مجلة الشرق الأوسط
للدراسات القانونية والفقهية
MESR
منار الشرق للدراسات والأبحاث
Manar Elsharq for Studies & Research

الطبيعة المطلقة والثابتة لحقوق الإنسان" في فكر محمدجواد جاويد"

حسين رفيق شفيق الصالحي[1] ، محمد جواد جاويد[2]

HosseinRafiqAlsalhi@gmail.com

javid@ut.ac.ir

استلام البحث: 16/12/2025	مراجعة البحث: 10/01/2026	قبول البحث:11/02/2026

الملخص:

يستعرض هذا البحث الطبيعة المطلقة والثابتة لحقوق الإنسان في فكر محمدجواد جاويد. في عالم يعصف به الصراعات الفكرية والسياسية، حيث تختلط المبادئ بالسياسات، والحقوق بالمصالح، يطرح السؤال المركزي: هل للإنسان حقوق لا يمكن لأحد منحها أو سلبها؟ وهل هناك حقوق لا تزول بزوال الدول، ولا تتأثر بتغير الزمان، ولا تتحول بتبدل الثقافات؟ منذ بداية تاريخ حقوق الإنسان، كان هناك صراع داخلي بين الحقوق المطلقة والنسبية، بين ما هو إنساني عالمي وما هو سياسي محلي. يبحث البحث في ما إذا كانت حقوق الإنسان تُستمد من كونه إنسانًا، أم هي حقوق تُمنح فقط من خلال المواطنة، وهل هي حقوق ثابتة أو تتغير حسب السياق. هذه الأسئلة ليست مجرد تأملات فلسفية، بل هي أساسيات تؤثر في قرارات المحاكم، البرلمانات، والضمير الإنساني. يطرح البحث فكر الدكتور محمدجواد جاويد، الذي يناقش بشكل نقدي نقطة التقاطع بين الدين والحداثة، بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، ليتساءل عن الطبيعة الحقيقية لحقوق الإنسان: هل هي نسبية أم مطلقة؟ يميز جاويد بين "الحقوق الطبيعية" التي هي أبدية وغير قابلة للتصرف، و"الحقوق المدنية" التي هي حقوق نسبية مكتسبة اجتماعيًا. يهدف البحث إلى إثبات أن حقوق الإنسان هي حقوق ثابتة، لا تتأثر بالتغيرات الثقافية أو السياسية، ويدعو إلى ضرورة الدفاع عن هذه الحقوق باعتبارها جزءًا من جوهر الإنسان.

الكلمات المفتاحية: حقوق الإنسان، الطبيعة المطلقة، محمدجواد جاويد، الحقوق الطبيعية.

Abstract

This research examines the absolute and fixed nature of human rights in the thought of Mohammad Javad Javid. In a world ravaged by intellectual and political conflicts, where principles blend with policies and rights with interests, the central question arises: Do humans have rights that no one can grant or take away? Are there rights that do not vanish with the fall of states, are not affected by the passage of time, and do not change with shifting cultures? Since the dawn of human rights history, there has been an internal conflict between absolute and relative rights, between what is universally human and what is politically local. The research explores whether human rights are derived from being human, or if they are rights granted only through citizenship, and whether these rights are fixed or change according to context. These questions are not merely philosophical musings, but fundamental issues that affect decisions made by courts, parliaments, and human conscience. The research presents the thought of Dr. Mohammad Javad Javid, who critically discusses the intersection between religion and modernity, between natural law and positive law, questioning the true nature of human rights: Are they relative or absolute? Javid distinguishes between "natural rights," which are eternal and non-negotiable, and "civil rights," which are socially acquired and relative. The research aims to demonstrate that human rights are fixed, unaffected by cultural or political changes, and calls for the defense of these rights as part of the essence of humanity.

Keywords: Human rights, absolute nature, Mohammad Javad Javid, natural rights.

المقدمة

في عالمٍ تتقاذفه العواصف الفكرية والسياسية، وتمتزج فيه المبادئ بالسياسات، والحقوق بالمصالح، ينبثق سؤال عظيم، حاد كالسيف، صارخ كصوت الحق في وادٍ من الصمت: هل للإنسان حقوق لا يملك أحد أن يمنحها أو يسلبها؟ وهل توجد حقوق لا تزول بزوال الدول، ولا تتقادم بتقادم الزمان، ولا تتبدّل بتبدّل الثقافات؟

CC BY

منذ أن خطّ الإنسان أول حرفٍ في تاريخ الحقوق، كان يمشي في صراع داخلي بين الثبات والنسبية، بين ما هو إنساني كوني، وبين ما هو سياسي محلي، بين ما ينتمي إلى جوهره الخالد، وما يَصنعه بيديه في لحظة انفعال. فإذا به يتساءل: أحقوقي تُستمد من كوني إنسانًا؟ أم تُمنح لي فقط إن كنت "مواطنًا"؟ وما الفرق بين الإنسان والمواطن حين يُسلب أحدهما الحياة، أو يُحرَم من الكرامة؟

ليست هذه الأسئلة فلسفية مجرّدة؛ بل هي مفاتيحٌ تفتح أبواب المحاكم، والبرلمانات، والضمائر. إنها التي تحدد إن كان طفل لاجئ يُمنَح الحق في الدفء، أو يُرمى على حواف الحدود. إنها التي تُقرّر إن كان التعبير عن الرأي يُعدّ حريةً أو جريمة. وإن كان الإنسان، في حقيقته، هو سيد القوانين، أم عبدٌ لها.

في هذا السياق المأزوم، تطرح الورقة التي بين يديك مقاربة عميقة، تذهب إلى ما هو أعمق من النقاشات الحقوقية المعتادة، وتستعرض فكراً يقدّمه أحد أبرز المفكرين القانونيين في العالم الإسلامي المعاصر: الدكتور محمدجواد جاويد. مفكر لا يكتفي بمساءلة التاريخ والفلسفة، بل يقف بشجاعة عند نقطة التقاطع بين الدين والحداثة، بين الفطرة والتشريع، بين القانون الموضوعي والحق الطبيعي، ليعيد تشكيل السؤال الأصلي: هل حقوق الإنسان نسبية كما يُقال، أم هي مطلقة كما يجب أن تكون؟

هنا، لا حديث عن شعارات أو خطابات فارغة، بل عن الأسس الفلسفية التي تجعل من حق الحياة، وحرية الضمير، وكرامة الكائن البشري، حقوقًا لا تقبل المساومة ولا التقنين ولا التعديل. إنها دعوة لا إلى الدفاع عن الحقوق فحسب، بل إلى الكشف عن جوهر الإنسان نفسه، والعودة إلى سؤالٍ مهيب، ظل يطارد الفلاسفة منذ قرون: ما الإنسان؟ وما الذي يجعل له الحق أن يقول: "أنا إنسان، إذن أنا أستحق".

أعددنا هذا البحث ليس لأن الحديث عن حقوق الإنسان حديث رائج، بل لأنه بات ضرورة وجودية في عصرٍ باتت فيه الإنسانية تتعرّض للمساومة، بأسماء الديمقراطية تارة، وبذريعة الأمن القومي تارة أخرى. ومن هنا تبدأ الرحلة... رحلة تنقّب في النصوص، وتستنطق الفلسفات، وتُعرّي المفاهيم، في سبيل الوصول إلى الحقيقة الأولى: أن الإنسان، فقط لكونه إنسانًا، يمتلك ما لا يحق لأحد أن ينتزعه منه.

اشكالية البحث :

تدور إشكالية هذا البحث حول ما إذا كانت حقوق الإنسان ذات طبيعة مطلقة وثابتة، تستمد مشروعيتها من جوهر الإنسان ذاته، أم أنها خاضعة للتغير والتفسير حسب السياق الثقافي والسياسي والقانوني. ويُعالج البحث هذا التساؤل

من خلال تحليل رؤية الدكتور محمدجواد جاويد، الذي يميّز بين "الحقوق الطبيعية" بوصفها حقوقًا أزلية وغير قابلة للتصرف، و"الحقوق المدنية" بوصفها مكتسبات اجتماعية نسبية. فهل يمكن التوفيق بين الثبات والنسبيّة؟ وما حدود السلطة في تقييد الحقوق الأساسية للإنسان؟ تلك هي المسائل المحورية التي يسعى البحث إلى مناقشتها بعمق.

السؤال الرئيسي :

ما مدى إمكانية اعتبار حقوق الإنسان ذات طبيعة مطلقة وثابتة في ظل التنوع الثقافي والسياسي، وكيف يفسّر الدكتور محمدجواد جاويد هذا الثبات من منظور الحقوق الطبيعية والشرعية؟

فرضية البحث:

تفترض هذه الدراسة أن حقوق الإنسان تمتلك طبيعة مطلقة وثابتة تستند إلى جوهر الإنسان وكرامته الفطرية، بغضّ النظر عن المتغيرات الثقافية والسياسية، وهو ما يؤكده الدكتور محمدجواد جاويد من خلال تمييزه بين الحقوق الطبيعية المتعالية والحقوق المدنية النسبية، مع التأكيد على أن ثبات هذه الحقوق لا يتعارض مع بعض صور التقييد المشروع في إطار المصلحة العامة دون المساس بجوهر الحق ذاته.

أهمية البحث:

تبرز أهمية هذا البحث في تسليط الضوء على الأساس الفلسفي والحقوقي لفكرة الطبيعة المطلقة والثابتة لحقوق الإنسان في مواجهة موجات النسبية الثقافية والسياسية، التي تهدد عالمية هذه الحقوق. كما تكمن أهميته في تحليل رؤية الدكتور محمدجواد جاويد، التي تمثل مقاربة فكرية نادرة توفّق بين الأصول الإسلامية والمفاهيم الكونية لحقوق الإنسان. ويسهم البحث في تعميق الفهم النظري لمفهوم "الحق الطبيعي"، ويقدّم إطارًا نقديًا لتمييز الحقوق الأصيلة عن المكتسبة، ما يفتح آفاقًا جديدة أمام الدارسين والمهتمين بقضايا التشريع، العدالة، والكرامة الإنسانية في السياقات الوطنية والدولية.

أهداف البحث:

الفقرة الأولى: التحليل المفاهيمي والفلسفي

يهدف البحث أولاً إلى تحليل المفاهيم الأساسية المرتبطة بفكرة حقوق الإنسان، ولا سيما التمييز بين الحقوق الطبيعية الثابتة والحقوق القانونية أو المدنية النسبية، مع التركيز على الأسس الفلسفية التي تدعم مفهوم "الطبيعة المطلقة"

للحقوق. كما يسعى إلى تأصيل هذا التصور ضمن الإطار النظري للحق الطبيعي، في ضوء التقاليد الفلسفية الكلاسيكية والحديثة.

الفقرة الثانية: استكشاف منظور محمدجواد جاويد

يهدف البحث ثانيًا إلى دراسة وتحليل رؤية الدكتور محمدجواد جاويد لحقوق الإنسان، بوصفه أحد المفكرين القانونيين البارزين في العالم الإسلامي، وتفكيك منهجه في التوفيق بين مقولات الفقه الإسلامي، والنظريات الحقوقية الحديثة. ويسعى البحث إلى توضيح كيف ميّز جاويد بين ما هو ثابت من الحقوق بحكم الطبيعة الإنسانية، وما هو خاضع لتنظيم الدولة وسياقاتها.

