حقوق الإنسان بين الإسلام والنظريات الغربية

د. محمد لغنهاوزن*
تعريب: سرمد الطائي

مقدمة

باتت مفردات: «المساواة في الحقوق» و«حقوق الإنسان» شعارات سياسية في أيدي أولئك الذين يفتقدون العدل ولا يتوفر لديهم. وفي الوقت عينه يدعو قادة العالم الإسلامي إلى وضع حد للأخطاء العلنية التي تتوارى خلف شعارات حقوق الإنسان والمساواة، وهذا ما ينادي به المثقفون الغربيون كذلك.

وعلى أيّة حال، فإنَّ الأمر يتطلب من المسلمين أن يتجنبوا التعبير عن قضاياهم الأخلاقية والسياسية من خلال لغة الحقوق والقانون؛ لأن اللُّغة هذه، وبشكلها المستخدم في الجدل السياسي الدولي السائد في الغرب، هي حصيلة لمنظومة من المفاهيم لم تتأسس على القيم التي يتبناها الإسلام. ونجانب الموضوعية لو تصورنا أن في وسعنا استثمار معطيات تلك المنظومة كما يحلو لنا دون أن نقع في أسر إطار مفاهيمي يتأسس على قيم ربما كان بعضها يتنافى مع القيم الإسلامية. وإذا ما شئنا الدفاع عن الحقوق والمساواة على أساس قيم الإسلام، فذلك يتطلب تقديم نظرية إسلامية في ما يتصل بالعدل يمكن، في ضوئها، أن يأخذ كل من الحقوق والمساواة مكانه الصحيح، ومن ثمَّ يصبح من الممكن بلورة المضمون القيمي للنظرية السياسية الإسلامية، على نحو يحفظ لها

* كاتب وباحث من الولايات المتحدة الأمريكية.

خصوصيَّتها ويميِّزها عن المضمون القيمي للنظرية الليبراليَّة الغربية. ولا يعني ذلك أنه لابدَّ من حصول تقاطع كامل بين قيم الإسلام وقيم الغرب، بل على العكس من ذلك حيث إن وجود مساحات اشتراك واسعة بين هذين النمطين من القيم، هو الذي يبرر للمسلمين، في معظم الحالات، اللجوء إلى مصطلح «**المساواة في الحقوق**» للتعبير عن شكواهم واحتجاجهم.

وفي ضوء ذلك يتطلب الأمر حذراً ويقظة لتجنب الوقوع في مستويين من الخطأ في ما يتصل بالحقوق والإسلام. يتمثل المستوى الأول من الخطأ، بلجوء المسلمين، في مطالبتهم بالعدل، إلى استخدام منطق المساواة في الحقوق بنحو تنقصه المعالجة النقدية. وأما الخطأ الآخر، فهو تصور البعض بأنّه من المبرَّر استبعاد شتى الأطروحات الغربية في مجال حقوق الإنسان، باعتبارها غير إسلامية. ونحتاج،من أجل تجنب هذه الأخطاء، إلى تقديم نظريات في الأخلاق ونماذج من الفلسفة السياسية الإسلامية، الأمر الذي لا يمثل مهمة بسيطة، ولا سميا أنّنا لسنا في صدد إنجازه هنا، وإنما سنعمل على المرور بمبادئ النظريات الغربية في ما يتصل بالمساواة في الحقوق، والإشارة إلى نقاط القوة والضعف فيها، إضافة إلى تسليط الضوء على عدد من النقاط التي يُعنى بها المهتمون بالفلسفة السياسية والأخلاقية في الإسلام.

العدل عند أرسطو

نجد في الكثير من أبواب الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية كذلك، أنه لا يمكن تجاهل أعمال أرسطو في سياق فهم النظريات المعاصرة في ما يتصل بالمساواة. فهو يقسِّم العدل في كتاب «**الأخلاق إلى نيقوماخوس**» إلى مقولتين: العدل في التوزيع، والعدل في الإصلاح. حيث تعمل الثانية على تصحيح الأخطاء، وإلى هذه المقولة ينتمي موضوع العقوبات. وأما العدل في التوزيع على حد تعبير أرسطو، فهو يتصل بالتقسيم الصحيح «**للكرامة، أو الثروة، أو الإمكانيات التي في وسعنا تقسيمها بين أفراد المجتمع**». فهو يقول: **إن التوزيع العادل هو قسمة عادلة توفر لكل من أفراد المجتمع ما يستحقه. ويمكن هنا أن نلاحظ مفهوم المساواة حيث « الناس جميعاً يتصورون أنه لا بد للعدل أن يكون لوناً من المساواة... لأنهم يقولون... إنه ينبغي للأمور أن تتكافأ بالنسبة إلى المتكافئين**»[1] كما لاحظ أرسطو. غير أن ذلك لا يعني أن يجري تقسيم خيرات البلد، بأسرها، بنحو متكافئ

بين أبنائه؛ لأن أفراد المجتمع لا يمكنهم أن يتمتعوا بمؤهلات متساوية في استيفاء الإمكانيات المتنوعة.

حقوق الإنسان في العصر الحديث

أخذ الباحثون في مجال الحقوق الطبيعية، منذ بداية العصر الحديث، في تفسير العدل على أساس التساوي في الحقوق بين بني البشر بأسرهم. وهكذا نلاحظ أن المطالبة بالمساواة تُطرح، أحياناً، باعتبارها مطالبة باحترام حقوق الإنسان. فحقوق الإنسان هي استحقاقات لا بد من أن يتمتع بها بنو البشر بشكل متكافئ على أساس إنسانيتهم وحسب. وثمة خلاف في وجهات النظر في ما يتصل بتحديد الحقوق التي لا بد من أن يتمتع بها الجميع بنحو متكافئ، وبشأن مستويات التباين والفروق القائمة بين الأفراد الذين، من المفترض، أن يتمتعوا بالحقوق هذه. فعلى سبيل المثال، نلاحظ أن بيان الاستقلال الأمريكي (١٧٧٩) كان يدعي «**بأنَّ الناس قد خُلِقوا وهم متكافئين، وقد منحهم الله حقوقاً لا يمكن تجريدهم منها، نظير الحق في الحياة، والحرية، والبحث عن السعادة**».

