



الفقه والقانون

مقاربات في خطابي الحق والواجب

إعداد: سيف الله صرامي
تعريب: زين العابدين شمس الدين



الجزء الأول



هذا الكتاب واحدة من
المحاولات الحوارية الملفتة
في البحث حول الحق
والواجب والنظرة إليهما من
نافذة فلسفة الفقه
والقانون، وقد ساهم في
هذا الكتاب عدد من
المفكرين والباحثين،
منهم:

• سيف الله صرامي (إعداد)

• علي رضا أعرافي

• محمد حسين ساكت

• محمد علي كرامي

• محمد قاري فاطمي

• محمد مهدي مير باقري

• مصطفى داماد

• مصطفى ملكيان

• ناصر كاتوزيان

سيف الله صرّامي

الفقه والقانون
مقاربات في خطابي الحقّ والواجب
الجزء الأول

نخبة من أساتذة الحوزة والجامعة

تعريب: زين العابدين شمس الدين





إعداد: سيف الله صرامي

العنوان: الفقه والقانون مقاربات في خطابي الحق والواجب - ج 1

تعريب: زين العابدين شمس الدين

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعة الأولى: بيروت، 2009

ISBN: 978 - 9953 - 538 - 16 - 7

**The Fiqh And Law,
Approaches In Right And Duty discourse**

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

**Center of civilization
for the development of Islamic thought**

بناية الصباح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

الفهرس

5	الفهرس
7	كلمة المركز
19	المقدمة
27	القسم الأول: عرض تحليلي للحوارات سيف الله صرامي .
29	طرح الموضوع وجعله عملاً مؤسّساتياً
33	الفصل الأول: الكلّيات
59	الفصل الثاني: مباني الحقّ
71	الفصل الثالث: مصادر الحقّ
75	الفصل الرابع: عمليّة التنظير للحقّ والتكليف
85	الفصل الخامس: تأثير النظريّات المختلفة في الحقّ والتكليف على بعض الحقوق الداخليّة والدوليّة
95	القسم الثاني: الحوارات
97	الحوار الأول: مع آية الله گرامي

175	الحوار الثاني: مع الدكتور ناصر كاتوزيان
	الحوار الثالث: مع حجّة الإسلام والمسلمين الدكتور
215	المحقّق الداماد
247	الحوار الرابع: مع الأستاذ مصطفى ملكيان
	الحوار الخامس: مع حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ علي
303	رضا أعرافي

كلمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

شهد القرنان الأخيران نهضة فكرية ملفتة في مجال البحث والتنظير في قضية حقوق الإنسان، وربما توجت تلك المساعي التنظيرية بالإعلان المعروف بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولحقته محاولات إسلامية أبرزها ما عُرف بالإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان الذي خضعت صياغته لنقاشات مستفيضة في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي، وأقر أخيراً في القاهرة في الخامس من آب أغسطس لعام 1990، في جلسة لمجلس وزراء خارجية الدول المنتمية إلى المنظمة المذكورة.

ولا تخفي بنود الإعلان تأثيرها بالإعلان العالمي السالف الذكر، سواء في ذلك موارد الاتفاق وموارد الاختلاف. ولم يقتصر تأثير الموجة الحقوقية، على الإعلانات ذات الطابع السياسي، بل شملت في تأثيرها بعض المواقف الفكرية لفقهاء في غرب العالم الإسلامي وشرقه. ولا يسعنا الإطالة والتفصيل في هذه العجالة، ونكتفي بالإلماح إلى ما طرحه أحد فقهاء المغرب الإسلامي؛ حيث دعا إلى اعتبار الحرية مقصداً من مقاصد الشريعة، يضاف إلى ما اكتُشف من مقاصدها سابقاً.

وبعيداً عن النقاشات التي دارت حول إضافة هذا المقصد وغيره، إلا أنه لا يكون افتتاتاً على الفقه والفقهاء القول: إنّ الروح الكامنة خلف هذه المباحث هي الاستجابة للحملة الانتقادية التي وجّهت إلى الفقه الإسلامي. وحاصل هذه الحملة الدعائية بشقيها المغرض والمحقّ، هي أنّ الفقه بشكل عام، محكوم لروحية البحث عن التكليف، ومسكون بهاجس التفتيش عن واجب العبد تجاه الربّ (سبحانه وتعالى)، وسبل أداء هذا التكليف للوصول إلى فراغ الذمّة وما شابه من التعبيرات التي تُساق في هذا الاتجاه.

وربّما ساعدت بعض العناوين الفقهية والأصولية على تظهير هذه «التهمة» كما يراها أصحاب هذه الدعاية. وإليك هذه المفاهيم: «حق الطاعة»، «أصل البراءة»، «أصل الاحتياط»، «الاشتغال البقيني يستدعي الفراغ البقيني»... إلى غير ذلك مما طفحت به كتب الفقه الإسلامي وأصوله. وعلى ضوء ذلك قيل: «إنّ القانون في أكثر مدارسه وتياراته مسكونٌ بهاجس «الإنسان صاحب الحق»، وأمّا الفقه فإنّه مشغولٌ بالإنسان المكلف».

ويأتي هذا الكتاب المشتمل على مجموعة من الحوارات المعمّقة لمعالجة جوانب الإشكالية وما يحيط بها من هواجس، بهدف رد النقد والدفاع عن الفقه الإسلامي. كما تسعى هذه المحاولات الحوارية في سبيل تظهير الفلسفة الحاكمة على الرؤية الفقهية، التي يصدر عنها الفقهاء وإليها يردّون. ويأمل مركز الحضارة أن يكون في تعريب هذه الحوارات ونشرها تعميماً للفائدة وإضافة لمعرفة جديدة إلى المكتبة العربية التي تُقدّر أنّها عطشى لهذا النوع من المباحث، فإنّ أصبنا عين الحقيقة فنسأل الله الأجر، وإن أخطأناه فنسأله العذر.

مركز الحضارة

لتنمية الفكر الإسلامي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الصلاة والسلام على أشرف خلقه محمد وعلى آله الطاهرين

مع القارئ

لقد طرأت على الحياة المعاصرة عوامل عدّة، باتت تشكّل تحولات أساسيّة فيها. وأهم هذه العوامل، هي: التقدّم التكنولوجي والصناعي، وسرعة التفاعل وانتقال المعلومات في مجالات مختلفة (سياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة)، وإمكانيّة التفاعل بين الأفكار العالميّة من مختلف جوانبها، وظهور علاقات ذات ترابط معقّد على الصعيد المحلي والعالمي، تطوّر الرّؤى العلميّة والنظريّات الفلسفيّة والحقوقيّة، والإقبال الكبير على المنتجات الثقافيّة المغايرة للقيم الإنسانيّة التي لا يمكن الوقوف في وجهها، بالإضافة إلى غيرها من العوامل... إلخ.

ومن البديهيّ القول: إنّهُ يمكن طرح نظريّة «قدرة الفقه عن مواجهة الحياة الجديدة ومواكبتها بشكلٍ فعّال»، عندما يتسنى لهذا الفقه الإجابة عن الأسئلة التي تواجهه جرّاء هذه التحوّلات.

ولا شكّ في أنّ لهذه الأسئلة أبعاداً مختلفة؛ فبعضها موجّه نحو مبادئ الفقه والأسس الفقهيّة، وبعضها نحو الحيويّة الفقهيّة ومرونتها وطرق تشكّلها، وبعضها موجّه أيضاً إلى مرحلة ما بعد الاستنباط

(طريقة عرض النتائج الفقهيّة). وسنعرض قسمًا من هذه الأسئلة في ما يأتي:

1 - الأسئلة الموجهة إلى المبادئ الفقهيّة

المقصود من المباني الفقهيّة ما يشمل تلك المجموعة من المباني والأسس التي يقدّم الفقه نفسه من خلالها، ويبيّن فيها هويّته بعنوان كونه علماً مستقلاً، مضافاً إلى مجموعة من المباني الأخرى، التي تنحصر بمقتضاها صورة «تنظيم العلاقات وترتيب الأولويات الحقوقية» بالفقه خاصّة؛ لكن من بين هذه المباني المتعدّدة، هناك مبيان تعرّضاً في هذه الأيام إلى التشكيك بشكل كبير، هما:

1 - 1 - كون الإنسان مكلفاً من قبل الله تعالى، وفي مقابل هذا المبني، هناك رأيٌ معاصرٌ يعتبر الإنسان موجوداً ذا حقٍّ أعلى وأسمى من التكليف والإلزام.

2 - 1 - وجوب تحديد العلاقات والأولويات الحقوقية على أساس الرجوع إلى العقل القدسي (عقل المعصوم المتعالي)، وقد جعل في هذا الزمان مبني آخر مقابل هذا المبني، مفاده أنّ عقل الإنسان والعلوم التي لديه، يمكنها أن تستقلّ بتحديد هذه العلاقات والأولويات دون الحاجة للرجوع إلى العقل القدسي.

2 - الأسئلة المتوجهة إلى المؤثرات الفقهيّة وطرق تشكّلها

وهذه الأسئلة ترتبط بعدّة محاور أخرى:

1 - 2 - تأثر الاجتهاد بما يحيط به من أمور باعتباره نشاطاً فكرياً وذهنياً.

- وفي هذا الميدان نواجه أسئلة كثيرة؛ نستعرض أهم اثنين منها:
- ما هو الأثر الذي تتركه التحوّلات الاجتماعية على الفقه والنشاطات الفقهية (باعتبار أنّ الفكر وخصوصاً الأفكار المتعلقة بالأمور الاجتماعية تتأثر بها)؟
 - هل الأخلاق - بما تتمتع به من خصوصية التأثير في بعض الأحيان على معاملات الإنسان ونظراته إلى الأمور الاجتماعية، من خلال الأجواء الداخلية والنفسية التي يعيشها هذا الإنسان - تترك أثراً على ذهنية الفقيه ونشاطاته الفقهية، أم لا؟ وإذا كان لها أثر، فهل تأثيرها يكون دائماً إيجابياً؟

2 - 2 - آلية الإجابات الفقهية عن الأسئلة الجديدة ولوازمها

- معرفة المسائل الجديدة: كيف يستطيع الفقه أن يحكم على المواضيع التي يصعب التعرف عليها والمعقدة والمتداخلة، خصوصاً مع الحاجة الشديدة للاطلاع على الآراء الجديدة، ضمن التخصصات المختلفة والتفريعات الدقيقة جداً، والتي أفرزتها طبيعة العلاقة بين هذه المواضيع؟
- النظرة الفاحصة لتاريخ أصول الفقه، من حيث قدرته على الإجابة على المسائل الجديدة، أو عدم قدرته عليها، خصوصاً بالنسبة إلى المسائل المتعلقة بالحكومة والسياسة: وهذا البحث يتضمّن فصلاً متعدّداً؛ أحدها هو التحقيق النظري التاريخي للقواعد الأصولية، أو للمسائل الأصولية، مثل: الاحتياط وبعض تفريعات الاستصحاب؛ حيث يؤدي وجودها أو تفعيلها على نطاق واسع إلى سلب الفقه، أحياناً، قدرته على الإجابة على المسائل الجديدة.
- معرفة القواعد الفقهية المستجدة التي لا تكون معروفة بين

القواعد الفقهيّة المتداولة، غير أنّها تكون قابلة للبحث، بل قابلة في بعض الأحيان للإثبات، مثل البحث حول العدالة بعنوان كونها قاعدة فقهيّة.

- معرفة العلوم والفنون التي فقدت مكانتها بين العلوم التي يمكن الاستفادة منها في الفقه؛ مثل: علم «نقد المتن». فهذا العلم، وإن كان ملازماً للفقه منذ القدم بشكل أو بآخر، لكنّه، ولكي يكون في خدمة الدراسات الفقهيّة، بحاجة لتفصيله حتّى يتحول إلى علم مستقلّ واضح المعالم ضمن حدود معيّنة، وضوابط مشخصّة.

- طرق معرفة العمل الفقهي (الاستنباط)؛ والسؤال هنا: هل هناك ضرورة لتنقيح طرق الاستنباط الفقهيّ في ظلّ المعطيات الحاليّة مع الالتفات إلى أهميّة الاستنباط في العلوم وأخذه أصلاً مسلّماً، باعتبار أنّ لهذا الاستنباط سهماً كبيراً في تحصيل العلوم واكتسابها، لا سيّما عند أخذه مقابل التحوّلات اليومية في المجالات الاجتماعيّة والمسائل الجديدة؟ وإذا كان ثمة ضرورة لتنقيحه، فكيف يمكننا ذلك؟

3 - 2 - إدارة علم الفقه من الناحية العلميّة والتحقيقيّة

لقد خلّفت لنا القرون المتمادية التي مرّت على الفقه، كمّاً كبيراً من الآراء المتناثرة في المسائل الفقهيّة، ما أدى أيضاً إلى تراكم النظريّات في المسائل العلميّة التي أسّدت للفقه خدمات كبيرة. ويمكن مشاهدة هذا التراكم بوضوح في موارد ومواضع كثيرة؛ وقد تسبّب ذلك بحصول عقبات كبيرة، تركت آثارها على الفقه ببعديه: التعليمي والتحقيقي. ومما لا شكّ فيه أنّه إذا لم تتمّ إزالة هذه العقبات التي لازمت الفقه، وخصوصاً في المسائل الجديدة، فسوف

يؤدي ذلك إلى تعثر المسيرة الفقهية، بل إلى انسداد طريقها وانكفائها في بعض الأحيان.

ولعلّ العمل على حلّ هذه المعضلة، يحتاج إلى سعي حثيث من جهات متعدّدة، ويمكن أن تكون الخطوات التالية هي الطرح المثالي لحلّ هذه الإشكالية:

أ - تعيين المراد بتوسعة علم الفقه وبيان حدوده.

ب - العمل على تنقية الفقه من الآراء الزائدة والنظريات الاستطرادية.

ج - تفعيل عملية التنظير الفقهيّ.

د - تحديد تركيبة فقهية أكثر وضوحاً وشمولاً، وأوسع نطاقاً بالنسبة إلى المقولات والمواضيع الجديدة.

هـ - إعادة تدوين النصوص الفقهية بشكلٍ فنيٍّ وعلميٍّ.

ويمكن أن نطلق على هذه الخطوات عنوان «إدارة علم الفقه»، باعتباره عنواناً جامعاً يتضمّن على الأقلّ بعضاً من هذه الخطوات.

4 - 2 - تحليل العناصر الأصلية للاستنباط ومعرفة رتبة كلّ منها ودورها في عملية الاستنباط

إن هذا الأمر على قدرٍ كبير من الأهمية؛ باعتبار أنّ الكثير من العناصر التي استُخدمت في الاستنباط ضيّقت المجال على العناصر الأصلية فيه، وقلّلت من فرص الاستفادة منها بالشكل المطلوب. ومن هنا، كان هناك عملٌ ونشاطٌ، بعنوان «معرفة الأسس الفقهية»، يسعى إلى زيادة النتائج الخاصة، من خلال التعرّف على العناصر الأصلية للاستنباط، وتمييزها عن غير الأصلية منها، مضافاً إلى معرفة الموقعية الخاصة، والوظائف المتعلقة بكلّ من هذه العناصر.

3 - الأسئلة المتعلقة بالمخارج الفقهيّة

السؤال الأساس هنا هو: كيف يمكن الحضور في ميدان الفقه، والعمل بشكلٍ فنيٍّ وفعّالٍ لإثبات المخارج الفقهيّة وتعريفها تعريفاً دقيقاً؟ سواء تلك المخارج المتعلّقة بالأمر الفرديّة والتشريعات شبه الاجتماعيّة؟ أم تلك المتعلّقة بسنّ القوانين؟

إنّ الدراسات المتعلّقة بسنّ القوانين لها حساسيّة خاصّة؛ لأنّ تراجع الفقه وعدم حضوره بشكلٍ فعّالٍ وفنيٍّ في ميدان تشريع القوانين وسنّها، أتاح الفرصة لظهور الكثير من الأسئلة. لذا كان لزاماً على الباحثين في المجال الفقهيّ الإجابة بشكلٍ علميٍّ عن هذه الأسئلة التي تحتوي على معنى عميق، بسبب ما يستتبع وضع القانون من ملازمات.

والمشكلة في المقام الأوّل، هي أنّ مجال التحقيق - خصوصاً بالنظر إلى ما يمتلكه من إمكانيّات متواضعة - قد امتلأ بمواضيع بسيطة وميسّرة تسهل دراستها، ما أدّى إلى أن تُهمل بسبب ذلك مواضيع أعمق وأهمّ؛ من قبيل ما تقدّم ذكره سابقاً. ورغم أنّ الكثير منها على قدرٍ كبيرٍ من الأهميّة والحساسيّة والألويّة، إلّا أنّها لم تجذب إليها رغبة الباحثين، ولم تلفت عنايتهم للاهتمام بها، حتى غدت دراسة إحدى تلك الموضوعات من الصدف النادرة.

ولأجل الخروج من هذه الوضعيّة، اعتمد «مركز دراسات الفقه والقانون»، على أساسٍ يتمّ التعامل فيه بشكلٍ مختلفٍ بين مرحلتين: مرحلة «تناول الفكرة وطرحها»، ومرحلة «إثباتها وتحقيقها»، ففي المرحلة الأولى، عليه أن يتعامل معها بحريّة وانفتاح وموضوعيّة، من خلال «صناعة الفكرة، وزيادتها، ومبادلتها». وبتفعيل هذه الطريقة يمكن لباب البحث أن ينفّث أمام الكثير من المواضيع الفقهيّة المعقّدة، وبذلك ينكسر القيد الذي يطوّق هذا النوع من الدراسات.

وعليه في الوقت نفسه أن يحمل على عاتقه إثبات هذه الفكرة في المرحلة الثانية، وأن يتعامل مع الأصل بدقّة كبيرة، ويتحرّك وفق المعايير التي يمكنها ممارسة عمليّة الدفاع الفقهيّ.

ولقد قام «مركز دراسات الفقه والقانون» في إطار أهدافه ونشاطاته المحدّدة، والتي أخذ فيها على عاتقه تحصيل أفقٍ جديدٍ للفقه، بحيث يمكنه الإجابة على الأسئلة الملحّة والمستجدة، بالعمل على إصدار مجموعةٍ تحتوي على بعض المجلّدات، بعنوان «الفقه والحقوق والمجتمع». ولا شك في أنّ ما دفع معهد البحوث إلى إصدار هذه المجموعة هو التحوّلات التي تقدّم ذكرها والملازمات التي رافقتها.

وهذا الكتاب هو حلقة من حلقات هذه المجموعة، وهو أيضاً نتيجة للسعي الحثيث الذي بُذل في سبيل الحصول على آراء العلماء الأعاظم والفضلاء الأكابر من الحوزة والجامعة.

ويمكن للمُحاورِ الثلاثة الأساس: الحق، والحكم، والتكليف أن تعرض أهميّة البحث حول «الحقّ والحكم»، وأيضاً حول «الحقّ والتكليف». والمُحاور هي عبارة عن:

1 - تعريف كلٍّ من الحقّ والحكم والتكليف وتقسيمهم

إنّ هناك ضرورةً ملحّةً في بيان معنى كلٍّ من هذه المصطلحات وتحديد المراد منها، ومعرفة التقسيمات المتفرّعة عنها، خصوصاً مع ملاحظة قدم استعمال هذه الكلمات، وكثرة استخدامها في علوم متعدّدة، وبالأخصّ مصطلح الحقّ؛ إذ تمّ استخدامه في علم الكلام والأخلاق والفقه والحقوق وفلسفة الحقوق، مضافاً إلى استخدامه في الدراسات المترسّحة عن موضوع حقوق الإنسان، وذلك لكي يتسنى

لنا إجراء مقايسةً مثمرةً بين الآراء الفقهيّة والآراء القانونية، أو الآراء المتعلقة بحقوق الإنسان، حتّى يمكننا من خلالها الوصول إلى نتائج واضحة لا إبهام فيها.

2 - معرفة ماهيّة البحث

بعد تعريف المصطلحات على أساس استخداماتها المختلفة، وبيان التفريعات المتباينة لكلّ منها، يبدو من الضروري البحث في موضوع آخر ينبغي عنوانته بـ: موقعيّة هذا البحث والاطلاع على ماهيّة من كلا جانبيه: «الحقّ والتكليف»، «الحقّ والحكم».

