بفعل ارتكازها على أسس غير صحيحة تتمثّل بالرفافة بالبشر وإبداء المحبة لهم، وتضمّنها أصولاً ومبادئ أخلاقية مزدوجة وغير ثابتة.

في المقابل، لم يُشيد الإسلام بمبانيه الحقوقيّة على ركيزة إنسانية؛ بل على أصالة الإنسان¹، كما ولم يقبل بوصف الحرب أمراً واقعاً، فدعا الناس جميعاً إلى السلم.

ويلاحظ أنّ محور أصالة الإنسان مبنين على الحقّ، خلافاً للإنسانية المتقومة

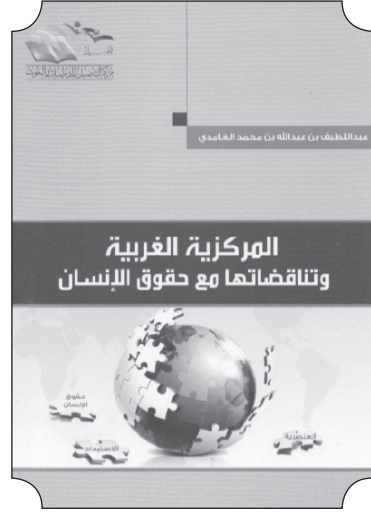
1- لا نقصد بأصالة الإنسان مصطلح الإنسانية الذي يجعل الإنسان محوراً للقيم ويوكل الأصالة إلى إرادته ويقف في وجه الدين القائم على أساس توحيد الله عزّ وجلّ.

بمحور المحبة. وكما أن الإنسانية تُبلور قاعدة أخلاقية بشأن البشر، فإن أصالة البشر تنتج لنا قاعدة حقوقية.

ومن أبرز الإشكالات المثارة أمام القانون الوضعي المرتبط بالحقوق الإنسانية ضعف عنصر المحاسبة والعقوبة؛ إذ يرتبط ذلك بوضوح بمدى امتلاك القوة أو الاصطفاف السياسي الدولي الذي يحمي المخالف للنظام الحقوقي الإنساني. مع الإشارة إلى هيمنة الدول الاستكبارية على وسائل الإعلام، بحيث تشعل فتيل الحروب وتساهم في جعل القانون الدولي الإنساني وقانون حقوق الإنسان بمثابة وسائل للضغط على الدول الضعيفة.

المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان

الكاتب: عبد اللطيف بن عبد الله بن
محمد الغامدي.
الناشر: مركز التأصيل للدراسات والبحوث.
الصفحات: 786 صفحة.
سنة النشر: 2014 م.



مراجعة: ميرفت إبراهيم*

عن الكتاب

تُعدّ مسألة حقوق الإنسان من القضايا التي حظيت، ولا تزال، باهتمام دوليٍّ وأُمميٍّ لافت، في سياقات متداخلة أيديولوجيًا وعقديًا وفلسفيًا واقتصاديًا، شكّلت بدورها دافعًا رئيسًا لهذا الاهتمام. ومع ذلك، كثيرًا ما تُنتهك تلك الحقوق تحت مُسمّى حقوق الإنسان أو نشر الديمقراطية، وتُزيّن هذه الانتهاكات إعلاميًا، لتقديمها على أنها النموذج الأمثل لضمان الحقوق. تبرز أهميّة هذا الكتاب من خلال محاكاته لواقع حقوق الإنسان وتطبيقات

* باحثة في مجال الأديان المقارنة، ومدّسة في جامعة المعارف وجامعة المصطفى العالمية.

المركزيّة الغربيّة لها، والتي أصبحت، باسم حقوق الإنسان، أكبر مُهدّد لها. يكشف الكتاب، من خلال الوقائع والشّواهد، زيف الادّعاءات الغربيّة في تقديم نفسها نموذجاً رائداً في هذا الميدان، مستعرضاً التّاريخ الممتدّ لهذه الادّعاءات حتّى اليوم. وأبرز شاهد على ذلك، موقف الغرب وسياسته اليوم إزاء أحداث 7 أكتوبر/ تشرين الأوّل 2023م.

المركزيّة الغربيّة وتناقضاتها مع حقوق الإنسان

بعد أن قدّم الكاتب في الفصل الأوّل مفهوم المركزيّة الغربيّة ومراحل تشكّلها، ينتقل في الفصل الثّاني إلى مناقشة العلاقة بين المركزيّة الغربيّة وحقوق الإنسان.