وبالرغم من هذا، فإن كثيرين كانوا يرون أن القوانين التي راحت تكرس التمييز على أساس الجنس والعرق، تنسجم مع مبدأ المساواة؛ ذلك أنهم كانوا يعتقدون بأن مبدأ المساواة إنما يمثل، في أساسه، رفضاً للامتيازات القانونية الخاصة التي تمتع بها النبلاء ورجال الدين في ظل ملوك أوروبا. ولنلاحظ، على سبيل المثال، كيف امتزجت القومية مع قيم المساواة في أفكار «**راشدل**» (١٨٥٨-١٩٢٤) فهو لا يرى أي تناقض بين الأمرين حين قال: «**يمتلك كل إنسان قيمة ذاتية، وبالتالي، فإنَّ بني البشر يتمتعون بالكرامة وحق الاحترام على حد سواء**». وهو يرفض «**اللامساواة في التعامل مع الفرد، حين لا يتوفر لها تبرير على أساس المصلحة الاجتماعية أو في ضوء مبدأ عقلاني عام آخر**» ويضيف بأنَّه «**لا بد من التضحية بمصالح المستوى الأدنى للكثير من الهنود والسود؛ كي يتاح مستوى حياة أفضل لقلة من البيض**»[٢].

مبدأ التكافؤ الذاتي

رغم أن مبدأ التكافؤ الذاتي بين بني البشر ينطوي، في مستوى التبرير والتفسير، على قدر من التعقيد، بيد أن كثيراً من مفكري العصر الحديث تعاملوا مع ذلك بوصفه بديهياً؛ بينما يعتبره آخرون مفهوماً مستنتجاً من اللاهوت أو التصورات المطروحة في ما يتصل

بطبيعة الإنسان[٣]. وبعد انحسار الفلسفات الدينية في الغرب، تمحورت مناهج القرن العشرين حول قضية مصير الإنسان، في دائرة الدفاع عن مبدأ التكافؤ الذاتي. وبنحو عام، فقد لاحظت تلك الاتجاهات أن الناس يتفاوتون في مواهبهم وقدراتهم، وفي حاجاتهم وميولهم، غير أنها تبنت مبدأ التكافؤ بين بني الإنسان؛ لأنهم يشتركون في جملة من الاحتياجات والمواهب. إلا أن هذا الجانب من التصور المذكور، لا يصمد أمام المعالجة الدقيقة؛ لأن الأطفال وذوي العاهات لا يشتركون مع الآخرين، كما يبدو في الاحتياجات والمواهب التي تميز الإنسان الراشد والطبيعي، عن الحيوانات. ومع ذلك، فإنّ هؤلاء اكتسبوا حقوقاً أساسية محددة في ضوء إنسانيتهم. إن أنصار حقوق الحيوان يعتقدون بأنّ النوع الإنساني لا يتحلى بسمات خاصة منقطعة النظير، وبالتالي، فلا يمكن له أن يحتكر امتياز التكافؤ والمساواة في الحقوق، فاقترحوا تعميم الحقوق إلى سائر الكائنات التي تتمتع بموهبة الإدراك الحسي.

ولكنّنا نجد أنّ الأهمية التي نوليها للإنسان العاجز أو المعاق هي أكبر، مقارنة بما نولي من أهمية لحيوان يتمتع بذكاء فائق. وهكذا، ففي وسعنا أن نستخدم ما طرحه أنصار حرية الحيوان من مبرر، للتدليل على خطأ مزاعمهم. فهؤلاء يبررون مزاعمهم عبر التنويه بأن الحقوق تقوم على المواهب والحاجات، وثمة حيوانات تمتلك مواهب أفضل، ولديها احتياجات أكبر، مقارنة ببعض أبناء النوع الإنساني، مما يعني أن المساواة لا بد من أن تُعمَّم على الحيوان كما هي الحال مع الإنسان تماماً. وفي مقابل ذلك يمكننا القول: إنّنا نولي للإنسان أهمية تفوق ما نوليه للحيوان، كما أنّنا نعترف للإنسان بحقوق لا نعترف بمثلها للأنواع الأخرى، ولكن الحيوانات تتكافأ مع الإنسان، أحياناً، في المواهب والاحتياجات وربما تفوقت عليه في حالات معينة، وبالتالي، فلا يمكن أن نتخذ من تلك المواهب والاحتياجات مبرراً ومقياساً لتحديد الحقوق.

المسؤولية الأخلاقية

في سياق تأسيس مدخل إلى الموضوع على النحو الذي تبلور في البيئة الإسلامية، لا بد من أن نعيد قراءة قسم من رسائل **إخوان الصفا** حمل عنوان «**شكوى الحيوان ضد بني الإنسان في بلاط ملك الجان**»[٤]. وقد كسب بنو البشر هذه القضية على أساس المسؤولية الأخلاقية للإنسان، حيث يقرر هذا المبدأ أن المسؤولية تلك، هي التي تؤسس قاعدة لتحديد

الحقوق لا الإدراك والمعرفة. وقد جرى تفسير المسؤولية، من زاوية علم الكلام بأنها مسؤولية أمام الله، بحيث يكون فيها الإنسان مسؤولاً عن أعماله. غير أن هذه المسؤولية لها بُعد اجتماعي إنساني كذلك، فقد جعل الله الإنسان مسؤولاً حيال الآخرين من بني جنسه، كما حمَّله مسؤولية حيال الحيوان، وكلّ من هاتين المسؤوليتين تؤدي إلى نتائج في ما يتصل بالحقوق، وهي نتائج تتفق وتتوحد أحياناً؛ حيث إنّه من حق الإنسان والحيوان، على حد سواء، أن لا يخضعا للتعذيب والقمع. غير أن الإنسان يتمتع بحقوق أكبر من ذلك، ولا بد للمرء من التعامل هذا، بطريقة عادلة في ضوء المسؤولية الخاصة التي يتحملها. إن واجب السلوك العادل مع الآخرين يمثل مسؤولية حمَّلها الله للإنسان بوصفها آلية تحقق التكامل فردياً واجتماعياً.

يبدو أن الباحثين في العصر الحديث غالباً ما يتصورون أن ثمة إطاراً من المواهب يمنح الإنسان حقاً في التمتع بمجموعة متكاملة من الحقوق، ومن دون ملاحظة مستويات التباين البشري. وفي ما يتعلق بهذا التصوّر، نواجه إشكاليتين؛ تقرر إحداهما أنه، وبالرغم من انحصار تلك الحقوق انحصرت في دائرة الإنسان ولم يجر تعميمها إلى الحيوانات، بيد أنّه من الممكن، وكما ذكرنا آنفاً، أن تتجاوز بعض الحيوانات نطاق المواهب هذا بينما يتعسر على بعض بني البشر مواكبة ذلك المستوى من المواهب. وأما الإشكالية الأخرى، فهي أنه لم يتضح لنا السر في عدم توزيع الحقوق بنحو يتناسب مع المستويات المتنوعة للمواهب المتوفرة، طالما تأسست الحقوق في ضوء المواهب والقابليات.