أ - معرفة ماهيّة البحث في الحقّ والتكليف

- ما هو الميدان الذي يُبحث فيه عن التقابل بين «نزعة التكليف الدينيّة بالنسبة لأمر الإنسان وشؤونه»، وبين «نزعة الحقّ القانوني المعاصرة ونظرتها إلى هذه الأمور»؟ فهل الاعتبار القانوني، هو مجالها؟ أو الفلسفة والميتافيزيقيا؟

- إذا كان مجالها فلسفيّاً، فهل يكون من المناسب بحثها في مجال فلسفة الحقوق، أو أنّها خارجة تخصّصاً عن هذا الموضوع؛ باعتبار أنّ المقصود من الحقّ في مقولة «الحقّ والتكليف»، غير الحقّ المستخدم في المجالات الاجتماعية، بناءً على اعتبار أنّ ماهيّة هذا البحث ميتافيزيقية؟

- مع فرض القبول بكون ماهيّة البحث في الحقّ والتكليف فلسفيّة، فهل يعني ذلك أنّ التكليف من وجهة النظر الدينيّة والنتائج المترتبة عليه، مجرد عن الماهيّة الإنسانيّة، أو غير مجرد عنها؟

- بناءً على عدم كون النظرة الدينيّة مجردة عن الماهيّة الإنسانيّة،

فما هي الحدود والموازين التي تسمح بتدخل الماهية الإنسانية؟

- في صورة الاعتقاد بكون ماهية هذا البحث حقوقية قانونية، ما هو الأثر الذي يتركه على مبحث الحق والحكم، وماذا يغدو الفرق بينه وبينها؟ وكذلك، هل يكون مكانها المناسب في مبحث فلسفة القانون؟ أو أنها تكون في مباحث أخرى مثل سائر الأنظمة القانونية؟

ب - معرفة ماهية البحث عن الحق والحكم

- ما هو مكان البحث التطبيقي عن الحق والحكم؟ هل يبحث في الأنظمة القانونية؟ أم في المدارس القانونية؟ أم في كليهما؟ وبتعبير آخر: هل لهذا البحث ماهية قانونية؟ أو فلسفة قانونية؟ أو يمكنه أن يدخل تحت هذين البحثين وبماهيتهما؟

3 - إعطاء النتيجة

بعد تعيين ماهية البحث ومكانته في كل مبحث، يصل الأمر إلى إعطاء الرأي والنتيجة في كل من هاتين المقولتين: «مقولة الحق والتكليف»، ومقولة «الحق والحكم»، باعتبار كونه قطعاً لثمرة البحث ونهاية له.

ومن البديهي أنه مع إعطاء الرأي، الذي يكون بعد الاطلاع على الآراء الأخرى وعرضها، يجب البحث في كل من هذه النظريات التي تترك تأثيراً كبيراً على مقولات مهمة متعلقة بها؛ من قبيل مقولة حقوق الإنسان، والبحث في مجال الحقوق الأساس وغيرها من المباحث.

وقد استعرض هذا الكتاب قسماً مهماً من الأجوبة عن الأسئلة

المتعلّقة بالمحاور التي تقدّم ذكرها. والأمل يحدو «مركز دراسات
الفقه والقانون» بأن يوفّق لفرصة أخرى، تمكّنه من متابعة هذا
المبحث المهمّ وتعميقه بشكلٍ أفضل، وخصوصاً المحور الثالث منه.

وإذ يشكر مركز الدراسات جميع أساتذة الحوزة والجامعة الذين
تحملوا عناء هذه الحوارات وتقبّلوها برحابة صدر، ينوّه أيضاً بالسعي
الحثيث والعمل الدؤوب اللذين قام بهما مسؤول القسم العلميّ
للحوار، حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ صرّامي، وجميع الأشخاص
الذين ساعدوا وساهموا في إنتاج هذه المجموعة.

أحمد مبلّغي

رئيس مركز دراسات الفقه والحقوق

المقدمة

أ - عرض الموضوع

من الموضوعات التي طُرحت مؤخراً في مجال الفقه والحقوق، وجرى البحث في آثارها المختلفة، موضوع الحق والحكم. وقد ظهر في العقد الأخير بعض الرسائل المنفردة التي تناولت هذا الموضوع بشكل مستقلّ، كما أنّ بعض الأساتذة في الحوزة والجامعة ألفوا كتباً مفصلة ومستقلّة حول هذا الموضوع.

ومن جهة أخرى، طرحت منذ زمن قديم بين فلاسفة القانون مواضيع متعلّقة بالحقّ؛ من قبيل ماهيّة الحقّ ومنشئه وموارده والمباني والمصادر التي يعتمد عليها. وقد لاقت هذه المباحث في عصرنا الحاضر - الذي يشهد رواجاً لبعض المقولات، مثل حقوق الإنسان والحقوق المدنيّة والسياسيّة للناس مقابل الحكومة - سجالات واسعة ونقداً مهماً، من قبل المفكرين الدينيين وغير الدينيين؛ حيث تمّ تناولها في العديد من المؤتمرات. والسؤال الأساس، في هذه المباحث، يكمن في معرفة موقع الإنسان وتعيين حيثيته في نظام الوجود، وخصوصاً مقابل وجود الخالق - بالنسبة للمتديّنين - وهل (الإنسان) صاحب حقّ؟ أو أنّه متلقٍ للتكليف فقط؟

وتبعاً لهذا البحث، يأتي البحث عن علاقة حقّ الناس وتكليفهم مع الحكومة، مضافاً إلى سائر الآثار المترتبة عليها.

ب - صيرورة المشروع حوارياً

لقد واجه قسم حوارات الفقه والقانون في «مركز دراسات الفقه والقانون» هذا السؤال، وهو: كيف يمكن الإجابة عن الأسئلة المعاصرة والتشكيكات التي تدور حول علاقة الإنسان بربه، اعتماداً على المصادر المدونة في مجال الحقّ والحكم، وعلى أساس المباني الكلامية وأسس الفلسفة الإسلامية؟

ولأجل الإجابة عن ذلك، تمّ تشكيل سلسلة من الحوارات حول هذه المسائل. وبسبب تعقيد الموضوع وضرورة الاستفادة من آراء أصحاب التجربة والسباقين في مجال التحقيق، كان لا بدّ لنا من استبدال العمل على متابعة الموضوع من خلال المضى في مشروع تحقيقي كتابي، بالعمل على تجميع النكات العلمية والالتفاتات الأولية التي يعدّ كلّ منها مادةً أوليّة في مجالها. وكلّنا أمل في أن تكون هذه الآراء مدخلاً موفّقاً للعمل التحقيقي.

وبناءً على هذه النظرة، فقد تمّ عرض الأسئلة المقرّر طرحها في جلسات الحوار من قبل الفريق المحاور، حيث تمّ تنقيحها وتنقيتها وإصلاحها بشكل نهائي، وقد وصلت الأسئلة في النهاية بناءً على تقرير المستشارين العلميين في مركز التحقيقات إلى أن تدور في فلك ما يأتي:

ج - الأسئلة

- 1 - تعريف كلّ من الحقّ والحكم وتقسيمها.
- 2 - في أيّ المجالات تنصّب الأسئلة المتوجّهة إلى موضوع الحقّ والحكم؟ هل في مجال الفقه؟ أم الفلسفة؟ أم الكلام؟ أم

الحقوق؟ أم غيرها؟ وفي أيّ منها تطرح بشكل معقّد؟ وأيّ العناوين يناسبها أكثر؟

3 - هل مباحث «الحقّ والحكم» ومباحث «الحقّ والتكليف»، هي مباحث من صلب الدين؟ أم أنّها وراء الدين؟ أم أنّها تحتوي على البعدين معاً؟

4 - في أيّ من المباحث الكلاميّة والفلسفيّة وأصول الفقه وغيرها من العلوم ترتبط مباحث «الحقّ والحكم» و«الحقّ والتكليف»؟ هل ترتبط بها من جهة تعلّقها بموضوع الحقوق الطبيعيّة؟ أم بحقّ الطاعة؟ أم بالحكم الوضعي والتكليفي؟ أم بمباني حقوق الإنسان؟ أم بغيرها؟

5 - كيف يمكن الكشف عن مباني الحقّ ومصادره في الفكر الإسلامي؟ وهل يجري من منطلق البحث الكلامي؟ أم من خلال منهج أصول الفقه؟ أم بواسطة غيره؟

6 - أين تقع مباني الحقّ ومصادره من العلوم الإسلاميّة؟ وما هي الآثار التي يمكن ترتّبها على العلاقة بين الحقّ والحكم؟ أو الحقّ والتكليف؟

7 - هل يمكن الخروج من مجموع العلوم الإسلاميّة، بنظرية حول العلاقة بين الحقّ والحكم؟ أو الحقّ والتكليف؟ وما هي النظرية التي يمكن الخروج بها من خلال ذلك؟ هل هي نظرية أصالة الحقّ؟ أو أصالة التكليف؟ أو نظرية أخرى؟

8 - ما هي النتائج التي يمكن الخروج بها من تطبيق النظريّات الغربيّة المهمّة في مجال الحقوق والفلسفة حول العلاقة بين الحقّ والتكليف؟ على النظرية الإسلاميّة في هذا الميدان؟

9 - ما هي أهمّ الآثار التي تتركها النظريّات المختلفة حول الحقّ

والحكم، والحق والتكليف - وخصوصاً النظرية الإسلامية - على موضوعات علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الشعب بالحكومة في كافة مستوياتها: العدالة الاجتماعية، وحقوق الإنسان، والحقوق الأساسية للناس في الحكومة، وغيرها؟

د - المتحاورون ومواضيع الحوار

لقد جرت جلسات الحوار مع عدد من الأساتذة وأصحاب الرأي، وسنذكر في ما يأتي أسماءهم مع الإشارة إلى المحور الأساس الذي دار الحوار حوله مع كل منهم:

1 - آية الله الشيخ محمد علي گرامي: حيث تم عقد ثلاث جلسات حوار معه في المواضيع الأساس المدونة، وقد دارت الأسئلة حول حق الإنسان وتكليفه مقابل الله سبحانه وتعالى. فأعطى الأدلة في حوارهِ على تكليف الإنسان أمام خالقه تعالى، وأوضح المسألة من جوانبها المختلفة، وبيّن الآثار المترتبة عليها في مجالات عدّة.

2 - الدكتور ناصر كاتوزيان: دار الحوار معه حول تحقيق مفهوم الحقّ وتعيينه، وتحقيق الآراء الأخرى في المسألة ونقدها.

3 - حجة الإسلام والمسلمين الدكتور مصطفى محقق داماد: تناولت المحاور الأساس في الحوار معه، توضيح مفهوم الحقّ في الفقه، وفي القانون، وسبب تبدل مفهوم الحقّ في القوانين الحديثة، وماهية الحقّ بناء على كون الحقّ إلهياً.

4 - الأستاذ مصطفى ملكيان: الموضوع الأساس الذي تحدّث عنه في الحوار، كان عبارة عن جغرافيا المباحث الكلّية التي يمكن متابعتها في مبادئ حقوق الإنسان. كما تعرّض أثناء

الحوار إلى البحث في مواضيع أخرى؛ من قبيل التلازم بين الحق والتكليف، ومحورية الاعتقاد في البحث في حقوق الإنسان، وتقسيم المباني الفلسفية لحقوق الإنسان، وغيرها.

5 - حجة الإسلام والمسلمين الشيخ علي رضا أعرافي: كان الحوار معه حول الحق والتكليف، فتناول مسألة التفكيك بين مرحلة أصل ثبوت الحق والتكليف للإنسان مقابل الله تعالى، وإمكانية ذلك (كبرى المسألة)، وبين مرحلة الإثبات ووقوعها فعلاً (صغرى المسألة). وأشار ضمن كلامه إلى بعض الآثار التي ترافق الاعتقاد بتعلق الحق والتكليف في كل مرحلة.

6 - الدكتور محمد حسين ساكت: تعرّض أثناء حديثه - الذي عرض فيه تحقيقاً مجملًا لبعض تعريفات الحق وبياناته في المدارس الأخرى المختلفة - إلى الإجابة على السؤال: هل يمكن التوصل إلى نقاط مشتركة، في ما بات يسمى في الوقت الحاضر بال جذور الأساس لحقوق الإنسان والحقوق الأصلية، وذلك من خلال الاعتماد على المباني الفقهيّة والأصوليّة السائدة الآن، وعبر متابعة طرق الاجتهاد المعتمدة؟

7 - الدكتور السيد محمد فاطمي قاري: جرى الحوار معه في جلسة طويلة، انعطف البحث فيها نحو تحقيق الآراء المختلفة لمبادئ حقوق الإنسان في المدارس الأخرى، وذلك بناء على التعريفات التي أطلقت على الحق والآثار المترتبة عليه. كما تمت المقارنة فيها بين المصادر والمباني الإسلامية ضمن الأسئلة المقدّمة.

8 - حجة الإسلام والمسلمين السيد مهدي مير باقري: جرى الحوار معه في جلسات متعدّدة، دارت حول المواضيع

المبنائية للبحث؛ من قبيل منشأ الحق والباطل، وأسس الحق والباطل، والآثار المترتبة على نظرية الفاعلية وقانون العلية في مسألة الحق والتكليف، وعلاقة العبودية التي تربط الإنسان بالله تعالى، وغيرها. كما دار البحث في هذه الجلسات حول تحقيق أصل الحق والباطل، وبيان المعيار في إدراك الحق والباطل، وأثر الإرادة الإلهية التشريعية والتكوينية في هذا المجال. وقد أشار ضمن كلامه إلى بعض الآثار الفقهية والقانونية على أساس المباني المختلفة.

وقد جرى تقويم جميع هذه الحوارات بشكل علمي بعد تفرغها من الأشرطة المسجلة، من قبل المدير العلمي. وبطبيعة الحال فقد تمّ وضع عناوين أصلية للحوارات وأضيفت بعض الحواشي، ولخصت بعض هذه الحوارات، كما تمّ حذف التكرار منها ونقل بعضها من مكان إلى آخر، بما يتناسب مع الوجهة العلمية ويتوافق مع ترابط النصّ.

هـ - كتابة المقالة والمصادر

بعد العمل على إعداد الحوارات، تمّت كتابة دراسة تمهيدية لهذه الحوارات بعنوان: «عرض تحليلي للحوارات»، من أجل دمج جميع الحوارات بشكل مركّز في بناء كتابي منسجم؛ ولهذا العمل فوائده عدة:

أولاً: تقديم طرح أولي في مجال التحقيق في هذا الموضوع.

ثانياً: عرض خلاصة واضحة عن مجموع الحوارات.

ثالثاً: هيباً للقرّاء فرصة المقايسة والمقارنة بين آراء المتحاورين ونظراتهم من الجوانب المختلفة للموضوع.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّه يوجد ملحق في آخر الكتاب بعنوان «مصادر الحقّ والحكم»، يحتوي على أسماء الكتب والدراسات المتعلقة بهذا الموضوع. وهذا الملحق مدين للجهود التي بذلها الفاضل العزيز السيد إبراهيم شفيعي سروسناني، كما ويمكن لهذا الملحق أن يساعد المحقّقين ويعينهم على متابعة هذا الموضوع والتعمّق في دراسته من خلال مراجعة مصادره الأساس وتحقيقه بشكل أوسع. وهناك توضيحات أخرى حول هذه الحوارات وحول المصادر، سنذكرها في بداية كلّ منهما.

وفي هذا المقام، أرى من الواجب عليّ أن أتوجّه بجزيل الشكر إلى جميع الأساتذة والأعزّاء الذين ساعدوا على إجراء هذه الحوارات، وإخراجها بهذا الشكل، وتقييم المقالة الناعمة، واستخراج المصادر وتبويبها، وتقويم النصّ، وطباعته وعلى الإخراج الفنّي للكتاب وسوف نذكر أسماء الإخوة المساعدين في بداية كلّ حوار، مضافاً إلى بيان مختصر عن الموقع العلمي للطرف الذي جرى الحوار معه.

قم المقدّسة - سيف الله صرّامي
جمادى الأولى 1427

القسم الأول

عرض تحليلي للحوارات
سيف الله صرامي

طرح الموضوع وجعله عملاً مؤسّساتياً

لقد توخّينا في هذا العرض أن نقدّم رؤية عن مجموع الحوارات العلميّة التي جرت حول الحقّ والحكم، والحقّ والتكليف، عبر عدّة جلسات مع أصحاب الرأي في هذا المجال، وسوف نقوم بعرضها على القراء الأعزّاء. أما بالنسبة للعلماء المشاركين في مجموعة الحوار، فقد تمّ اختيارهم على أساس نشاطهم العلميّ والتجربة التي لديهم، مضافاً إلى شدّة اهتمامهم بهذا الموضوع، ومدى سماح الوقت للتواصل معهم؛ حيث تناول كلّ منهم زوايا من موضوع البحث. وأمّا الأشخاص الذين شاركوا في إجراء الحوار فقد قدّموا أسئلة مهمّة، وأبدّوا آراء زادت من عمق المواضيع المطروحة ودقّتها، ما انعكس إيجاباً على إمكانية الإفادة بشكل أوسع من هذه المواضيع.

وقد انصبّ الاهتمام في المقالة على إخراج هذه المجموعة في قالبٍ منطقيّ مننّظ، وبهذا العمل أمكننا التوصل إلى نتائج عدّة، منها:

أولاً: ستّضح الأبعاد المختلفة التي تمّ تناولها في كلّ واحد من هذه الحوارات، وأيّ الأبعاد التي جرت معالجتها بشكل أوسع.

ثانياً: يمكن للقارئ أن يقارن بين الآراء التي عرضت في هذا الموضوع؛ وذلك لكي تنهياً أرضية لبحث الموضوع وتعميقه أكثر من جوانبه المختلفة. ولا يتوقع القارئ أن يستطيع من خلال استعراض هذه المجموعة، أن يصل - ولو بشكل نسبي - إلى صورة متكاملة عن هذا الموضوع؛ وذلك لأنّ هدف هذه المجموعة ليس عرض بحث جامع عنه، بل فتح الباب وتهئية الأرضية الأولى أمام التحقيق الواسع والشامل، وما تقدّمه الآن من عرض لهذه الحوارات هو أيضاً جزء من هذا الهدف. وبناءً عليه، فعلى القارئ أن لا يتوقع معالجة جميع ثغرات هذا الموضوع بالكمية والكيفية المناسبين؛ لأنّ ذلك ليس من وظيفة هذا المقال، كما أنّه ليس من أهداف هذا الكتاب. وسوف نسعى بمقدار ما يتحمّل نصّ الحوارات لأنّ نستعرض هذه المباحث بشكل منظم؛ بحيث نعرض مختصراً يوضح المسألة ويبينها - بإجمال وضمن حدود المقالة - في مطلع كلّ فصل من فصولها.

وما يجدر ذكره هو أنّ الآراء والنظريات التي تمّ عرضها في المقال لا تعكس بالضرورة رأي كاتب المقال؛ فقد حرصنا على أن تدوّن الآراء الموجودة في الحوارات دون أيّ تدخّل، بل ربّما لا تكون هذه الآراء تعكس الرأي النهائي لقائلها أيضاً، بسبب كون هذا العمل التحقيقي حوارياً، إذ قد يكون المحاور طرح هذا الرأي لعرضه فقط بصورة ابتدائية وغير جامعة.

ولأجل متابعة التحقيق حول الحقّ والحكم والتكليف، فقد جرى إعداد العمل ضمن خمس مراحل:

المرحلة الأولى - الكلّيات: وفي هذه المرحلة تطرح عدّة مباحث:

- 1 - التعريفات والتقسيمات الأوليّة لكلّ من الحقّ والحكم والتكليف.
 - 2 - الأسئلة والإشكالات.
 - 3 - مجالات البحث.
 - 4 - تاريخ البحث.
- المرحلة الثانيّة - مباني الحقّ.
- المرحلة الثالثّة - مصادر الحقّ.
- المرحلة الرابعّة - إعطاء الرأي في الحقّ والتكليف.
- المرحلة الخامسة - تأثير النظريّات المختلفة في الحقّ والتكليف على المسائل الأخرى؛ مثل حقوق الإنسان، المحليّة والدوليّة، والعدالة الاجتماعيّة وغيرها.

الفصل الأول

الكليات

من الضروري أن يتم تناول الكليات التي تتضح من خلالها المبادئ الأوليّة التصرّية والتصديقيّة للمسألة؛ وذلك بغية الوصول إلى الأهداف المرصودة في أيّ بحث. لكن هذه الضرورة تشتدّ وتتأكّد عندما تكون المسألة المراد بحثها جديدة وحديثة لم يتمّ البحث فيها من قبل؛ فكثيراً ما يلزم في مثل هذه الموارد التحقيق والعمل ضمن مخطّط مستقلّ، لإعداد الأرضيّة التصرّية (المفهوميّة) والتصديقيّة لهذا الموضوع. وفي هذا الفصل، نسعى لعرض بعض المباحث، من قبيل إيضاح مفهوم المفردات المأخوذة في عنوان البحث، والبحث في الأمور المرتبطة بموضوع الدراسة، وتاريخ البحث في هذا الموضوع، و...إلخ.

1 - التعريفات

هناك ثلاثة عناوين محوريّة في هذه الدراسة، يجب التوقّف عندها أثناء الحديث عن التعريفات، وهي: الحقّ، والحكم، والتكليف.

1 - 1 - تعريف الحق: يعدّ مصطلح الحقّ وما يوازيه في كلّ لغة وثقافة، من أكثر المصطلحات استعمالاً. وكثرة الاستعمال دليل على رسوخ هذا المصطلح وتساؤل معناه أو معانيه في أذهان الناس. ومع ذلك، يبقى هناك اختلاف كبير في بيان مفهومه بياناً فنياً وعلمياً⁽¹⁾. وإحدى العلل الأساس لهذا الاختلاف - والتي ينشأ بعضها بسبب الغموض والإبهام - هي الاستخدام الواسع والمتنوع لهذا المصطلح؛ ولهذا السبب، يجب على الباحث في موضوع الحقّ والحكم، أن يتوقّف عند تعريف الحقّ ويتأمّل فيه ملياً.