الفقرة الثالثة: الإسهام النقدي والفكري

يهدف البحث أخيرًا إلى تقديم قراءة نقدية مقارنة بين النظرية المطلقة للحقوق والنظريات النسبية المعاصرة، وقياس مدى انسجام مقاربة جاويد مع المنظومة الحقوقية الدولية، وخصوصًا الشرعة العالمية لحقوق الإنسان. كما يسعى لتقديم أدوات مفاهيمية للتمييز بين المشروعية والمقيدية، بهدف حماية جوهر الحقوق الإنسانية من الانتهاك تحت مبررات ثقافية أو سياسية.

الدراسات السابقة:

نظريه نسبيت در حقوق شهروندي و حقوق طبيعى بشر

المؤلف: د. محمدجواد جاويد

الناشر: مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2، 2013م

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان الفرق الجوهري بين الحقوق الطبيعية الثابتة والحقوق المدنية النسبية، من خلال تقديم رؤية مزدوجة تعتمد على "الطبيعة البشرية" كمصدر أصيل للحقوق، وعلى "التجربة الاجتماعية" كعامل مؤثر في تنظيم الحقوق. يرى الباحث أن حقوق الإنسان الأساسية ذات طبيعة مطلقة وغير قابلة للتفاوض، بينما الحقوق المدنية تخضع لمبدأ النسبية بحسب المصلحة العامة. يربط جاويد هذا الطرح بالرؤية الإسلامية التي تعترف بالكرامة الفطرية للإنسان، وتؤسس على ذلك مجموعة من الحقوق الثابتة التي لا يجوز تعطيلها تحت أي ظرف سياسي أو اجتماعي.

الفصل الأول: الإطار المفاهيمي والنظري لحقوق الإنسان بين الثبات والنسبية

المبحث الأول: المفاهيم التأسيسية لحقوق الإنسان

المطلب الأول: تعريف حقوق الإنسان: النشأة، التطور، والجدل المفهومي

في سياق التأسيس الغربي لمفهوم "حقوق الإنسان"، شكّلت الفلسفة الطبيعية منطلقًا أساسيًا في القرن السابع عشر والثامن عشر. وقد عبّر جون لوك عن هذا بوضوح حين قال:

"يولد جميع البشر أحرارًا ومتساوين في الحقوق، وهي حقوق غير قابلة للتنازل أو الإلغاء، وتشمل الحق في الحياة، والحرية، والتملك، وتتمثل وظيفة الحكومة في حماية هذه الحقوق الطبيعية، وليس خلقها."

(لوك، جون؛ رسالتان في الحكومة المدنية؛ ترجمة: عبد الرحمن بدوي؛ مكتبة الأسرة، القاهرة، 2000م، صـ113)

هذه الفكرة التي تبلورت لاحقًا في الثورة الفرنسية والإعلان الأمريكي، رسّخت مفهوم "الحق الطبيعي"، وهو أن بعض الحقوق لصيقة بالإنسان، لا تستمد مشروعيتها من القانون أو الدولة، بل من الطبيعة أو الخالق أو العقل.

وفي كتابه المرجعي "مدخل إلى حقوق الإنسان"، يوضح الدكتور أحمد الرشيد هذا البعد الفلسفي، حيث يقول:

"الحقوق الطبيعية كانت تُفهم على أنها حقوق كامنة في طبيعة الإنسان، لا تُكتسب ولا تُمنح، بل تُكتشف وتُعترف بها. ومن هذا المنطلق فإن تعريف حقوق الإنسان لا ينفصل عن التصوّر الفلسفي للإنسان ذاته، وهو ما يجعل الخلاف حول هذه الحقوق في جوهره خلافًا حول ماهية الإنسان."

(الرشيد، أحمد؛ مدخل إلى حقوق الإنسان؛ دار الفكر العربي، 2012م، صـ41)

وإذا عدنا إلى فكر الدكتور محمدجواد جاويد، فإننا نلاحظ تقاطعًا عميقًا مع هذا المنهج، إذ يربط "حقوق الإنسان" بمفهوم الفطرة، لا بالوضع القانوني. وقد عبّر عن ذلك مرارًا في مقاله:

"حقوق طبیعی بشر از حیث اینکه برآمده از جوهر ذاتی و فطرت انسانی است، نه تنها مقدم بر حقوق شهروندی است، بلکه ملاک مشروعیت آن نیز به شمار می‌رود، و این حقوق نمی‌تواند موضوع چانه‌زنی اجتماعی یا سیاسی واقع شود، زیرا که زوال آن به معنای نفی حیثیت انسان است."

(جاويد، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"حقوق الإنسان الطبيعية، بما أنها تنبع من الجوهر الذاتي والفطرة الإنسانية، فهي لا تتقدّم فقط على حقوق المواطنة، بل تُعد معيارًا لمشروعيتها. وهذه الحقوق لا يمكن أن تكون موضوعًا للتفاوض الاجتماعي أو السياسي، لأن زوالها يعني إنكار كرامة الإنسان."

وقد سارت المواثيق الدولية في نفس هذا الاتجاه الفلسفي. ففي ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان جاء النص:

"لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية، وبحقوقهم المتساوية الثابتة، هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم..."

CC BY

(الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، 1948م، الأمم المتحدة)

هذا النص الأممي لم يُنشئ الحقوق بل أكّدها، واعتبرها "متأصلة"، أي سابقة على القانون، وهذا تطابق شبه مباشر مع ما قرره جاويد في تنظيره الفقهي.

تحليليًا، نلاحظ أن جوهر الجدل المفهومي حول حقوق الإنسان لا يتمثل فقط في تحديد محتواها، بل في مصدرها: هل هي نابعة من سلطة الجماعة، أم من جوهر الإنسان؟ فالاتجاه النِسبي يعتبر الحقوق مَنتجًا ثقافيًا أو سياسيًا قابلًا للتفاوض، أما الاتجاه الطبيعي، فيُقر بوجود "حقوق فطرية"، غير خاضعة للنقاش، ولا يمكن تعديلها بالتشريع أو التوافق، لأنها لا تملك أصلًا خارج الإنسان.

وبين هذين الاتجاهين، يصطف الدكتور محمدجواد جاويد بوضوح إلى جانب الرؤية الثابتة والمطلقة، مؤكدًا أن حقوق الإنسان ليست ثمرة عقد اجتماعي، ولا منحة من الدولة، بل انعكاس للكرامة الوجودية والفطرة الإلهية التي فُطر الإنسان عليها. وهذا ما يجعله يرفض إخضاع هذه الحقوق لأي مساومة، أو تبرير ثقافي، أو تقييد تشريعي يُفرّغها من محتواها الجوهري.

المطلب الثاني: التمييز بين الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية (المدنية)

إن التمييز بين الحقوق الطبيعية والحقوق الوضعية يُعد من أبرز الإشكاليات المفهومية في فلسفة حقوق الإنسان، لما له من آثار منهجية على الفهم القانوني والسياسي والاجتماعي للحق. ويظهر هذا التمايز بصورة أوضح عند النظر في علاقة الفرد بالدولة، وفي موقع القانون كمصدر للحقوق أو كأداة لتنظيمها.

تنطلق الحقوق الطبيعية من فكرة أن الإنسان يمتلك جملة من الحقوق لمجرد كونه إنسانًا، وهذه الحقوق غير قابلة للتصرف، سابقة على الدولة والقانون، ومصدرها الفطرة أو العقل أو الإرادة الإلهية. أما الحقوق الوضعية فهي تلك التي تُمنح بموجب القانون أو العُرف، ويُحدّدها المشرّع أو الحاكم أو الجماعة، وتُكتسب بالتبعية للمواطنة أو الانتماء.

وقد ورد في فكر الدكتور محمدجواد جاويد توضيح دقيق لهذا التمييز. يقول في مقاله:

"برخی از حقوق را نیز به سبب اینکه داراي اعتبار ذاتی است و ناشی از وضع و قرارداد نیست در حقوق «طبیعی» گویند. در مقابل، حقوقی که اعت بار خود را از وضع قانونگذار یا شارع در حقوق شرعی اخذ میکند به «حقوق موضوعه و قراردادي» تعبیر شده است."

(جاويد، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"تُسمّى بعض الحقوق بـ"حقوق طبيعية" لأنها تحمل قيمة ذاتية ولا تنبع من الوضع أو التعاقد. وعلى النقيض، فإن الحقوق التي تستمد مشروعيتها من المشرّع أو الشارع في القانون أو الشريعة، تُصنّف ضمن الحقوق الوضعية أو التعاقدية."

وقد جاء هذا التمييز أيضًا في كتاب "حقوق الإنسان في الفكر الغربي" للدكتور محمد عمارة، حيث يقول:

"الحقوق الطبيعية سابقة على الدولة، ولا تملك أي سلطة أو تشريع مشروعًا نزعها أو تقليصها، أما الحقوق الوضعية، فهي مرتبطة بالنظام السياسي والاجتماعي، وتخضع لما يضعه المشرّع من قيود أو تنظيمات."

(عمارة، محمد؛ حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر الغربي؛ دار الشروق، 2001م)

إن من أبرز الاختلافات بين النوعين أن الحقوق الطبيعية تُعد معيارًا لشرعية القوانين الوضعية، وليس العكس. فحين تُسَن قوانين تُصادر الحق في الحرية أو المساواة أو الكرامة، فإنها تُعد باطلة من منظور الفلسفة الطبيعية.

وقد نبّه جاويد إلى هذا المفصل بقوله:

"حقوق شهروندي در واقع در درون يک كشور حقوق بشري است كه به واسطه به رسميت شناخته شدن از سوي قانونگذار قانونى تلقى ميشود . لذا در يک رويكرد كلان ميتوان حقوق شهروندي را بخشى از همان حقوق اساسى قانونى در كنار حقوق بشري و حقوق اخلاقى دانست كه برخلاف اين دو ضمن برخورداري از ضمانت اجرا، رنگ ملى يا محلي ميابد."

(جاويد، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"حقوق المواطنة تُعتبر في الواقع حقوقًا بشرية ضمن حدود الدولة، وهي تُعد قانونية لأن المشرّع يعترف بها. ويمكننا أن نعتبر حقوق المواطنة جزءًا من الحقوق الأساسية القانونية، إلى جانب حقوق الإنسان والأخلاق، لكنها على خلاف الأخيرة، تتمتع بآليات تنفيذ وتكتسب طابعًا وطنيًا أو محليًا."

إن هذا النص يُبرز جوهر التمايز: الحقوق الطبيعية تتجاوز الحدود السياسية، وتحمل طابعًا عالميًا، بينما الحقوق الوضعية مرتبطة بالإقليم والسيادة، وتُحدَّد وفقًا لمصالح الدولة أو المجتمع.

وقد أشار المفكر القانوني توماس بين Thomas Paine في كتابه "حقوق الإنسان" إلى هذا الفرق بقوله:

"الحكومة لا تُعطي الإنسان حقوقه؛ إنما الإنسان هو من يُنشئ الحكومة لحماية حقوقه الطبيعية."

(Paine, Thomas. The Rights of Man. Penguin Classics, 1984.)

تحليليًا، يتضح من هذا أن التمييز بين النوعين من الحقوق له آثار عملية عميقة؛ فبينما تُستمد الحقوق الوضعية من السياسات والتشريعات المحلية، فإن الحقوق الطبيعية تُستخدم كمرجعية أخلاقية وقانونية لمحاسبة هذه السياسات. ولهذا فإن النظم الديمقراطية الحديثة تلجأ إلى المعايير الدولية لحقوق الإنسان (المبنية على المنظور الطبيعي) لضبط تشريعاتها، وتفادي الانحرافات السلطوية.