مصدر الحقوق

إن مفكري العصر الحديث قد تبنوا تصور **أرسطو** حول عدالة التوزيع كما مرّ سابقاً، وقد عمدوا إلى توظيفه في موضوع الحقوق التي اعتبروها بمثابة سلع يتم توزيعها على أفراد المجتمع من قبل المؤسسات السياسية والاجتماعية. كما وسجلنا نقداً على المبرِّرات التي طُرحت لفرضية المساواة في الحقوق بين الناس. لكنّه، من المؤكد، أن ثمة حقوقاً جوهرية لا بد من تعميمها لكي تتاح للجميع. ونحن في نقدنا للنظريات المعاصرة في موضوع الحقوق، لا نرفض هذا الجانب منه، بل يمثل نقدنا المذكور رداً على الأدلة التي تؤلف أساساً للنظريات تلك. ولو شئنا رفض نظريات الحقوق الطبيعية، فلا بد أن نجد مصدراً آخر نؤسس عليه شتى المزاعم التي نتقبَّلها في هذا السياق. وهناك عدة بدائل لهذه

النظريات، من أبسطها أن نتخذ من الواجبات، أو الإلزامات والتكاليف، مبدأ نستنتج منه الحقوق. أما الاختلاف الأكثر جذرية مع النظريات الليبرالية، فهو يتطلب أن نرى في الخير والحسن، من زاوية عقلية، أمراً مقدماً على كل من الحقوق والواجبات. فجميع الناس في تصور **أرسطو**، على سبيل المثال، باحثون عن السعادة بطبيعتهم، ولا يعني **أرسطو** بالسعادة مجرد اللّذة، بل ما يحقق للإنسان حياة كريمة. وحينئذ يمكن أن نعتبر الحقوق والواجبات مرتكزات تمثل ظروفاً تقود بدورها إلى التكامل وبناء المجتمع الفاضل. وفي سياق هذا اللون من الأفكار، يطرح **الفارابي** نظريته السياسية في كتاب «**المدينة الفاضلة**». كما تتضمن نظرية **الفارابي** ما هو بمثابة نقد مفيد للنظريات الليبرالية في مجال حقوق الإنسان، وذلك يؤكد أنه لابد من وجود كيان سياسي لتحقيق الكثير من الفضائل الفردية والاجتماعية، وهو ما استلهمه **هيغل** في نقده لليبرالية(٥).

وبغضّ النظر عن طبيعة تبريرهم لمبدأ «التكافؤ الذاتي» في هذا المجال، فإن المبدأ هذا يلعب دوراً مركزياً في سائر النظريات السياسية التي ظهرت خلال العصر الحديث، غير أن الإيمان بلون من التكافؤ الذاتي لا يعني، بالضرورة، دعماً للاتجاهات الاجتماعية المنادية بالمساواة. ونجد، على سبيل المثال، أنّ **هوبز** يُصنَّف ضمن أنصار مبدأ التكافؤ الذاتي، غير أنه يوظّف هذا المبدأ في تبرير النمط الاستبدادي للسلطة السياسية، إضافة إلى مبرر آخر يتمثل في تفسيره الخاص لنظرية «العقد الاجتماعي».

النظريات الليبرالية

لكي يتسنى لنا فهم كيفية تحول مبدأ التكافؤ الذاتي في النظرية الليبرالية إلى مبدأ في مجال حقوق الإنسان، ينبغي تكوين صورة أكثر وضوحاً للنظريات الليبرالية في موضوع الحقوق

يشيع، اليوم، استخدام مصطلح «الحق» في كل سياقات الفلسفة، والسياسة، والقانون. وقد أسهمت النظريات القانونية في تشكيل مفهوم الحقوق بمستوى إسهام الفلسفة والفكر السياسي. يتأسس مفهوم حقوق الإنسان، في إطاره العالمي، على مبادئ القوانين الطبيعية؛ حيث إن الفلاسفة الرواقيين اعتقدوا أن القوانين التي وضعها الإنسان لم تكن قادرة على تحقيق العدل؛ لأنها لم تكن منسجمة مع قوانين الطبيعة المجهولة آنذاك. وقد استعان الرواقيون، على نحو مميز، بطبقة العبيد في المجتمع اليوناني، والتي كانت

أكثر الشرائح تعرضاً للظلم والقهر في ظل قوانين اليونان. ذلك أن النظرية الرواقية، وفي ما يتصل بالقانون الطبيعي، كانت تتيح توجيه نقد عقلاني للعبودية في قبالة قوانين تمخضت عن ظروف قاسية يعانيها العبيد. وحين توسعت الإمبراطورية الرومانية توفرت فيما بعد أرضية سياسية وقانونية أفضل، فجسَّدت قوانين الرومان، حينئذ، معطيات عملية لنظرية القانون الطبيعي، حيث ظهر، آنذاك، زعم بأن قوانين الرومان في وسعها أن تُطبَّق على مختلف الأعراق، والأقوام، والشعوب، باعتبارها قوانين طبيعية، وهكذا جرى توظيف نظرية القانون الطبيعي من قبل إمبراطور الروم واليونان؛ إذ كان من الممكن استخدام النظرية هذه في دعم مطلب الحرية من جهة، وتبرير محاولات الهيمنة من جهة أخرى.

إن مفهوم الحقوق قد تسرّب من اليونانيين والرومان إلى نظريات القانون الطبيعي في القرون الوسطى، واكتسبت أهمية كبيرة في أفكار **ويليم الأكامي** (١٢٨٥-١٣٤٩) الذي فسر الحق الإنساني، في ضوء قدرته على العمل، على أساس القانون الطبيعي. فامتلاك الحق يعني امتلاك القدرة أو التأهيل لإنجاز فعل محدد سائغ وبالأسلوب المحبب، كما أنَّ تطبيق هذا الأسلوب يعد ممارسة لذلك الحق. إنّ من يمتلك رغيف خبز سيمتلك القدرة على تناوله متى ما شاء، وهي قدرة ناشئة عن استحقاقه للرغيف، وهكذا فإنه يمتلك حقاً فيه، فلو بادر أحدهم إلى تناول ذلك الرغيف من دون إذن مالكه، فإنه يكون قد تخطى الحق الإنساني، أي إنَّه خرقٌ لحق المالك المالي. ورغم أن **ويليم الأكامي** يفسر الحقوق على أساس المقدرة، بيد أنَّه يميز بين الحق والمقدرة من خلال تحديد الحقوق في إطار مقدرة جرى استخدامها داخل دائرة القانون الطبيعي.

ويرى **توماس هوبز** (١٥٨٨-١٦٧٩) أن الحق هو الحرية لا القدرة. و«الحرية في القيام بفعل معين» تتوفر، وحسب، حين لا يكون الفاعل خاضعاً لأي لون من الضغوط أو الإكراهات. عندما نقول: إنه يحقّ للمرء الدفاع عن نفسه، فذلك ما يعني، تحديداً، أنه لا يجب على المرء تجنُّب اللّجوء إلى القوة في دفاعه عن نفسه ضد ما يواجهه من هجوم، ولا يعني ذلك إنكار إمكانيّة أن يصبح الدفاع عن النفس واجباً.