وعادة ما يتمّ توضيح بعض المشتركات اللفظية والاستعمالات المتعدّدة لمصطلح الحقّ في الكتب التي تعنى ببيان المصطلحات الفنيّة للقانون في بداية الكتب القانونية، وذلك لعرضها أمام متّبعي هذا العلم؛ مثل الحقّ بمعنى الامتياز والقدرة في استعمال حقّ المالكية، وحقّ الحياة و...، وكذلك الحقّ في تركيب علم الحقوق⁽²⁾. لكن هناك بعض الاشتراكات والتشابهات الموجودة في هذه المصطلحات، والتي لا يُلتفت إليها - على الأقل - في الأدبيات القانونية في إيران، ويمكنها أن تشكّل أرضية واسعة في إيجاد نوع من الإبهام والاختلاف الكبيرين بين من يتعرّض لبيانها. وسوف نحاول استعراضها ضمن حدود هذه المقالة.

(1) يعتبر بعض الباحثين أنّ ذات الحق وماهيته تتغيران بشكل دائم؛ لذا اعتبر أنّ تعريف الحقّ من الأمور غير الممكنة. (جواد تارا، فلسفة حقوق وأحكام در إسلام)، قم، المطبعة العلميّة، 1345هـ. ش. ج. 1، ص 14.

(2) كنموذج على ذلك انظر: ناصر كاتوزيان، مقدّمه أي در علم حقوق، طهران، 1373هـ، ص 1. وكذلك جعفر لنگرودي، ترمينولوژی حقوق، طهران، 1378هـ، ص 230.

الأول: الحقّ مقابل الحكم والحقّ مقابل التكليف

عندما يُستخدم الحقّ في مقابل الحكم يكون بمعنى «السلطة» و«الامتياز»⁽¹⁾، لكنّه إذا جاء مقابل التكليف يكون بمعنى «الامتياز على» أو «الحقّ على» شخصٍ أو شيء⁽²⁾، وهذا الاختلاف ليس اختلافاً في ماهيّة الحقّ، بل هو اختلاف في كَيْفِيّة ملاحظة الماهيّة التي يُلْتَمَس إليها. أمّا في المعنى الثاني، فقد تمّت ملاحظة التلازم الموجود بين الحقّ والتكليف، بمعنى أنّه عندما يطلق الحقّ، يقابله تكليف على الآخرين الذين تحمّلوا هذا الحقّ؛ فمثلاً: إنّ القول بأنّ للزوجة حقّ النفقة، يقابله القول: بتكليف الزوج في وجوب دفع النفقة.

الثاني: امتلاك الحقّ مقابل كونه حقّاً

لقد طُرحت في الآونة الأخيرة في فلسفة الحقوق الغربيّة، فكرة التفكيك بين «امتلاك الحقّ» وبين «كونه حقّاً»، وتأثير هذا التفكيك في الوقت الذي طُرحت فيه المطالبة بالحرّيّة وحقوق الإنسان⁽³⁾. فالحقّ في «كونه حقّاً» هو في حدود التقييم، ومقابل الباطل والخطأ. بينما الحقّ في «امتلاك الحقّ»، يكون في حدود العلاقات الاجتماعيّة، والحقّ بهذا المعنى لا يقابله الباطل⁽⁴⁾. وعلى هذا الأساس فالحقّ في «الحقّ في الخطأ» عند الفلاسفة المعاصرين هو بمعنى «امتلاك الحقّ»⁽⁵⁾.

(1) المحقّق الداماد، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمّد راسخ، الحقّ والمصلحة، طهران، 1381هـ، ص 186.

(4) السيّد محمّد قاري، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(5) محمّد راسخ، الحقّ والمصلحة، طهران، ص 178.

والنكته المهمة هنا، هي متابعة عملية التفكير بين هذين المفهومين وآثارهما في العلوم الإسلامية. وإذا استطعنا إجراء هذا التفكير في النصوص الإسلامية. وخاصة في القرآن الكريم، فسوف يكون بمقدورنا الحصول على تحول مهم، وهو الجمع بين هذين المصدرين. وطبقاً لهذه النظرية، فالآيات من قبيل: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾⁽¹⁾، و﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَقَّ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾⁽²⁾، هي في حدود امتلاك الحق، أما الآيات التي تؤكد حقانية الإسلام وأحكامه، فهي في حدود كونه حقاً⁽³⁾.

الثالث: الحق بمعنى الامتياز والسلطة، مقابل الحق بمعنى الرخصة

من النكات المهمة في بيان مفهوم الحق، التمييز بين مفهوم الإباحة ومفهوم الحق، وهذه النكته تحتوي على أهمية كبيرة في عملية التبادل الفكري بين الاصطلاحات الفقهيّة في الحق، وبين الاصطلاحات القانونية في الندوات المعاصرة التي تجري حول حقوق الإنسان.

ففي الاصطلاح الفقهي والقانوني، يُعتبر الحق - على الأقل ضمن الإطار الحقوقي الداخلي في إيران - نوعاً من الامتياز والنفع بالنسبة لصاحب الحق. ويجب أن لا يختلط هذا المعنى بمعنى الإباحة؛ فالإباحة للعموم، وتعيين الحرية الفردية لجميع الأشخاص؛ بل وحتى الإباحة الخاصة التي حصلت ضمن علاقة خاصة، مثل أخذ الإذن في تناول الماء أو الاستفادة من حق الارتزاق، يجب أن لا يُشبه بينها وبين الحق⁽⁴⁾.

(1) سورة الغاشية: الآية 22.

(2) سورة يونس: الآية 99.

(3) السيد محمد قاري، هذا الكتاب الحوارات.

(4) ناصر كاتوزيان المصدر نفسه.

ووجه الاشتراك بين الحقّ والإباحة - والذي قد يسبّب الاشتباه والخلط بين هذين المفهومين - هو مفهوم الاستطاعة، فهذا المفهوم يُستعمل في كلّ من الحقّ والإباحة. أمّا الإباحة، فهي من أقسام الحكم، ووضعها ورفعها بيد الشارع أو المقتنّ، وهذا يعني أنّ أمر الحقّ بمعنى الامتياز والنفع، يكون بيد صاحب الحقّ؛ لذا ينتقل هذا الحقّ بعد وفاة صاحبه إلى ورثته. لكن بما أنّ الحقّ يتقرّر بواسطة الشارع أو المقتنّ، يمكن جعله من قسم الأحكام الوضعيّة لا التكليفيّة، بينما تُجعل الإباحة من قسم الأحكام التكليفيّة. وهي (الإباحة) بناءً على المشهور بين الفقهاء، حكم غير إلزامي؛ بمعنى أنّه لا يمكن ترجيح أحد طرفيه على الآخر⁽¹⁾.

وقد جعلوا جميع «القدرات» الحقوقية في مباحث الحقوق الحديثة، على حدّ سواء؛ حيث أطلقوا الحقّ عليها جميعاً. فقالوا مثلاً: «حقّ الحرّيّة» و«حقّ الحياة» و...، والحال أنّ تقسيمنا الفقهي لهذه المسائل يجعلها في خانة الحكم، فلذا لا يمكن لأحد أن يسقط هذه الأمور عن نفسه. كما أنّ جميع ما يطلق عليه في اصطلاح الحقوق الحديثة اسم «حقوق الإنسان»، يعدّ في التقسيم الفقهي من جملة الأحكام، لا من الحقّ الاصطلاحي الذي يقبل النقل والانتقال والإرث وغيرها⁽²⁾.

الرابع: اصطلاحات الحقّ في الفلسفة والأخلاق والحقوق

ليبيان محل البحث في موضوع الحقّ والحكم، وفي الحكم والحقّ والتكليف، لا بدّ من التمييز بين اصطلاحات الحقّ في كلّ من الفلسفة والإلهيّات والأخلاق والفقه؛ فالحقّ في الفلسفة يستعمل

(1) المحقّق الداماد، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) المصدر نفسه.

في معانٍ؛ من قبيل: «كلّ أمر ثابت». وكذلك في الإلهيات عندما نقول: «الله حقّ» أو «الحقّ هو أحد الأسماء والصفات الإلهيّة» فإننا نتحدّث عن أمر وجوديّ تكوينيّ. أما في الأخلاق والفقه، فللحقّ معنًى قيميّ، وهو يحتوي على «الواجب» و«الحرام»، وفي هذا المعنى أيضا يمكن أن يأتي الحقّ بمعنى أوسع؛ بحيث يشمل على الحقوق الأخلاقية والفقهية أو الحقوقية لكلّ من هذين الأمرين، ويأتي أحيانا بالمعنى الفقهيّ والحقوقيّ⁽¹⁾.

ويمكن أن يقال: إنّ مجال بحثنا في الحقّ والحكم وفي الحقّ والتكليف، هو المعنى الخاصّ للحقّ المتعلّق بالفقه والحقوق. لكن مع الالتفات إلى الإشكالات المعاصرة وما رافقها من جدل كبير في موضوع حقوق الإنسان، يتحتّم على الفقهاء، برأيي، أن يدرسوا مفهوم الحقّ وينظروا إليه من منظار أوسع، وأن يضمّوا إلى موضوعات بحوثهم الحقوق الأخلاقية⁽²⁾.

الخامس: الحقّ في الاصطلاح الفقهيّ ومؤتمرات حقوق الإنسان

إنّ الحقّ في الاصطلاح الفقهيّ المتعارف، هو مجعول شرعيّ بُحِثَ في محلّه ضمن مشخّصات معيّنة. هذه المشخّصات مثل قابليّة النقل وقابليّة الانتقال وقابليّة الإسقاط⁽³⁾. أمّا في التداولات المعاصرة لحقوق الإنسان، فالحقّ فيها هو الامتياز في ثبوت المنافع والمصالح لصاحبه، وعادة ما يكون منشأ عقليّاً أو عقلائياً، ويكون غير قابلٍ للزوال أو الإسقاط⁽⁴⁾.

(1) مصطفى ملكيان، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) المصدر نفسه.

(3) الشيخ محمد رضا أعرافي، المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

السادس: الحقّ وحرية أداء التكليف

يجب التمييز بين حرية الإتيان بالتكليف وبين الحقوق، إذ إنّ الخيارات المتعدّدة التي تُمنح للشخص لأجل القيام بتكليفه، مختلفة كثيراً عن الحقّ⁽¹⁾.

ويمكن أن يمثل لهذا المورد بالصلاحيات التي تُمنح لوليّ القاصر، لكي يتسنى له القيام بوظائفه وتكاليفه تجاه المولّى عليه؛ ولذلك يُمنح صلاحية تشخيص مصالح المولّى عليه، والتي يعبر عنها أحياناً بـ «حقّ تشخيص المصلحة».

السابع: الحقّ والاستعداد للحصول على الحقّ

يُستعمل الحقّ أحياناً في صلاحية التملك، فمثلاً من يكون دوره القبول في العقود، له صلاحية القبول وعدمه إذا وقع الإيجاب من الطرف المقابل. وهنا يقال: «ملك أن يملك»؛ يعني أنّ له الحقّ بقبوله أن يتملّك شيئاً. وهذا الأمر، وإن كان يطلق عليه حقّ التملك، إلّا أنّه ليس حقّاً له خصوصيات الحقّ في الاصطلاح الفقهي؛ بمعنى أنّه لا يمكن صرفه بمالٍ، ولا يمكن نقله إلى الآخرين، ولا يمكن توريثه إلى ورثته. فهذا الأمر هو أرضية لإيجاد الحقّ، لا الحقّ نفسه⁽²⁾.

إنّ مفهوم «الاستعداد للحصول على الحقّ» الذي تقدّم ذكره يمكن مقارنته بمصطلح الأهلية (أهلية التمتع) في الفقه والقانون. ومع الالتفات إلى خصوصية المثال المذكور، يمكن أن نسمّي هذا المعنى «أهلية خاصّة». أمّا مفهوم «ملك أن يملك»، فيمكن إطلاقه على

(1) ناصر كاتوزيان، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) المصدر نفسه.

المعنى العام للأهلية، التي يقال لها في الحقوق: أهلية التمتع. علماً بأن بعضهم فسّر اصطلاح «ملك أن يملك» بهذا المعنى العام⁽¹⁾.

الثامن: الحق والسلطة

يمكن أن يتمّ المزج بين الحق والسلطة، ومع ذلك يجب أن يُعلم بأنّ الحق ليس سلطة، لكنّه في الوقت نفسه على علاقة بالسلطة - أي السلطة الاعتبارية - فالحق منشأ السلطة الاعتبارية والقانونية، لا عيناها. كما أنّ الملك أيضاً منشأ السلطة الاعتبارية والقانونية⁽²⁾.

التاسع: الحق والملك

ليس الحق ملكاً في اصطلاح الفقهاء؛ لأنّه قد يكون هناك حقّ في بعض الأوقات دون أن يكون هناك ملك، مثل حقّ السبق إلى مكان في المسجد وغيره من الأماكن العامة التي هي حقّ لمن سبق، ولكنها في الواقع ليست ملكاً⁽³⁾. أمّا في القوانين المعاصرة، فلم ينظر إلى الحق والملك كمفهومين متقابلين، بل يُسمّى الملك حقّاً أيضاً عندهم، لكنّهم يطلقون عليه اسم الحقّ العينيّ مقابل الحقّ الدينيّ؛ ومرادهم بالحقّ العينيّ أنّ هذا الشخص يملك ملكاً خارجيّاً، بينما الحقّ الدينيّ هو أن يكون للشخص مثلاً مائة ألف تومان على شخص آخر⁽⁴⁾.

والنكته المهمّة بعد تحقيق معاني الحقّ والموارد التي يمكن الاشتباه فيها، تكمن في بيان أيّ معنى من معاني الحقّ والحكم الذي يُبحث ويجري تحقيقه في مباحث الحقّ والحكم والحقّ

(1) المحقّق الداماد، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) الشيخ غرامي، المصدر نفسه، ص 79.

(3) المحقّق الداماد، المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

والتكليف. فيجب التمييز بين المبحث الذي يكون فيه الحق والحكم حقوقياً وفقهياً مجرداً، وبين مباحث فلسفة الحقوق وفلسفة الفقه وكون الحق والتكليف كلامياً وفلسفياً. ففي المباحث الفقهية والقانونية يبحث عن الحق - على الأقل - في دائرة الحقوق الخاصة، وفي حدود المعنى الاصطلاحي الخاص «الحق الشخصي». وقد توصل بعض المفكرين من خلال جمعهم بين آراء الحقوقيين الغربيين وآراء فقهاء الإمامية، وتحقيقهم لها، إلى أن معنى الحق الشخصي عبارة عن: «الامتياز والنفع المختص بالشخص الذي يقوم قانون البلد الذي يعيش فيه بحمايته، ويُعطي لصاحب الحق السلطة على التصرف في موضوع الحق ومنع الآخرين من تجاوزه»⁽¹⁾.

أما مباحث الحق والتكليف التي يتم بحثها في العالم المعاصر ضمن إطار البحث حول حقوق الإنسان والحقوق الأساسية له، فلا بدّ من الدقة ومزيد من التأمل في مفهوم الحق. ومع الالتفات إلى النكات التسع المتقدمة، والأسئلة التي تترتب عليها والجدل الدائر حولها، وهو ما ستتمّ معالجته في هذا المقال، يمكن منهجة هذا البحث ضمن الترتيب الآتي:

أولاً: يُبحث الحق في مقابل التكليف، وعليه، ففي مبحث الحق والتكليف، لا بدّ من ملاحظة الحق باعتبار كونه امتيازاً على شخص أو شيء، وهو يستتبع وجود تكاليف في المقام.

ثانياً: في مقام التفريق بين «امتلاك الحق» و«كونه حقاً»، لا بدّ من القول بأنّ مفهوم امتلاك الحق هو محلّ البحث قطعاً، فالمباحث المطروحة في حقوق الإنسان تدور حول هذا

(1) ناصر كاتوزيان، هذا الكتاب قسم الحوارات؛ أيضاً انظر: فلسفة القانون، طهران، الشركة المساهمة للنشر، 1377هـ، ج3، ص 442.

المحور بالذات؛ لكن، مع ذلك لا بدّ من الالتفات أيضاً إلى مفهوم كونه حقّاً؛ وذلك لكي لا يتمّ الخلط بينه وبين المفهوم الذي هو محلّ البحث. بل من الممكن أن يكون هذا المفهوم من جهة كونه حقّاً مورد بحث كذلك. ومن هنا، علينا أن نفرّق أيضاً بين مفهوم الحقّ الذي يقابل الباطل - المتداول كثيراً في الثقافة الإسلامية - وبين مفهوم الحقّ الذي يعني امتلاك الحقّ⁽¹⁾.

ثالثاً: الحقّ بكلا معنييه: الامتياز والرخصة، هو مورد بحث في مباحث الحقّ والتكليف، ويجب عدم الخلط بين هذين الأمرين.

رابعاً: كما أشرنا سابقاً، فمورد البحث في هذا المقام هو الحقّ بمعناه العامّ الشامل للأخلاقي والفقهّي القانوني، وسنعرض في طيّاته الإشكالات المطروحة في مباحث الحقّ والتكليف. من هنا، يتّضح أن معنى الحقّ في مباحث الحقّ والتكليف، هو نفسه المتبادر من الحقّ في المنتديات المعاصرة حول حقوق الإنسان، ومع ذلك لا يزال الطريق مفتوحاً أمام الحقّ الفقهّي والمجوعول أيضاً. والنكته المهمّة هنا بالنسبة إلى الباحثين في المصادر الإسلامية، هي أنّ غلبة المصطلح الفقهّي الحقوقيّ للحقّ ليست مانعاً من إدراك مفهوم الحقّ المطروح في المنتديات المعاصرة لحقوق الإنسان. وهذا التوهّم الخاطئ من شأنه أن يسبّب المشاكل ويترك آثاراً سيئة على نتائج البحث.

لقد اتّضح حتّى الآن، مدى تأثير النكات الخمس الأولى حول

(1) يبدو أنّ بعض الباحثين لم يلتفتوا بشكلٍ كافٍ إلى هذا التمييز بين هذه المفاهيم؛ لذا شرعوا بالبحث عن أصل الحقّ وأساسه في هذا الموضوع، من منطلق الحقّ والباطل. مير باقري، هذا الكتاب قسم الحوارات.

مفهوم الحقّ على محلّ البحث. وأمّا النكات الأربع الأخيرة، فمرتبطة جميعها بالتشخيص الأفضل للحقّ الشخصي الخاصّ في مجال الفقه الحقوقيّ، وهذا الأمر له علاقة بموضوع البحث الفقهيّ الحقوقيّ للحقّ والحكم، ولا بدّ من الالتفات إليه. ومن الطبيعيّ أنّه في كلّ مورد يتمّ فيه البحث في مجال الحقّ والتكليف حول الحقّ الشخصي للفقه الحقوقيّ، لا بدّ من الالتفات إلى هذه النكات الأربع الأخيرة.

1 - 2 - تقسيمات الحقّ: لقد ذكروا للحقّ تقسيمات، تدور غالباً حول موضوع الحقّ الشخصي للفقه الحقوقيّ، من قبيل الحقوق الماليّة وغير الماليّة، والحقوق العينيّة والدّينيّة، وغيرها...⁽¹⁾ ولكن مع ذلك، يمكن إجراء تقسيمات أخرى للحقّ في مقابل التكليف، وبعض هذه التقسيمات يمكن متابعتها من خلال النكات التسع المتقدّمة؛ مثل: امتلاك الحقّ، وكونه حقّاً، والحقّ الوضعي والمجعول، والحقّ الفطري أو الطبيعي.

لكنّ هناك تقسيماً للحقّ ينتشر كثيراً في الثقافة الغربيّة، وقلّما يلتفت إليه في الثقافة الإسلاميّة، وهو تقسيم الحقّ إلى الحقّ في مقام العمل (actual) والحقّ في بادئ الأمر (prefact). فالحقوق في بادئ الأمر، هي الحقوق التي تأتي أثناء تنظيم فهرسٍ نظريّ للحقوق في نصّ أو تقرير؛ مثل فهرس الحقوق في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان. بينما الحقوق في مقام العمل، هي الحقوق التي نحصل عليها من خلال ملاحظة الأوضاع الخارجيّة، وبالاخصّ عند تعارض الحقوق في ما بينها؛ فمثلاً من الممكن أن يكون كلّ من «أ» و«ب» في قائمة الحقوق الأوليّة في بادئ الأمر، لكن بما أنّ هذين

(1) انظر: كاتوزيان، (فلسفة حقوق القانون)، ج3، ص445، وما بعدها.

الحقّين يتعارضان في مقام العمل، لا بدّ من تقديم أحدهما على الآخر، وعندما يتمّ ترجيح أحدهما، يكون الحقّ المرّجح حقّاً في مقام العمل. أما الحقّ غير المرّجح، فهو ليس حقّاً في مقام العمل، مع أنّه حقّ في مقام النظر وبادئ الأمر⁽¹⁾. ومن أهمّ النتائج التي تترتّب على هذا التقسيم، الإشكال الذي يمكن أن يسجّل على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والنصوص المشابهة له، حيث إنّها حقوق تَمّت فهرستها في بادئ الأمر، لكن، لا مجال لها في مقام العمل.⁽²⁾

1 - 3 - تعريف الحكم والتكليف وتقسيمها: إنّ تعريف الحكم في الفقه والحقوق، مأخوذ من مصطلح الحكم في المنطق الأرسطي. ففي المنطق عندما يريدون أن يبيّنوا النسبة الثبوتية بين الموضوع والمحمول، يطلقون على هذه النسبة الثبوتية اسم الحكم. وكذلك الأمر في الاصطلاح الفقهي والقانوني، فالحكم إنّما يُطلق عندما يكون هناك ربط وعلاقة من قبل المقتنّ أو الشارع، بين الموضوع والمحمول في قضية شرعية أو قانونية⁽³⁾. والحكم في هذا الاصطلاح عبارة عن الجعل والإنشاء، والبعث والزجر (التحريك والتوقيف) المنطبق على الأمر والنهي والحكم الوضعي⁽⁴⁾.