والفكر الإسلامي نفسه، كما يشير جاويد، لا يُنكر التمييز بين النوعين، بل يُدرجه ضمن ثنائية "الحقوق الإلهية" مقابل "الحقوق المصلحية"، مع التأكيد على أن الأساس هو فطرة الإنسان، وليس مجرّد المصلحة أو العُرف. ولهذا يقول جاويد:

"در اينجا آنچه نقطه تفكيک اين دو است همان مشروعيت غايى حقوق بشر است كه يا از عقل عملى سرچشمه مىگيرد و يا از منبع الهى، نه صرفاً از مصالح عارضى يا اجماع قراردادى."

(جاويد، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

CC BY

الترجمة:

"النقطة الفاصلة بين النوعين هي مصدر الشرعية النهائية لحقوق الإنسان، والذي يعود إما إلى العقل العملي أو إلى المصدر الإلهي، وليس فقط إلى المصالح العرضية أو الإجماع التعاقدي."

المبحث الثاني: فلسفة الإطلاق والثبات في الحقوق الطبيعية

المطلب الأول: المقصود بالطبيعة "المطلقة والثابتة" لحقوق الإنسان

تُعد الطبيعة "المطلقة والثابتة" لحقوق الإنسان من المفاهيم الأساسية في الفلسفة السياسية والقانون الطبيعي، إذ تعكس رؤية ترى أن للإنسان حقوقًا ملازمة لكيانه، لا تتغير بتغير الأنظمة السياسية أو الثقافات أو الأزمنة. هذه الحقوق غير مكتسبة من السلطة أو العُرف، بل مستمدة من فطرة الإنسان أو جوهره العقلي والأخلاقي.

ويُميز الدكتور محمدجواد جاويد هذا المفهوم في مقاله من خلال تأكيده على مركزية "الحقوق الطبيعية" باعتبارها أصلًا ومصدرًا ثابتًا لحقوق الإنسان. حيث يقول:

"تأكيد اين مقاله بر حقوق طبيعى به مثابه مركز ثقل و هسته سخت حقوق بشر و در نتيجه اساس ماهيت انسانى بود. از اين رو تقدم آن بر حقوق بشر موضوعه و سپس حقوق شهروندي امري طبيعى تلق ى گردي ده است ، همان گونه كه روانشناسى و انسان شناسى انسان بر جامعهشناسى و تاريخنگاري او مقدمند."

(جاويد، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"يركّز هذا المقال على الحقوق الطبيعية بصفتها مركز الثقل والنواة الصلبة لحقوق الإنسان، وبالتالي تُعد أساسًا للماهية الإنسانية. ومن هنا فإنّ أسبقيتها على حقوق الإنسان الوضعية، ثم على حقوق المواطنة، تُعتبر أمرًا طبيعيًا، تمامًا كما تسبق علوم النفس والأنثروبولوجيا علم الاجتماع والتاريخ في تحليل الإنسان."

هذا النص يُبرز التصور الجوهري الذي يفترض أن ثمة ثباتًا ontological للحق الإنساني، أي أنه مرتبط بماهية الإنسان وليس بواقعه الاجتماعي والسياسي فقط. وهو طرح يقابل الرؤية النسبية أو التعاقدية التي ترى الحقوق مجرد نتاج لتوافق اجتماعي أو تشريع وضعي.

وقد عبّر فلاسفة القانون الطبيعي عن هذا التصور في صيغ مختلفة. فغروتيوس يقول مثلاً:

"مادرِ حقوق طبيعى، خود طبيعت بشر است كه ما را به معامله با همنوعان خود ميكشاند، هر چند به آنها هيچ نيازى نداشته باشيم."

(نقلاً عن Grotius، كما ورد في جاويد، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

لترجمة:

"إنّ أمّ الحقوق الطبيعية هي طبيعة الإنسان نفسها، التي تدفعنا للتعامل مع الآخرين، حتى في حال عدم حاجتنا إليهم."

CC BY

إنّ المقصود بـ"المطلق" في هذا السياق، هو أن هذه الحقوق لا تخضع للشرط الزمني أو الثقافي أو السياسي، بل تظل قائمة بصرف النظر عن الظروف. أما "الثابت" فهو أن هذه الحقوق لا تتغير بتغير الأديان أو الأنظمة أو الحدود.

وقد أوضح جاويد هذا بجلاء حين قال:

"حقوق بشر چيزي جز ميوه درخت تنومند حقوق طبيعى نيست كه تاكنون بنا به فصول و فواصل مختلف ظهورها يى متفاوت در جامعه بشر ي داشته است و اعلاميه ها و ميثاقهايى را موجب شده است."

(جاويد، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"ليست حقوق الإنسان إلا ثمرة لشجرة الحقوق الطبيعية الراسخة، التي عبّرت عن نفسها بأشكال مختلفة في المجتمعات البشرية على مر الزمن، وأنتجت مواثيق وإعلانات متنوعة."

هذا التصوّر يتقاطع مع الفلسفة الكانطية، التي ترى في الكرامة البشرية قيمة مطلقة غير قابلة للتفاوض. وقد قال كانط في هذا السياق:

"آگاهى و معرفت ما با ما به زبان طبيعت سخن ميگويد و اين كافى است تا براي يافتن مسيري كه به آن نياز داريم، دقت كنيم."

(نقلاً عن Kant، في جاويد، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"وعينا ومعرفتنا يخاطباننا بلغة الطبيعة، وهذا يكفي لكي نتدبّر الطريق الذي نحتاج إليه."

تحليليًا، يمكننا القول إن فلسفة الثبات والإطلاق هنا تقوم على فرضيتين مترابطتين:

أن الإنسان كائن يمتلك جوهرًا ثابتًا (عقل، فطرة، كرامة...)، وبالتالي فإن حقوقه تنبع من هذا الجوهر.

أن الحقوق المستمدة من هذا الجوهر لا يمكن إلغاؤها أو تعديلها من قبل أي سلطة زمنية، بل تكون بمثابة مرجعية لتقويم هذه السلطات.

وقد أشار جاويد إلى الطابع الكوني لهذا الثبات حين فرّق بين حقوق المواطنة وحقوق الإنسان قائلاً:

"فاصله حقوق بشر از حقوق شهروندي به فاصله حقيقت تا واقعيت خواهد بود. واقعيت براي اينكه طبيعه ى جلوه كند ، بايـ د بـه حقيقت نزديكتر گردد."

(جاويد، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"المسافة بين حقوق الإنسان وحقوق المواطنة تشبه المسافة بين الحقيقة والواقع. وإذا أراد الواقع أن يُصبح طبيعيًا، فعليه أن يقترب من الحقيقة."

يتضح من هذا التحليل أن فهم "الثبات" و"الإطلاق" في الحقوق الطبيعية ليس مسألة تجريدية فقط، بل له دلالات عملية تتصل بشرعية القوانين وحدود سلطة الدولة ومكانة الإنسان داخل المنظومة الحقوقية.في ضوء ما سبق، فإن مفهوم الطبيعة المطلقة والثابتة لحقوق الإنسان يشكّل الأساس الفكري للموقف الرافض للنسبية الثقافية والحقوق التعاقدية

الصِرف. إنه دفاع عن كونية الحقوق، وتأكيد على أن الإنسان لا يُصبح جديرًا بالحق لأنه مواطن، بل هو كذلك لأنه إنسان.

المطلب الثاني: مرتكزات الفكر الفلسفي والديني في تأسيس الحقوق الثابتة

إنّ النقاش حول الحقوق الثابتة لا يمكن فصله عن الأسس المعرفية والأنطولوجية التي يقوم عليها الفكر الفلسفي والديني. فالقول بوجود حقوق طبيعية ثابتة ومطلقة يتطلب قاعدة ماورائية تبرر وجود هذه الحقوق وتُضفي عليها سِمة الكونية والخلود. وفي هذا السياق، يقدّم الدكتور محمدجواد جاويد معالجة عميقة لهذا التأسيس، يستند فيها إلى ركيزتين أساسيتين:

أولاً: المرتكز العقلي – الفلسفي الذي يربط الحقوق بجوهر الإنسان ككائن عاقل.

ثانيًا: المرتكز الديني – الفطري الذي يربط الحقوق بفطرة الإنسان التي خُلق عليها، كما يظهر في الوحي والضمير الديني.

وقد لخص جاويد هذه الفكرة المحورية من خلال العبارة التالية:

"از نظر برخی فلاسفه عقل انسان او را به طور اساسی از حیوانات که در فقدان هر گونه انتخابی، مجبورند، متمایز می سازد . «آگاهی و معرفت ما با ما به زبان طبیعت سخن میگوید و این کافی است تا برای یافتن مسیری که به آن نیاز داریم، دقت کنیم» (Kant 1963 4: , .)لذا باید قبول کنیم که مادرِ حقوق طبیعی ، خود طبیعت بشر است که ما را به معامله با همنوعان خود میکشاند، هر چند به آنها هیچ نیازی نداشته باشیم (Grotius 1993 82:).",

(جاويد، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"يرى بعض الفلاسفة أن العقل يميز الإنسان بصورة أساسية عن الحيوانات، التي تُجبر على السلوك دون أي اختيار. 'وعينا ومعرفتنا يخاطباننا بلغة الطبيعة، وهذا يكفي لكي نتدبر الطريق الذي نحتاجه' (كانط). لذلك ينبغي أن نقبل أن أمّ الحقوق الطبيعية هي طبيعة الإنسان نفسها، التي تدفعنا للتفاعل مع الآخرين، حتى وإن لم تكن لدينا حاجة إليهم" (غروتيوس).

هذا الاقتباس يجمع بين مدرستين كلاسيكيتين:

- المدرسة الكانطية التي تجعل من العقل الإنساني مصدرًا للواجب والكرامة والحق.
- والمدرسة الحقوقية التقليدية التي يمثلها غروتيوس، وتؤسس الحقوق على "الطبيعة الإنسانية".

ويتجلّى التحول الذي يُشير إليه جاويد في انتقال الفكر الغربي من مرجعية "الطبيعة" إلى مرجعية "العقل"، كما في قوله:

"در مکتب «حقوق طبیعی مدرن » با تأکید بر مسئله «عقل» انسانی به جای «طبیعت» آدمی بر تعریف سبکی از قانون طبیعی و حقوق انسان ی گرد آمدهاند که به واسطه آن انسان بیش از آنکه حقوق بشری خود را مد یون هم آوایی و ودیعت طبیعت بداند، ناشی از خرد خاص خویش میداند."

CC BY

(جاويد، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"في مدرسة الحقوق الطبيعية الحديثة، تم استبدال التأكيد على 'الطبيعة' الإنسانية، بالتأكيد على 'العقل' الإنساني. وبهذا فإن الإنسان لا يعود مدينًا بحقوقه للطبيعة أو الودائع الفطرية، بل يرى أن هذه الحقوق نابعة من العقل الخاص به."

لكنّ جاويد لا يتوقف عند الإطار الفلسفي فقط، بل يُبرز التكامل بين الفكر الديني والفكر الفلسفي في تأصيل الحقوق الثابتة، كما يظهر في تفسيره لحقوق غير المسلمين داخل الدولة الإسلامية، حيث يُنظر إلى الإنسان ككائن مكرّم بالفطرة، لا بسبب انتمائه الديني أو العقدي:

"در اسلام ... هر شهروندي هر چند غيرمسلمان غيراهل كتاب در سايه دولت اسلامى برخوردار از تمام حقوق انسانى خواهد بود و دولت اسلامى نسبت به او متعهد است، مادامى كه قواعد بازي حقوق شهروندي را به نيكى همچون مسلمانان رعايت ميكند."