المركزيّة الغربيّة وحقوق الإنسان

يتناول الكاتب في هذا الفصل الصّيرورة التّاريخيّة والمفاهيم التي شكّلت حقوق الإنسان في الفكر الغربيّ، وآثارها، بالإضافة إلى الأجهزة التي أنشأها الغرب لتوظيف الحقّ الإنسانيّ لمصالحه، وخصوصاً مصالحه الرّأسماليّة، وذلك من خلال التفصيل الآتي:

1. التّطوّر التاريخيّ لحقوق الإنسان في الغرب:

تناول الكاتب تطوّر حقوق الإنسان في الغرب ضمن أربع مراحل: مرحلة الأنوار المتقدّمة، ومرحلة الاستعباد الكامل، ومرحلة الأنوار، والمرحلة الحديثة والمعاصرة. أمّا في ما يختصّ بمرحلة الأنوار المتقدّمة، فيبيّن الكاتب كيفيّة تبلور النّموذج والمثال التّاريخيّ الذي يفاخر به الغرب، نتيجة ما شهدته تلك الفترة من نظام قانونيّ مثاليّ سنّته حكومة روما، ومن بعدها «مجموعة جوستينيان القانونيّة» (Corpus Juris Civilis) التي كانت نتاجاً للقوانين التي أصدرها أباطرة اليونان بعد تنسيقها وحذف المتشابه منها، بالإضافة إلى زيادة بعض الإضافات والتّغييرات عليها. وبالرّغم من التّفاخر الغربيّ بتلك القوانين، إلّا أنّها كانت في معظمها قوانين عنصريّة تلحظ حقوق الأقلّيّات الذين يتمتّعون بالحرّيّة، بينما كان غالبيّة العامّة عبيداً لا تنطبق عليهم تلك القوانين.

أمّا المرحلة الثّانية، والمتمثّلة بمرحلة الاستعباد الكامل، فقد شكّلت بين مرحلتي الأنوار القديمة والأنوار الحديثة، بحيث أصبح القانون الطّبيعيّ في العصر

الوسيط يُؤسس على نظام ما وراء الطبيعة، فنشأت في المقابل مقاومة لتلك الرؤية داعية إلى الحرية الفردية على يدي الزاهد الإيرلندي «بيلاغوس» (Pelagos) الذي حُرم من الكنيسة لموقفه هذا، كونه كان يؤصل للبطش بالمخالفين، وإرغامهم على موافقته، فتتج عن تلك الحركة سحق لكرامة الإنسان وحرّيته، وأصبح عبداً لمن يملكون الحقيقة الدينية، وملوك الأرض وإقطاعيّها، وأمن ذلك مناخاً من المتاجرة بالعدالة، والحكم الاستبدادي على حساب النبلاء والبرجوازيين الذين لجأوا إلى الملوك للحفاظ على بعض امتيازاتهم؛ فوضع الملك هنري الأول قانوناً مدنياً، وهو شرعة الحرّيات.

وبسبب عدم اعتراف هذا القانون بالبابا، أصدر الأخير مرسوماً يقضي بتحريم دراسة القانون الروماني، ووضعت الكنيسة نظامها الخاص الذي أسمته القانون الشرعي، وأدعت المحاكم الكنسية العرفية السيادة القضائية، والحق في فضّ جميع القضايا؛ فاستمال الملوك رجال الكنيسة طلباً لإضفاء الشرعية والقدسية عليهم، وجعل الحق المطلق لهم في سبيل الحكم باسم الله، فأصبح الملك هو الدولة، ووضع بعض الفلاسفة نظريات تأسيس للملكية بمنطق عقلاني، وأصلوا - بحسب الكاتب - للاستبداد وفلسفته.

وحدث خلال المرحلة الثالثة (مرحلة الأنوار) التّأصيل الفكري والفلسفي لمفاهيم حقوق الإنسان، بما قدّمه كلٌّ من «هوبز» (Thomas Hobbes) و«لوك» (John Locke) و«روسو» (Jean-Jacques Rousseau)، في بيئة من الصّراع الفكري، فانبثقت من خلال تلك الصّراعات المفاهيم المعاصرة لحقوق الإنسان، وبدأت تسود فكرة العقد الاجتماعي من كون الأفراد أحراراً ومتساوين في حال الطبيعة، ومن المستحيل أن يخضعوا لسلطة لم يقبلوا بها. وخلال المسيرة الفلسفية ومخاضاتها الفكرية، صدرت عريضة الحقوق. وقد توالى الأحداث والصّراعات التي أدت إلى استقلال السلّطة القضائية عن السلّطة المملّكية، وصدر أول إعلان لحقوق الإنسان بعنوان «إعلان حقوق شعب فيرجينيا الطّيب» سنة 1776م.

وقد خلصت الثورتان الفرنسيّة والأمريكيّة إلى أنّ حكم الواحد لا يُحتمل، فلا شيء يضمن عدم تعسّفه. هذا ولم يعد الله ولا ممثّله مصدر شرعية، وكان لا بدّ من معتقدٍ آخر. وبالرّغم من إقرار الحقوق والحرّيات، فقد كان التركيز في القرن التاسع عشر على اضطهاد العبيد، وحقوقهم بكونهم بشرًا. وقد أدّى الضّغط

من أجل إنهاء العبودية في ذلك الحين إلى إثارة قضايا حقوقية متنوعة؛ منها ما يتعلق بحقوق المرأة، والحقوق السياسية والمدنية لجميع الأعراق وللجنسين. وقد انعكست تلك الحقوق في دستور الولايات المتحدة، فجرى تعديل الدستور لإلغاء العبودية، وإقرار الحماية المتساوية، والغي التمييز العنصري في الأهلية للانتخاب وغيرها.