وللحكم أقسام مختلفة وردت في كتب الأصول وكتب اصطلاحات الأصول؛ من قبيل الحكم الأولي والحكم الثانوي، وكذا الحكم الواقعي والحكم الظاهري، وغيرها... والتقسيم

(1) مصطفى ملكيان، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمّد حسين ساكت، المصدر نفسه.

(4) الشيخ غرامي، المصدر نفسه.

الموجود في مباحث الحق والحكم والحق والتكليف - مع الالتفات إلى الأسئلة المهمة الموجهة إليها - هو تقسيمه إلى حكم تكليفي وحكم وضعي. فمثلاً: عندما يُطرح هذا السؤال: هل الحقوق والحكم من سنخ وباب واحد، أو من باين مختلفين؟ فالذين يرون أنَّ الحق من سنخ الأحكام، يعتبرونه واحداً وهذا يجعله من الأحكام الوضعيّة. وكذلك يرى بعض الباحثين إمكان المقارنة بين هاتين المسألتين: مسألة الربط بين الحق والتكليف في فلسفة القانون الحديثة، ومسألة الربط بين الحكم التكليفي والوضعي في أصول الفقه الشيعي، بل يرون أنّه يمكن المطابقة بينهما أيضاً. فقد قاموا بالمقارنة بين مسألة هل للحكم الوضعي جعل مستقل؟ أم أنّه منتزع من الحكم التكليفي؟ وبين مسألة هل الحق موجود بشكل مستقل؟ أو أنّه منتزع من التكليف⁽¹⁾؟

أما في مسألة التكليف، ففي دائرة الأدبيات الإسلامية، لا بدّ من اعتباره نوعاً من الحكم؛ لأنّ الحكم - كما أُشير إليه - قسمان: تكليفي ووضعي، والمراد من التكليفي هو نفس الحكم التكليفي الموجود في مباحث الحق والتكليف⁽²⁾، ولذلك نرى أنّ بعض أصحاب النظر يعرفون التكليف هكذا: «التكليف في الدين بمعنى التوظيف أمام التعاليم الإلهيّة، واتباع الأوامر والنواهي الإلهيّة، فالمكلّف إنسان يتبع الطلب الإلهي (الأمر والنهي)، فحياة مثل هذا الإنسان محدودة بالشرعية التي فرضها الله تعالى عليه»⁽³⁾.

(1) المحقق الداماد، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) الشيخ گرامي، المصدر نفسه.

(3) جوادي آملی، حقّ وتكليف، قم، إسرائ، 1384هـ، ص 238.

ولا شك في أن التقسيمات التي طرأت على التكليف حصلت تبعاً لتقسيمات الحكم؛ فكما أنه يوجد حكم ظاهريّ وحكم واقعيّ، فكذلك حيث يكون هناك حكم تكليفيّ، يمكن القول إنه يوجد تكليف ظاهريّ أو تكليف واقعيّ أيضاً. ومن هنا، لا يوجد تقسيمات مختلفة ومستقلة للتكليف غير تلك التابعة للحكم.

بينما في الأدبيات غير الإسلامية، لا بدّ من البحث في الإشكاليات والأسئلة الموجهة إلى الحقّ والتكليف، لمعرفة هل هناك اصطلاح جديد للتكليف أم لا.

2 - الأسئلة والإشكالات

بعد الاطلاع على المفاهيم والمفردات المستعملة في موضوع البحث، ومعرفة جوانبه وأقسامه، لا بدّ من أن تكون الخطوة التالية، معرفة الأسئلة والإشكالات المتوجهة نحو هذا الموضوع. ومن الطبيعيّ أنّ طرح الموضوع سيكون مبنياً على أصل التشكيك والدوافع الأساس التي كانت وراء هذه الأسئلة، بل إنها ستترك أيضاً تأثيراتها الخاصة على معرفة المفاهيم وسير البحث فيها؛ لكننا هنا في مقام توضيح هذه الأسئلة وتقسيمها بشكل شفاف وعميق، مع المحافظة على موضوعيّة الطرح. كما أنّ بعض الأسئلة الفرعية في مسألة المقدّم والتالي؛ هي كالأسئلة التي يكفيها بيان المفاهيم التي نحتاج إليها في التحقيق. وهذا القسم من الأسئلة ليس هو المقصود في بحثنا، بل لا بدّ من البحث عن الأسئلة الأساسيّة والأصليّة، رغم أننا قد نتطرّق أثناء هذا البحث إلى معالجة بعض هذه الأسئلة الفرعية، إذا اقتضت الضرورة.

ويلاحظ أنّ موضوع الحقّ والحكم - كما سوف يأتي البحث فيه

لاحقاً - له تاريخ طويل في الفقه الموضوعي⁽¹⁾. فتمييز الحق عن الحكم في هذا المجال يدور بالدرجة الأولى حول محور أن أمر الحق متعلق بصاحب الحق وموكل إليه، تماماً كما هو الحال بالنسبة لأصل جعل الحق والحكم، الذي هو بيد الشارع المقدس. ولهذا السبب طُرحت في هذا الإطار قضيتان؛ الأولى: تعريف خصوصيات ومميزات كل من الحق والحكم⁽²⁾. وفي طي هذا التعريف، من الممكن أن نحصل على نتيجة مفادها أنه ليس هناك أي تمايز ماهوي بين الحق والحكم⁽³⁾. الثانية: إن الاشتغال بتحديد مصاديق الحق والحكم هو مورد سؤال ومحل بحث. كما أن تحديد المصاديق في كل منهما يعتبر في الأصل موضع زلة الأقدام؛ حيث يُسجل في الكثير من مباحث المعاملات في الفقه اختلافات كثيرة في هذا المجال⁽⁴⁾. وكذلك الحال في التحوّلات الحياتية والتغير الذي طرأ على الأنظمة القانونية للإنسان؛ إذ من الممكن أن نعيد ذلك إلى تبدل بعض الآراء حول كون بعض الأمور حقاً أو حكماً؛ فمثلاً يقال هذه الأيام: إن رئاسة الرجل للعائلة، هي أشبه بالتكليف لا أنها حق

(1) انظر مجموعة مصادر الحق والحكم. وهناك نماذج عند أهل السنة تكشف عن التفاتهم إلى الحق والحكم في: كتاب مالك بن أنس؛ المدونة الكبرى للإمام مالك، مصر، السعادة، ج 3، ص 42. عبد الرحمن الشرواني، وابن قاسم العبادي، حواشي الشرواني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج 9، ص 181. محمد الشربيني الخطيب، مغني المحتاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1377هـ، 1958م، ج 4، ص 194، وغيرها من المصادر.

(2) ناصر كاتوزيان، هذا الكتاب قسم الحوارات؛ المحقق الداماد، المصدر نفسه.

(3) المحقق الداماد، المصدر نفسه، ولذا سوف يأتي هذا السؤال: هل يصح طرح مسألة بعنوان الحق والحكم، أو أنه لا يصح؟ كاتوزيان، المصدر نفسه.

(4) المحقق الداماد، المصدر نفسه.

واقعي؛ بمعنى أنّ تولّي الرجل العائلة وإدارة شؤونها هو تكليف له، لا أنّه حقٌّ له يمكنه أن يستعمله في منافع الشخصية⁽¹⁾.

أمّا الأبحاث الجانيّة المتعلّقة بالحقّ والمليّة بالإشكالات - ليس في مجال الفقه، بل في مجال الكلام والفلسفة - فقد جرى في السنوات الأخيرة تفعيلها بشكل واسع. وهذه المباحث تُطرح تحت تأثير الآراء المتفاوتة حول الله، والإنسان، والطبيعة، والعلاقات التي تحكم كلّاً منها بالأخرى في الفلسفة الغربيّة المعاصرة، والتي ظهرت في عصر النهضة وما بعده⁽²⁾. حيث تطوّر بحث الحقّ والتكليف بشكل ملفت، وانتشر في هذا الظرف. ففي ذاك الوقت كانت الأسئلة وتبادل الآراء والحوارات تدور جميعها حول هذا المحور، وهو: هل الإنسان عند النظرة الأوليّة إليه من حيث علاقته بالله وبالدولة وبالإنسان الآخر وحتىّ بالطبيعة، صاحب حقٍّ أو هو مكلفٌ فقط؟ وهذا البحث نفسه وليد بحثين آخرين أساسين: أحدهما البحث حول مفهوم الحقّ، والآخر حول منشأ الحقّ ومصدره.

وقد أُشير سابقاً عند تعداد النكات التي يجب الالتفات إليها في تعريف الحقّ، إلى الاختلاف بين مفهوم «كونه حقّاً» ومفهوم «امتلاك الحقّ». ففي ما ذكر حول الحقّ والتكليف، كان الحقّ بمعنى «امتلاك الحقّ» محور بحث ونقد. والحال أنّه في هذه الأيام، عندما يتمّ الحديث في الفلسفة الغربيّة عن الحقوق وعن المباحث المتأثرة بها في المحافل العلميّة الشرقيّة، بالنسبة إلى حقوق الإنسان ومنشأ هذه الحقوق ومصادرها، يتبادر إلى الأذهان مفهوم «امتلاك الحقّ». وبناءً

(1) ناصر كاتوزيان، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) انظر: سروش، مدارا ومديريت (المداراة والمديريّة)، طهران، صراط، 1376هـ، ص 431، وما بعدها.

عليه، فالأبحاث حول الحقّ (بمعنى الصحيح) ليست مقابل الباطل (بمعنى غير الصحيح)، بل هي حول ثبوت الامتياز، والحرية، والقدرة، وأمثال هذه الأمور للإنسان أو عدم ثبوتها⁽¹⁾؛ ولهذا السبب لا بدّ من متابعة الأسئلة والإشكالات التي تتوجّه حول هذه الأمور.

وأما الأسئلة التي تُثار حول منشأ الحقّ ومصدره، فيمكن الشروع ببحثها والإجابة عليها من خلال البحث في الحقوق الطبيعية، وهو بحث متقدّم بطبيعة الحال. فهل للإنسان حقّ طبيعي ثابت وغير قابل للتخلّف؟ أو أنّ الحقّ ناشئ من التوافق عليه، وبشكل عامّ يكون موضوعاً؟⁽²⁾ وبعد هذه المرحلة يأتي السؤال عن الحقّ الطبيعي، هل له منشأ إلهي؟ أو أنّه إنساني بالأصالة؟ وكذلك الحال بالنسبة للحقّ الوضعي، فهناك أبحاث مرتبطة به وقابلة للطرح، ويمكنها أن تشكّل المحور الأصلي في هذه الأبحاث، وهي: من هو واضع الحقوق الوضعيّة؟ هل هو الإنسان أم الله؟ وإذا كان الإنسان، فهل هو بعض الناس الخاصّين؟ أو أنّه حصل توافق عامّ عليه؟ وما هي سعة هذا التوافق العامّ وحدودها؟... إلخ.

إنّ إبراز الرأي وإعطاء النتيجة في مسألة الحقّ والتكليف، لهما تأثيرات كلّية على صعيد المجاميع القانونيّة العامّة، وبخاصّة الحقوق الأساسيّة، وبالتالي يمكن الإجابة على الأسئلة المهمّة في هذه المجاميع، مع مراعاة كيفيّة طرح السؤال، وكيفيّة إلقاء الجواب. كما

(1) انظر: محمّد راسخ، (حقّ ومصلحة)، ص 184 وما بعدها. مارتين بي غلدينغ، مقالة «مفهوم الحقّ»: التناج التاريخي، وكذلك هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) انظر: ليفي شتراوس، الحقوق الطبيعيّة عبر التاريخ، ترجمه (إلى الفارسيّة) باقر پرهام، طهران، 1375هـ، ص 113، وما بعدها.

يمكنها أن تؤثر في الاستفادة من المباني ومن المصادر التي تساعد في العثور على الجواب، بل إنها ستؤثر أيضاً على نوع الإجابات. فالقوانين الأساس التي تعرّف الإنسان بأنه مكلف بالأصالة، تختلف عن القوانين الأساس التي تعرّف الإنسان بأنه محقّ وصاحب حقّ بالأصالة. كما أنّ الاختلاف يجري أيضاً على كيفة المطالبة بهذه الحقوق وحول التكاليف في هذين المسلكين؛ فعندما يكون الإنسان محقّاً بالأصالة، تكون المطالبة بالحقوق عنده أمراً أصيلاً، بينما عندما يكون هذا الإنسان مكلفاً ذاتاً، سوف تختلف المسألة عنده، حيث ستكون حتّى مسألة المطالبة بالحقوق نوعاً من التكليف الذي يجب امتثاله في إطاره الخاصّ.

ومن الطبيعي أن تترك الأسئلة والإشكالات حول الحقّ والتكليف، تأثيراً مباشراً على المباحث الطويلة والمتفرّعة عن حقوق الإنسان في العصر الحاضر؛ بل يمكن القول: إنّ التشكيكات والأسئلة التي أثارها قضية حقوق الإنسان - والتي ظهرت في العصر الحاضر لأسباب وعوامل تاريخيّة خاصّة بها - ألجأت المفكرين إلى طرح مسألة الحقّ والحكم، بشكلٍ منطقيّ (والمراد هنا منطق الانتقال من المعلول إلى العلّة)، أو على الأقلّ، لا بدّ من القول: إنّ أحد الأسباب التي هيأت الأجواء لطرح قضية الحقّ والتكليف، هو التشكيكات التي أثارها قضية حقوق الإنسان. فالذين يريدون الاشتغال في حقوق الإنسان ضمن مجالاته المتعدّدة؛ كالتوجيه أو التحليل أو الكتابة، عليهم أولاً أن يجيبوا في مرتكزاتهم ومسلّماتهم الفكرية عن هذا السؤال: هل الإنسان في الأصل صاحب حقّ؟ أم أنّه مجرد مكلف؟ وإذا كان صاحب حقّ في الأصل، فما هي مصادر هذا الحقّ عنده؟ وإذا كان مكلفاً فقط، فهل يمكن أن تُدوّن له حقوق - وإن كانت مقابل التكليف أو كانت ملازمة له - يتمّ فيها

تحديد كيفية علاقته بالإنسان الآخر، سواء في مجال الحقوق الخاصة؟ أم في مجال الحقوق العامة؟

ومع الالتفات إلى هذه الأسئلة والإشكاليات التي ذكرت حول الحق والتكليف، نطرح الآن السؤال الأساس الذي أثار جدلاً كبيراً في الفكر الإسلامي: ما هي المباحث التي يمكن طرحها ومتابعتها في هذا المجال؟ وقد تمّ تدوين أسئلة هذه الحوارات حول الحق والحكم والحق والتكليف، في هذه المجموعة التي بين أيديكم، في ظلّ هذه الظروف، ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه المعطيات.

من هنا، نرى أنّه من المناسب إعادة التأمل في السطور السابقة، لتبقى حقيقة الظروف والملابسات التي أفضت إلى اختيار هذا البحث حاضرة في الذهن.

ويعد الاشتغال بالأسئلة حول تعريف وتقسيم كل من الحق والحكم والتكليف، التي تقدّمت الإشارة إليها سابقاً، يُطرح أولاً هذا السؤال: هل مسألة الحق والتكليف هي مسألة خارجة عن الدين، أم أنّها مسألة دينيّة؟ وكون المسألة دينيّة يعني أنّها مسألة من صلب الدين، ومطروحة في حدود أصول الدين والمباني الدينيّة - كالدين الإسلاميّ مثلاً - ويتمّ الإجابة عنها أيضاً ضمن هذا الإطار. ومن الطبيعيّ أن تكون الإجابات والحال هذه، نابعة من المصادر المعتمدة من قبل الدين. وعند ذلك، يمكن أن يُنسب هذا الجواب إلى الدين ويُعطى صفةً دينيّة. بينما إذا كانت المسألة من خارج الدين، لا يجب أن تُبحث في إطار الأصول والمباني الدينيّة. كما لا يمكن لطرفيّ النزاع في مثل هذه المسألة الاستفادة من المسلّمات الدينيّة للاستدلال على صحّة ما يذهبون إليه، ومن المسلّم به أنّ النتيجة عندئذٍ لا يمكن إعطاؤها صفةً دينيّة، سواء كانت المباني والنتائج

التي تمّ التوصل إليها منسجمة مع المباني الدينيّة، أم كانت غير منسجمة. وبناءً عليه، فمسألة الحقّ والتكليف هذه مرتبطة بقضيّة اعتبارها من داخل الدين أو من خارجه، وسيكون لكلّ اعتبار نتائج وآثاره الخاصّة به. نعم، من الممكن أن نعتبر أنّ تلك المسألة دينيّة وخارجة عن الدين من وجهين مختلفين، وعليه، فترتّب آثار كونها دينيّة، وآثار كونها غير دينيّة أيضاً⁽¹⁾.

والنكته التي تجب الإشارة إليها، هي أنّ هذا السؤال السابق الذي ذكر حول عنوان «الحقّ والتكليف» قابل للطرح على نطاق واسع، أما الأسئلة التي تمّت الإشارة إليها سابقاً تحت عنوان الحقّ والحكم، فإنّ السمة الغالبة عليها والحاكمة فيها هي دينيّة وفقهيّة؛ ولذلك لا بدّ من تناولها بالبحث ضمن الإطار الدينيّ الفقهيّ، كما هو الحال في كلّ نظام حقوقيّ غير دينيّ؛ حيث يجب متابعته ضمن الأطر المحدّدة لذلك النظام. وبناءً عليه:

- ضمن أيّ مجال من مجالات العلوم الإسلاميّة الرائجة (الفلسفة، الكلام، الفقه... إلخ) يمكن معالجة مباحث الحقّ والحكم والحقّ والتكليف؟ وأيّ من هذه العلوم يعتبر أقرب؟ وفي الجواب عن هذا السؤال، لا بدّ من رؤية المواضيع التي يمكن أن تساعدنا على حلّ إشكاليّات هذا الموضوع، كما لا بدّ لنا أيضاً من الاستفادة من محتوى بعض المباحث الخاصّة، كمبحث الحكم التكليفيّ والحكم الوضعيّ المطروح في علم أصول الفقه. وعلى الأقلّ لا شكّ في أنّنا سنتوصل في النظرة الأولى إلى أنّه يمكن استخراج بعض الفوائد من تلك المباحث، في ما يختصّ بالربط بين الحقّ والحكم، أو

(1) انظر: مير باقري، هذا الكتاب قسم الحوارات.

حتى بين الحق والتكليف، كما فعل بعضهم في هذا المجال، أو حاول القيام به على الأقل⁽¹⁾. كما أنه يمكن الاستفادة من مباحث حق الطاعة، وخصوصاً تلك التي طُرحت بعنوان نظرية في علم أصول الفقه، من قبل العالم الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر.

- ما هي المباني ومصادر الحق الموجودة في منظومة التعاليم الإسلامية؟ وما هي التأثيرات الممكن تركها على مسألة الحق والتكليف؟ وقد أشرنا سابقاً إلى تأثير مباني الحق ومصادره على أصل مسألة الحق والتكليف. أمّا في هذا السؤال، فسوف يتم تحقيق مباني الحق ومصادره في التعاليم الإسلامية بشكل خاص، وذلك لكي نتعرف على الآثار التي يمكن تركها على محورية الحق، أو نزعة التكليف، أو أي نتيجة أخرى يمكن التوصل إليها في مسألة الحق والتكليف.

- هل يمكن التوصل من مجموع التعاليم الإسلامية، إلى نظرية حول العلاقة بين الحق والتكليف؟ وما هي النظرية التي يمكن التوصل إليها: هل هي أصالة الحق، أو أصالة التكليف، أو هي نظريات أخرى؟ لقد طُرح هذا السؤال كذلك سابقاً؛ والجواب عليه يشكل الهيكلية الأساس لبحث الحق والتكليف. أما هنا، فنحن أمام مهمة الإجابة عن هذا السؤال بملاحظة المصادر الإسلامية؛ وبالخصوص القرآن والسنة. وفي هذا الصدد، يمكن - بل من الضروري - أن نقارن بين النظريات الإسلامية، والنظريات الأساس المهمة والمشهورة لغير المسلمين، حول هذا الموضوع.

(1) المحقق الداماد، هذا الكتاب قسم الحوارات.

- والسؤال الأخير المهم، والذي يشتمل على تفرعات متعددة، هو عن تحقيق آثار النظرية أو النظريات الإسلامية في مسألة الحق والتكليف، على المباحث المهمة والإشكاليات المثارة؛ من قبيل حقوق الإنسان، وحقوق الشعب والحكومة، والعدالة الاجتماعية. وقد طرح هذا السؤال سابقاً أيضاً حول الموضوع بشكل عام، وتمّ توضيحه بشكل مختصر. وهنا سوف نعالجه من خلال المصادر والمباني الإسلامية.