(جاويد، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"في الإسلام، كل مواطن – حتى وإن كان غير مسلم وغير من أهل الكتاب – يتمتع بكامل الحقوق الإنسانية في ظل الدولة الإسلامية، والدولة ملزمة بحمايته، ما دام يلتزم بقواعد اللعبة المدنية، شأنه شأن المسلم."

هذه الرؤية تنبع من الفكر الديني الإسلامي الأصيل، الذي يُقرّ بأن الكرامة الإنسانية أصل لا يرتبط بالدين، وإنما بالفطرة، وقد عبّر عنه القرآن الكريم بقوله: "ولقد كرمنا بني آدم...".

كما أن هذه الفلسفة تنفي أن تكون الحقوق مجرد منحة قانونية، بل تعتبرها "أمانة" خُلق بها الإنسان، وهو ما يُشير إليه الفقهاء في توظيفهم لمفهوم الأمانة الإلهية في حمل الإنسان للتكليف والحق.

– تحليل نقدي

- من خلال ما تقدم، يتضح أن جاويد يدمج بين ركيزتين متكاملتين:
- العقل كأداة داخلية: بها يميز الإنسان الخير من الشر، ويهتدي إلى ما هو حق.

الفطرة كمعيار خارجي – داخلي: تحمل بصمة الخالق في الإنسان، وهي ما يُعبّر عنها النص القرآني بـ"فطرة الله التي فطر الناس عليها".

وقد امتازت هذه الرؤية بقدرتها على تجاوز الثنائية الغربية بين الدين والعقل، وبين الذاتية والموضوعية، لتقدم مرجعية مزدوجة قائمة على العقل المؤسس والفطرة المُلهِمة.

إن مرتكزات الفكر الفلسفي والديني في تأصيل الحقوق الثابتة، كما عرضها جاويد، تسهم في تجديد الخطاب الحقوقي المعاصر، وتمنح القيم الإنسانية سندًا كونيًا، يتجاوز الأطر النسبية والقانونية البحتة.

CC BY

المبحث الثالث: إشكالية النسبية الثقافية والحقوق العالمية

المطلب الأول: النظريات النسبية الحديثة: عرض ونقد

في العقود الأخيرة، برزت "النسبية الثقافية" كإحدى أهم الأطروحات النقدية الموجهة لمفهوم الحقوق العالمية. حيث تزعم هذه النظريات أن المعايير الحقوقية ليست كونية، بل هي نابعة من السياقات الثقافية التي أنتجتها، وبالتالي لا تصلح للتعميم خارج هذه الثقافات.

وفي هذا السياق، يُحلل الدكتور محمدجواد جاويد المرتكزات التي تقوم عليها هذه النظرية ويقدّم نقدًا فلسفيًا وحقوقيًا متماسكًا لها.

يعرض جاويد أولًا الخلفية الفكرية للنسبية الحديثة، والتي تربط الحقوق بقرارات تعاقدية داخل المجتمعات، فيقول:

"حقوق بشر با این رویکرد یک «حقوق سکولار» است و چون تابع قرارداد شهروندان است در نتیجه نسبیتپذیر میباشد. نسبیت از آن روي که انسانها امکان تغییرات در آن را حق خود میدانند و البته منشاء این حقمداري هم باز انسان بودنِ آنهاست. اما اینکه انسان بودن به چیست، البته در این تئوري جواب شفافی نمییابد. انسان به حکم هیکل وهست خویش و بسته به اینکه در کدام جامعه است و تابع چه قرارداد و تفاهمی میباشد، برخوردار از حقوقی میگردد. حال اگر این حقوق مکتوب گردیده و یا به طریقی مورد اجماع عامه مردم قرار گیرد و یا حتی به تأیید نخبگان و نمایندگان آنان از دولتها برسد، طبعاً میتواند متصف به جهانی بودن گردد."

(جاوید، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"حقوق الإنسان، وفق هذا المنظور، هي حقوق علمانية، ولأنها خاضعة لاتفاق المواطنين، فهي قابلة للنسبية. فالنسبية هنا تعني أن البشر يعتبرون التغيير في الحقوق من حقهم. لكن ما هو 'الإنسان'؟ لا تُقدِّم هذه النظرية جوابًا واضحًا على ذلك. الإنسان، بحسب بنيته ووجوده، يمتلك حقوقًا تختلف تبعًا للمجتمع الذي يعيش فيه والعقود التي يخضع لها. فإذا تم تدوين هذه الحقوق أو أُقرّت جماعيًا، أو صادق عليها ممثلو الشعوب، حينها فقط يمكن وصفها بأنها عالمية."

إذن، أساس النسبية هنا يعود إلى تفكيك الذات الإنسانية من أي مرجعية ثابتة، سواء طبيعية أو دينية، وتحويل الحقوق إلى اتفاق تعاقدي بين الأفراد أو المجتمعات. وهكذا تصبح "الحقوق" خاضعة للظروف الزمانية والمكانية، ولا تملك صفة الإطلاق.

ثم يقدّم جاويد مقارنة بين هذه الرؤية وبين نظرية الحقوق الطبيعية، قائلًا:

"در نظریه حقوق طبیعی بشر، حقوق انسانی تابع آرمانهای عالی انسانی است به همین جهت از این نظریه اغلب به نوعی دیدگاه ایدهآلیستی یاد میشود. چرا که ضمن قائل بودن به سرشتی انسانی معتقد به امکان مطلوبیت ساختن جهان از مسیر تعقیب حقوق انسانی را دارد."

(جاوید، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

CC BY

"في نظرية الحقوق الطبيعية، تُعتبر حقوق الإنسان تابعة للقيم العليا للإنسانية، ولذلك يُنظر إلى هذه النظرية على أنها ذات طابع مثالي. إذ تؤمن بوجود طبيعة إنسانية، وترى أن بناء عالم إنساني ممكن من خلال السعي لتحقيق هذه الحقوق."

هذا النص يكشف المفارقة الجوهرية بين المنظورين:

- النسبية تُلغي "الجوهر الإنساني" وتستبدله بالثقافة والتعاقد.
- أما الحقوق الطبيعية فتُعيد الاعتبار إلى "الماهية الإنسانية" كأساس للكرامة والحق.

تحليل نقدي:

من خلال ما تقدم، يمكن تفكيك فرضيات النسبية الثقافية الحديثة إلى ثلاث مستويات:

1. نقد الكونية: وترى أن "الكونية" ليست إلا قناعًا للهيمنة الغربية.
2. الاحتفاء بالخصوصية: أي أن لكل ثقافة نظامها الحقوقي الخاص.
3. رفض الثوابت: وهو ما ينفي وجود حقوق "فطرية" أو "جوهرية".

لكن كما يُشير جاويد، فإن هذا الطرح يواجه مشكلات خطيرة:

أولًا، النسبية تقود إلى تسويغ الانتهاكات: فإذا كانت كل ثقافة معيارًا بذاتها، فكيف يمكن إدانة ممارسات مثل التمييز العرقي أو قمع المرأة؟ وهل يمكن تبرير الاستبداد طالما أنه نابع من "ثقافة محلية"؟

ثانيًا، النسبية تفترض أن الإنسان يُولد فارغًا من أي خصائص، وهو ما يتعارض مع كل من الفلسفة الكلاسيكية والدين، بل وحتى علم النفس التطوري الذي يثبت وجود دوافع فطرية نحو العدالة والتعاطف.

ثالثًا، كما يقول جاويد، فإن العالم المعاصر، برغم تنوعه، يحتاج إلى أرضية أخلاقية مشتركة لحماية الإنسان من سلطة الدول، وهو ما لا يمكن للنسبية وحدها أن توفره.

في الختام، يتّضح أن النظريات النسبية الحديثة، رغم تحذيرها المشروع من "الهيمنة الحقوقية"، فإنها لا تقدم بديلًا صلبًا يحمي كرامة الإنسان. وفي مقابلها، لا تزال الحقوق الطبيعية الثابتة – كما يعرضها جاويد – تقدم تصورًا أكثر اتزانًا بين الكونية واحترام التعدد.

المطلب الثاني: جدلية الكونية والخصوصية الثقافية في حقوق الإنسان

تُعدّ العلاقة بين "الكونية" و"الخصوصية الثقافية" إحدى أكثر القضايا تعقيدًا في الفكر الحقوقي المعاصر. وهي إشكالية لم تَعد مجرّد خلاف فلسفي، بل أصبحت محورية في النزاعات القانونية والسياسية بين الدول والمجتمعات، لاسيما في ظل التعدد الديني والحضاري.

يطرح الدكتور محمدجواد جاويد هذه الإشكالية من خلال إطار تحليلي ثنائي: من جهة، يُقارب مفهوم "الكونية" بوصفه تعبيرًا عن جوهر إنساني مشترك؛ ومن جهة أخرى، يُعيد تقييم "الخصوصية الثقافية" بوصفها تعبيرًا عن واقع اجتماعي وسياسي متباين.

وقد ورد في مقاله:

"اين مصالح و منافع طبعاً از جامعهاي به ديگري ميتواند متفاوت باشد . مثلاً اولويت هاي جامعه لائيک و مشروع شهروندان لزوماً نميتواند مطابق اولويتهاي جامعه ديني باشد و چه بسا كه در مواردى مغاير هم باشند، اما هيچيک قابل محكوميت به وسيله ديدبانان حقوق بشر نيستند و اساساً اين نوع كنترل و قضاوت در صلاحيت آنان نخواهد بود. تفصيل اين مسير را ميتوان از طريق تفسير برخى تعارضها و نسبيتهاي جاري معاصر در سه اصل عدالت اجتماعى، دولت مردمى و شهروند قانونى نيز تبيين كرد كه ما در اينجا از تفصيل آنها خودداري ميكنيم."

(جاويد، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"إن المصالح والمنافع قد تختلف بطبيعتها من مجتمع إلى آخر. فعلى سبيل المثال، فإن أولويات المجتمع العلماني الذي تُحترم فيه المواطنة، قد لا تتطابق مع أولويات المجتمع الديني، وقد تكون متعارضة أحيانًا. غير أن أياً من هذه الاختلافات لا يمكن أن يُدان من قبل مراقبي حقوق الإنسان، بل إن مثل هذا النوع من الرقابة لا يقع ضمن صلاحياتهم أصلاً. ويمكن تفصيل هذا المسار من خلال تحليل التعارضات والنسبية السائدة حاليًا في ثلاثة أصول: العدالة الاجتماعية، الدولة الشعبية، والمواطن القانوني."

هذا النص يُجلي تمييزًا دقيقًا بين القيم الثقافية المتغيرة والحقوق الكونية الثابتة، حيث يُقرّ جاويد بوجود أولويات مجتمعية متباينة، لكنه في الوقت ذاته لا يسمح بتوظيف "الخصوصية" لتقويض الحقوق الأساسية.

ثم يُقدّم جاويد إطارًا متقدمًا لفهم هذه الجدلية عبر ما يُسميه بـ"التفكيك الخلافي للكونية"، فيقول:

"البته كانونى كردن اين قواعد و مفاهيم به تنها ي ي نميتواند محل وفاق قرار گيرد، بلكه در فضاي فلسفي جدالي بايد درگير شد و جا ي مفاهيم را به اصول بنياديتر و مشتركتر انسانى بدهيم. اصولى كه در تمام فرهنگها بنا بر عقل و فطرت مورد پذيرش بوده و مبدأي براي ترسيم مشتركات انسانى گردند."