وتبلور في المرحلة الحديثة والمعاصرة الإدراك العام لأشكال أخرى من الاستغلال الاقتصادي، وكان ذلك من ثمار الاهتمام العالمي بالعبودية، كما حصل في مناجم أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر. وقد حظيت حقوق العمال باهتمام أكبر في نهاية الحرب العالمية الأولى، فولدت عصبة الأمم من رحم مؤتمر فرساي، واعتمد ميثاقها سنة 1919م. وقد ذهب البعض إلى كون هذه العصبة قد أنجزت حماية الأقليات، إلا أنه - وبحسب الكاتب - الأقلية الوحيدة التي حمتها هي الأقلية اليهودية؛ فمعابدها مُصانة، ولها مطلق الحرية والتفوذ في معظم المجتمعات الأوروبية. أما الأقليات الأخرى، ومنها العربية والإسلامية، فمساخدمهم في معظم أوروبا قد تهدمت، كما عانى العمال العرب والمسلمون - بحسب الكاتب - من الاضطهاد لدرجة الاغتيال، في كثير من دول أوروبا الغربية وأمريكا.

وتم لاحقاً لقاء «ونستون تشرشل» (Winston Churchill) و«فرانكلين روزفلت» (Franklin Roosevelt) الذي نتج عنه صوغ مبادئ مشتركة بين إنجلترا والولايات المتحدة، أُصدرت في بيان مشترك تحت عنوان ميثاق الأطلنطي. وبعد دخول أميركا الحرب في الأول من يناير عام 1942م، اجتمع ممثلو حكومات دول كثيرة في الشرق والغرب، من الحلفاء في الحرب العالمية الثانية، لإقرار إعلان الأمم المتحدة، وذلك لتحديد الأهداف التي يُقاتلون لأجلها؛ فأقرّوا تلك الأهداف في «تصريح الأمم المتحدة»: الدفاع عن الحياة، والحرية، والاستقلال، والحرية الدينية، والمحافظة على حقوق الإنسان والعدالة في أراضيهم، وكذلك في الأراضي الأخرى.

وفي عام 1944، تمّ إكمال برنامج مذكرة لحقوق الإنسان، ومن ثمّ أعدّ قسم حقوق الإنسان في الأمم المتحدة برئاسة «جون همفري» (John Humphrey) من كندا أول مشروع للإعلان العالمي. وتتابعت مبادرات أخرى حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، وقد بدأت لجنة حقوق الإنسان عملها في عام 1947م. وكانت

لجنة صوغ الحقوق تتألف من وفود من أستراليا والصين وفرنسا ولبنان والاتحاد السوفياتي والمملكة المتحدة والولايات المتحدة. وقد شكّل صدور هذا الإعلان إحباطاً لأولئك الذين توقّعوا في أعقاب الحرب العالمية أكثر من صدور إعلان أخلاقي، كما طلبت الولايات المتحدة، فمارسوا الضّغط من أجل أن يكون الإعلان بمثابة معاهدة متمتعة بقوة القانون الملزمة.

ويُبيّن الكاتب، من خلال استعراض المخاض التاريخي الذي وُلد بعده ميثاق حقوق الإنسان، أنّ دول التّمرّكز الغربيّ كان لها اليد الطولى في ذلك المخاض، ما جعل منه - بحسب ما أورد «جارودي» (Roger Garaudy) - قانوناً للمنتصرين غداة نصرهم على «هتلر» (Adolf Hitler) الذي كان الخليفة الأكثر همجية لكلّ الخروقات الديكتاتورية في الغرب. كما يُبيّن أنّ الحضارة الإسلامية، بكلّ ثقلها، كانت مغيبة عن صوغ الميثاق. ويرى الكاتب أنّ الحضارة الإسلامية تمّ تجاهلها عن عمد، فالعربيّ الوحيد المشارك كان «شارل مالك»، الذي كان حظّه من الثقافة الغربية أكثر من الثقافة الإسلامية. وقد لاقى هذا الإعلان الكثير من الأخذ والرّد، ولم يكن متوافقاً عليه بشكله النهائيّ من الجميع، بالرّغم من اعتماده.

2. احتكار المفاهيم والمعايير المتعلقة بالحقّ الإنساني:

يتعرّض الكاتب في هذا المبحث من الفصل الثاني لتوضيح بعض المفاهيم التي صاغت المركزية الغربية فلسفتها، وبنتها من منظور غربيّ، في إطار العمل على تعميم غايات المجتمع الغربيّ ومثله على مختلف شعوب العالم على أساس أنّها غايات ومثّل إنسانية مشتركة، وأنّها أفضل ما يمكن أن يتوصّل إليه العقل البشريّ.