ومن هنا، سوف نستمرّ بطرح الأسئلة السابقة ضمن الحدود والأطر التي تسمح بها سعة هذه المقالة.

3 - مجالات البحث

يمكن طرح مسألة الحق والحكم في مجالات العلوم الإسلامية المختلفة: الفلسفية والكلامية والفقهية وأصول الفقه. ففي مجال الفلسفة إنّما يصحّ طرحها باعتبار أنّ الفلسفة تبحث عن الوجود، وأحد أقسام الوجود هو المقولات النسبية، أي المقولات الإضافية. وبما أنّ الحق من قبيل الإضافات - حتى لو كان من الإضافات الاعتبارية - فيمكن طرحه في الفلسفة⁽¹⁾. وفي هذا المجال، هناك أمران لا بدّ من تحقيقهما في المحلّ المناسب لطرهما؛ الأول: إنّ الحق يُعتبر أمراً اعتبارياً، ومن قبيل المقولات النسبية. والثاني: إنّ البحث في أصل وجود الحق - حتى لو كان له وجود اعتباري - يشاهد في مسائل الحق والحكم، حيث يمكن مع ذلك، أن نعتبر هذا البحث من مبادئ مسألة الحق والحكم، ولكن على كلّ حال،

(1) الشيخ غرامي، هذا الكتاب قسم الحوارات.

يُعتبر من المباحث المترشحة عن هذه الإشكالات، وإن كانت بعنوان الحق والتكليف لا بعنوان الحق والحكم.

وأما كون مجال مسألة الحق والحكم كلامياً، فباعتبار أنه يمكن طرحها بملاحظة أحوال المبدل والمعاد، الذي هو موضوع علم الكلام؛ حيث يتم البحث هنا في أن منشأ جميع الأحكام وجميع الحقوق هو ذات الباري تعالى. والحال أن البحث في منشأ الحكم ومنشأ الحق هو بحث كلامي. وأما الجهة الفقهيّة له، فباعتبار أنه يمكن طرح الحق والحكم من أبعاد مختلفة - وبصورة قاعدة فقهيّة - لأنّ الحق ليس مختصاً بباب معيّن، بل يجري في كلّ أبواب الفقه⁽¹⁾.

وأما الجهة الأصوليّة في البحث، فيمكن توجيهها بأنّ بعض الملازمات العقلية للحقّ نحصل عليها بواسطة استنتاج الحكم الشرعي؛ كأن نقول مثلاً: هذا ملك فلان، والملك من قبيل الحقّ، وكلّ حقّ - من باب التلازم - هو منشأ للحكم الشرعي. إذن، فقد تمت معالجة البحث هنا في الحقّ والحكم من باب التلازم المطروح في علم أصول الفقه⁽²⁾. طبعاً في هذا التوجيه لم يثبت كون المسألة أصوليّة، بل استفدنا فقط من بعض النتائج الأصوليّة - حجّة الملازمات العقلية - بعنوان مقدّمة للاستدلال بها في بحث الحقّ والحكم.

وجدير بالذكر أنّه مع المرور السريع على الأسئلة والإشكالات المطروحة سابقاً، نصل إلى أنّه يغلب على مباحث الحقّ والحكم الطابع الفقهي والقانوني. ولكن مع ذلك، ومن خلال طرح عنوان

(1) الشيخ كرامي، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) المصدر نفسه.

الحقّ والتكليف بهذا الشكل، فإنّه سوف يتضمّن مسألة فلسفة الحقوق، وفلسفة الفقه، والكلام، والفلسفة بمعناها العامّ الشامل للفلسفة غير الإسلامية.

وأما النكته الأخرى التي يجب إضافتها، فهي أنّ البحث في الحقّ، الذي يستتبع البحث في الحقّ والتكليف، وحتىّ البحث في الحقّ والحكم، يمكن معالجته في فلسفة الأخلاق، بل في علم الأخلاق نفسه أيضاً؛ وذلك لأنّه:

أولاً: موضوع البحث في الحقّ والتكليف وفي الحقّ والحكم، شامل للحقوق الأخلاقية أيضاً. ولا أقلّ من أنّ الأسئلة والإشكالات المطروحة في هذا البحث مطروحة أيضاً في الحقوق الأخلاقية⁽¹⁾.

ثانياً: هناك بحث مطروح في مباني حقوق الإنسان، وهو: هل الحقوق منتزعة من الأخلاق؟ أو أنّ الأخلاق منتزعة من الحقوق؟⁽²⁾ وهذا البحث يمكن طرحه في فلسفة الأخلاق.

4 - تاريخ البحث

من المباحث اللازمة في مجال التحقيق الواسع لمسألة الحقّ والحكم والحقّ والتكليف، معرفة سابقة البحث وتاريخه. فتاريخ البحث - بعد معرفة مجال البحث وعلاقته بالعلوم المتقدّمة - يمكن أيضاً أن يكون مرتبطاً به ومدخلاً للتعرف إليه. وفي الواقع، لا بدّ أن تكون المرحلة الأولى في معرفة سابقة البحث وتاريخه، هي الرجوع إلى المباحث المرتبطة بالعلوم المتعلّقة بها. وبعد تدوين تاريخ هذه المسألة في كلّ علم، نحصل في المرحلة الأولى على مفردات

(1) مصطفى ملكيان، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) مصطفى ملكيان، المصدر نفسه.

البحث المقصود؛ وهو الحقّ والتكليف والحقّ والحكم. وفي المرحلة الثانية، تتم متابعة البحث بعد أن جرت عنوانته وتمّ طرحه بصورة فعلية تحت عنوان «الحقّ والتكليف».

وبالنسبة إلى الباحث الإسلامي، لا بدّ له في كلتا المرحلتين من ملاحظة الفلسفة والقانون والأخلاق عند الغرب من جهة، وملاحظة الآراء الإسلامية ونظريات المفكرين الإسلاميين، من جهة أخرى. فإنّ ملاحظتهما معاً شيء مهمّ، وأمرٌ جديرٌ بالاهتمام. نعم، تعتبر مراعاة الطريقة التطبيقية هذه بين الفلاسفة الغربيين والإسلاميين، في جميع أجزاء هذه المباحث أمراً مطلوباً وإيجابياً، بل في بعض الأحيان تعتبر أمراً ضرورياً لمعرفة المستند الأصلي للمباحث.

الفصل الثاني

مبادئ الحق

إنَّ أهم الأبحاث في مسألة الحق والتكليف، وأكثر الأمور تأثيراً على مستقبل هذا البحث، هما معرفة مبادئ الحق. فاختيار أيِّ رأي في هذا البحث، سوف يترك سلسلة من التحركات التي تؤثر على منحى الآراء في أصل مسألة الحق والتكليف. ومن البديهي أنَّه في إطار هذه المقالة، لن يكون مناسباً طرح هذا الموضوع بشكل جامع مانع، ولو بصورة نسبية؛ بل سوف نسعى في حدود الحوارات إلى أن نفتح آفاقاً أمام هذا الموضوع.

1 - تقسيم المباني

يمكن تقسيم الآراء في مباني الحق بشكلٍ كليٍّ، إلى قسمين: الآراء التي تعتبر أنَّ الله هو المحور، والآراء التي ترى أنَّ الإنسان هو المحور.

والمراد من الآراء التي تعتبر أنَّ الله هو المحور، هو الآراء التي ترى أنَّ الله تعالى هو الأساس والمنشأ الأصلي والأصيل للحق،

بينما المراد من الآراء التي تعتبر أنّ الإنسان محور، هو الآراء التي ترى أنّ الإنسان - الأعمّ من عقل الإنسان أو الترجيحات النفسية له، والتي يوجد من يعتقد بكلّ منهما - هو المنشأ الأصليّ والأساس للحقّ. ومن الممكن أن نتسامح قليلاً ونغضّ الطرف عن النزعات المختلفة في محوريّة الله، ونطلق على القسم الأوّل اسم «محوريّة الأمر الإلهي»⁽¹⁾.

وفي مسألة محوريّة الله هناك تعبيران يستعملان في المقام، وهذا الاستعمال المختلف يكشف عن وجود تقريرين لهذا الرأي في مسألة منشأ الحقّ، هما: محوريّة التكليف الإلهي⁽²⁾، ومحوريّة العبوديّة والتقرّب إلى الله⁽³⁾. بينما الأمر يختلف في مسألة محوريّة الإنسان؛ إذ من الممكن أن يُعتبر منشأ الحقّ فيها عبارة عن الحاجة والقدرة والمنفعة...⁽⁴⁾. كما يمكن أن تُقدّم نظريّات الحقوق الطبيعيّة، ونظريّة الأخلاق عند «كانط»، والنظريّة الأخلاقيّة النفعيّة، كنماذج عن مباني حقوق الإنسان في العالم المعاصر، التي ترى أنّ الإنسان هو محور القرار⁽⁵⁾.

وهناك تقسيم آخر لمبادئ الحقّ، يقوم على أساس الاعتقاد بالله ونحوه. وقد جرى هذا التقسيم بداعي تقسيم المباني الفلسفيّة لحقوق الإنسان، لأنّه من الممكن أن يكون الأشخاص الذين يشاركون في تدوين حقوق الإنسان يعتقدون بوجود الله، كما أنّهم قد لا يكونون

(1) الدكتور قاري، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) الشيخ غرامي، المصدر نفسه.

(3) السيد مير باقري، المصدر نفسه.

(4) الدكتور محمد حسين ساكت.

(5) الدكتور قاري، المصدر نفسه.

من المعتقدين بوجوده. فدعاة المبدأ الأول من الذين لا يعتقدون بوجود الله، يُسمَّون بالماديين. بينما الذين يعتقدون بوجود الله، ينقسمون إلى قسمين؛ قسم يعتقد بوجود إلهٍ مشخَّص، وقسم يعتقد بوجود إلهٍ غير مشخَّص. ومن الأشخاص الذين يعتقدون بوجود إلهٍ غير مشخَّص، من يُتعارف عليهم بأنهم القائلون «بوحدة الوجود» (غير وحدة الوجود عند العرفاء). وأمَّا الذين يعتقدون بوجود إلهٍ مشخَّص، فهم بدورهم ينقسمون إلى قسمين: قسم يرى أنَّ الله مشخَّصٌ شبيهٌ بالإنسان⁽¹⁾، وقسم آخر يرى بأنَّ الله مشخَّصٌ غير شبيهٍ بالإنسان. وعليه، فالمبنى الثالث يتألف من الذين يعتقدون بإلهٍ مشخَّصٍ غير شبيهٍ بالإنسان، والمبنى الرابع من الأشخاص الذين يؤمنون بإلهٍ مشخَّصٍ شبيهٍ بالإنسان.

والآثار الكلية لهذه المبادئ تظهر في نوع المستندات التي يعتمد عليها مدوّنو حقوق الإنسان. فأصحاب المبنى الأول (الماديون) يمكنهم الاعتماد فقط على العقل والوجدان الأخلاقي للبشر في تدوينهم لحقوق الإنسان، ممَّا قد يستدعي بطبيعة الحال، حصول اختلاف في مقتضيات أيِّ زمان ومكان، عن مقتضيات الزمان والمكان الآخر.

وأما أصحاب المبدأ الثاني (المعتقدون بإلهٍ مشخَّص) فهم يعتمدون أيضاً على العقل والوجدان الأخلاقي للبشر، لكن باختلاف بسيط عن المبنى الأول؛ وهو أنَّ أصحاب المبدأ الثاني يمكنهم أن يعتقدوا بالقوانين والقواعد العامة والثابتة في العالم، ما يترك أثراً

(1) سوف يأتي توضيح المراد بهذا الاصطلاح عند الحديث عنه في الحوار مع الأستاذ ملكيان (الترجم).

على تعيين الحقوق؛ فمثلاً المادّيون ليس لديهم دليل على قانون ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ، بينما الذي يعتقد بإله غير مشخص، يمكنه اعتماد هذا القانون باعتبار كونه قانوناً تكوينياً في جميع الموجودات.

وأما أصحاب المبدأ الثالث (المعتقدون بإله مشخص غير شبيه بالإنسان، بحيث لا يكون الله نفس الوجود بل أحد الموجودات) فهم سيختلفون أيضاً عن القسم الأول والثاني في تعيين الحقوق؛ وذلك لأنهم يرون أنّ الله موجود ويعمل على هداية جميع الموجودات هداية تكوينية فقط - لا تشريعية - ومن جملة هذه الموجودات، الإنسان. ويمكن لهذه الهداية أن تؤثر في مجال تعيين حقوق الإنسان وتدوينها.

وأما المنظرون للمبدأ الرابع - أي المبنى الذي يعتقد بإله غير مشخص شبيه بالإنسان، وله هداية تكوينية وتشريعية للإنسان - فالآثار التي يلقيها على تدوين حقوق الإنسان أوضح، كما أنّ الإشكالات التي يثيرها حولها أشدّ. ونرى أنّ الأديان الإبراهيمية - ومن جملتها الإسلام الذي يعتمد على هذا المبنى - لا تتلاءم مع حقوق الإنسان التي دُوّنت على غير هذا المبنى⁽¹⁾.

ولذلك فإنّ متابعة هذه الآراء وتحقيقها في تقسيمها السابقين، يمكن إجراؤها في تحقيق واحد شامل للجميع. وباعتبار أنّ أغلب الآراء في قالب التقسيم الأول، فسوف نعالجها في حدود هذا القالب باختصار.

(1) مصطفى ملكيان، هذا الكتاب قسم الحوارات.

2 - مباني محورية الإله

إنّ الاعتقاد الغالب، بل الأغلب في مباني محورية الإله في الحقّ، قائم على أساس الإله المشخّص الشبيه بالإنسان، وهو الأساس الموجود في الأديان الإبراهيميّة⁽¹⁾. والتعبيرات التي تستعمل في هذه المباني؛ من قبيل محورية التكليف، محورية الأمر، وحتى محورية العبوديّة والتقرّب، هي خير شاهد على هذه الدعوى. وبناءً عليه، فالمراد من مباني محورية الإله في هذا المقام، هو محورية الإله التي تستبطن في داخلها أيضاً الاعتقاد بالتشريع الإلهي.

وعمدة مباني محورية الإله عبارة عن:

2 - 1 - محورية التكليف: ومبنى محورية التكليف في مباني

الحقّ، يستند في نظريته على المباني الفلسفيّة، والكلاميّة، والعرفانيّة في الفلسفة والكلام والعرفان الإسلاميّ، وبخاصّة على الحكمة المتعالية للملّا صدرا قدّس سرّه. وعلى هذا، فالإنسان كسائر الموجودات الممكنة والمعلولة، هو عين الربط بالعلّة التامة، أو بواجب الوجود الذي هو ذات الباري الواحد الأحد سبحانه وتعالى. وفي هذا المبني يقال: «إنّ الإنسان بالنظر العرفاني هو تجلّ من الله، وبالنظر الفلسفيّ معلول للعلّة التامة، وإنّ كلّ ما لديه متعلّق بتلك العلّة التامة، وتعبير الحكمة المتعالية: عين الربط بتلك العلّة. إذن، ليس هناك شيء كي يجعل لنفسه حقّاً. بل إنّ العلاقة نفسها بالذات الأحديّة تقتضي أنّه إذا أراد الله أن يمنحه حقّاً، فذلك، وإلاّ فأيّ حقّ له في ذلك؟»⁽²⁾.

(1) في مسألة الأديان الإبراهيميّة، انظر: مصطفى ملكيان، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) الشيخ گرامي، المصدر نفسه.

طبعاً، هذا الكلام مقابل المبنى القائل بمحورية الإنسان، الذي يعتبر أنّ الإنسان هو بالأصالة صاحب حقّ تكوينيّ أو تشريعيّ. لكنّه لا ينكر أنّه يمكن للإنسان في علاقاته مع الإنسان الآخر، أن يجعل حقوقاً ضمن اعتبارات عقلانيّة⁽¹⁾.

ومحورية التكليف لهذا المبنى تتّضح من خلال هذا الكلام: «بما أنّ المعلول مرتبط تكوينياً وبشكل مطلق بالعلّة، فنفس ارتباطه هذا هو الموجب للتكليف، كما أنّ هذا الارتباط نفسه موجب أيضاً لأن يكون كلّ ما لديّ هو من العلّة، بل جميع وجودي ينشأ منها. فقولِي هذا بأنّي لست سوى الربط به تعالى، هو بنفسه المقتضي لإطاعته»⁽²⁾.

والنكته الجديرة بالملاحظة في هذا المقام، هي أنّ مبنى محورية التكليف إذا تمّ النظر إليه مع غرض النظر عن الإيمان بالله، يعتبر بين فلاسفة الحقوق المعاصرين شبيهاً بالفلسفة الوضعيّة التي يقولون فيها بأنّ الحقّ ليس لديه مبنى مستقلّ عن حكم المقتنّ، هذا الحكم الذي يحتمي بالدولة أو بالقدرة العامّة⁽³⁾.

2 - 2 - محوريّة العبوديّة: يعبر بعض الذين يعتقدون بمحورية الإله في بناء الحقّ، بعبارة محورية العبوديّة. والفرق الأساس بين هذا المبنى والمبنى السابق، يكمن في أنّ التعبير بلفظ «التكليف» في مبنى محورية الإله لا يفي بالمطلوب، بل هو استعمال خاطئ بنظرهم. أما في أصل محورية الإله في بناء الحقّ فثمة نقطة مشتركة بين هذا المبنى والمبنى السابق: «... فإذا لم نأخذ بعين الاعتبار الله

(1) المصدر نفسه، ص 86.

(2) الشيخ كرامي، المصدر نفسه.

(3) الدكتور قاري، المصدر نفسه.

تعالى، وحكمته، وقدرته، وهدفه من خلق العالم، والإرادة التي منحها للإنسان، والفترة التي فطره عليها، واعتبار أنّ عمل الإنسان الإرادي لم يؤخذ مسلّمة مفروضة في الوصول إلى الغاية... ففي هذه الصورة، يصير الحقّ لقلقة لسان لا قيمة له، وعندها يمكنك أن تجعل الحقّ كما تريد وحيثما تشاء؛ فمثلاً أنا أمتلك حقّاً طبيعياً في تقرير مصيري بنفسى... وهذا حقّ لى... وإذا استطعت أن أضغط على مفتاح استعمال السلاح النوويّ أو سلاح دمار شامل وأقتل جميع من في العالم، ماذا سيحصل؟! لماذا لا أمتلك الحقّ في القيام بهذا الفعل؟ فالإرادة هي منشأ الحقّ...»⁽¹⁾.

إنّ قصور استعمال عبارة «التكليف»، بل خطأ هذا الاستعمال من وجهة نظر المعتقدين بهذا المبدأ؛ سببه أنّ «كون الإنسان مكلفاً» بالنسبة إلى الفترة الإنسانيّة، ليس بالأمر الذي يمكن أن يحتوي على جاذبيّة أصليّة للإنسان، خلافاً لكون الإنسان ذا حقّ، فإنّ هذا العنوان جذّاب له. ومن هنا، فعندما نقول في طرحنا لمسألة الحقّ والتكليف: «هل الإنسان مقابل الله صاحب حقّ بالأصالة، أو هو مكلف؟»، نكون قد فرضنا مصادرةً مسبقةً وحملناها على البحث؛ بحيث يقلّل من همّة التصديّ للإجابة على هذا السؤال.

وفي مبدأ محوريّة العبوديّة، تقوم العبوديّة مقام التكليف، ويصير مبنى حقوق الإنسان جميعها وتكاليفه معتمداً على علاقة العبوديّة التي هي في الواقع علاقة مع الله تعالى⁽²⁾. وسوف يأتي توضيح أكثر لهذه النكته في الفصل الرابع، تحت عنوان «التنظير في الحقّ والتكليف».

(1) مير باقري، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) المصدر نفسه.

2 - 3 - محورية الإله في مرحلة الإثبات: يعتقد بعض الباحثين بإمكانية إثبات الحق الذاتي للإنسان، من خلال القاعدة والأصل اللذين يقومان على أساس نظرية المستقلات العقلية في أصول الفقه، وعلى أساس تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية في علم الكلام. وهذا الحق الذي يمكن إثباته من خلال ذلك، هو حق لا يقدر الدين ولا الشارع على نفيه أو تغييره⁽¹⁾. لكن الكلام في مرحلة الإثبات؛ فهذه المرحلة تحوز على أهمية عالية، ما يجعلها تؤثر على الكلام الأول في مرحلة الثبوت، إلى الحد الذي ينزله ويجعله كحاشية على الكلام الأصلي. ومن هنا، اعتبرنا هذا المبدأ من جملة مبادئ محورية الإله. والكلام هو أنه - في مرحلة إثبات الحقوق - لا يمكن للعقل البشري بناء على هذه النظرة، أن يشخص للإنسان ولو حقاً واحداً ثابتاً لا يتغير⁽²⁾.

3 - محورية الإنسان

والمراد من محورية الإنسان، هو تلك المجموعة من المباني التي تعتبر أنّ منشأ الحق للإنسان لا يمكن أن يكون أمراً خارجاً عن ذات الإنسان. فكلّ إنسانٍ بمجرد كونه إنساناً، ومن دون تدخل أيّ أمرٍ آخر أو أيّ منشأٍ آخر، هو صاحب حقوقٍ وامتيازاتٍ لم تُمنح من قبل أيّ شخصٍ آخر، كما لا يمكن لأيّ شخصٍ أن يسلبها منه.