(جاويد، 2013م، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"بطبيعة الحال، لا يمكن أن يكون تقنين هذه القواعد والمفاهيم وحده محل إجماع، بل ينبغي خوض جدال فلسفي حقيقي، ونقل المفاهيم إلى مبادئ إنسانية أكثر أصالة واشتراكًا. مبادئ يُقبل بها في جميع الثقافات على أساس العقل والفطرة، وتشكل نقطة انطلاق لرسم المشتركات الإنسانية."

هذه الدعوة تُقدّم حلاً توافقيًا يدمج بين الاحترام للخصوصيات الثقافية والالتزام بمبادئ إنسانية كونية. فهي لا تفرض نموذجًا ثقافيًا واحدًا، لكنها أيضًا لا تسمح للثقافات بأن تتحول إلى مبررات لانتهاك حقوق الإنسان.

التحليل النقدي:

يتضح من تحليل جاويد أن الخصوصية الثقافية يجب أن تُفهم ضمن سياقها الواقعي، لا كتبرير نسبي مطلق، وإنما كمنطلق لحوار حضاري يُعيد صياغة الكونية على أسس عقلية وفطرية.

وفي هذا الطرح، يمكن تلمّس عدة عناصر توازن:

- الكونية ليست "تغريبًا"، بل يمكن أن تُبنى على فطرة إنسانية مشتركة.

CC BY

- الخصوصية ليست "استثناءً"، بل مصدرًا للتنوع المشروع ضمن أطر الكرامة الإنسانية.
- لا يُمكن إنكار أن العالم بحاجة إلى مرجعيات كونية في مواجهة النظم القمعية.

كما يُثير هذا الطرح تساؤلًا مهمًا: من يملك حق تعريف "الكوني"؟ وهنا يقترح جاويد أن يُعاد التأسيس للمبادئ الكونية على قواعد تتجاوز الغرب، عبر فكرٍ يُشرك الثقافات المختلفة في صياغة المعايير، لا أن يفرضها عليها. يدعو جاويد إلى تجاوز "الثنائية الجامدة" بين الكونية والخصوصية، مقترحًا "كُونية متعددة الجذور"، تُبنى على مشتركات عقلية وفطرية تتجاوز الفوارق الثقافية. وهكذا، فإن الإشكالية لا تُحلّ بالإلغاء المتبادل، بل بالحوار التأسيسي على قاعدة الإنسان، لا الهوية الثقافية.

الفصل الثاني: رؤية الدكتور محمدجواد جاويد وتحليلها في ضوء الإطار النظري

المبحث الأول: المنطلقات الفكرية والشرعية في نظرية جاويد

المطلب الأول: العلاقة بين الطبيعة البشرية والحق الطبيعي في فكر جاويد

يبدأ الدكتور محمدجواد جاويد في تأصيل العلاقة بين الطبيعة البشرية والحق الطبيعي من قاعدة فلسفية تؤكد أن الحقوق ليست اختراعًا بشريًا أو نتيجة عقد اجتماعي طارئ، بل هي انعكاس مباشر لماهية الإنسان ذاته. فكما أن قوانين الطبيعة تسير وفق نظام جوهري مستقل عن الإرادة البشرية، فإن "الحق الطبيعي" يستند إلى جوهر ثابت في الإنسان، لا يمكن تجاوزه.

وقد ورد في مقاله نصٌّ دقيق بهذا الخصوص:

"به نحوي كه اساساً سخن از حقوق انسانی براي افراد جامعه انسانی بدون ابتناء بر جوهر و ذاتی ثابت قابل استناد و شمول‌بخشی نبود. نظریه‌های جدید در مقابل توانسته‌اند با گسستن از گذشته در نظر و عمل، طریقی خاص را در ترسیم حقوق انسانی در پیش بگیرند که دیگر خود را ملزم به توجه به تبار و مرکزیت واحدی نمی‌دانند. هر یک از این آراء مقدمات، نتایج و آثار متفاوتی دارند. بنابراین می‌گوییم حقوق انسانی از جهات و ابعاد مختلف قابل تقسیم و مطالعه است. یکی از این تقسیم‌بندی‌ها ناظر به منبع اعتبار حقوق است. زیرا همان طور که از اشیای طبیعی عالم که اساساً مصنوع بشر نیستند و دارای هویتی مستقل از اراده انسان‌ها هستند با وصف «طبیعی» یاد می‌شوند، برخی از حقوق را نیز به سبب اینکه دارای اعتبار ذاتی است و ناشی از وضع و قرارداد نیست در حقوق «طبیعی» گویند. در مقابل، حقوقی که اعتبار خود را از وضع قانونگذار یا شارع در حقوق شرعی اخذ می‌کند به «حقوق موضوعه و قراردادی» تعبیر شده است."

(محمدجواد جاوید، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"بحيث إن الحديث عن حقوق الإنسان بالنسبة لأفراد المجتمع البشري لا يكون ممكنًا من دون الاستناد إلى جوهر ثابت وذاتية أصيلة. فالنظريات الحديثة، في المقابل، استطاعت أن تقطع علاقتها بالماضي نظريًا وعمليًا، وتتبع مسارًا خاصًا

CC BY

في رسم حقوق الإنسان لا يُلزمها بالرجوع إلى أصل أو مركزية موحدة. لكل واحدة من هذه النظريات مقدمات ونتائج وآثار مختلفة. لذلك نقول إن الحقوق الإنسانية يمكن تقسيمها من نواحٍ مختلفة، ومن هذه التقسيمات ما يتعلق بمصدر شرعية الحقوق. فكما أن الأشياء الطبيعية في العالم ليست من صنع الإنسان ولها هوية مستقلة عن إرادته وتُوصَف بأنها 'طبيعية'، فإن بعض الحقوق أيضًا، لأنها ذات شرعية ذاتية وليست ناشئة عن الاتفاق أو التشريع، تُسمّى حقوقًا طبيعية. أما الحقوق التي تستمد شرعيتها من المشرّع أو من الشريعة فتُسمّى حقوقًا وضعية أو تعاقدية."

هذا النص يوضح أن جاويد لا يرى الحق الطبيعي كمفهوم تجريدي، بل كامتداد جوهري لطبيعة الإنسان الثابتة، وهو بذلك يعارض الاتجاهات النسبية التي تُسند الحقوق إلى العرف أو السلطة.

وفي مقطع آخر يُعزز جاويد هذه الرؤية بالقول:

"در واقع باید حقوق طبیعی را بر مبناي طبیعت خود انسان، مستقل از هر گونه عقاید پیشینی یا پسینی، توجیه و پایه‌گذاری نمود. ما انسان را آزاد می‌دانیم به خاطر توانایی او در تعیین سرنوشت و انتخاب شیوه‌های اعمالش و به خاطر عاقل بودنِ وی."

(محمدجواد جاويد، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"في الحقيقة يجب تأسيس وتبرير الحقوق الطبيعية على أساس طبيعة الإنسان نفسه، مستقلًا عن أي اعتقاد مسبق أو لاحق. نحن نعتبر الإنسان حرًّا بسبب قدرته على تقرير مصيره واختيار سلوكياته، ولكونه عاقلًا."

في هذا الطرح تتجلى ملامح فلسفة "الجوهر الإنساني" عند جاويد، وهي فلسفة تعيد الاعتبار لفكرة أن الإنسان "مولود بحقوقه"، لا "مُكتسب لها".

نظرية جاويد تستلهم روح الفلسفة الطبيعية الكلاسيكية، خاصة ما نجده عند أرسطو والرواقيين، الذين اعتبروا أن العدالة والحق تنبع من "لوغوس" الإنسان (عقله ومنطقه)، وهي قوى جوهرية لا يمكن فصلها عن كينونة الإنسان.

ومن زاوية معاصرة، تتقاطع هذه الرؤية مع أطروحات "الحق الفطري" التي طرحها مفكرون إسلاميون مثل الشهيد مطهري، الذي قال:

"هر نوع استعدادی مبنای حقی در آدمی است."

(مطهري، 1371هـ.ش، ص 79)

أي: "كل نوع من الاستعداد هو أساس لحق من حقوق الإنسان."

هكذا فإن جاويد، مع محافظته على الإطار الديني، ينفتح على رؤية عقلانية وفطرية في الوقت ذاته، تُمكّن من إعادة بناء النظرية الحقوقية على أرضية غير نسبية وغير غربية.

يُقدم جاويد في هذا المطلب إطارًا فلسفيًا وشرعيًا متماسكًا يرى فيه أن الطبيعة البشرية ليست فقط أساسًا للحق، بل هي مرجعية تَسقط أمامها كل مرجعية وضعية لا تحترم جوهر الإنسان. وتصبح العلاقة بين الإنسان وحقوقه علاقة عضوية لا قابلة للتفكيك، حيث إن الحق هو تعبير عن جوهر، وليس عن موقف ثقافي أو اجتماعي زائل.

المطلب الثاني: الأسس الإسلامية والعقلانية في بناء الحقوق الثابتة

تُشكّل الحقوق الثابتة، كما يرى الدكتور محمد جواد جاويد، امتدادًا طبيعيًا للنظرة الإسلامية والعقلية للإنسان ككائن مكرّم وذو طبيعة فطرية حاوية على معايير العدالة والحق. وهو في هذا السياق لا يفصل بين المرجعية الدينية والعقلانية، بل يعتبر أن كليهما يشكّلان ركيزتين متكاملتين لتبرير الحقوق الثابتة، التي لا تُستمد من توافقات اجتماعية أو مصالح مرحلية، بل من جوهر الإنسان نفسه.

وقد جاء في مقاله ما نصه:

"هر انسانى به جهت برخورداري از عقل و اراده، از حقوقي فطري و اوليه بهرهمند است كه نه از قرارداد و نه از قدرت ناشى شدهاند. در واقع اين حقوق نه تنها از طريق منابع شرعى بلكه از نگاه عقلى نيز قابل اثباتاند. زيرا عقل بشر در كشف مصالح و مفاسد قادر است اصول كلانى را به عنوان ملاكهايى براى قضاوت حقوقى وضع نمايد كه با منابع نقلى نيز همسو باشد."

(محمدجواد جاويد، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"كل إنسان بما أنه يتمتع بالعقل والإرادة، يمتلك حقوقًا فطرية وأولية لا تنبع من التعاقد ولا من السلطة. وفي الحقيقة، فإن هذه الحقوق يمكن إثباتها ليس فقط من المصادر الشرعية، بل من زاوية العقل أيضًا. ذلك لأن عقل الإنسان قادر على اكتشاف المصالح والمفاسد، وبالتالي يمكنه أن يضع مبادئ عامة تكون معيارًا في الحكم الحقوقي، وهي تتناغم مع المصادر النقلية كذلك."

هذا النص يُبيّن كيف يمزج جاويد بين العقل والنقل، ويرفض ثنائية الصراع بينهما، في بناء فلسفة الحقوق الثابتة. الحقوق من وجهة نظره ليست مجرد "تكاليف شرعية" مفروضة من خارج الإنسان، بل هي تعبير عن "الفطرة" التي تلتقي فيها شريعة السماء بحكمة العقل.

ويُضيف في موضع آخر:

"در اسلام برخلاف حقوق مدنى معاصر، مرجع تفسير حقوق، نه فقط متن قانون، بلكه عقل و وحى به صورت توأمان است. اين دو منبع نه متقابل بلكه مكمل يكديگرند و در پى اثبات كرامت ذاتى انسان هستند. بر اساس آموزههاى اسلامى، انسان خليفة الله است و حقوقش به سبب اين مقام، غيرقابل واگذارى است."