يقول بعض المنظّرين المعاصرين مثل (H.L.A.heart): إننا لا نتحدث عن حقنا في الدفاع عن النفس إلا حين نكون أحراراً ولا نواجه ضغوطاً تُلزِمنا باللجوء إلى القوة في

مواجهة المعتدي. إضافة إلى أن أي حق كامل في الدفاع عن النفس، يشتمل على مسؤوليات تقع على عاتق الآخرين، بنحو يُلزمهم بعدم تجريد المرء من حريته في اللجوء إلى القوة أو عدم اللجوء إليها في مواجهة الهجوم. وبمثابة التعريف، يمكن القول: إن الحق مركب من حرية ذات بعدين «**تقترن بالتمسك بالمسؤوليات**» رغم أنّه في وسع هوبز أن يوضح ما يمثل مميّزاً بين حقوق المرء ومسؤولياته. ذلك أن الواجبات تمتلك طابعاً إلزامياً بينما الحقوق تعني غياب الإلزام. غير أنّه في وسع هوبز كذلك، أن يوضح كيف يؤدي حق المرء إلى إلزام الآخرين بواجبات محددة.

ويعمد الكثير من الفلاسفة إلى التوحيد بين الحقوق وما يتمخض عنها من مسؤوليات ولا يفصلون بينهما. ويعتقد **جون أوستن** (١٧٩٠-١٨٥٩) أن الحق هو واجب أو مسؤولية نسبية. فلو لاحظنا القضية التي تقرر أن الدائن يحق له مطالبة المَدين بدَينه، فسنجد أنها تساوي القول بأن المَدين مسؤول عن أداء دينه إلى الدائن. ويرى **جون ستيوارت مل** (١٨٠٦-١٨٧٣)، على نحو مشابه، أن الحق الإنساني واجب نسبي للإنسان؛ إذ إنَّ حق السائل في أن يكشف له الآخرون عن الحقيقة، هو عبارة عن مسؤولية المجيب الذي يجب عليه تقديم إجابة صحيحة.

ونجد المنظّر المعاصر **جول فينبرغ**، يقرر أن تحويل قضية الحق إلى قضية واجب سيفرز عنصراً مهملاً في خطاب الإلزام لا يتجه إليه الوجوب، وهذا العنصر هو صاحب الحق الذي يبادر إلى ملاحقة الطلب قانونياً، فهذه النقطة هي العنصر المميز في شتى الحقوق والتي تكتسب قيمة أرفع. وهو يعرّف الحق بأنه «**دعوى معترف بها**»؛ حيث إنَّ طرح المرء لدعوى معينة يمثل اتخاذ موقف يطالب بما يدعيه بوصفه حقاً له. من قبيل ذلك، ادعاء أحدهم حقاً في استخدام مبنى وإبراز الوثائق التي تثبت ملكيته له. فالدعوى المعترف بها هي تلك التي يجري تبريرها من خلال الضوابط ذات الصلة بموضوع الادعاء؛ إذ أنّ الحقوق القانونية تكتسب الاعتراف بها عبر الضوابط القانونية، وكذلك فإن الحقوق الأخلاقية هي دعاوى يتم تبريرها بواسطة مبادئ الأخلاق. وفي ضوء ذلك، فإن تصور المرء حول مصدر الحقوق الأخلاقية سيكون منوطاً بما يتخذ في الأخلاق من منهج غائي، أو وظيفي، أو قائم على الفضيلة. وتكتسب الحقوق أهميتها على أساس أنها تؤسس موقف الحق حيال طرف المطالبة لا مجرد إمكانية المطالبة في ما يتصل بإنجاز الواجبات التي تقتضيها[٦].

في الأبحاث المعاصرة التي تناولت نظريات الحقوق، اعتادوا البدء بنظريات **وسلي. ن. هوفيلد** (١٨٩٧-١٩١٨) كمدخل للموضوعات العقلية. وقد لاحظ **هوفيلد** أن مصطلح «الحق» مستخدم بمعانٍ متعددة في النصوص القانونية، وقام بتحديد أربعة أنواع من الحقوق الأساسية: **الحقوق المدعاة، والحريات، والسلطات، والواجبات**. وقد ادعى أنّ كلاً من هذه الأقسام يمثل إطاراً قانونياً يحفظ للناس حقوقهم وكرامتهم. وحاول علماء الأخلاق أن ينقلوا تقسيم **هوفيلد** من القانون إلى مجال الأخلاق، على نحو يجعل المطالبة بالحقوق الأخلاقية ممكنة، حتى على تقدير غياب الضمانة القانونية للحقوق تلك. غير أن تقسيمات **هوفيلد** تمثل مجرد مدخل للبحث بالنسبة إلى أغلب المفكرين الذين اعتقدوا بأن ذلك التقسيم يظل ناقصاً أو بحاجة إلى التعديل من زوايا عدة. وعلى سبيل المثال، يرى البعض أن الحقوق الأخلاقية تتضمن تراكيب متنوعة تندمج فيها الأنواع الحقوقية الأربعة التي حددها **هوفيلد**. ويرى آخرون أن تقسيم **هوفيلد** غير قادر على أن يتسق مع الفكرة التي تقرر أن الحقوق هي مصالح يجري استيفاؤها وصيانتها من قبل القانون المدني أو الأخلاقي. ورغم ذلك، فثمة اتجاه آخر يرى أنه لا يمكن القول: إنَّ الحقوق تساوي المصلحة، أياً كان نمط المصالح، بل لا بد من أن نرى الحقوق بوصفها محددات وضوابط في سياق استيفاء المصالح وتحقيقها، سواء أكانت تلك المحددات تتصل بمصلحة الفرد نفسه أو تتعلق بمصلحة الآخرين. ونلاحظ، بنحو عام، أن النظريات المعاصرة في موضوع الحقوق غالباً ما تنقسم إلى نظريات تتأسس على المصلحة، وأخرى تقوم على الاختيار. ويجري تبرير الحقوق، وفق النمط الأول من النظريات، على أساس مصالح الشخص صاحب الحق، بنحو يمكن معه القول: إنَّ ثمة واجبات متعددة تقع على عاتق الآخرين نتيجة لما يمتلكه صاحب الحق من مصالح. أما الحق في القسم الآخر من النظريات، فهو عبارة عن لون من التسلط والهيمنة المبررين، مما يمكن، في ظرفه الخاص أن يحدد نمط سلوك الآخرين وطبيعة مواقفهم، من دون أن نأخذ جانب المصلحة بعين الاعتبار. وكما هو متوقع، نجد أن بعض الفلاسفة حاولوا بناء تركيب يجمع في داخله أفضل العناصر التي انطوت عليها كل من نظريات المصلحة ونظريات الاختيار في موضوع الحقوق(٧).