وليس من الضروري أن تكون محورية الإنسان في مبنى الحق بمعنى الإلحاد والكفر بالله، ولا بمعنى العلمانية أيضاً. فهناك قسم ممن يؤمن بالله، بل ويعتقد بأنّ من صلاحية الدين التدخل في شؤون

(1) الشيخ علي رضا أعرافي هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) المصدر نفسه.

الحكومة والسياسة أيضاً، يسعون للظهور بمظهر محورية الإنسان في معالجتهم لمبادئ الحق. ومن هنا، يمكننا أن نقسم من يعتقد بمحورية الإنسان في هذا المقام إلى قسمين: القسم الأول، من يعتمد على المبادئ الإلحادية أو العلمانية في محورية الإنسان لمبادئ الحق، أو من لا يؤمن بالله أصلاً، أو أنهم في عرضهم لحقوق الإنسان لا يرون أي دور للإيمان بالله. بينما القسم الثاني، يؤمن بالمباني الإلهية؛ بحيث يبين المباني الصحيحة في محورية الإنسان ويوجهها على أساس الإيمان بالله.

3 - 1 - مباني محورية الإنسان الإلحادية: إن النظريات الأساس في هذه المباني مختلفة عن تلك التي يطرحها المؤمنون بالله، وهي عبارة عن:

الأولى: نظرية حادثة الحقوق الطبيعية: وهي التي طرحت منذ زمان جروتوس Grotius وجان لوك وما بعدهما. وهذه النظرية تعتبر أن الحقوق الطبيعية هي حاصل ما توصل إليه الإنسان وكشف عنه عقله، في بيان بعض الحقوق للإنسان بما هو إنسان⁽¹⁾.

الثانية: نظرية الأخلاق عند كانط: حيث نرى أن أصل بناء هذه النظرية هو «كون الإنسان غاية». ومن لوازم هذا الأصل وهذه النظرية، الحكم بتساوي جميع البشر في حق تعيين المصير، وفي حرية الاختيار، وفي تحديد مصيره عند العلاقة بين شخصين، أو عند علاقته في المجتمع⁽²⁾.

الثالثة: نظرية النفعية: «ومبنى نظرية النفعية هو حساب القيمة على

(1) الدكتور قاري، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) الدكتور قاري، المصدر نفسه.

أساس المنفعة... وهذه النظرية بنفسها لها قسمان: يكون العمل في إحداها مورد محاسبة؛ فيقال: العمل الأخلاقي هو العمل الذي يجلب منفعة أكثر لأكثر شريحة من الناس، وتُسمّى بنظرية المنفعة الأخلاقية، وفي القسم الآخر تكون قاعدة المحاسبة فيه على أساس ملاحظة المعطيات البعيدة الأمد. وهذا القسم هو الذي ينسجم مع مبادئ حقوق الإنسان، باعتبار أنّ التجربة البشرية أثبتت أنّ الثبات والصالح - الذي يكون نافعا للمجتمع البشري بواسطة البرامج الطويلة الأمد - لا يمكن أن يحصل بغير نظام حقوق الإنسان⁽¹⁾.

3 - 2 - مباني محورية الإنسان المؤمن بالله: في الوقت الذي ندرس فيه النظريات الأساس لمحورية الإنسان الإلحادية، يمكن أن نعثر - من بين نظريات مبادئ الحق - على نظريات أساس تعتمد على محورية الإنسان أيضاً، لكنّها قائمة على أساس الإيمان بالله: ومن هنا، «نرى بين المفكرين الدينيين أنّ جميع الذين يرون أنّ المصلحة هي المحور، يبنون عملياً على أساس نظام المذهب النفعي. بينما نرى على صعيد آخر أنّ الكثيرين من المعتزلة الجدد يطبقون عملياً نظرية كائناً الأخلاقية. فنظرية الحقوق الطبيعية التي ظهرت في العالم المسيحي، إنّما تطوّرت وبلغت أوجها على يد توما الأكويني».

وبناءً عليه، يمكنك أن تجد بين زعماء الأديان - مع الأخذ بعين الاعتبار القراءة التي يختصّ بها كلّ منهم - أتباعاً لهذه النظريات الثلاث المتقدمة؛ وذلك لأنّ هذه النظريات الأخلاقية تحتوي على

(1) المصدر نفسه.

مسلماتٍ قَبْلِيَّةٍ تختلف باختلاف فهمنا للنصوص. فإذا نظرنا إلى النصوص من منظار كانط، نراها بشكلٍ معيَّن؛ مثلاً نفس التفكير بين كونه حقّاً وبين امتلاك الحقّ، هو في الواقع محاولة من قبل كانط لقراءة النصوص. كما أنّ النظر إلى النصوص قد يكون من منظار الحقوق الطبيعيّة أيضاً. وكذلك يمكن النظر إليها من منظار المذهب النفعي. وكنموذج على ذلك، نرى أنّ نظريّة المنفعة والمذهب النفعي وصلا في عهد الشاطبيّ إلى أوجهما في العالم الإسلاميّ، وبعده أتى محمّد عبده وعمل على ترميم هذه النظريّة. لأنّ النظريّة النفعيّة في النهاية تعتبر أنّ المصلحة العامّة هي ملاك الحقّ، وأنها المحور فيه، وأنّ الحقّ هو الذي يؤمّن المصلحة العامّة. وعليه، فامتلاك الحقّ وكونه حقّاً، يعرفان في حدود المصلحة العامّة⁽¹⁾.

(1) الدكتور قاري، هذا الكتاب قسم الحوارات. وللإطلاع أكثر على نماذج ممّا يفهمه المؤمنون بالله بناءً على محور أصالة الحقّ بالنسبة للإنسان. انظر: المحقّق الداماد المصدر نفسه. وإذا اعتمدنا على ما أسّسه الدكتور قاري سيّد فاطمي الذي تقدّم ذكره في المتن، لا بدّ لنا من اعتبار هذا الرأي في مصادف آراء كانط.

الفصل الثالث

مصادر الحقّ

تستعمل كلمة مصدر في مجالات عدّة، ولكن يكثر استعمالها على الأقل في مجالين: مجال الفقه والأصول وفلسفة الفقه، ومجال الحقوق. ومن هنا، حصل خلط في المفهوم والمصداق بينها وبين مصطلحات أخرى؛ من قبيل المبني والدليل⁽¹⁾. ولذلك قسّم بعضهم المصادر في مجال الحقوق، إلى مصادر ظاهرية ومصادر واقعية، وقالوا: إنّ المصادر الواقعية هي المصادر المخفية والواقعية للحقوق؛ مثل ما يقال من أنّ مصدر جميع الحقوق هو القوى العقلية والقوانين الفطرية. وفي هذا القسم من المصدر، تختلط المباحث في ما بينه وبين ما يأتي من البحث حول مباني الحقوق، ويصيران معاً على حدّ سواء. وأمّا المصادر الظاهرية فهي عبارة عن المصادر الظاهرية للقواعد، التي تفترض تلك المباحث المتعلقة بمباني

(1) انظر: كاتوزيان، فلسفة حقوق (فلسفة القانون)، ج2، ص2، وما بعدها.
جعفري لنگرودي، مقدّمة في علم القانون، ص41. صرامي، مصادر القانون في الدّولة الإسلامية، ص20، وما بعدها.

الحقوق ومصادرها الواقعية، أصلاً مسلماً في هذا الموضوع. ففي المصادر الظاهرية، نبحث عن المقام والقدرة الذين يحتويان على صلاحية إعلان القواعد المطلوبة. وللمثال على ذلك، نجد أنّ الحقوقي الذي وصل في بحثه حول مباني الحقوق، إلى أنّ المجتمع السياسي الحالي يُرجع أساس جميع الأوامر والنواهي إلى الدولة، ويرى أنّ القوى الإرادية لعامة الناس هي الجهة الوحيدة التي تجعل المشروعية في أيّ إلزام اجتماعي. هذا الحقوقي سوف يواجه سؤالاً وهو: هل ينحصر بيان إرادة الدولة في خصوص السلطة التشريعية والمجلس التشريعي، أو أنّ السلطة التشريعية القضائية مظهرٌ أيضاً لتلك الإرادة؟⁽¹⁾ وفي مقام تطبيق هذا الاصطلاح في مجال الفقه والأصول، يمكن من باب المثال أن نعتبر الإرادة والمشئة الإلهية، هي المصدر الواقعي للحق؛ وبما أنّ الكتاب والسنة هما الكاشفان عن الإرادة الإلهية، فهما مصدران ظاهريان له.

وهنا، في بحثنا عن مصادر الحق، نبني على هذا الاصطلاح الأخير؛ أي المصادر الظاهرية؛ ولذلك فلن ندخل ضمن هذا المقال في عملية تحقيق ودراسة واسعة لمصادر الحق، حفاظاً على الأهداف الرئيسة والإشكاليات الأصلية في هذا المقام. وذلك لأنّ مباحث مصادر الحق في الاصطلاح المذكور، بمقدار ما تكون مرتبطة بالتنظير في مسائل الحق والحكم والحق والتكليف، تكون تابعة لمبحث مباني الحق.

وبناءً عليه، فهي مرتبطة بالمبنى الذي نختاره في الحق؛ فالمصادر التي يجب أن نرجع إليها لتعيين الحقوق هي مصادر مختلفة. ومن هنا، فالاختلاف في مبادئ الحق يلقي بظلاله على

(1) ناصر كاتوزيان، مصدر سابق، بتصرف وتوضيح.

مصادر الحقّ أيضاً⁽¹⁾. فالشخص الذي يبني ويستند في مباني الحقّ على محوريّة الإله، من الطبيعي أن يعتمد في تعيين الحقوق وتشخيصها على مصادر يُستكشف منها الإرادة والمشينة الإلهيّة. وعليه، فالكتاب والسنة والعقل والإجماع التي تُعتبر من المصادر في المجال الفقهيّ، هي في حدود هذا الإطار الذي ذكرناه. بينما الذي يبني محوريّة الإنسان في تشخيص المباني، من الطبيعي أن يسعى وراء المصادر المرتبطة بهذا النوع من مباني الحقّ، والتي يمكنه من خلالها تعيين حقوق الإنسان؛ فمبنى الحقوق الفطريّة غير الإلهيّة مثلاً، يعتمد على العقل البشريّ والعلوم الإنسانيّة لاستكشاف الحقوق الفطريّة للإنسان.

وهكذا، يكون العقل أحد المصادر في مبادئ الحقّ عند القائلين بمحوريّة الإله، وعند القائلين بمحوريّة الإنسان على حدّ سواء. فالعقل في مباني محوريّة الله، يمكن أن يكون مصدراً إذا كان عقلاً مستقلاً، باصطلاح أصول الفقه. طبعاً، لا بدّ والحال هذه من مراعاة الضوابط والشروط المقرّرة في علم أصول الفقه لإعمال دليّة العقل⁽²⁾.

ومن المناسب الالتفات إلى أنّ العقل بعنوان كونه مصدراً، كان منذ القدم محلّ كلام ونظر بين المفكرين الإسلاميين، ومحور سجال واسع بينهم. نعم، لا بدّ من الانتباه إلى وجود اختلاف بين العقل في مقام الحكم والمقايسة، عن العقل في مقام الاستنتاج. فالعقل في مقابل ما يردّه من الأسئلة والإشكالات هو العقل في مقام الحكم والمقايسة، بينما العقل في مقام الاستنتاج هو الذي يقدّم الخدمات

(1) انظر: ناصر كاتوزيان، مصدر سابق ج2، ص2.

(2) الشيخ رضا أعرافي، هذا الكتاب قسم الحوارات.

في سائر المصادر الأخرى. ويمكن اعتبار العقل في مقام الحكم بأنه العقل المستقلّ نفسه. لكن يجب الالتفات إلى أنّ الذين يستخدمون عبارة العقل المستقلّ في أصول الفقه، لا يرون عادةً أيّ دور له على صعيد إدراك ملاكات الأحكام، بالمعنى الشامل المطروح في الحقوق الوضعيّة⁽¹⁾.

والملاحظة التي تستحقّ الالتفات إليها ولها أهميّتها في مصادر الحقّ، هي أنّه في مجال العلوم الإسلاميّة، تتمّ الاستفادة بشكلٍ صحيح من مصادر الحقّ ضمن السعة المناسبة لها. وبناءً على مبنى الإيمان بالله - سواء كان قائماً على محوريّة الإله أم محوريّة الإنسان - فإنّنا نعتبر أنّ القرآن والسنة والإجماع والعقل من مصادر الحقّ. لكنّ السؤال في المقام هو: هل تمّت الاستفادة في مقام تدوين الحقوق والتكاليف والأحكام، من المصادر المعتمدة بشكلٍ مطلوبٍ ومنسجم مع ظرفيّة كلّ منها، أم لا؟ فإذا استطعنا أن نثبت مصادر أخرى على أساس مباني الاعتقاد بالله - وإن كانت من نوع المصادر التبعيّة⁽²⁾، كالعرف وبناء العقلاء - فعندها يكون السؤال هو: إلى أيّ حدّ يمكن الاستفادة من هذه المصادر، وبأيّ مقدار؟

(1) الدكتور قاري، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) يمكن أن نقسّم المصادر في إحدى جهاتها إلى قسمين: مصادر أصليّة كالقرآن والسنة، ومصادر تبعيّة كالإجماع في الاصطلاح الشيعي. انظر: صرّامي، مصادر القانون في الدولة الإسلامية، ص 161، وما بعدها.

الفصل الرابع

عملية التنظير للحق والتكليف

إنّ مسألة الحقّ والتكليف التي تقدّمت الإشارة إليها في بحث «أسئلة وإشكالات»، من الأهميّة بمكان؛ بحيث إنّها أثبتت حضورها في جملة أركان المعرفة الإنسانيّة في العصر الحاضر. حيث باتت مسألة كون الإنسان «ذا حقّ» بالأصالة، من الوجوه الأساس، مقابل كونه «مكلّفاً» بالأصالة⁽¹⁾. فإنّه «إلى ما قبل التحوّل الذي طرأ على المدارس الغربيّة الذي أصبح فيه الإنسان هو المحور، كانت النظرة إلى الإنسان على أنّه مكلّف أمام الله. لكن بعد ظهور مدرسة individualism، المذهب الفرديّ وطرح أصالة الوجود بمعنى أصالة الإنسان، طُرحت مسألة الحقانيّة للإنسان. وعلى أساس هذه النظرة، لا يمكن لغير الإنسان أن يكلّفه. وعندما ننظر إلى الإنسان بما هو إنسان - فمن جهة أنّه إنسان - ليس لأحدٍ خارج عنه تكليفٌ عليه... بل لدى الإنسان حقوقٌ قائمةٌ على أساس الشخصيّة الإنسانيّة

(1) عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت، ص 431، وما بعدها.

والكرامة التي يمتلكها الإنسان»⁽¹⁾.

لقد تَمَّت الإشارة في فصل مبادئ الحقّ، إلى تأثير الآراء المختلفة حول محورية الإنسان ومحورية الإله في إرادة الحقّ ومبناه. وتُعتبر هذه المباني هي الأساس في عملية التنظير لمسألة العلاقة بين الحقّ والتكليف. فالذين يعتقدون بمحورية الإنسان في مباني الحقّ يجعلون الأصل أنّ الإنسان ذو حقّ، ويرون أنّ التكليف التي تنصّب عليه، لا بدّ من أن تكون متناسبة مع حقوقه ومُنْتَزعة منها، وأن تكون في خدمة حقوق الإنسان. أمّا الذين يعتقدون بمحورية الإله في مسألة مباني الحقّ، فإنّهم يجعلون الأصل أنّ الإنسان مكلف مقابل الله تعالى. كما أنّه بناءً على مبدأ محورية الإله، لا بدّ من أن تكون الحقوق والتكاليف جميعها ناشئة من الإرادة والمشيئة الإلهيتين، دون أن يكون الإنسان فيها صاحب حقّ أبداً.

وقبل الشروع ببيان نظريات الحقّ والتكليف، يجب الالتفات إلى ضرورة التحدّث عن العلاقة بين الحقّ والتكليف بأنواعها الثلاثة، ومن زوايا مختلفة؛ إذ بما أنّ الخلط بين هذه الأنواع الثلاثة للعلاقة يمكن أن يؤدّي إلى حصول مغالطة، أو إلى عدم وضوح في المسألة، فلا بدّ من أن نعمل على بيانها باختصار:

- يُلاحظ في بعض الأحيان وجود علاقة تضاييف منطقية بين الحقّ والتكليف، وعلى أساس ذلك يقال: كلّما كان هناك حقّ فهناك تكليف. وبالمقابل، كلّما كان هناك تكليف فهناك حقّ أيضاً. وهذه العلاقة إنّما تكون باعتبار أنّ الحقّ إنّما هو للشخص أو للشيء أو للجهة، وهو منصبّ على الشخص أو الشيء أو الجهة. وبناءً عليه، فالطرف الذي يكون عليه الحقّ،

(1) المحقّق الداماد، هذا الكتاب قسم الحوارات.

مكلّف بأدائه؛ ولهذا السبب عندما يتمّ فرض حقّ في طرف صاحب الحقّ، يستتبع ذلك وجود تكليف على الطرف المقابل الذي عليه الحقّ، وكذا الحال في فرض وجود التكليف في طرف المكلّف، فإنّه يستدعي وجود حقّ للشخص الذي يكون التكليف في صالحه. وفي هذا التضايف المنطقيّ، يكون صاحب الحقّ مغايراً للمكلّف، لكنّ متعلّق كلّ من الحقّ والتكليف واحد. فيقال مثلاً: إنّ الزوجة لها حقّ النفقة على زوجها، والزوج مكلّف بأداء هذه النفقة لها.

- ولكن أحياناً يتمّ الحديث عن الحقّ والتكليف، دون أن يكون المراد منه علاقة التضايف، بل يراد منه أنّ صاحب الحقّ يكون مكلّفاً أيضاً. ومن الطبيعيّ في هذا التقابل، أن لا يكون متعلّق التكليف واحداً. مثلاً يقال: الدولة مقابل الشعب لها حقوق وعليها واجبات؛ لها حقّ في وضع الحدود لتحقيق النظام والعدل و...، وفي الوقت نفسه هي مكلّفة بتأمين الرفاهية للناس ونشر الأمن في المجتمع وغيرها من الواجبات.

وعلاقة التضايف بين الحقّ والحكم التي ذُكرت أولاً، يمكن التصديق بها بشكلٍ كليّ دون الحاجة إلى دليل خاصّ⁽¹⁾، ومن الطبيعيّ أنّها ستكون خارجة عن موضوع بحثنا عندئذٍ، بينما علاقة التقابل بين الحقّ والتكليف التي يمكن التعبير عنها بـ «الحقوق المتقابلة»، كالحقوق المتقابلة بين «الشعب والحكومة»، نحتاج في إثباتها إلى دليلٍ خاصّ. وبعبارة أخرى يمكن عقلاً أن يكون هناك طرف واحد صاحب حقّ فقط، والطرف الآخر مكلّف فقط. لكن

(1) الشيخ غرامي، هذا الكتاب قسم الحوارات.

يمكن لأسبابٍ معيّنة - ليس بالضرورة أن تكون أسباباً نقلية - أن يتم إثبات أنّ جميع العلاقات القائمة بين الحقّ والتكليف هي علاقة تقابل. ويمكن إثبات هذا المعنى، على الأقل، في العلاقة بين الشعب والحكومة، وفي علاقات الناس في ما بينهم، من خلال النصوص الدينية⁽¹⁾.

ومع ذلك كلّه، يجب الالتفات إلى أنّ علاقة التقابل بالمعنى الذي ذكر، ليست موضوع بحثنا في هذا المقام. فموضوع بحثنا هنا، هو في العلاقة التي هي من النوع الثالث والتي طرأت على الحقّ والتكليف في الفترة الحديثة، تأثراً بالعلوم الإنسانية المعاصرة. وهذه العلاقة، كما جرت الإشارة إليها سابقاً، هي عبارة عن علاقة الأصل والفرع: هل الأصل هو أنّ الإنسان صاحب حقّ، وأنّ التكالييف تنفّر عن الحقّ بما يتناسب مع رعاية الحقوق أو تزاحمها؟ أم الأصل هو أنّ الإنسان مكلف، وتنفّر الحقوق من ناحية التكالييف، مع ملاحظة جهة العلوّ في صدور التكليف؟

وهنا سوف نحاول الإجابة على هذا السؤال، طبقاً لما تقدّم في فصل مبادئ الحقّ، وبما يتناسب مع سعة هذه المقالة.

1 - نظرية أصالة التكليف

قد يقال في نظرية أصالة التكليف: إنّ الإنسان مكلف بالأصالة. وعلاقة الحقّ بالتكليف في هذه النظرية، تُبيّن على أساس أنّ الحقوق تنشأ من التكالييف التي تنصبّ على الإنسان تجاه الإنسان الآخر. فالإنسان ليس له أيّ حقّ بالأصالة، بل إذا أراد الله - المكلّف

(1) الشيخ رضا أعرافي، هذا الكتاب قسم الحوارات، والشيخ غرامي، المصدر نفسه.