أ. مفهوم الإنسان:

اتّخذ الكاتب في إطار عرض مفهوم الغرب للإنسان المسار الذي سلكه عبد الوهّاب المسيري في كتابه «قضية المرأة بين التّحرير والتّمرّكز حول الأنثى». يوضّح المسيري، ضمن بحثه حول الإنسان والإنسان الطّبيعيّ، كيفية سير منظومة التّحديث والعلمنة الغربية ضمن نمط يبدأ بالواحدية الهيومانية (عالم مركزه الإنسانية جمعاء)؛ أي إنّ الإنسان سيّد الكون ومركزه، فتكون ذاته مرجعيّته ومعياريّته، ما يجعله مسيطراً على الطّبيعة مسخراً لها، ثمّ الواحدية الإمبريالية (عالم مركزه الذات الفردية)، والتي بفعلها يكون الإنسان فرداً منغلّقاً على ذاته، ليس بكونه ذاتاً إنسانية؛ بل بصفته ذاتاً فردية، فيؤلّه الإنسان نفسه في مواجهة

الطبيعة والآخريين، وبعدها الثنائية الصلبة (صراع بين الإنسان والطبيعة)؛ إذ يدرك الإنسان مرجعية الطبيعة لذاتها واكتفائها بنفسها، فتظهر ازدواجية صلبة متصارعة. بعدها الواحديّة الصلبة (عالم مركزه الطبيعة)، وتكون نتيجة لحلول الطبيعة محلّ الواحديّة الإنسانيّة، وتصبح فيها مرجعية الإنسان لمعياريته، فيظهر الإنسان الطبيعيّ، ويجري الانتقال من عالم يتسم بالثنائية إلى عالم واحديّ مركزه الطبيعة، وحسب.

ويُختم هذا النمط عند عبد الوهّاب المسيري بالواحدية السائلة (عالم بلا مركز سقط في قبضة الصيرورة)، والتي تتصاعد فيها معدّلات الحلول والتفكيك؛ ليصبح التغيّر هو نقطة الثبات الوحيدة، وتسيطر النسبية، فيتحقّق عالم مُفكّك لا مركز له، وهذا العالم يتسم بالحركة الدائمة، وتتحقّق فيه مرحلة السيولة الشاملة.

وهذا ما بيّنه الكاتب في مسار استيضاح تطوّر مسار مفهوم الإنسان وتبلوره في الغرب. وقد أنتجت الحضارة الغربيّة فلسفات كثيرة معادية للعقل وللكتيّات والمطلقات، مثل البراجماتيّة وفلسفات الحياة. وقد ظهرت الفلسفة الفينومينولوجيّة في محاولة الوصول إلى تعريف للحقيقة يتجاوز ثنائيات الذات والموضوع، والتجاوز والكمون، والثبات والحركة، والغائيّة والعدميّة، عن طريق فكرة الوعي والقصد، فأصبح من الممكن الوصول إلى الحقيقة الكليّة من دون ميتافيزيقا. ومن وجهة نظر الكاتب، لا تقف هذه الفلسفات الماديّة اللاعقلانيّة ضدّ الديانات العالميّة التقليديّة فحسب، بل ضدّ العقلانيّة الماديّة الصلبة نفسها.

ب. مفهوم الحقّ:

يبيّن الكاتب ضمن هذا العنوان كيف أنه، وتبعاً لتلك النظرة الغربيّة للإنسان وصورته التاريخيّة التي تشكّل معها عدد من المفاهيم والقيم، تتبدّل مضامينها باختلاف المرحلة التي تمرّ فيها، ومنها مفهوم الحقّ؛ فما حصل من تغيير في عصر النهضة على صعيد الفلسفة الأخلاقيّة أرخى بثقله على مفهوم الحقّ في الغرب.

وفق الموجة الأولى في مفهوم الحقّ، وضع «مكيافيللي» (Niccolo Machiavelli) نظريته فك الارتباط بين السياسة والقانون الطبيعيّ والأخلاقيّ، وجعل المحور المحرّك لها هو اعتبارات المنفعة التي تستخدم كلّ الوسائل؛ معتدلة أو مشينة، حديديّة أو سامّة، لتحقيق غايتها، وجعل فلسفة القوّة سبيلاً لقيام الدولة

الحديثة. ولكن، لم يكن «مكيا فيللي» قادرًا على صوغ نظريته وفق أسس منهجية أو علمية، وهو ما جاء به «ديكارت» (René Descartes).

وقد انبثق عن المنهج الديكارتية مذهبان فرديان؛ الأول يُمثله «هوبز» (Thomas Hobbes)، وقد عبّر عنه بصورة واقعية غير أخلاقية، حيث وبما أن طبيعة الإنسان - كما يراها «هوبز» - هي الشرّ دائمًا، استلزم ذلك وجود قوّة نفوذها أعلى من العقد، تكون مهمتها تنفيذ العقد إجباريًا على الأفراد، وهذه القوّة هي الدولة.