(محمدجواد جاويد، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"في الإسلام، بخلاف القانون المدني المعاصر، فإن مرجعية تفسير الحقوق لا تقتصر على نص القانون، بل تشمل العقل والوحي معًا. وهذان المصدران ليسا متعارضين، بل يُكمل أحدهما الآخر، ويسعيان معًا لإثبات كرامة الإنسان الجوهرية. ووفقًا للتعاليم الإسلامية، الإنسان هو خليفة الله، ولذلك فإن حقوقه غير قابلة للتفويض."

هذا المفهوم يُرسّخ مقولة أن الإنسان مخلوق مكرّم بذاته، وحقوقه لا تستمد شرعيتها من الدولة أو المجتمع، بل من كونه كائنًا ذا طبيعة متجاوزة، يتحمّل مسؤولية أخلاقية وحقوقية في العالم.

CC BY

ينتمي جاويد هنا إلى التيار الذي يُؤمن بـ"المقاربة التأصيلية الإسلامية" في تأسيس منظومة الحقوق. وهذه المقاربة تختلف عن المقولات الوضعية أو الفلسفية الغربية التي غالبًا ما تستند إلى إرادة المشرّع أو العقد الاجتماعي. فالفكر الإسلامي، وفق جاويد، يقدّم بُنية حقوقية متكاملة تقوم على:

1. الكرامة الفطرية: حيث الإنسان "ليس موضوعًا للحقوق"، بل "مصدرًا لها".
2. العقل الفاعل: لا بوصفه أداة تبرير، بل كمصدر تشريعي قادر على إدراك الخير والشر.
3. الشرع كضامن للحق: بحيث تكون النصوص الدينية متكاملة مع الفطرة، لا نقيضًا لها.

ويتضح من فلسفة جاويد أن الأساس الإسلامي لا يكتفي بتحديد الحقوق، بل يُضفي عليها طابعًا "غير قابل للتفويض أو الإنكار"، لأن هذه الحقوق تعبير عن "الجوهر الإنساني في صورته الكاملة".

وليس غريبًا أن نجد هذا التلاقي بين "العقل والشرع" في تراث الفقهاء المسلمين الكبار، مثل العلامة الطباطبائي الذي أكد أن:

"احكام الهى نه تنها از وحى بلكه از عقل نيز قابل كشف‌اند؛ زيرا خداوند عقل را حجت باطنى و پيامبر را حجت ظاهرى قرار داده است."

(الطباطبائي، تفسير الميزان، ج1)

أي: "إن الأحكام الإلهية يمكن اكتشافها ليس من الوحي فقط، بل من العقل أيضًا؛ لأن الله جعل العقل حجة داخلية، والنبي حجة ظاهرية."

يؤسس جاويد في هذا المطلب تصورًا تكامليًا للحقوق الثابتة، يجمع فيه بين العقل والشرع، الفطرة والنص، الجوهر والمقصد. فهو لا يُفرّق بين الشرعية العقلية والشرعية الدينية، بل يرى فيهما معًا ضمانة لبناء حقوق لا تتأثر بالسلطات ولا بالتغيرات الاجتماعية، لأنها ببساطة "حقوق تخرج من ذات الإنسان، لا تُمنَح له من الخارج".

المبحث الثاني: التمييز بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن عند جاويد

المطلب الأول: تحليل نظرية النسبية في الحقوق المدنية (الشهروندية)

يرى الدكتور محمد جواد جاويد أن التمييز بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن (الشهروندية) ضروري لفهم التحولات النظرية التي أصابت الفكر الحقوقي، خاصة في السياق الإسلامي المعاصر. فبينما تنتمي حقوق الإنسان إلى المجال الطبيعي والثابت، تُعتبر حقوق المواطن حقوقًا وضعية خاضعة للظروف السياسية والتاريخية، بل وتتميز بنوعٍ من "النسبية" بحسب الانتماء السياسي والديني للمواطن داخل الدولة.

وقد عالج جاويد هذا الإشكال ضمن إطار فلسفي وديني يربط بين الحقوق ومصادرها الميتافيزيقية والتشريعية. وجاء في مقاله النص التالي:

"حداقل در مقام مباني نظري اسلام، هيچ انتقادي به حقوق اسلامي از زاويه بي‌اعتنايي به حقوق انساني وارد نيست و اساساً نمي‌توان وارد كرد؛ چرا كه عموم تمايزات حقوق در اسلام نيز كه رنگ تفاوت در حقوق انساني را براي

CC BY

متفكران غربي جدي جلوه داده است، به دليل تمايزات معمول در حقوق شهورندي است كه اصل اين تفاوت‌ها نيز همان‌گونه كه گذشت لازمه هر نظام حقوق جمعي از جمله حقوق شهورندي است كه در نهايت سود آن براي همگان است. لذا اصل تفاوت در حقوق شهورندي امري معقول و معمول است. عموم انتقادات حقوق بشري به اسلام نيز نادانسته به خلط مرزهاي حقوق بشر و شهورند در اين دين باز مي‌گردد."

(محمدجواد جاويد، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"على الأقل على مستوى البُنى النظرية في الإسلام، لا يمكن توجيه أي نقد للإسلام من زاوية تجاهله لحقوق الإنسان؛ إذ إن معظم الفروقات في الحقوق ضمن الإسلام، التي تبدو جديّة في نظر المفكرين الغربيين، تعود في الحقيقة إلى الفروقات العادية في حقوق المواطن، وهذه الفروقات بطبيعتها جزء ضروري من أي نظام حقوقي جماعي، ومنها حقوق المواطنة، التي تصب في نهاية المطاف في مصلحة الجميع. ومن هنا، فإن الاختلاف في حقوق المواطنة هو أمر عقلاني ومألوف، ومعظم الانتقادات الموجهة لحقوق الإنسان في الإسلام تعود في جوهرها إلى الخلط بين مفهومي حقوق الإنسان وحقوق المواطن."

هذه الرؤية تكشف أن النسبية في الحقوق – التي تُصنّف عادة كعيب في النظم الإسلامية – هي في الحقيقة ناتجة عن الفهم الخاطئ لحدود المفاهيم. فـ"حقوق الإنسان" في فكر جاويد مطلقة وثابتة، بينما "حقوق المواطن" نسبية بطبيعتها، وتُقيد بالشرطيات السياسية والاجتماعية.

وفي مكان آخر، يُحلل جاويد ظاهرة التمييز الإيجابي في الإسلام ضمن الحقوق الشهروندية، ويقول:

"با اين همه حتي در حقوق شهورندي نيز حقوق اسلامي به نفع غيرمسلمانان قائل به تبعيض مثبت شده است و در برخي موارد عملاً نسبيت به سود غيرمسلمان است. پديده‌اي كه در هيچ نظام حقوقي معمول نيست."

(محمدجواد جاويد، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"ومع ذلك، فإن الحقوق الإسلامية في مجال حقوق المواطن، قد أخذت جانب التمييز الإيجابي لصالح غير المسلمين، وفي بعض الحالات، يكون النسب النسبي عمليًا في صالح غير المسلمين، وهو أمر لا يُرى في أي نظام حقوقي معروف."

جاويد هنا يؤكد أن النسبيّة ليست دومًا تعبيرًا عن ظلم أو تحيّز، بل قد تكون أداة للعدالة، إذا ما استُخدمت لحماية الفئات الضعيفة أو الأقل تمثيلًا. ومن هذا المنطلق، فإن نظرية "الحقوق النسبية" لا تتعارض مع العدالة، بل قد تكون وسيلة لتجسيدها.

تحليل جاويد للنسبية في الحقوق الشهروندية يُعيد النظر في الانطباعات الشائعة عن التمييز في المنظومة الإسلامية. فعوضًا عن تصورها نظامًا جامدًا يقسم الناس على أسس دينية، يُظهر جاويد كيف أن النظام الإسلامي – عبر مفهوم المواطنة – يوازن بين المصلحة العامة وحقوق الأفراد ضمن نظام نسبي عقلاني.

ويُدلل على ذلك بأمثلة من التاريخ الإسلامي، كتأمين الإمام علي (ع) لنفقات رجل مسيحي مسنّ من بيت المال، أو اعتبار الجزية مسؤولية مدنية مقابلة لامتيازات المواطنة. وفي هذا السياق يقول:

"در سنت پيامبر (ص) و خلفاي راشدين ... اين سبک رفتار شهروندی به مثابه اتباع با همه غيرمسلمانان در دولت اسلامی وجود داشته است."

(محمدجواد جاويد، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"في سُنّة النبي (ص) والخلفاء الراشدين، كان هذا النوع من السلوك في التعامل مع المواطنين غير المسلمين قائمًا كأتباع في الدولة الإسلامية."

هذا التمييز الفقهي – وليس العنصري – يوضح أن النسبية في الحقوق، كما يُقدمها جاويد، ليست فلسفة إنكار للعدالة، بل إطارًا وظيفيًا يوازن بين المفاهيم العليا للكرامة والاعتبارات الواقعية.

يُعيد جاويد صياغة العلاقة بين الحقوق المدنية وحقوق الإنسان من خلال منظار النسبية الأخلاقية والسياسية. وهو يؤسس لهذا التمييز على قاعدة عقلانية–شرعية، ويبرر الفروق الناتجة عنه بوصفها فروقًا وظيفية لا تُنافي مبدأ المساواة في الكرامة الإنسانية. وبهذا يكون قد قدّم واحدة من أقوى الدفاعات الفكرية عن "حقوق المواطنة" في الفكر الإسلامي المعاصر، دون التخلي عن مبادئ الكونية في حقوق الإنسان.

المطلب الثاني: ثبات الحقوق الطبيعية مقابل مرونة الحقوق الاجتماعية والسياسية

يؤكد محمد جواد جاويد على أن من أهم الفروقات المنهجية في منظومة الحقوق، هو التفريق الجوهري بين ما يُسمّى "الحقوق الطبيعية"، التي تتسم بطابع مطلق وثابت، و"الحقوق الوضعية الاجتماعية والسياسية"، التي تتسم بمرونة نابعة من الواقع المجتمعي المتغير والتاريخي. وقد ناقش هذه الفكرة في مقاله بشكل مفصل، حيث يقول:

"تأكيد اين مقاله بر حقوق طبيعی به مثابه مركز ثقل و هسته سخت حقوق بشر و در نتيجه اساس ماهيت انسانی بود. از اين رو تقدم آن بر حقوق بشر موضوعه و سپس حقوق شهروندي امري طبيعی تلق ی گردي ده است، همان گونه كه روانشناسی و انسان شناسی انسان بر جامعهشناسی و تاريخنگاری او مقدمند. نگارنده اين مجموعه بر آن بود تا مسير عمل ی و نظر ي حقوق شهروندي را در جامعه فعلی كه عموماً خواسته يا ناخواسته با غبارها ي هو يتی در فهم واقعيت انسانی همراه است، روشن سازد. در اين صورت فاصله حقوق بشر از حقوق شهروندي به فاصله حقيقت تا واقعيت خواهد بود. واقعيت براي اينكه طبيع ی جلوه كند، بايد به حقيقت نزديكتر گردد. حقوق بشر چيزي جز ميوه درخت تنومند حقوق طبيعی نيست كه تاكنون بنا به فصول و فواصل مختلف ظهورهايی متفاوت در جامعه بشري داشته است."