وقد تعرضت النظريات الليبرالية في موضوع الحقوق إلى هجوم شنته المركنتلية،

والماركسية، والجماعانية، وكان بنتام يوحي بقوله: إن الحقوق «تقوم على أساس من ماء» إلى فكرة تقرر أن ما يسمى حقوقاً فردية لا بد من التضحية به في سبيل الصالح العام. وهذا يشابه مبرر الماركسية في رفض فكرة الحقوق، فالاتجاه الماركسي يرى أن الحقوق تمثل قسماً من الأخلاق البرجوازية يمكن تجاهله، ولا بد من التضحية به من أجل تحقيق أهداف الصراع الطبقي.

وما يستحق الانتباه هو، أنّ المفكرين في الاتجاه المحافظ، أو التقليدي، اتهموا نظريات اللّيبراليّة، في مجال الحقوق، بالفردانية المتطرفة. ونلمح واحداً من النماذج المبكرة لهذا النقد في كتاب (تأمّلات حول الثورة الفرنسية) Reflections on the Revolution in France للزعيم الأيرلندي إدموند بيرك (١٧٢٩-١٧٩٧)؛ حيث إنّه يدافع فيه عن الحرية العقلانية والحقوق الواقعية، بينما يستهجن مقولات الحرية المطلقة والحقوق المشتركة التي ينسبها إلى رجال الثورة الفرنسية. لقد اعتقد بيرك أن الفرد إنما يكتسب حقوقه في ضوء صلته بالمجتمع، الأمر الذي يعني ضرورة تقييد حقوقه تلك، ومواءمتها، وجعلها تابعة لمصالح المجتمع المحددة، نظير النظام والسلطة الحكيمة، ما يمثل شروطاً مسبقة تتطلبها الحرية الحقيقية. ورغم ما تركته أفكار بيرك من تأثير على مفكري الاتجاه المحافظ، غير أن تأثيراته هذه تقلصت نتيجة لعجزه عن تقديم منظومة متكاملة في الفلسفة السياسية.

نقد التصور الليبرالي

ظهرت، خلال الأعوام الأخيرة، نماذج من النقد العام الذي وُجّه إلى الليبرالية، وقد تضمنت هذه النماذج رداً على نظريات هذا الاتجاه في موضوع الحقوق، وهي غالباً ما تسجل مؤاخذاتها على الطابع الفرداني المتطرف في تلك النظريات. ويمكن أن نلاحظ نقداً كهذا في أعمال عدد من الفلاسفة، مثل تشارلز تايلور ومايكل صندل وروبرت نيفيل وألسداير مكنتاير[٨]. ويدافع هؤلاء، بنحو عام، عن أولوية مفهوم الخير على مفهوم الحق، وعن ضرورة البحث عن الحقوق في مفهوم محدد للخير.

أدرك برندا ألموند أن الإسلام يتفق مع نقد كهذا، فهو يقول: «يقوم احتجاج الاتجاه المحافظ على اعتقاد بأن مبدأ الحقوق يفرز أدوات تتولى تقويض الثقافة والتقاليد، بنحو يحصر هذه الأمور في نطاق محدد تاريخياً وجغرافياً. وهذا ما قد يؤدي بالثقافات المعاصرة،

كالثقافة الإسلامية التي تتأسس على الدين، إلى رفض ما تصنعه الليبرالية التي تؤمن بمحورية الحقوق. إضافة إلى أنه من الممكن أن يُعتبر التأكيد على الحقوق الفردية وممارسة الضغوط، في ما يتصل بها، إمبريالية ثقافية تمارسها شعوب الغرب الليبرالية»[٩].

ويزعم **ألموند**، في دفاعه عن الليبرالية، أن الحقوق السياسية الأساسية قد كُتب لها أن تواجه معارضة من حركات سياسية قوية تستهدف تحقيق الهيمنة والاستبداد.

غير أن حديث **ألموند** هذا، يمثل «**مغالطة من خلال الإنسان**»؛ إذ ليس في وسعنا الدفاع عن نظريات كهذه عبر إلقاء الضوء على حقيقة أنّه من الممكن للدكتاتوريات أن ترفض النظريات الليبرالية في مجال الحقوق. إن مفكري الاتجاه المحافظ مثل **بيرك**، لم ينكروا أهمية الحقوق السياسية. ونلاحظ أن الخلاف بين الفكرين الليبرالي والمحافظ، لا يعني أن الأفكار الليبرالية تدافع عن الحقوق بينما تحاول الأفكار المحافظة تجاهلها، بل هو خلاف على مستوى النظرية الأخلاقية. فالاتجاه الليبرالي يرى أنّها مرتكز أساسي أولي، بينما يرى الاتجاه المحافظ أن الحقوق مأخوذة عن تصور في موضوع الخير. يعتقد **ألموند** «**أن الحقوق لا تتقاطع مع الواجب الاجتماعي، بل إن الواجب الاجتماعي يمثل واحداً من الفرضيات المسبقة لفكرة الحق، ذلك أن الإيمان بالحقوق ينطوي على قناعة مستبطنة بأن للآخرين حقوقاً تناظر ما نمتلكه منها**». بيد أن هذا الزعم يظل عاجزاً عن إدراك أن الاتجاه المحافظ لا ينكر اتساق الحقوق مع الواجب الاجتماعي، حتى أنّه من الممكن أن يؤمن المحافظون بكون الواجب الاجتماعي فرضاً مسبقاً تستبطنه الحقوق. ورغم ذلك فإن التيار المحافظ يدرك أن النظرية الليبرالية تؤمن بضرورة التضحية بالقيم الاجتماعية العامة في مجال الخير، لصالح حقوق الفرد التي تمثل مرتكزاً أساسياً وأولياً. وهذا بالضبط ما يرفضه الاتجاه المحافظ.

لقد ارتكب **ألموند** خطأً مشابهاً في دفاعه عن الحقوق في مقابل المركنتلية، فهو يقول: إن الحقوق توفر آلية لتحقيق نفع عام، الأمر الذي يفسر موقف «مركنتليين» من طراز (ميل) الذي دافع عن الحقوق.