والمشرّع - أن يجعل للإنسان حقاً، فيها ونعمت، وإلا، فليس أمام الإنسان سوى التكليف؛ طبعاً، المحور الأصلي للكلام في هذه النظرية هو علاقة الإنسان بالله تعالى، كما أنّ المعتقدين بهذه النظرية هم المؤمنون بالله والمتدينون. ومقصودنا من المتدينين أولئك الذين يرون أنّ الدين ليس فقط عبارة عن التشريع والتقنين، بل يرون أنّ حق التشريع والتقنين منحصر فقط بذات الباري تعالى، أو من يرتبط به طولياً؛ كالأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام. وهذه النظرية إنّما نحصل عليها من نظرية محورية التكليف، التي مرّ الكلام فيها عند تفريعنا لمباني محورية الإله من مبحث مباني الحق. وبناءً عليه، فلا بدّ من استحضار تلك الأدلة والتوضيحات التي أشير إليها هناك، في هذا المقام دون أن نكرّرها.

والنكته التي تستحقّ التوقف عندها هنا، هي أنّ أولئك الذين يؤيدون نظرية محورية التكليف، في العلاقة بين الحق والحكم والذين يعتقدون بوجود مصالح ومفاسد نفس أمرية في جعل الأحكام يقولون: إنّ الله عليم وحكيم، وقد راعى في أحكامه وتكاليفه جميع الحقوق الصالحة والمفيدة للإنسان على أحسن وجه؛ ولهذا السبب، يقولون أحياناً: إنّ «محورية التكليف» أو «أصالة التكليف» مرتبطة بمرحلة الإثبات، بينما في مرحلة الثبوت والواقع، يرون أنّ الإسلام قد اعتبر الإنسان قائماً على أساس محورية الحق: «وأنّ البحث في منهل التكليف يمكن أن يكون معتمداً على محورية الحق. لكن هناك بحث آخر، يشير إلى أنّ الإنسان المتدين يقوم بأعماله على أساس الأحكام الشرعية، ويكون في ذلك متبّعاً للتكليف الإلهي لا للحق، وكلّ ما في الأمر، أنّه يعلم بأنّه لا تكليف من دون حقوق، حتى لو لم يكن يقوم بأعماله على أساس محور الحقوق، بل على أساس خصوص التكليف. فقاعده هي أنّ الله تعالى حقّ الطاعة علينا بشكل مطلق. وعليه، فنحن نقول: كلّ ما يأمرنا الله به يجب أن نطيعه فيه،

وعندما يتركنا أحراراً، فلنا كذلك. نعم، نحن نعلم من جهة أخرى بأنّ جميع هذه الأمور قائمة على أساس محورية الحقّ، لكننا نأتي بهذا الفعل من باب أننا نرى أنّه تكليف، لا باعتبار أنّه حقّ...»⁽¹⁾.

2 - نظرية أصالة العبودية

أشرنا سابقاً إلى مبنى «محورية العبودية» عند كلامنا عن مبادئ الحقّ. وهذا المبنى يجعل عبودية الإنسان أمام الله هي الأساس في جميع حقوق الإنسان وتكاليفه. ومن خلال توضيح هذا المبنى سوف تتضح علاقة الحقّ والتكليف في موضوع البحث من وجهة نظر هذه النظرية. وللحصول على ذلك، لا بدّ من طيّ مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: العرض الصحيح للمسألة من وجهة نظر هذه النظرية.

المرحلة الثانية: الأقوال والوجوه الممكن ذكرها في العرض الصحيح للنظرية.

المرحلة الثالثة: توضيح الرأي المختار.

ففي المرحلة الأولى - أي العرض الصحيح لمسألة الحقّ والتكليف من هذه الوجهة - يقال: «... بدلاً من عرض الحقّ والتكليف، لا بدّ من طرح: هل نحن مسلّطون ومهيمنون على نظام خلقنا، أو أننا نعيش في ظلّ هذا النظام المفروض علينا؛ بمعنى أننا مقيدون بلوازم هذا النظام ومرتهنون بأفعالنا فيه؟ وهذا السؤال يجب أن يأخذ مكان البحث الأوّل (محورية الحقّ ومحورية التكليف) ويُبحث قبله؛ لأنّه إذا جعلنا الله حقّاً في هذه الحالة، فلن يكون هناك

(1) الشيخ غرامي، هذا الكتاب قسم الحوارات.

معنى لهذا الحقّ، وإذا أردنا أن نعتبر أنفسنا مكلّفين أمام الله تعالى من أوّل الأمر وأنه جعل في حقنا تكليفاً وبالتالي حملنا على عاتقنا وظائف وواجبات أمام الله فهذا أيضاً كلامٌ غير تامّ؛ لأنّ الله (تبارك وتعالى) موجودٌ شاملٌ في ذاته المقدّسة لجميع الأسماء والصفات الحسنی، ومنزّه عن جميع الأوصاف الموجبة للنقص. وبناءً عليه، فنسبته (تعالى) إلينا هي نسبة الأمر الذي لا يحمل الخصوصيّات الإنسانيّة، وليس فيه خصوصيّات موجبة للنقص. فعلاقة الله بنا، هي علاقة الرحمة والحكمة والربوبيّة والخلق، وأمثال هذه الأوصاف.⁽¹⁾ وعلى أساس هذه النظريّة، يصير السؤال الأصلي: هل نحن مسلّطون على نظام عالم الوجود ومحوره، أو أنّنا محكومون له مرتعنون بلوازمه؟ وفي هذه الصورة، بدلاً من أن نقول في الجواب: نحن نؤمن بمحوريّة التكليف، نقول: نحن نؤمن بمحوريّة العبوديّة.⁽²⁾

وسبب تجنّب هذه النظريّة طرح السؤال والجواب عنه بقالب وأدبيّات محوريّة التكليف، هو: «أنّ التكليف في العلاقة بالله تعالى له معنى مغاير للمفاهيم الاجتماعيّة، ففي المجتمع يقوم الناس أحياناً بجعل حقوق وتكاليف في ما بينهم، لتنظيم شؤون حياتهم. لكننا عندما نريد أن نعمل على تنظيم علاقة الإنسان بالله، علينا أن لا ننظّمها على أساس علاقة الإنسان بالإنسان الآخر. فليست العلاقة بين الإنسان والله من قبيل العلاقة بين الناس أنفسهم...»⁽³⁾.

والمرحلة الثانية: من الأقوال والوجوه التي يمكن ذكرها ضمن اقتراح هذه النظريّة: «...يمكن عرضها على ثلاثة أنحاء:

(1) السيد مير باقري، المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

1 - الطريق الأول وهو أن يعتمد الإنسان على قدراته الخاصة به في مقابل الله تعالى، ويقوم بتعريف الحق بنفسه اعتماداً على هذا الموقع الذي اختاره لنفسه، تماماً كما فعل إبليس، يعني أن يؤدي به الاستكبار إلى قول: يمكنني أن أقوم بأي فعل أريده، وأستطيع أيضاً أن أذاع عن نفسي...

2 - الطريق الثاني أن يعتمد على مرتبة أدنى من المرتبة الأولى، بأن يقول: إننا نعلم على قانون العلية، لنحاكم الله تعالى على أساس ذلك، ونحتج عليه من خلال العلية. وذلك كما في نزاع الشعب مع رئيس الجمهورية، فيما أنهم لا يقدرّون على إثبات حقهم أمامه اعتماداً على قدراتهم الخاصة، فإنهم يلجأون إلى الدستور، أو إلى سلطات أعلى، في سبيل الوصول إلى ذلك... ونفس هذا الطريق نوعان: فتارةً نطرح قانون العلية خارجاً عن ذات الله تعالى، كأن نطرحها في قالب الحسن والقبح العقليين، فنقول: إنّ الله تعالى محكومٌ بهذه القاعدة ومشمولٌ لها... وتارةً أخرى، بجعل قانون العلية داخل الذات، ونقول: إلهي لا يمكنك أن تقوم بغير هذا الفعل...⁽¹⁾.

3 - يعرض القول الصحيح من وجهة هذه النظرية، بعنوان الطريق الثالث، فيقال: «والطريق الثالث هو أنّ العبد يريد أن يكون عبداً، كما أنّه يريد أن يعتمد في عبوديته على أسماء الله وصفاته تعالى؛ على قاعدة «هارب منك إليك»⁽²⁾. وفي هذه الطريقة يتعرّف الإنسان على الأسماء الإلهية، والصفات الجمالية والجلالية، ومع

(1) السيد مير باقري، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) الشيخ الطوسي، مصباح المتعبد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، الطبعة الأولى،

الالتفات إلى أسماء الجمال والجلال، يحصل له في وجوده نوعٌ من الخوف والرجاء، فيتحرك من خلال هذا الخوف والرجاء إلى أن يصل إلى حدِّ الرضا، وعندئذٍ لا يعود مهتماً بالنسبة له أن يعرف ما هي مشيئة الله تعالى في هذا المجال، بل هو راضٍ بالمشيئة الإلهية كما كانت، ويبتهج بالإرادة الإلهية فقط. وهذه هي نهاية السلوك؛ بأن يكون العبد راضياً بولاية الله، ومسلماً للقضاء والقدر الإلهيين، وباعتقادي أنه لا بدّ من العمل أكثر على هذا الطريق (الثالث) وصرف الوقت للتحقيق فيه، لكن النظر فيه يجب أن يكون للوصول إلى حالة العبودية، لا لأجل إحقاق حقٍّ مقابل الله تعالى⁽¹⁾.

ويمكن بيان أساس التكليف في النظرية السابقة: «بأن الإنسان في هذه النظرية يكون مرتهاً بأفعاله، فالله تعالى يهديني مع ما لي من تصرفات وأعمال خاصة بي. وعليه، بما أنني في حدود تصرفاتي وأعمالي، فلا بدّ من طيِّ نفس ذاك الطريق الذي تظهر فيه المشيئة الإلهية البالغة، التي جعلها في العالم وعرفني إياها، بمعنى أنني إذا لم أطوِّ ذاك الطريق، فسوف أبتلى بأنواع البلاء. هذا هو أساس التكليف هنا»⁽²⁾.

3 - نظرية محورية الحقّ

تعتبر محورية الحقّ، كما تقدّمت الإشارة إليها، أساس أكثر حقوق الإنسان في العصر الحاضر. فمحورية الحقّ متأصلة في مبادئ الحقّ؛ بحيث إنه يمكن توجيه هذه المحورية في كلٍّ من: المنهج الذي يعتقد بإله، والمنهج الذي لا يعتقد بإله على حدٍّ سواء. وبما

(1) السيد مير باقري، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) المصدر نفسه.

أنّ مباحث محوريّة الحقّ - في غير حالة الاعتقاد بإله - لا تنسجم مع أهداف هذا البحث، نترك الخوض فيها.

أمّا بالنسبة إلى محوريّة الحقّ عند المؤمنين بالله، فيمكن جعلها في حدود النظريّتين المتقدّمتين (يعني محوريّة التكليف ومحوريّة العبوديّة)، ونشير هنا إلى خلاصة تلك القراءة: «... إنّ الله قال للإنسان: «فكّر!» فقط، ولم يحمله على شيء كي يعبد، بل يريد من الإنسان أن يختار هذا الأمر من أعماق نفسه. ولذا إذا فكّر الإنسان جيداً، فسوف يصل إلى الله، لأنّ الله قال له: فكّر، وعلمه كيف يفكّر، ومنحه طريقة التفكير الصحيح، فإذا فكّر بشكل صحيح فسوف يصل يقيناً إلى الحقّ. وعليه، فالإنسان ليس مجبوراً، بل هو حرٌّ ومختار. وبذلك يصير التدين حقّاً له.

إذا عرضنا الحرّيّة بهذا البيان، فسوف تكون جميع الحرّيّات السياسيّة متضمّنة ومجمّعة في هذه المسألة. وأوّل مسألة تُطرح في ظلّ حرّيّة الإنسان هي الحرّيّة السياسيّة في الحياة الاجتماعيّة اليومية. لذا ففي رأيي، أننا سوف نصل في نظام الحقوق الإلهيّة الذي طرحناه إلى حرّيّات أجمل وأرقى من الحرّيّة الغربيّة؛ وهي حرّيّة كريمة، بمعنى أنّ الإنسان يمتلك هذه الحرّيّة للوصول من خلالها إلى تجلّي كرامته. مثل الشجرة التي يجب أن تكون حرّة كي تصل إلى كمالها...»⁽¹⁾.

(1) المحقّق الداماد، هذا الكتاب قسم الحوارات.

الفصل الخامس

تأثير النظريات المختلفة في الحق والتكليف على بعض القوانين الداخلية والدولية

نحاول في الفصل الأخير من هذه المقدمة، أن نشير إلى تأثير اختلاف النظريات على مسألة الحق والتكليف. وسوف نستعرض باختصار تأثير هذه النظريات على المسائل الحقوقية الأربع: حقوق الإنسان، علاقة الشعب بالحكومة، العدالة الاجتماعية، وفهم النصوص الدينية في هذا المجال. وينبغي أن يكون طرح ذلك بما يتناسب مع الإطار العام والأهداف المرسومة لهذه المقدمة. والنكته التي تستحق الالتفات إليها، هي أننا في هذا البحث سنتعرض غالباً لمعالجة النظريات المتعلقة بمحورية التكليف ومحورية العبودية. وسبب ذلك هو:

أولاً: الإشكالات الأساس التي ذُكرت سابقاً متوجهة بالدرجة الأولى إلى أمثال هذه النظريات.

ثانياً: إنّ هذه النظريات - لاسيّما نظرية محورية التكليف أو

محورية الأمر - هي النظريات الغالبة بين علماء المسلمين؛ السابقين والحاضرين.

1 - مسألة حقوق الإنسان

إنَّ أوَّل مسألة تثير الانتباه من المسائل التي تتأثر بعملية التنظير في الحقِّ والتكليف، هي مسألة حقوق الإنسان؛ فقبل القيام بأيِّ عمليةٍ حول تشخيص الحقِّ أو تدوينه، أو إعادة أيِّ صياغةٍ ترتبط بهذه المسألة، لا بدَّ لنا أولاً أن نحدِّد موضعنا وعلاقتنا بالنسبة إلى محورية الحقِّ ومحورية التكليف. ومن هذه الجهة، نرى أنَّ تقسيم المباني والآراء الأساس في حقوق الإنسان، إنَّما تصل إلى مسألة الحقِّ والتكليف - يعني محورية الحقِّ أو محورية التكليف عند الإنسان في علاقته بالله سبحانه - بعد بيان هاتين المسألتين: المعرفة الإلهية والمعرفة الإنسانية. فنظريات محورية الحقِّ ومحورية التكليف... جميعها تحتوي على نتائج مباشرة، تلقي بظلالها على عملية تدوين أو تعيين أو تشخيص حقوق الإنسان. ومن هنا، فالأشخاص الذين يريدون القيام بالدراسة أو التحقيق في مباني ونظريات حقوق الإنسان، لا بدَّ أن يدخلوا هذا الميدان من باب بحث الحقِّ والتكليف⁽¹⁾.

ونظريات محورية الحقِّ بالنسبة إلى الإنسان، تأتي عادةً مقترنة بأغلب المؤتمرات والندوات التي تنعقد حول حقوق الإنسان في العصر الحاضر، وتأخذ لها. أشكالاً ووجوهاً مختلفة، بل إنَّ بعض هذه المؤتمرات على الأقل، جعل هذه الحقوق عنواناً لها. أمَّا

(1) انظر: الحوار مع ملكيان، والدكتور قاري سيّد فاطمي، حيث عالجا موضوع الحقِّ والتكليف، وسنقل عنهما ما يتناسب مع هذه المقالة.

بالنسبة إلى نظريتي محورية التكليف ومحورية العبودية، فيمكن البحث في حدود هذه المقالة عن مدى تأثيرها على مسألة حقوق الإنسان.

لقد وقعت نظريتا محورية التكليف ومحورية العبودية موقع الإشكال والنقد، ودار حولها جدل كبير في أكثر المنتديات والمؤسسات المعاصرة لحقوق الإنسان، والتي تعتمد على محورية الإنسان. ففي مجال الحرية التي تعتبر إحدى المفاتيح المحورية في حقوق الإنسان المعاصرة، تقول نظرية محورية التكليف: «...إنَّ الحرية التي يقولها العلمانيون في مجال حقوق الإنسان، تختلف عن الحرية التي نقولها نحن. وهذا هو البحث الذي طُرح بيننا وبين الليبراليين، حيث إنهم عرّفوا الحرية بمعنى، ونحن عرفناها بمعنى آخر... والأصل في المدارس والمذاهب الدينية هو الله، وكلّ ما نقوله نحن، نقوله من ذاك المنطلق. فكلّ ما قاله الله قل به، ولو قال: لا تفعل، فلا تفعل؛ سواء في حقوق الإنسان التي لدينا، أم في العدالة الاجتماعية، أم في أيّ مسألة أخرى. فأول ما نطرحه هو سؤال: ماذا يقول الله؟⁽¹⁾. طبعاً من وجهة نظر هذه النظرية التي ترى أنّ الأصل والأساس هو الإرادة والمشينة الإلهية، تقتضي الإرادة الإلهية رعاية المصالح الفردية والاجتماعية للإنسان على أحسن وجه⁽²⁾.

أما بالنسبة إلى نظرية محورية العبودية، فقد ذكرت حول هذا الموضوع: «إذا اعتبرنا أنّ الحرية من حقّ الإنسان، فيجب الالتفات إلى أنّ القاعدة الأساس لهذا الأمر هي العلمانية، يعني أنّ صيرورة الحياة عرقية، وأنّ المرتكز القلبي لها هو الحقوق الطبيعية للإنسان،

(1) الشيخ غرامي، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) الشيخ غرامي، المصدر نفسه.

مقابل الله تعالى، بمعنى أن تجعل الإنسان مقابل الله، وتقول: إنَّ للإنسان حقاً في أن يعيش كما يشاء ويرغب، وأن تعتبر أيضاً بأنَّ كمال الإنسان هو في أن يكون حراً يفعل ما يشاء. بينما نحن نعتقد بالنقطة المقابلة لها تماماً؛ فرأينا في أنَّ أساس حقِّ الإنسان هو ما جعله الله تعالى له، كما أنَّ كمال الإنسان في الله تعالى، يعني التوجّه نحو الكمال⁽¹⁾. وهكذا فالحقُّ الأساس والأصل المحوريّ للإنسان الذي تتخذ منه سائر الحقوق مصدراً لها - بناء على هذه النظرية - هو عبارة عن حقِّ الكمال. وبما أنَّ كمال الإنسان يحصل من خلال التقرب إلى الله والعبودية التامة له تعالى، فالحقُّ الذي له محورية هو حقُّ عبودية الإنسان مقابل الله سبحانه وتعالى: «...هل أنَّ الأمر المودع في فطرة الإنسان هو في أن يكون متحرراً من جميع الأمور القدسية، ومتحرراً من أي نوع من أنواع العمل والالتزام؟ أم أنَّه يميل بفطرته نحو عبودية الحقِّ تعالى والقرب من الله سبحانه؟ بمعنى هل أنَّ الحقَّ الأصلي هو العبودية أم الحرية؟...»⁽²⁾.

2 - مسألة علاقة الشعب بالحكومة

إنَّ ما يتحصّل من النظرة الأولى، عند المعتقدين بالنزعة التكليفية في مسألة الحقِّ والتكليف، بالنسبة إلى موضوع علاقة الشعب بالحكومة، هو إمكانية أن يكون الأصل قائماً على أساس مراعاة أمر الحكومة على حساب الشعب. ويمكن أن يستدلَّ على هذا المطلب بأن يقال: «عندما تكون من المعتقدين بمسألة محورية التكليف عند الإنسان، فلن ترى لهذا الإنسان أي حقَّ خارج عن

(1) السيد مير باقري، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) المصدر نفسه.

إرادة الشارع المقدّس ومشيئته، والتي من جملتها أيضاً حقّ تقرير المصير السياسي والاجتماعي. وبناءً عليه، فما يمكن تصوّره في علاقة الشعب بالحكومة، هو أنّه لا بدّ من إجراء التكاليف والتشريعات الإلهيّة. فالحكومة مأمورة أيضاً بإجراء التكاليف والأحكام الشرعيّة في المجتمع. وعلى هذا الأساس، فحقوق الشعب في نظريّة محوريّة التكليف لا وجود لها، حتّى في علاقة الشعب بالحكومة».