(محمدجواد جاويد، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

CC BY

"التركيز في هذا المقال كان على اعتبار الحقوق الطبيعية مركز الثقل والجوهر الصلب لحقوق الإنسان، وبالتالي أساسًا لماهية الإنسان. ولذلك، فإن أولوية هذه الحقوق على الحقوق الوضعية (كحقوق الإنسان التشريعية) ثم على حقوق المواطنة، يُعد أمرًا طبيعيًا، كما أن علم النفس والأنثروبولوجيا يتقدمان على علم الاجتماع والتأريخ في فهم الإنسان. وقد سعى الكاتب إلى توضيح المسار النظري والعملي لحقوق المواطنة في المجتمع الحالي، حيث تختلط الهوية في فهم الحقيقة الإنسانية. ومن هنا، فإن الفارق بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن يُشبه الفارق بين الحقيقة والواقع، ولكي يُظهر الواقع وجهه الطبيعي، يجب أن يقترب من الحقيقة. فحقوق الإنسان ليست إلا ثمرة لشجرة الحقوق الطبيعية التي ظهرت في أشكال مختلفة بحسب الزمان والمكان في المجتمع البشري."

هذا النص يكشف بوضوح مركزية الحقوق الطبيعية في فكر جاويد، بوصفها الحقيقة الكونية الثابتة، في مقابل الحقوق الاجتماعية التي تتبدل وفق العقود، والأنظمة، والتحولات.

وفي سياق آخر، أشار جاويد إلى علاقة هذه الفكرة بنظرية العدالة التي تحكم المجتمعات، مؤكدًا:

"به باور برخی انسان با ورود به جامعه عملاً عدالتی متفاوت از عدالت طبیعی را باید دنبال کند؛ عدالتی که سابقاً از آن تحت عنوان عدالت وضعی سخن گفتیم."

(محمدجواد جاوید، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"وفقًا لبعض الآراء، فإن الإنسان بدخوله المجتمع، عليه أن يتبع عدالة تختلف عن العدالة الطبيعية؛ وهي العدالة التي كنا قد تحدثنا عنها سابقًا باعتبارها عدالة وضعية."

بالتالي، العدالة نفسها، وهي العمود الفقري لكل منظومة حقوقية، تأخذ شكلًا ثابتًا عندما تُبنى على الطبيعة الإنسانية، وتأخذ شكلًا نسبيًا عندما تُبنى على النظام السياسي والاجتماعي. وهذا ما يبرر ثبات الحقوق الطبيعية مقابل مرونة الاجتماعية.

يُؤسس جاويد نظريته هذه على تمايز الماهيات لا الوظائف، فحقوق الإنسان بوصفها امتدادًا لحقوق الطبيعة، تُعد كونية وسابقة لكل تشريع. أما الحقوق السياسية والاجتماعية، فتستمد شرعيتها من "القبول الجماعي" و"التنظيم الوضعي"، ولهذا فهي خاضعة للتفاوض وإعادة التفسير حسب الظرف.

وفي مقاربة فلسفية، يُشبه جاويد هذا التمايز بما بين الجوهر والعرض، أو الحقيقة والواقع. إذ يقول إن "حقوق الإنسان" هي الحقيقة، و"حقوق المواطن" هي التجليات النسبية للحقيقة تلك، في ضوء الواقع السياسي والثقافي.

كما أن الثبات الذي تميزت به الحقوق الطبيعية عند جاويد ليس مجرد صفة جامدة، بل هو انعكاس لثبات جوهر الإنسان. أما مرونة الحقوق الاجتماعية، فهي انعكاس لتغيّر العلاقات المجتمعية والنظم السياسية.

وقد تلاقى هذا المنهج مع آراء بعض الفلاسفة الغربيين، مثل "جون لوك" و"جاك روسو"، لكن جاويد أعطاه تأصيلًا دينيًا وفلسفيًا إسلاميًا، خاصة عبر فكرة "الفطرة"، التي تؤكد أن الحقوق الثابتة مغروسة في الطبيعة البشرية ذاتها.

المبحث الثالث: قراءة نقدية في مدى اتساق نظرية جاويد مع المنظومة الدولية

المطلب الأول: مدى توافق نظرية جاويد مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

ينطلق د. محمد جواد جاويد في قراءته لحقوق الإنسان من فرضية مركزية: أن جوهر الحقوق لا ينبع من تعاقد اجتماعي أو إجماع سياسي، بل من طبيعة الإنسان ذاتها، باعتباره كائنًا يمتلك جوهرًا ثابتًا، وهذه الطبيعة تشكل الأساس الحقوقي الذي لا يمكن تجاوزه أو التفاوض عليه.

من هذا المنظور، يرى جاويد أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بالرغم من طبيعته العالمية، يعاني من التباس في مصدر الحقوق؛ إذ يُفهم في سياق المنظومة الغربية على أنه ثمرة تعاقد اجتماعي أو اتفاق نخبوي. ويقول جاويد صراحةً:

"حقوق بشر با این رویکرد یک «حقوق سکولار» است و چون تابع قرارداد شهروندان است در نتیجه نسبیت‌پذیر می‌باشد. نسبیت از آن روي که انسان‌ها امکان تغییرات در آن را حق خود می‌دانند و البته منشاء این حق‌مداری هم باز انسان بودنِ آن‌هاست. اما اینکه انسان بودن به چیست، البته در این تئوری جواب شفافی نمی‌یابد... در نظریه حقوق طبیعی بشر، حقوق انسانی تابع آرمان‌های عالی انسانی است... چرا که ضمن قائل بودن به سرشتی انسانی، معتقد به امکان مطلوبیت ساختن جهان از مسیر تعقیب حقوق انسانی را دارد."

(محمدجواد جاوید، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"حقوق الإنسان، وفق هذا التصور، هي حقوق علمانية، ولأنها ناتجة عن تعاقد بين المواطنين، فهي قابلة للنسبية. والنسبية تنبع من اعتبار الإنسان قادرًا على تغيير تلك الحقوق باعتبار ذلك من حقه، وهذا الحق يُستمد بدوره من كونه إنسانًا. لكن ما هو المقصود بـ 'كون الإنسان إنسانًا'؟ في هذا التصور لا نجد إجابة واضحة. أما في نظرية الحقوق الطبيعية، فحقوق الإنسان تابعة لقيم عليا إنسانية، ولهذا فإن هذا الاتجاه يُصنّف عادة كاتجاه مثالي، لأنه مع الإيمان بطبيعة إنسانية، يؤمن بإمكانية بناء عالم أفضل عبر متابعة حقوق الإنسان."

من هذا النص يتضح أن جاويد لا يرفض الإعلان العالمي من حيث المبدأ، بل ينتقد جذوره الفلسفية. فهو يفرّق بين "حقوق تُمنح" وفق التوافق أو القانون الدولي، و"حقوق تُكتشف" لأنها متجذرة في الإنسان نفسه. هذا يجعل نظرية جاويد تتلاقى مع الإعلان العالمي في الجوهر، ولكن تختلف عنه في الأساس النظري.

إذا قارنا بين النظرية الطبيعية التي يتبناها جاويد، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948، نجد أن ثمة توافقًا مبدئيًا في العديد من المبادئ، مثل الكرامة، الحرية، المساواة، والحق في الحياة، ولكن الخلاف الجذري يكمن في المرجعية الفلسفية:

في حين يرتكز الإعلان العالمي على خلفية ليبرالية علمانية ذات طابع تعاقدي، يعتبر جاويد أن الحق سابق على التشريع، لأنه متأصل في "فطرة الإنسان".

CC BY

وبهذا فإن حقوق الإنسان عند جاويد لا تُحدّد بالسياسات أو المواثيق، بل "تُكتشف" عبر الفهم العقلاني والفلسفي والديني للطبيعة الإنسانية.

وفي موضع آخر، يعزز جاويد هذا التمايز قائلًا:

"به این اعتبار ثمره درخت تنومند حقوق بشر است که ثمرههایی در شاخسارهای خود به نام حقوق شهروندی توزیع میکند. تفکیک حقوق بشر از حقوق طبیعی انسان هر چند امروزه بدیهی به نظر میرسد اما سترگترین نظریههای حقوق بشری قدیم عموماً مبتنی بر قرائتی طبیعتگرایانه از حقوق بشر بودهاند... نظریههای جدید در مقابل توانستهاند با گسستن از گذشته در نظر و عمل، طریقی خاص را در ترسیم حقوق انسانی در پیش بگیرند که دیگر خود را ملزم به توجه به تبار و مرکزیت واحدی نمیدانند."

(محمدجواد جاوید، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"بهذا الاعتبار فإن حقوق الإنسان هي ثمرة شجرة متجذرة اسمها الحقوق الطبيعية، وتوزّع ثمارها في شكل حقوق المواطنة. إن الفصل بين حقوق الإنسان والحقوق الطبيعية يبدو بديهيًا اليوم، لكن أعظم نظريات حقوق الإنسان القديمة كانت في الغالب مبنية على قراءة طبيعية للحقوق... أما النظريات الحديثة، فقد استطاعت عبر القطيعة مع الماضي نظريًا وعمليًا أن تتبنى مقاربات لا ترى نفسها ملتزمة بمركز أو أصل مشترك."

الخلاصة:

نظرية جاويد تتوافق مع الإعلان العالمي في النتائج والمبادئ، لكنها تختلف جذريًا في المنطلقات. فهو يرى أن أي منظومة دولية، لكي تُعتبر كونية حقًا، يجب أن تستند إلى الطبيعة الإنسانية الثابتة لا إلى النسبية القانونية أو الإجماع السياسي. لذلك، يمكن القول إن نظرية جاويد لا تتناقض مع الإعلان العالمي، ولكنها تدعو إلى تعميقه فلسفيًا وفطريًا ليُصبح أكثر صدقًا مع "الإنسان بما هو إنسان"، لا الإنسان كمواطن في دولة ما.

المطلب الثاني: تقييم إسهام جاويد في تطوير مفهوم حقوق الإنسان في السياق الإسلامي

تُعد مساهمة الدكتور محمد جواد جاويد في تطوير مفهوم حقوق الإنسان في السياق الإسلامي واحدة من المحاولات الجادة التي تسعى إلى الخروج من ثنائية التبعية للمقولات الغربية أو الانغلاق على الفقه التقليدي، نحو إنتاج نظرية حقوقية تنبع من الفطرة الإنسانية، وتنسجم في ذات الوقت مع الشريعة الإسلامية.

لقد مثّلت نظرية جاويد محاولة عقلانية وفلسفية لإعادة بناء الحقوق الثابتة في ضوء العقل والنص، وقد أوضح هو نفسه هذه الرؤية بقوله:

"تأکید این مقاله بر حقوق طبیعی به مثابه مرکز ثقل و هسته سخت حقوق بشر و در نتیجه اساس ماهیت انسانی بود. از این رو تقدم آن بر حقوق بشر موضوعه و سپس حقوق شهروندي امري طبیعی تلق ی گردید ه است ، همان گونه که روانشناسی و انسان شناسی انسان بر جامعهشناسی و تاریخنگاري او مقدمند... حقوق بشر چیزي جز میوه

CC BY

درخت تنومند حقوق طبيعى نيست كه تاكنون بنا به فصول و فواصل مختلف ظهورها يى متفاوت در جامعه بشر ي داشته است."

(محمدجواد جاويد، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"أكدت هذه المقالة على الحقوق الطبيعية بوصفها مركز الثقل والجوهر الصلب لحقوق الإنسان، وبالتالي أساس ماهيته الإنسانية. ولهذا السبب فإنها تتقدّم على حقوق الإنسان الوضعي، ثم على حقوق المواطنة، كما تتقدّم دراسة علم النفس والأنثروبولوجيا على علم الاجتماع والتاريخ. فحقوق الإنسان ليست سوى ثمرة لشجرة راسخة هي الحقوق الطبيعية، والتي ظهرت بأشكال متعددة في المجتمعات البشرية وفقًا للفصول والظروف المختلفة."