ولا ريب، أبداً، في أهمية الحقوق، و**ألموند** نفسه يتنبّه إلى أن الماركسيين قاموا، مؤخراً، بطرح مفهوم جديد للحقوق وأخذوا في الدفاع عنه. وهكذا، فإن المشكلة تنصب على طبيعة مفهوم الحقوق، فهل نفترض أنها مرتكز أساسي أولي، أم أنها لا بد أن تكون خادمة

لمصلحة المجتمع؟ لو اخترنا الشق الثاني من السؤال، فلا بد أن يجري توضيح ما نريده من مفهوم الخير. يزعم ألموند أنّ التبرير النهائي للحقوق يتمثل في «كونها تتمتع بالقدرة على تحقيق الوفاق العام، باعتبار ما تقدم من عون لآمال الإنسان وطموحاته (تقدم الإنسان). وفي نهاية المطاف، فإن تحقيق ذلك الوفاق يتصل بالتشجيع، والترغيب، والنقاش، وهو ليس أمراً على غرار أن نتولى إثبات حقيقة قانونية أو سياسية أو علمية». غير أن آمال الناس وطموحاتهم يرتبطان، على نحو وثيق، بتصورهم للخير والمصلحة اللّذين يعتبرهما المجتمع هدفاً له. ويمكن أن يكون الاتفاق على أهمية الحقوق بمستوى يجعل البعض يعتقد بأنها ضرورية في تحقيق أهداف متنوعة للغاية، ولكننا سنواجه اختلافاً وغياباً للاتساق في ذلك، باعتبار ما تتطلبه الأهداف المختلفة من تنوع واختلاف في الحقوق ذاتها.

ويعتقد ألموند أن التصور الليبرالي للحقوق سيلاقي ترحيباً نهائياً مطلقاً، بيد أنّه لا يقدم أي دليل حقيقي في ما يتصل بالتصورات البديلة. حتى أننا لو لاحظنا زعمه القائم على أن نيل الترحيب والقبول هو أمر يقع في سياق الإقناع والترغيب أكثر من أن يكون إثباتاً لحقيقة ما، فسنجده، في هذا الزعم، يعتقد بضرورة الرد على الطبائعية الأخلاقية، رغم أن العديد من أنصار الاتجاه التقليدي ظلوا أوفياء لنمط من الطبائعية الأخلاقية. وهكذا فإن موقف ألموند حيال من يوجه إليهم نقده، ليس سوى إرسال القضية بوصفها من المسلّمات.

في سياق الحديث عن أنصار التصور الليبرالي في موضوع العدالة والمساواة في الحقوق، ثمة محاولة للدفاع أكثر أهمية بكثير، وذلك ما نجده في كتاب جون رولز «نظرية العدالة»[١٠]. فرولز يعتقد بأنّ مفهوم «الإنصاف» هو العنصر الجوهري في قضية العدالة، وفي ضوء ذلك، فإن تحديد الخيار الأفضل في سياق إصلاح المؤسسات الاجتماعية، يتطلب أن نعمل على افتراض نموذج لإصلاحات كهذه لا ينطوي على أي لون من الظلم. وهو يقترح، بهذا الشأن، أن نجرب فكرة تعيننا على استيعاب الأمر وجدانياً، وذلك بأن نفترض أننا في صدد وضع عقد اجتماعي، دون أن نعلم طبيعة التزاماتنا حيال المواقف الراهنة في المجتمع الذي نعتزم تطبيق ذلك التعاقد فيه. وهو يطلق اسم «الموقف الحقيقي» على الظروف التي لا نعلمها ومن المفترض انه ينبغي لنا أن نبادر فيها إلى دراسة المؤسسات الاجتماعية ومناقشتها.

يقول **رولز**: «**إن «الموقف الحقيقي» يقع وراء حجاب من الجهل، على نحو يجعل أطراف النقاش جاهلين بما سيؤول إليه حالهم سواء كانوا أغنياء أم فقراء، من البيض أم السود، من الجنس المذكر أم المؤنث**». يرى أنه على تقدير أن يتحلى أطراف النقاش بطابع منطقي مثالي ويخوضوا نقاشهم حول المؤسسات التي ستهيمن على المجتمع، وحول المجتمع الذي يودون العيش في ظله، حينئذ، فالتفكير القائم على إدراك المصلحة، سيتطلب تأسيس وضع لأفراد المجتمع يكفل لهم التمتع، بشكل متكافئ، بالكثير من الحقوق الأساسية. وهو يدعي أنه ثمة حاجة إلى حقوق متكافئة وأساسية كهذه، فالمرء لا يعرف أي تصور حول الخير، سيتوفر لديه في المجتمع، الأمر الذي سيدفعه إلى السعي نحو ملاحقة الخير، بمعزل عما سيحمل من مفهوم حوله. وفي ضوء ذلك ستكون هنالك حاجة إلى الحد الأقصى من الحقوق المتكافئة، للحؤول دون ظهور التطرف والظلم في المجتمع، حسبما يعتقد **رولز**.

واجهت نظرية العدل التي طرحها **رولز**، موجة من النقد بالإضافة إلى حصولها على اتجاه يؤيدها. ومن بين أولئك الذين وجهوا إليها النقد أنصار الجماعانية الذين أشرنا إليهم سابقاً وهم كل من، **تايلور وصندل ونيفيل ومكنتاير**، فهؤلاء يعتقدون بأن ثمة خطأً تعاني منه الفكرة التي اقترح **رولز** تجربتها، ذلك أن حجاب الجهل يقوض مفهوم الشخص الأخلاقي الذي لا بد من تعزيز مكانته في المجتمع، ولا يمكن فصله، بنحو مؤثر، عن مبادئه في ما يتصل بالنموذج المثالي للحياة. ويدعي رولز أنّه من الضروري تقديم مفهوم «الحق» على مفهوم «الخير»، تفادياً للتطرف والتعصب. بينما يقول الاتجاه الجماعاتي بضرورة المفهوم الثاني على الأوّل، تفادياً لهيمنة الأنوية الفردانية المتطرفة.

النظرية الإسلامية في مجال الحقوق

في بناء النظرية الإسلامية في الحقوق يُمكن الاستفادة من المكاسب المتحققة في التعاليم الليبرالية في مجال النظريات الحقوقية. أمّا المفردات المتنوعة في تحليل هوفيلد العقلي ونقاده، فيمكن أن تتحول إلى أداة فاعلة لبناء النظرية الإسلامية. ولكن في ما يتعلق بالقسم الجوهري من المواضيع في مجال البنى الحقوقية، ينبغي للمفكر المسلم أن يتجاهل الطرح الليبرالي. وثمة نقطة مناسبة ينطلق منها بناء النظرية الإسلامية وهي «رسالة الحقوق» للإمام **السجاد**، حيث إنَّ هذه الرسالة تُدلّل، وبوضوح، على أنّ الإسلام لا

يعارض الحقوق أبداً، بل وتعكس حجم التباين القائم بين مفهوم الحقوق في الإسلام، والمفهوم الذي تبشر به النظريات الليبرالية. ويجدر بنا هنا أن ننقل تصور ويليم تشيتيك في ترجمته لرسالة الحقوق تلك.