والثاني؛ والذي يمثله «سبينوزا» (Baruch Spinoza)، وقد كانت منطلقاته أخلاقية في جوهرها، وقد سعى إلى تطبيق التحليل الرياضي على النظام البشري، فحلّله إلى ذراته الفردية، على نحو تكون فيه الطبيعة البشرية سابقة على ما هو اجتماعي، ودعا إلى التسليم بمبدأ المنفعة كما فعل «هوبز». وبهذا، أصبحت المادية والفردانية سمة من سمات الحداثة، وأصبحت ملازمة لها طوال صيرورتها. أما الموجة الثانية فقد ابتدأت مع «روسو»، الذي من الممكن وصف فكره بأنه نقد مُركّز لفكر الموجة الأولى، فاحتجّ على ما قدّمه «هوبز» وكان احتجّاه باسم الفضيلة، إلا أنه لم يعمل على إعادة الاعتبار للمفهوم الكلاسيكي للفضيلة، بكونها الغاية الطبيعية للإنسان وكمال طبيعته، بل عمل على إعادة تأويل الفضيلة لجعلها علم النفوس البسيطة والمواطنة الصالحة، وذلك كونه تبنى المفهوم الحديث للحالة الطبيعية بأنها حالة يكون الناس فيها أحرارًا ويحكمون أنفسهم.

والموجة الثالثة لفلسفة الحقّ نسبها الكاتب إلى «نيتشه» (Friedrich Nietzsche)، ومن بعده «ماركس» (Karl Marx) و«فرويد» (Sigmund Freud). وقد رفض «نيتشه» كلّ النظريات الفلسفية السابقة، وأعاد صوغ مفهوم الإرادة التي تتمثل بإرادة القوّة، والتي جعلها «نيتشه» معيارًا للقيمة. ويخلص الكاتب إلى أنّ دول التمرکز الغربي تُطبّق النظرة الروسية، في ما يتعلّق بالحقّ، على الدّاخل لديها، بينما تُطبّق النظرة النيتشوية في تعاملها مع الخارج.

ج. المفهوم المركّب من حقوق الإنسان:

يُبيّن الكاتب، وفق هذا العنوان، كيفية انقسام المفهوم الخاصّ بحقوق الإنسان إلى حقوق ذاتية وأخرى عرضية؛ فالذاتية هي ما تكون لصيقة بالإنسان وضرورية

له، ولا يمكن انفكاكها عنه، وهي حقوق أساسية لتحقيق كل حياة، بحيث لا يستطيع أن يحيا حياة إنسانية كاملة من دونها.

والحقوق العرضية عبارة عن الحقوق التي يتغير مضمونها وقابلية الاحتجاج بها حسب الأزمنة والأمكنة، بحيث من الممكن أن يُحرم الفرد من هذه الحقوق تبعاً للظروف والأنظمة القانونية الوضعية، كما أنها قابلة لاكتساب مضمون محدود؛ إذ من الممكن ألا يلزم باحترامها سوى قلة من الناس، وبمقدور الدولة أن تمنحها أو أن تمتنع عن ذلك، لكونها سابقة عنها، على عكس ما إذا أُعلن أنها حقوق طبيعية، ففي هذه الحالة، سيكون لزاماً على الدولة ضمانها؛ لأن هذه الحقوق غير تابعة لها، بل تتعلق جوهرياً بالشخص ذاته وبطبيعته.

وقد رأى الكاتب أن حقوق الإنسان مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة السياسية، كون الحق لا يأخذ معناه بالنسبة إلى صاحبه إلا في ارتباطه بالاحترام الذي يكون واجباً على البعض أو على جميع الآخرين تجاهه.

3. آثار ذلك الاحتكار المفاهيمي والقيمي:

في المطلب السادس من هذا العنوان تناول الكاتب موضوع عولمة القيم والمفاهيم الغربية، وعدّ العلمنة مدمرة لكل قيم وأخلاق، وهو ما نتج عن فلسفة ما بعد الحداثة، والتي من سماتها التفكيك الشامل لكل شيء، وجعل المصير المثالي لكل قيمة يكمن في ارتقائها إلى العام، من دون أن نُقدّر الخطر المميت الذي يخلفه هذا الترفيع، فهو ليس ترفيعاً بقدر ما هو بالأحرى تخفيف إلى درجة الصفر من القيمة.

ففي عصر التنوير، كان التعميم يتم بإسراف، أما اليوم فهو يتم بالغياب، بالهروب إلى الأمام، نحو أصغر قاسم مشترك. كذلك الأمر بالنسبة إلى حقوق الإنسان، والديموقراطية، والحرية؛ فأتساعها يتطابق مع أضعف تعريفاتها، وذلك لأنّ الواقع القيمي العام كان فكرة، وحين تحققت في العالمي، انتحرت الفكرة، وانتهت الغاية المثالية. ومن ثمّ، يُبين الكاتب ما نتج عن عولمة القيم من: اختلال المرجعية والأثر، التَشْطِي والتبعثر، الغيرة الضارية، عنف النظام، وتسليع القيم التي ينتج عنها التمييز والاستعباد.