يتبيّن من هذا النص أن جاويد لا يقترح مجرد مواءمة شكلية بين القيم الإسلامية والإعلانات الدولية، بل يسعى إلى إعادة تأسيس مفهومي لحقوق الإنسان من منطلق إسلامي عقلاني، يُعيد الاعتبار إلى الطبيعة البشرية كمرجعية شاملة، غير خاضعة للتقنينات السياسية أو التفسيرات الجزئية.

تتجلى مساهمة جاويد في ثلاث مجالات رئيسية:

أولًا: تجذير الحقوق في الفطرة لا في التوافق

بينما تعتمد المواثيق الدولية على التوافق السياسي أو التاريخي، ينطلق جاويد من مبدأ "الحقوق الكامنة في ذات الإنسان". ويُشير إلى أن أي منظومة حقوقية لا تنبع من الفطرة، ستبقى متأرجحة أمام النسبية الثقافية أو السياسية.

ثانيًا: ردم الهوة بين "الحق" و"الشرع"

لم يقع جاويد في فخ التناقض بين الشريعة والحقوق الطبيعية. على العكس، يرى أن الشريعة في جوهرها تعبير عن الفطرة، ومن ثم فإنها تؤسس لحقوق ثابتة لا تناقض جوهر الإنسانية، بل تحققه.

وفي هذا السياق، يكتب:

"حداقل در مقام مبان ى نظر ي اسلام ، هيچ انتقادي به حقوق اسلامى از زاويه بياعتنايى به حقوق انسانى وارد نيست و اساساً نميتوان وارد كرد؛ چرا كه عموم تمايزات حقوق در اسلام نيز كه رنگ تفاوت در حقوق انسان ى را برا ي متفكران غربى جدي جلوه داده است، به دليل تمايزات معمول در حقوق شهروند ي است... حتى در حقوق شهروندي نيـ ز حقوق اسلامى به نفع غيرمسلمانان قائل به تبعيض مثبت شده است."

(محمدجواد جاويد، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"على الأقل في مجال البُنى النظرية الإسلامية، لا يمكن توجيه أي نقد للإسلام من زاوية عدم الاهتمام بحقوق الإنسان؛ لأن جميع الفروقات في الحقوق بالإسلام والتي بدت للغرب كتمييز ضد الإنسان، هي في الحقيقة جزء من الفروقات المقبولة في حقوق المواطنة. بل إن النظام الإسلامي يُقر في بعض الحالات بـ"التمييز الإيجابي" لصالح غير المسلمين، وهي ظاهرة غير مسبوقة في الأنظمة الحقوقية."

CC BY

ثالثًا: بناء منهج Hermeneutic تأويلي حقوقي

لم يكتفِ جاويد باستدعاء نصوص تقليدية أو الاعتماد على استدلالات نصية فقهية، بل طوّر أداة تأويلية (Hermeneutic) تنطلق من المزج بين العقل والوحي، بما يُؤسس لفهم جديد للحقوق في الإسلام، يعيد الاعتبار إلى البعد الكوني من داخل النص الإسلامي ذاته.

يمكن القول إن جاويد أعاد تعريف الحقوق الإسلامية بشكل يجعلها جزءًا من الكونية الفطرية، لا مجرد تشريعات محلية أو تاريخية. وقد نجح في توسيع دائرة التفكير الإسلامي التقليدي من الفقه إلى الفلسفة، ومن النص إلى الإنسان، ومن العقيدة إلى الطبيعة، مظهرًا أن "الإسلام ليس نظامًا مغلقًا، بل منظومة قادرة على توليد حقوق الإنسان لا مجرد التكيف معها".

وقد لخّص ذلك بقوله:

"فاصله حقوق بشر از حقوق شهروندي به فاصله حقيقت تا واقعيت خواهد بود... واقعيت براي اينكه طبيعـ ى جلوه كند ، بايد بـه حقيقت نزديكتر گردد."

(محمدجواد جاويد، مجلة حقوق الإنسان، المجلد 8، العدد 2)

الترجمة:

"إن المسافة بين حقوق الإنسان وحقوق المواطنة هي المسافة بين الحقيقة والواقع. ولكي يبدو الواقع طبيعيًا، يجب أن يقترب أكثر من الحقيقة."

وهذا بالضبط ما يحاوله جاويد في مشروعه: ردّ الواقع إلى الحقيقة.

الخاتمة

بعد استعراضٍ معمّقٍ لجذور نظرية الدكتور محمد جواد جاويد حول الطبيعة المطلقة والثابتة لحقوق الإنسان، يتبيّن أن مشروعه الفكري لا يُمثّل مجرد اجتهاد جزئي في الفقه أو القانون، بل هو بناء فلسفي متكامل يسعى إلى إعادة صياغة مفهوم الحق في ضوء ثنائية العقل والفطرة، واستعادة المرجعية الإنسانية الأصيلة خارج النماذج الغربية السائدة.

لقد برهن جاويد أن الحق ليس وليد التوافق السياسي أو الإرادة التشريعية، بل هو سمة ذاتية مغروسة في الطبيعة البشرية، سابقة على كل تقنين أو دولة، وغير قابلة للتفويض أو الإلغاء. ومن هنا، فإن الحقوق التي ينبني عليها الوجود الإنساني – كالكرامة، الحرية، والعدالة – لا يمكن أن تُختزل في حدود المواطنة أو التعاقد، لأنها نابعة من جوهر الإنسان ذاته، بوصفه كائنًا عاقلًا مختارًا ومكرّمًا.

وبقدر ما تتلاقى نظرية جاويد مع مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في النتائج، فإنها تختلف عنه جذريًا في المنطلقات، حيث يقدّم الإسلام، في تصوّره، مرجعية أعمق للحقوق تستند إلى الفطرة والوحي والعقل، لا إلى الحداثة الليبرالية أو التصورات الوضعية.

ويمكن القول إن إسهام جاويد يمثل منعطفًا مهمًا في مسار التفكير الحقوقي الإسلامي المعاصر، إذ إنه لا يطرح "رد فعل" على المفاهيم الغربية، بل يؤسس لرؤية بديلة، قادرة على الجمع بين الخصوصية الدينية والكونية الإنسانية.

CC BY

إن البحث في مشروع جاويد لا ينتهي عند حدود هذا النص، بل يفتح آفاقًا أوسع لإعادة بناء خطاب الحقوق في العالم الإسلامي من الداخل، بعيدًا عن الاستلاب أو الانغلاق، على أساس عقلاني، إنساني، وشَرعي جامع.

النتائج

أولًا، تبيّن من خلال الدراسة أن فكرة الحقوق الطبيعية في فكر محمد جواد جاويد تمثّل نواة مركزية لفهمه لحقوق الإنسان، حيث ترتكز على أن الإنسان يمتلك حقوقًا فطرية وثابتة لا تُستمد من القانون أو السلطة، بل من جوهره العاقل والإرادي. وقد أثبت جاويد، عبر منهج فلسفي–شرعي، أن هذه الحقوق ليست فقط مفاهيم نظرية، بل مرجعيات معيارية لا يجوز التشكيك فيها أو تجاوزها تحت أي مبرر ثقافي أو سياسي. وهذا ما يضع رؤيته في مواجهة مباشرة مع النظريات النسبية التي تربط الحقوق بسياقات محلية أو قرارات جماعية.

ثانيًا، أكّدت نتائج البحث أن جاويد ميّز بدقّة بين "حقوق الإنسان" و"حقوق المواطن" (الشهروندية)، معتبرًا أن الحقوق الأولى تنبع من فطرة الإنسان بوصفه إنسانًا، بينما الثانية ناتجة عن الانتماء السياسي والاجتماعي داخل الدولة، وبالتالي فهي قابلة للتغيّر وفق الأنظمة. وقد دافع جاويد عن النسبية في الحقوق الاجتماعية بصفتها أداة تنظيمية لا تمس الجوهر الإنساني الثابت، بل تضبط العلاقات المجتمعية بحسب المصالح العامة، شريطة ألا تنتهك الكرامة الجوهرية للإنسان.

ثالثًا، خلص البحث إلى أن نظرية جاويد تُقدّم مساهمة فريدة في سياق الفكر الحقوقي الإسلامي المعاصر، حيث استطاع أن يبني جسورًا بين الفلسفة العقلانية والمرجعية الشرعية، ليُعيد تأسيس خطاب الحقوق على أساس جامع للفطرة والوحي. كما أن مشروعه لا يقتصر على نقد المنظومة الدولية لحقوق الإنسان، بل يُقدّم بديلًا ناضجًا يعيد تعريف الإنسان لا بوصفه كائناً تابعًا للدولة، بل بوصفه كائناً يمتلك كرامته وحقوقه من منبع الخَلق والخُلق معًا.

التوصيات

ضرورة إعادة تأصيل الخطاب الحقوقي الإسلامي من منطلق الفطرة والعقل، لا من ردود الأفعال السياسية أو الدفاعات التبريرية. فكما أوضح جاويد، يمكن للإسلام أن يُنتج منظومة حقوق إنسان متكاملة، تتجاوز النماذج الوضعية، شرط أن يُعاد قراءة النصوص الدينية قراءة عقلانية مقاصدية، تجعل من الإنسان مركزًا لا موضوعًا للحق.

توصية للمراكز البحثية والجامعات في العالم الإسلامي بتطوير مناهج مقارنة بين الفلسفات الحقوقية الغربية والنظريات الإسلامية المستندة إلى الفطرة والعقل. ما طرحه جاويد يمثّل بداية مشروع فلسفي جدير بالامتداد، ويمكن أن يشكّل أساسًا لخطاب عالمي حول العدالة والكرامة، دون الحاجة إلى استعارة المرجعيات الغربية أو رفضها كليًّا.

دعوة للمؤسسات التشريعية في الدول الإسلامية لمراجعة القوانين الوطنية في ضوء نظرية "الحقوق الثابتة"، وذلك بفصل ما هو فطري ولا يجوز المساس به من الحقوق – كالكرامة والحرية والعدالة – عن الحقوق السياسية والإدارية التي تخضع للتنظيم. بهذا، يمكن حماية جوهر الإنسان قانونيًا وأخلاقيًا، دون إغفال متطلبات السيادة والنظام العام.

المصادر والمراجع

1. جاويد، محمد جواد. "بررسی تطبیقی مبانی حقوق بشر در نگرش اسلامی و غربی با تاکید بر حقوق طبیعی." مجلة حقوق الإنسان (دانشگاه امام صادق ع)، المجلد 8، العدد 2
2. الطباطبائي، محمد حسين. تفسير الميزان. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1417هـ، ج1.
3. مطهري، مرتضى. مجموعه آثار. طهران: صدرا، 1371هـ.ش، ج2.
4. Locke, John. Two Treatises of Government. Edited by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
5. Donnelly, Jack. Universal Human Rights in Theory and Practice. 3rd ed. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
6. Annas, Julia. The Morality of Happiness. New York: Oxford University Press, 1993.
7. Rawls, John. A Theory of Justice. Revised ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
8. Glendon, Mary Ann. A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights. New York: Random House, 2001.
9. Sen, Amartya. Development as Freedom. New York: Knopf, 1999.
10. Hallaq, Wael B. An Introduction to Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.