يقول تشيتيك: «إن الإسلام يأخذ بنظر الاعتبار مجموعة أبعاد الفرد ومؤهلاته، فهي تلاحظ، بادئ ذي بدء، صلته بالله، ثم ما يجمعه من آصرة بمخلوقات الله. والمهم في علاقة المرء بالله هو التقوى، وبعبارة أخرى، فإن المهم في ما يتصل بذلك أن يتبع المرء تعاليم الله التي قامت على الرحمة واستهدفت تأمين الحد الأقصى من مصالح الفرد نفسه. وبكلمة موجزة، فإن الإسلام يعتقد أنه ليس في وسع المرء أن يحقق نجاحاً كافياً في التفكير على المدى البعيد، أو تكوين رؤية معمقة، لأنّ بني البشر غير قادرين، بمفردهم، على رؤية دائرة أوسع من مصالحهم العاجلة في الحياة الدنيا. غير أن ازدراء الفردانية هنا، ليس تقليلاً من شأن الفرد، بل على العكس من ذلك، فهو يأخذ المرء إلى أقصى درجات الأهمية؛ لأن كل شيء قد وضع بنحو يحقق سعادته وفلاحه في الحياة الآخرة. ويعتقد الإسلام أنّ الإنسان يجهل الخير بمستواه الغائي ويعجز عن إدراكه، لكن ذلك ينحصر، فقط، في فرض حرمانه من الهداية الإلهية. وهكذا فإن الإسلام يبادر إلى تحليل الجهل والعمل على تبديده، في عملية تنطوي على قمع للأنانية وتبديد لشتى أشكال الهوى الأنانية. وبالتالي، فإنّ الذات الإنسانية، أو الروح، تتمتع بقدر قليل من الحقوق، بينما تقع على عاتقها واجبات ومسؤوليات كثيرة، وبتعبير أكثر دقة، فإنّ الروح لا تمتلك إلا حقاً حقيقياً واحداً وهو حق التقوى»[١١].

تقرر تعاليم القرآن أن الناس متساوون عند الله، وأنّ كل إنسان سيلقى جزاءه، ثواباً أو عقاباً، في الآخرة بغضّ النظر عن عرقه أو جنسه. غير أنّ هذا التأكيد على الجانب الجوهري من المساواة يتحول إلى دفاع عن المساواة الاجتماعية. فالإسلام لم يمنح حقوقاً متساوية للرجل والمرأة، على الرغم من عدم وجود تمييز عرقي في الإسلام. وحين يوصي أتباعه بعتق العبيد وتحريرهم، فإنّ الإسلام في الوقت ذاته، يعترف بنظام العبودية ويقرر، في ضوء ذلك، حقوقاً متباينة. فعلى سبيل المثال، ثمة فرق في قانون القصاص بين الرجل والمرأة، وبين والحر والعبد، كما تختلف عقوبات شتى الجنح على أساس الجنس والحرية أو الرق، ويجري رفض الحقوق المتكافئة على أساس الدين. وقد نوّه

العديد من المبشرين النصارى الغربيين إلى هذه المواطن التي لا تتوفر فيها المساواة، والتي اعترف بها الإسلام وتقبلها، فاتهموا الإسلام بالظلم على أساس ذلك. لكن المفكرين الإسلاميين أجابوا على هذا بأشكال مختلفة، فادعى بعضهم أن أهداف الإسلام، في ما يتصل بتحقيق المساواة، ليست أقل من الأهداف التي أخذتها فلسفات الغرب بعين الاعتبار، مستدلين على ذلك، مثلاً، بأنّه ثمة مساواة أساسية بين الرجل والمرأة مثلت منطلقاً للتنوع في الواجبات والأدوار المناطة بكلّ منهما. كما أنّ الاعتراف بظاهرة الرق لا يعني تقبلاً لها، مما ينعكس في حث الإسلام على تحرير العبيد، رغم مصادقته، قانونياً، على ظاهرة الرق، كما هو الحال مع الصراعات القبلية التي يستبطن قانون القصاص، اعترافاً بها من دون أن يعني ذلك تقبلاً لها.

ونجد أنّ المصلحين المسلمين يتقبلون، أحياناً، قيم الغرب في ما يتعلق بالمساواة الاجتماعية، عبر الزعم بأنّه ثمة ما يشابه تلك القيم في نصوص القرآن والسنة، وحينئذ يلقون بتبعة غياب المساواة الاجتماعية في بلاد المسلمين على قراءة خاطئة لتعاليم الإسلام، أو إخفاقات في تطبيقها.

ومن جهة أخرى، هناك أنصار للاتجاه التقليدي في البلدان الإسلامية يرفضون قيم المساواة الاجتماعية، ويزعمون أنّ العدل في الإسلام لا يعني مجرد المساواة؛ إذ إنّ غياب المساواة الاجتماعية يكون مبَّرراً، أحياناً، على ضوء المؤهلات. وعلى سبيل المثال، فقد لجأ هؤلاء إلى الاختلافات البيولوجية بين الجنسين لتبرير التباين في الحقوق الممنوحة لكل منهما.

وينطوي كلا الاتجاهين في الدفاع عن الإسلام، على خطأ؛ إذ يعجز منهج المصلحين عن إدراك التقاطع القائم بين قيم المساواة الاجتماعية وقوانين الإسلام. كما وأنّه على أولئك الداعين إلى إعادة النظر في القانون الإسلامي، أن يقدموا ما يبرر المنهج الذي يُفترض به تفسير ملاكات القانون الإسلامي ومعاييره، على نحو يؤدي إلى ما يستهدفه مشروع التجديد، وأن يوضحوا كيف أخطأت المناهج التقليدية في قراءة مصادر التشريع في مستوى المنهج والأسلوب. وذلك من قبيل قانون الشهادة، الذي يجعل شهادة الرجل تساوي شهادة امرأتين، حيث ورد هذا الحكم بشكل صريح في القرآن، الأمر الذي يعني أن الدعوة إلى إعادة النظر في هذا القانون، تتطلّب إعادة النظر في الفكرة التي تقرر أنّ

القوانين المأخوذة عن النص القرآني تتسم بأنها صالحة للتطبيق في شتى الأزمنة والأماكن. وحينئذ نشك في إمكانية وجود أيّة طريقة ممنهجة في الفقه الإسلامي. ومن جهة أخرى، فإن تقبل قانون الشهادة، بشكله الوارد في القرآن، لا ينسجم مع الإيمان بأهداف المساواة الاجتماعية بين الرجل والمرأة.