تناقضات المركزية الغربية مع حقوق الإنسان

وهو الفصل الثالث في الكتاب الذي بيّن فيه الكاتب رفض دول التّمركز الغربي، وعلى رأسها أميركا كما يرى «تشومسكي» (Noam Chomsky)، مبادئ الإعلان الدّوليّ لحقوق الإنسان؛ لأنّ هذه المبادئ غير فعّالة، ويوضّح فيه أنّ تعهد واشنطن الخطابّي بعالميّة حقوق الإنسان، لم يكن إلاّ سلاحًا استُخدم ضدّ الآخرين انتقائيًا، وأنّ حقوق الإنسان أصبحت مجرد قيمة نفعيّة في الثقافة السياسيّة؛ إذ تشكل أداة نافعة للدّعاية ولخدمة مصالح الدّول الكبرى لا شيء أكثر، وذلك من خلال التّعريض لبعض النّماذج التّطبيقية على صعيد:

- الحقوق المدنيّة والسياسيّة.
- الحقوق الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة.
- الحقوق الجماعيّة.

يطرح الكاتب الكثير من تناقضات المركزية الغربية مع الحقوق المذكورة، ويبيّن كيفية تشكيل تلك الحقوق معضلة للدّول الليبراليّة الغربيّة، وعلى رأسها أميركا، فتنصّلت منها ولم تصادق عليها إلاّ في عهد «بوش الأب» (George H. W. Bush)، بعدما وضعت العديد من الملاحظات عليها، بما جعل قوانينها طاغية على بنود القانون الدّوليّ. ثمّ ويوضّح كيف أحكمت المركزية الغربية السيطرة على الجانب السياسيّ في كلّ دول الأطراف، كون السياسة هي الأداة التي من خلالها تُدار الدّول، وتوجّه سياساتها على مختلف الصّعد، وفي ضوئها توضع الإستراتيجيات بكلّ أشكالها. ومن أهمّ الحقوق التي أعدمتها المركزية الغربية على هذا الصّعيد: الحقّ في حرّيّة التّجمّع وتشكيل الرّوابط والاتّحادات، والمطالبة والاحتجاج السّلميّ، والحقّ في حرّيّة الرّأي والتّعبير، والحقّ في الانتخاب من خلال الإطاحة بالحكومات المنتخبة وإفساد الانتخابات، وعنصريّة الانتخابات. ويعطي أمثلة وشواهد على ذلك كلّها.

ويبيّن الكاتب أنّ من أهمّ التّقنيات التي يستخدمها الغرب لفرض إرادته وإملاء مشاريعه هي الإجراءات الاقتصاديّة التي ينتهجها وسيلة للقسر السياسيّ. وفي السّياق، يشير إلى جملة من الحقوق الاقتصاديّة التي تمّرت دول المركزية الغربية في الدّوس عليها من دون حساب لأيّ مشاعر إنسانيّة أو أخلاقيّة أو دينيّة - بحسب تعبيره - وأهمّها: الحقّ في الغذاء، والحقّ في الملكيّة، والحقوق الصّحيّة، ذاكرًا العديد من الشّواهد.

التفاف المركز على حقوق الإنسان

في هذا الفصل، وهو الفصل الرابع من الكتاب، يُبين الكاتب انقلاب المركز على مبدأ الدفاع عن حقوق الإنسان، ونشر الديمقراطية. فقد شكّل هذا المبدأ دعامة المركزية الغربية في تقديم ذاتها للعالم، وقد جعلته واجهة أصيلة وشعاراً مقدّساً، وظّفت لأجله كل وسائل إعلامها، وعدت نفسها الحضارة الوحيدة الوصية على حقوق الإنسان ونشر الديمقراطية. وهي تتجاهل أنه، وللوصول إلى الديمقراطية الحقّة التي ينتج عنها حقوق عادلة للإنسان، لا بُدّ من وجود مجتمع ذي توزيع متكافئ للموارد، ومشاركة شعبية في صنع القرار.

لكن الديمقراطية بهذه الصورة تُعدّ مثلاً بعيداً وخطراً يجب تجنبه، لا قيمة يجب السعي إلى إحرازها. لذلك، كان الشعار في المرحلة السابقة «يجب ردّ الدخلاء الجهلة الفضوليين إلى مرتبة المتفرجين». أما الآن، فقد أصبح الشعار أنه لا بُدّ أن تزول من رؤوس الرّعايا أي فكرة بإمكانية سيطرتهم على مقدراتهم، يجب أن يكون كلّ فرد متلقياً معزولاً للدعاية، وأعزل أمام قوتين خارجيتين معاديتين، هما: الحكومة والقطاع الخاص، بما يملكان من حقّ مقدّس بتقرير الطابع الأساسي للحياة الاجتماعية.

ويُبين الكاتب في المبحث الثالث من الفصل الرابع ازدواجية الغرب بين ما يُصرّح به من شعارات مثالية براقّة، والواقع التطبيقي لها. وهذه الازدواجية قائمة بناءً على تحديد الإنسان موضع الحقّ، هل هو الإنسان بنوعه فيكون أيّ إنسان أم هو فقط الإنسان الغربيّ الأبيض، إنّها بحسب الكاتب ازدواجية بين نحن وهم، بين إيجابية التنظير المجرد، وحتى على صعيد القوانين والتشريعات، والتطبيق الذي تختلّ معياريته، ويفقد ميزان عدالته. وهذا الاختلال يخضع لمعايير متنوّعة ومتعدّدة يتعرّض الكاتب لبعض منها: مثل معيار الشمال والجنوب، معيار البيض والملونين، معيار النصارى والمسلمين، معيار الدّاخل والخارج، ويشير العديد من القضايا ويعرضها شواهد على ما تقدّم به.

وفي إطار تقديمه لمبحث توظيف الحقّ الإنساني للاستعلاء الغربيّ، يُبين الكاتب كيف يُعدّ الحقّ الإنسانيّ مشتركاً أممياً ترفعه دول التّمركز الغربيّ لخدمة مصالح خاصّة، وأغراض آنيّة، وتسوّغ الغاية الوسيلة للوصول إلى ذلك الهدف، فيتمّ - بشماعة حقوق الإنسان - ابتزاز المخالفين للوصول بهم إلى الإذعان، ومن

لا يُدعن تصدر له شهادات سوء سيرة وسلوك، ويُظهر على أنه أحد أكبر منتهكي حقوق الإنسان. ولذلك، فإن الكثير من الدول ترضخ لإملاءات دول التمرکز الغربي، وتالياً يتحوّل الفرد إلى مجرد ساعٍ لإشباع حاجات أوليّة، مثل الغذاء والرعاية والمأوى.

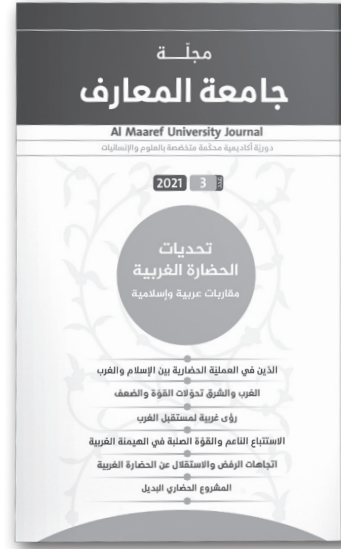
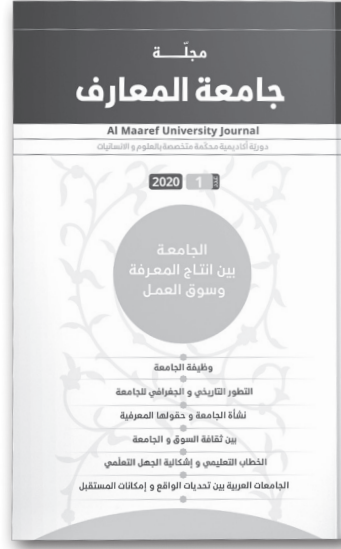
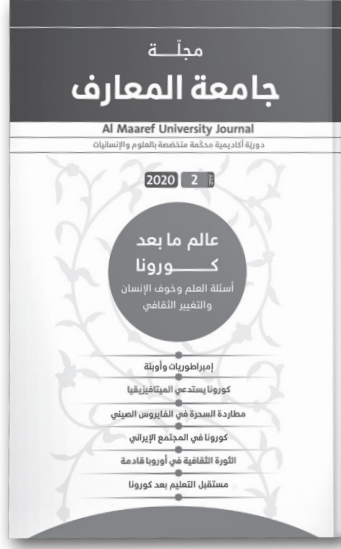
ويُبين الكاتب الأفضة ذات الشكل الإنساني التي ترتديها تلك الدول في سبيل تنفيذ أجنداتها من خلال عناوين عدّة تتلخّص بـ:

- التغطية على المخالف أو ابتزازه بموجب الحقّ الإنساني.
- التفعيّة باسم الحقّ الإنساني.
- توظيف الحقّ الإنساني لخدمة الأجندة الغربيّة. ولعلّ من أخطر وسائل التفعيّة الغربيّة، في ما يتعلّق بالحقّ الإنساني، هو توظيف العمل الإغاثي الإنساني بجعله رهينة للإستراتيجية الدوليّة الغربيّة، وهو ما قامت به القوّات الأمريكيّة خلال حربها على أفغانستان، فقد كانوا يقصفون المدن والقرى، وفي الوقت نفسه يلقون حصصاً إغاثيّة من المرتفعات.
- الحقّ الإنساني في خدمة الإجرام الغربي.
- الحقّ الإنساني في خدمة التنصير.