إن منهج التيار التقليدي سيظل عاجزاً في ما يتصل بالموضوعات التجريبية، وذلك لنقص في الأدلة التي تُدعِّم القول بأنّ الفوارق البيولوجية بين الجنسين تؤدي إلى الحد من قدرة المرأة على الإدلاء بشهادة صحيحة. بل حتى ولو أمكن للبعض أن يثبتوا تكافؤ شهادة الرجل والمرأة في درجة الوثوق والموضوعية، فإنّ ذلك لا يغيِّر الحكم الإسلامي، فأحكام الشريعة المقدسة تحتفظ باستقلاليتها حيال كل ما يمكن أن يتوفر لدينا من معطيات تتصل بموضوعية الشهادة لدى كل من الرجل والمرأة. غير أن إخفاق محاولات هذا الدفاع عن الإسلام، وكما ذكرنا قبل قليل، لا يعني أن قوانين الإسلام تفتقر إلى العدل، بل إنَّ غاية ما في الأمر هو أنَّه يدلل على أنَّ مفهوم العدالة في الإسلام لا يدعو إلى تحقيق مساواة كاملة، كما أن القول بمفهوم كهذا لا يعني أن نرتكب الخطأ مجدّداً، ونلغي ما ينطوي عليه التصور الإسلامي في مجال العدل، من عناصر تستهدف تحقيق مستوى مهم من المساواة، فهنالك العديد من النصوص التي تقول بحرمة التمييز، مطلقاً، في تطبيق قوانين الإسلام لصالح رجال السلطة أو المقربين منهم.

إنّ القيم التي تتأسس عليها عملية التطبيق الإسلامي تستهدف تحقيق المساواة، كما أن القوانين ذاتها تقوم، بالدرجة الأولى، على المساواة، باستثناء عدد من الحالات التي تأخذ الدِّين أو الجنس بنظر الاعتبار في عملية التشريع. إنّ أي تقييم فلسفي للتصور الإسلامي في موضوع العدل، هو بحاجة إلى دراسة الدواعي التي أفرزت تلك الاستثناءات الشاذة في قوانين الإسلام التي قامت على المساواة قبل كل شيء. ويمكن بسهولة، وفي سياق تركيبنا للنظرية الإسلامية، أن نقترح فرضية يكون النظام بموجبها هو أساس العدل في الإسلام، دون المساواة، أو الإنصاف، أو الحيادية. فالعدالة تعني أن يأخذ كل شيء مكانه المناسب، على نحو يصبح معه المجتمع وحدة منظمة متناسقة. وهذا الاتساق يؤدي إلى تحقيق قدر من الإنصاف، والمساواة، والحياد، ولكن لا بد من أن تختلف حقوق كل من الرجل والمرأة وواجباتهما، في ضوء الأدوار المتنوعة التي يضطلعان بها في المجتمع.

وعلى هذا الأساس فالعدالة في الإسلام تقوم على تصور مجتمع متناسق خاضع لحاكمية الله، وقد تكفل القرآن والسنة بتحديد تفاصيل العلاقات في مجتمع كهذا.

ولكن كيف يمكن تحقيق ذلك في ظرف تجد المجتمعات الإسلامية نفسها، عادةً، بحاجة إلى تدابير أساسية يمكن أن تتجاوز ما ورد في صريح الكتاب والسنة؟ بينما مفهوم العدالة الذي من المفترض أن تتأسس في ظله تلك التدابير، هو مفهوم حدده القرآن وبينته السنة، لا ذلك التصور الذي تقدمه نظريات العقد الاجتماعي.

وعلى الرغم من ذلك، فإنّه في وسع نظريات العقد الاجتماعي أن تكون أداة مفيدة في اكتشاف المفاهيم الإسلامية في موضوع العدل. وتذكروا، أنّ **رولز** قد استعان بما أسماه «**الموقف الحقيقي**» و«**حجاب الجهل**» في توضيح إدراكه الوجداني للتعديلات المناسبة وفق التصورات ذات الصلة بتقاليد الديمقراطية الليبرالية. وفي وسعنا أن نجري تغييراً على الظروف المفترضة في ما يتعلق بمضمون الموقف الحقيقي، وذلك في سبيل بلورة معطياتنا الوجدانية حول التدابير العادلة في المجتمع الإسلامي. ولعل تعديلات أساسية كهذه، هي نفس المرتكز الذي يجري الاتفاق عليه خلال الموقف الحقيقي، من قبل أولئك الذين يطيعون الله –سبحانه– بوصف هذا قيمة قرآنية يؤمنون بها. ولعل أكثر المواقف والمستويات أصالة هو ذلك الذي تقبل فيه الإنسان الأمانة الإلهية: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا**﴾(١٢).

الهوامش

(١) قارن بـ: Nichomachean Ethics, politic5, 1282b 1131a.

(٢) لاحظ: Hastings Rashdall, the theory of God & Evil (Oxford university press,1907), Vol. I, pp.223-224, in brain barrys "Equality" in the encyclopedia of Ethics, from which much of this lecture is taken.

(٣) يجدر التنبيه إلى أن إعلان الاستقلال الأمريكي يقوم بتوظيف الدليل اللاهوتي كما يستعين بالقول ببداهة فكرة المساواة.

(٤) قدم لير. إي. غودمن. الذي ترجم (إلى الإنجليزية) «شكوى الحيوان ضد بني الإنسان في بلاط ملك الجان» شرحاً لهذا القسم من رسائل إخوان الصفا.

(٥) قارن بـ: Charles Taylor, **the making of the modern identity** Cambridge : Harvard, 1989).

Michail Sandel, **liberalism the limits of justices** (Cambridge university press,1982).

(٦) معظم المعطيات المذكورة مأخوذة عن بداية موضوع الأكامي بحذافيره (Right Concepts of) لكارل ويلمان. في موسوعة الأخلاق، ص ١١٠٠-١١٠١. كارل ويلمان هو مؤلف كتاب:

A theory of rights (Totowa: Rowman Allenheld, 1985).

(٧) من قبيل آلان غيورث في كتاب (العقل والأخلاق):

Alan Gewirth, **Reason and Morality** (Chicago university press, 1978).

(٨) إضافة إلى أعمال تايلور وصندل المذكورة سابقاً، لاحظ كتاب روبرت. سي. نيفل:

The puritan smile (Albany: SUNY press, 1987).

والطبعة الثانية من كتاب ألسداير مكنتاير:

After Virtue (Notra Dame: university of Notra Dame press, 1948).

(٩) لاحظ: Brenda Almond, "Rights" in singers A Companion to Ethics, p. 267.

Brenda Almond (University of hull) is joint editor of the journal of Applied philosophy and the auothor of Moral Concerns and the philosophy Quest.

(١٠) يراجع: John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge: Harvard,1971).

(١١) ترجمة: رسالة الحقوق للإمام زين العابدين (ع) لويليام تشيتيك (قم، أنصاريان للنشر ١٩٨٧) ص ٢٨٠.

(١٢) سورة الأحزاب: الآية ٧٢.