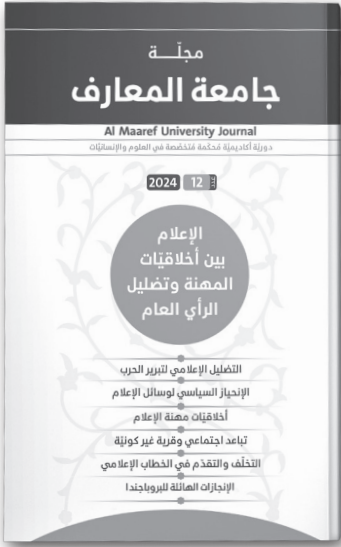
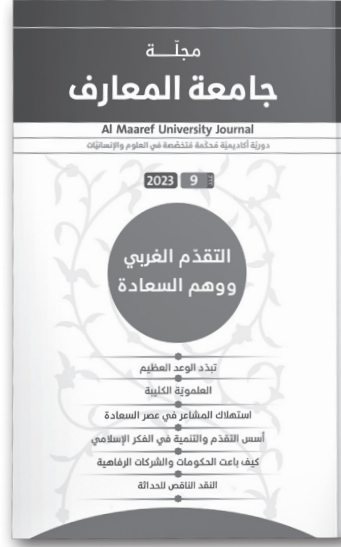
ويُبين الكاتب أهميّة التّضليل الإعلامي، والذي يمثّل إحدى أهمّ التّقنيّات التي تستخدمها الدول الغربيّة لتغيير ذهنيّة دول الأطراف، سواءً في الأيدولوجيات والمفاهيم، أو في التشريعات والقوانين، أو في التّطبيقات اللاحقة وانتقاءاتها؛ فأسياد اللعبة - ومن خلال سيطرتهم على الإعلام - يتمكّنون من صوغ مفاهيم الديمقراطيّة، وحقوق الإنسان حسب توجّهااتهم، ووفق الرّؤية التي يرغبون بها، ويرتضونها بما يزعزع عقائد الأمم واستقرارها، فتحرف الماكنة الإعلامية الغربيّة اتّجاهات الرّأي العام. ولأجل إحكام السّيطرة أكثر، يعمد إلى وضع الأجندات والبرامج على أكثر من صعيد (أخلاقي، ثقافي، أيديولوجي...)، وعلى أكثر من مرحلة ومستوى، ووفق منهجيّة مدروسة تحرص على مخاطبة كلّ بما يحقّق أهدافها.

كما يُبين الكاتب كيف تعمد دول التمرکز الغربي على سحق من يُراد نهشه إنسانياً بواسطة الإعلام، وذلك بإثارة مشاعر الوطنيّة والحماسة الشّعبيّة في الدّاخل، وبثّ الخوف في نفوس أفراد المجتمع وقلوبهم، من خلال تهديدات خطيرة تمسّ

وجودهم. هذا ويوضح الكاتب التزيين الإعلامي لكل انتهاكات المركز لحقوق الإنسان، بحيث يقدم كل ما يريده على أنه ما يريده الجنس البشري، وتصوره على أنه الحق والعدل، وبهذا تُفرغ الدعاية الكلمة من معانيها الأصيلة، فتصبح «الحرب سلاماً» و«العبودية حرّية».







قواعد النشر في المجلة

- تخضع الأبحاث التي ستُنشر في المجلة إلى التحكيم العلمي.
- يحق لهيئة التحكيم بعد قراءة البحث المقترح للنشر: إما طلب تعديلات محدّدة من الباحث، أو رفض البحث، أو قبوله للنشر كما هو.
- تلتزم الأبحاث بالمعايير الأكاديمية المتعارف عليها للنشر مثل؛ ذكر المراجع والمصادر، والدقة في كتابة الهوامش عند ذكر المرجع (كتاب أو مجلة أو مؤتمر). كما يجب ذكر اسم المؤلف كاملاً، ثم ذكر اسم المرجع كاملاً وعدد الأجزاء إذا وجدت، واسم الناشر، وتاريخ النشر (الطبعة) ومكانه، ورقم الصفحة.
- إذا كان المرجع موقعاً إلكترونياً، يذكر اسم الموقع واسم صاحب الموضوع، وعنوان الموضوع، وتاريخ النشر إن وجد، ويُذكر رابط الموقع والموضوع على شبكة الإنترنت.
- ألا تتجاوز كلمات البحث الذي سينشر في ملف العدد 5000 إلى 7000 كلمة.
- ألا يكون البحث المقدم للنشر قد نُشر سابقاً أو قدّم للنشر أو للتّحكيم في دورية أخرى في الوقت نفسه.
- أن يتضمّن البحث رؤية تحليلية أو نقدية للموضوع المقترح.
- ترفض المجلة نشر أي بحث يتبين أنه اعتمد على مجرّد النقل والنسخ.
- هيئة التحرير غير ملزمة بإعادة الأبحاث التي لا تقبل للنشر إلى أصحابها.
- المقالات التي تنشر تصبح ملكاً للمجلة يحقّ لها التصرّف بها من خلال إعادة نشرها في كتاب على سبيل المثال، أو بأي طريقة أخرى، مع الإشارة إلى المؤلف كمصدر للدراسة.
- ترتيب المقالات في المجلة يخضع لضرورات لها علاقة بمحور العدد، وليس بمكانة الباحث الأكاديمية أو العلمية.
- الآراء الواردة في الأبحاث المنشورة تعبر عن رأي أصحابها ولا تلزم المجلة بها.