ولكن هذا الاستدلال مخدوش فيه، والدليل المنطقي على بطلانه، هو وجود فاصلٍ كبيرٍ بين إثبات الإمكان، وبين حصول هذا الأمر الممكن. فأنصار نظريّة محوريّة التكليف يقولون: إنّ لازم هذه النظريّة، وإن كان إمكانيّة عدم وجود حقّ للناس مقابل الدولة على الصعيد العقلي، لكنّ واقع الأمر ليس كذلك؛ إذ ليس كلّ إمكان عقلي واقع؛ بل الحقيقة أنّ النصوص الدينيّة تعتبر جميع الناس - سواء في علاقتهم بالحكومة أم في علاقتهم بغير الحكومة - مكلفين، كما أنّهم أصحاب حقّ. وإذا كان الإنسان مكلفاً، فلا بدّ من أن يُعتبر بالمقابل صاحب حقّ: «نظروا، ما نستنتجه من تلك النظريّة، وهو أنّه ليس لدينا مستقلّ عقليّ بالشكل الذي يحدّد الأحكام وقيّدها؛ ولذا كانت مسألة أصل جعل الشارع، والأحكام الشرعيّة، وتعيين الحكومة، ونوع الحكومة، والقوانين، والحاكم... جميع هذه المسائل بيد الشارع، لأنّه ليس لدينا مستقلّ عقليّ في هذه الموارد. إذن، فهذه الأمور جميعها بيد الشارع. ولكن قولنا بأنّ الشارع قد جعل ذلك، ليس معناه: بما أنّ هذا الأمر بيد الشارع، فهو قد جعل كلّ شيء محدوداً فعلاً، وأنّه قال: أجعل شخصاً في هذا المكان، وما يقوله لا يحقّ لأحد أن يخالفه فيه. فهذا الانتقال من المقدّمة إلى النتيجة غير منطقي أصلاً؛ لأنّ هناك فاصلةً كبيرةً بين أن نقول: «يمكن للشارع أن يعطي هذا القرار»، وبين أن يكون قد أعطاه فعلاً

أو لم يعطه. ففي النصوص الدينيّة نرى أنّ الشارع لم يعط قراراً يجعل بموجبه جميع الناس مسلوبي الإرادة والاختيار، ويكون فيه الشعب أمام الحكومة كذلك. كما أنّه لم يعط قراراً يكون بعض الرعيّة أو أحدهم بموجب هذا القرار صاحب السلطة المطلقة أيضاً...»⁽¹⁾.

وقد اعتبر البعض أنّ هذا الاستدلال هو الأساس، وأجابوا عنه بشكل فلسفيّ وكلاميّ. وهذا الجواب يعتمد على أصل كون الإنسان مختاراً، وأنّ طيّ مراحل الكمال وبلوغ مراتب العلوّ، إنّما يحصل له باختياره وإرادته: «عندما نعرّف الإنسان في الحقوق الأساس، بعنوان أنّه تجلّي الحقّ تعالى في العالم، نريد بذلك أن نقول: بأنّ هذا الإنسان وهذا الموجود هو مثل ذات الباري تعالى. فقد أُعطي حقّ إدارة الأرض، كما مُنح الإمارة على العالم. ومن هنا نصل إلى هذا المطلب، وهو أنّ ترقّي الإنسان وتعالّيه، إنّما هو في ظلّ أن تكون هدايته غير تكوينيّة. فهذا الإنسان الذي هو تجلّ إلهيّ على الأرض، ليست الهداية مفروضةً عليه بشكل قهري، كما أنّه غير مجبور على عبادة الله تعالى كذلك؛ بل من المقرّر أن يحصل له ترقّ وهدى باختياره وضمن حرّيته. من هنا، فقد فصل الحقوقيّون اليوم بين مبحث الحرّية في الفلسفة، وبين الحرّية السياسيّة كي لا يحصل الخلط بينهما، والحال أنّ هذه الأمور جميعها ترجع إلى مطلب واحد؛ فالحرّية السياسيّة هي في الواقع، امتداد للحرّية الفلسفيّة واختيار الإنسان...»⁽²⁾.

بينما نظريّة محوريّة العبوديّة في مسألة الحقّ والتكليف، مختلفة

(1) الشيخ رضا أعرافي، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) المحقّق الداماد، المصنّف نفسه.

عنها؛ حيث وضعت من أوّل الأمر عبارة التكليف جانباً، كما تقدّم ذكره سابقاً، وحاولت أن تُبقيّ طريق الاستدلال السابق، على الأقل، بشكله الفعلي. وتعتبر هذه النظرية الحكومة بأنّها توسعة لدائرة العبوديّة، كما أنّها تعتقد بأنّه لا بدّ من تعريفها بما يتناسب مع سعة العبوديّة هذه⁽¹⁾. وهنا يُطرح هذا السؤال: هل يمكننا من خلال إرجاع مسألة التكليف إلى العبوديّة أن نُجيب على الاستدلال المذكور؟ أو أنّ المستدلّ يطرح الكلام المتعلّق بالتكليف بشكل ينسجم مع العبوديّة، ويدّعي مثلاً بأنّ الناس بناءً على هذه النظرية، محكومون لتوسيع دائرة العبوديّة في المجتمع؟ وهنا، لا بدّ من التأمل أكثر في أصل هذه النظرية، كما أنّه يجب البحث في جميع ملاساتها بشكل أدقّ.

3 - مسألة العدالة الاجتماعيّة

إنّ العدالة الاجتماعيّة من المسائل الأساس والجوهرية، التي تتأثّر بعملية التنظير في قضية الحقّ والتكليف. والركيزة الأساس لنظرية العدالة الاجتماعيّة، هي تعيين حقوق الأشخاص وتحديد حقوق المؤسسات الحكوميّة وغير الحكوميّة، وتشخيص الأحكام والقوانين التي تتناسب معها. ومن هنا، يمكن لمحوريّة الحقّ ومحوريّة التكليف، وغيرها من النظريات التي تعالج مسألة الحقّ والتكليف، أن تكون مؤثّرة في تعريف العدالة الاجتماعيّة، بل يمكن أن تؤثر أيضاً في إجراءاتها كذلك: «...عندما تطرحون المسائل الجديدة في الفلسفة السياسيّة من المنظور الإسلاميّ، ترون أنّ الأثر الأوّل الذي يتركه على الأمور الاجتماعيّة هو مسألة العدالة. وهذا الأمر مؤثّر جدّاً، فعلى أيّ شيء يعتمد فهمك للعدالة، هل يعتمد

(1) السيد مير باقري، هذا الكتاب قسم الحوارات.

على أن الله هو منشأ الحقّ ومصدره أم لا؟...»⁽¹⁾.

إنّ العدالة في نظريّات محوريّة التكليف - التي تعتبر أنّ الأصل والأساس فيها رعاية الحقّ تعالى والإرادة الإلهيّة، وترى أنّ الإنسان مقابل الله تعالى مكلف ومطيع فقط - قد بُنيت وعُرفت على هذا الأساس: «...فالعدالة الاجتماعيّة بناء على نظريّتنا، يجب أن تدور في الدرجة الأولى حول محور الأمور التي يُنتج من خلالها الحقّ الإلهيّ المطلق. ومن الممكن أن يتمّ التأسيس لقوانين بين البشر، تقوم على أساس العدل الذي يروونه هم، وبهذا الميزان يتكوّن العدل. لكن مع التوجّه إلى أنّ أولّ الحقوق وأهمّها هو الحقّ الإلهيّ، فهذا الحقّ متوجّه إلى الجميع، ونحن جميعنا مكلفون بالإتيان به، وعلينا أن نجريّ مسائل العدالة الاجتماعيّة بشكل لا يضيع معه هذا الحقّ ذو المرتبة الأولى...»⁽²⁾.

كما أنّ نظريّة محوريّة العبوديّة تدّعي أيضاً، بأنّ معنى العدالة سوف يتغيّر بناء على هذه النظريّة، حيث تقول: «...يمكن أن يكون العدل متناسباً مع القرب ومتناسباً مع العبوديّة. والتناسب الوحيد الذي يمكن أن يكون عادلاً ومنسجماً مع العدالة، هو التناسب المعتمد على القرب. وعندما تعرّف العدل، لا بدّ أن يكون لديك هدف، وما يتناسب مع هذا الهدف تسمّيه، فإذا اعتبرت أنّ الأصل هو العبوديّة والقرب والكمال، فسوف يصير معنى العدل ما يتناسب مع ذاك الأصل. وعندئذٍ، لا بدّ من إجراء توسعة في هذا المقياس؛ سواء في المقياس الجزئيّ أو المقياس الكلّي...»⁽³⁾.

(1) محمد حسين ساكت، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) الشيخ غرامي، المصدر نفسه.

(3) السيد مير باقري، المصدر نفسه.

4 - مسألة فهم النصوص الدينية

لقد التفتَ بعض الباحثين إلى تأثير عملية التنظير في مسألة الحق والتكليف، على فهم النصوص الدينية. والواقع أن تأثير الآراء المختلفة والفهم المختلف من النصوص الدينية، أمر لا يقبل الإنكار في الجملة، لكن الالتفات إلى ذلك في هذا المجال بالذات، كان بسبب أن صاحب هذه النظرية في تمييزه بين مرحلة الإثبات ومرحلة الثبوت عند تعيينه الحق الأصيل والثابت للإنسان، ينكر وجود مثل هذا الحق في مرحلة الإثبات، وإن كان لا ينكرها في مرحلة الثبوت والإمكان.

وعندئذٍ، يُطرح هذا السؤال: ما الثمرة في احتمال وجود حق ثابت للإنسان في مرحلة الثبوت - الذي يكون في إطار المستقلات العقلية - مع إنكار هذا الحق في مرحلة الإثبات؟⁽¹⁾

والجواب هو أن الإمكان الثبوتي المذكور يفتح الطريق أمام الحدس والظن والاستحسان وسائر الظنون غير المعتمدة، للتغلغل إلى الحقوق. وهذه الظنون وإن لم تكن معتبرة، لكنها يمكن أن تترك أثراً على فهم النصوص الدينية: «... يمكن القول في مقام الاجتهاد والاستنباط من النص، بأن هذا الاجتهاد والاستنباط وإن كان ظنياً، إلا أنه مع ذلك يمكن أن يكون نفس هذا الفهم الظني مؤثراً في عملية فهم النص، ويشكل انصرافاً صحيحاً. يعني أنه يمكن لهذه المفهومات العقلانية أو المفهومات الظنية العقلية، أن تصرف دلالة الدليل بشكلٍ كامل...»⁽²⁾.

(1) انظر: الشيخ علي رضا أعرافي، هذا الكتاب قسم الحوارات.

(2) المصدر نفسه.

القسم الثاني

الحوارات

الحوار الأوّل

مع آية الله گرامی⁽¹⁾

محمد علي گرامی: مواليد قم، سنة 1317 هـ ش.

- من مراجع التقليد: درس وحصل علومه في حلقات دراسية عدّة؛ منها دروس الخارج في الفقه، عند المرحوم آية الله العظمى السيد البروجردی، والإمام الخميني، وأساتذة آخرين من قبيل الآيات العظام: الأراكي، الكلبيگاني، الحائري، والمحقق الداماد، وميرزا هاشم الآملي.

كما درس الفلسفة والتفسير عند العلامة الطباطبائي.

- مدرّس: له تجربة طويلة في تدريس المستويات المختلفة في الحوزة العلمية.

(1) المحاورون السادة: سيف الله صرّامي، سعيد ضيائي فر، حسن علي أكبريان وعلي شقيعي.

- مؤلف: مضافاً إلى كتب الفتاوى، لديه تأليفات كثيرة في موضوعات مختلفة؛ منها: تعليقة استدلالية على العروة الوثقى (4 مجلدات)، أربعة مجلدات في المنطق، مجلدان في الفلسفة، مجلدان في الاقتصاد، ومجلدان في منهج تفسير القرآن.

■ بداية، نشكر آية الله گرامي، الذي قبلَ المشاركة في الحوار حول موضوع «الحقّ والحكم». وكما تعلمون، يعتبر بحث «الحقّ والحكم» من المباحث التي جرى طرحها مؤخراً بين العلماء، وخصوصاً الفقهاء المتأخرين، وقد كتب بعضهم في هذا المجال كتباً مستقلة. ومن جهة أخرى، طُرحت بعض المباحث في محافل المثقفين تحت عنوان «الحقّ والتكليف»، كما أنهم بحثوا أيضاً في منشأ الحقّ والتكليف. فمثلاً، طرحوا في موضوع علاقة الإنسان بربه، أو علاقته بالإنسان الآخر أو بالحكومة.. سؤالاً هو: هل الإنسان صاحب حقّ أو أنّه مكلف؟ يعني هل حقوقه متولدة عن التكليف المنصبة عليه؟ أو أنّ الأمر عكس ذلك؟

وأول بحث يجب أن يُطرح في هذا المقام، هو: أين هي مكانة مباحث الحقّ والحكم أو الحقّ والتكليف في معارفنا؟ فإذا أراد شخص أن يبحث عن هذه الأمور، من أين عليه أن يبدأ؟ ومن أيّ الموادّ العلميّة يمكنه أن يستفيد أكثر؟ من الفقه؟ أم الكلام؟ أم أصول الفقه؟ أم الفلسفة؟

مفاهيم الحقّ والحكم

آية الله گرامي: لعلّ من الواجب أولاً، أن نوضّح معنى الحقّ والحكم. وأنتم تعلمون أنّه قد برزت نظريّات مختلفة في هذا المجال، وقد تحدّثنا بشكل مفصّل في مبحث البيع في مسألة: هل الحقّ في الحقيقة هو السلطنة أو الملك؟ أو أنّه مرتبة أضعف من

الملك؟ والظاهر من عبارة المرحوم السيّد، في حاشيته على مكاسب الشيخ الأنصاريّ، أنّ الحقّ مرتبة ضعيفة من الملك، فقال: «نحو من السلطنة والملك». كما يظهر أنّ الشيخ الأنصاريّ عرّف الحقّ بالسلطنة. وهنا يمكن لشخص أن يقول: إنّ للحقّ في كلّ مكان معنى خاصّاً، كما ذكر الشيخ محمّد حسين الأصفهانيّ. وفي المقابل هناك فرض آخر، وهو أنّ الحقّ اعتبار خاصّ في مقابل الملك ومقابل السلطنة. وهذا ما ذكره أستاذنا الإمام الخمينيّ في مبحث البيع، وكذلك نحن نرى أنّ الحقّ هو اعتبار خاصّ غير الملك والسلطنة. إذن، يجب الالتفات في المقام إلى عدّة نقاط:

1 - برأيي، إنّ الحقّ في مثل هذه المباحث مشترك معنويّ، يتعيّن المراد منه من خلال ما يضاف إليه؛ من قبيل حقّ التولية، أو حقّ السلطنة، أو حقّ الرعيّة؟ وبما أنّ الحقّ مشترك معنويّ، فإذا ورد مجرداً من دون إضافة، لا يمكن تحديد المعنى المراد منه⁽¹⁾.

2 - لا شكّ في أنّ الحقّ عند القانونيين أمر اعتباريّ، وإن كان منشأه تكوينيّاً وحقيقيّاً. وأعتقد بأنّ جميع المسائل القانونية من هذا القبيل؛ أي هي مرتبطة بالمسائل الحقيقيّة، الناشئة من الموضوعات الحقيقيّة والتكوينيّة؛ ولهذا السبب كانت اعتباريّة. (وهو البحث المطروح في العلم والقيمة، وقد قلنا هناك إنّ القيم كلّها تابعة للعلم؛ أي إنها تُنتزع كما هي). وفي الحقيقة، إنّ جميع الاعتباريّات تنتزع من الحقيقيّات. ونحن هنا، لا نريد الخوض في المعنى الاصطلاحيّ لكلمة «انتزاع»، لكن على نحو الإجمال، نقول: إنّ الأمر الاعتباريّ

(1) هذا المعنى هو المعنى المراد في علم القانون وعند علماء القانون.

يُؤخَذ من المعنى الحقيقي، وهذا الاعتبار تارة يكون من قبل عموم العقلاء، وتارة يكون من قبل طائفة معينة منهم، وتارة أخرى من قبل أشخاص خاصين ضمن حدود معينة. فمثلاً: بعض الأشخاص الذين يشتركون في لعبة ما، يضعون قانوناً لهذه اللعبة؛ (فإذا تخلف أحد اللاعبين عن المقررات المحددة للعبة، يحسب ذلك امتيازاً للطرف المقابل). كما أنّ بعض الاعتبارات تكون شرعية أيضاً، بمعنى أن يكون المعبر فيها هو الشارع. وعلى كلّ حال، لا يؤثر تحديد منشأ الاعتبار، إن كان هذه الجهة أو ذاك الشخص، في أصل المسألة من أنّ الحقّ أمر اعتباري.

3 - الحقّ ليس سلطة، بل السلطة جزء من موضوع الحقّ؛ فمثلاً نقول: «فلان الحقّ في القيام بهذا الفعل». فهذه السلطة ثابتة له في أن يأتي بهذا الفعل. لأنّ له الحقّ. كما نقول: «له السلطة على هذا الأمر؛ لأنّه مالك له». إذن، فكما أنّ المالكية منشأ للسلطة، كذلك الأمر في كونه صاحب حقّ، هو منشأ للسلطة أيضاً. وبناءً عليه، فإذا كان المراد من السلطة، السلطة الخارجية، فمن المسلّم به أنّه لا علاقة لها بالحقّ الاعتباري، لأنّ الكثيرين يمتلكون حقّاً اعتبارياً لكنهم لا يمتلكون سلطة خارجية وإذا كان المراد من السلطنة السلطة القانونية، فكذلك تختلف عن الحقّ الاعتباري أيضاً؛ لأنّ الحقّ منشأ السلطة القانونية، لا أنّه عين السلطة القانونية.

4 - الحقّ ليس ملكاً؛ لأنّه في بعض الأحيان يكون هناك حقّ من دون أن يوجد مُلك، مثل «حقّ السبق» في المسجد، وفي سائر الأماكن العمومية، ففي هذه الموارد لا يوجد مُلك، ولكن هناك حقّ. وكذلك «حقّ التحجير» من هذا القبيل؛ فهو وإن لم يبلغ حدّ الملكية، لكنّه حقّ.

وبناءً على ذلك، فالحقّ ليس ملكاً ولا سلطنة، ولا يُستعمل في معاني أخرى مختلفة ليكون مشتركاً لفظياً، بل هو مشترك معنوي له معنى واحد لا أكثر. والأصل اللغوي لهذا اللفظ بمعنى الثبوت، فعندما يثبت أمر معيّن لشخص (ذي حقّ) يقال لهذا الأمر: حقّ.

5 - كثرة تشعب الحقّ، والتي زادت مصاديقها مع مرور الزمان، حتى بلغت مقداراً يتعذّر معه ترتيبها وإحصاؤها، بل يتعذّر عدّها. فعلى سبيل المثال: لم يكن مطروحاً ضمن الحقوق، حقّ الابتكار والاختراع والتأليف وأمثالها، أمّا الآن فقد صارت هذه الأمور مطروحة، والعقلاء يرون هذا الأمر حقّاً؛ ولذلك، لم نفهم حتّى الآن سبب فتوى سيّدنا الأستاذ الإمام الخميني ومدرّكها، وكذلك فتوى المرحوم السيّد الخوئي، في عدم اعتبارهما لحقّ الابتكار وحقّ التأليف وسائر هذه الحقوق. نعم، تحدّثت في وقتها مع المرحوم الإمام الخميني، لكنّ جوابه لم يكن مقنعاً لي أبداً. وكان يقول: هذا الكتاب الذي اشتريته أليس ملكاً لي؟ فإذا كان ملكاً لي، فإني أريد أن أكتب محتوياته وأطبع ما كتبته. وهذا الجواب برأيي ليس تامّاً؛ لأنّ هذا الكتاب، وإن صار ملكاً لي، لكن يجب البحث في الجهة التي ملكتها والجهة التي لم أملكها. فالملك يقبل التبعية، وخصوصاً في زماننا هذا؛ حيث صار الملك ملكاً زمانياً أيضاً، وصار بإمكاننا بيع شيء مع التقييد بشهر مثلاً أو بسنة، وهذه الأمور في معرض صيرورتها من المسلّمات العقلائيّة، وهي في تطوّر دائم.

والبحث في تبعية الملك، هو شبيه ذاك الشيء الذي كان يجول في أذهاننا في السابق؛ فعندما نأخذ هديّة تذكاريّة من أحدهم، كنّا نقول: هل هذه الهدية التذكاريّة مُلْكٌ طُلُقٌ للمُهدى له؛ بحيث

يمكنه أن يعطيها لشخص آخر؟ أو أن للعقلاء اعتباراً آخر في موضوع الهدية التذكارية؟ بمعنى أن العقلاء يلومون من يُعطي هدية ثم يعطيها لطرف ثالث؛ لأنّ الذي يعطي الهدية التذكارية، يكون نظره منصباً على أنّ إعطاء هذه الهدية، لكي تبقى عند المُهدى له ويذكره عندما يراها، لا أن يعطيها لشخص آخر. فإذا كان الأمر كذلك، ليست الهدية التذكارية ملكاً بشكل مطلق. وفي هذا المقام يمكن القول أيضاً: إنّ الكتاب الذي نشتريه، ليس ملكاً بشكل مطلق، بمعنى أننا لا نصير بشراء الكتاب، مالكين لإمكانية كتابة هذا الكتاب وطباعته من جديد.

وعلى كلّ حال، كنّا نقول: إنّ أنواع الحقوق كثيرة، غير قابلة للتصنيف وغير قابلة للعدّ أيضاً.

وأما معنى الحكم، فهو أوضح من الحقّ، والذي نراه أنّه عبارة عن الجعل والإنشاء لكلّ من البعث والزجر (التحريك والتوقيف)، واللذين ينطبقان على الأمر والنهي والحكم الوضعي. فالحكم هو نوع من الاعتبار، مفهومه طلب شخص من آخر، أو أنّ مفهومه منتزع من الطلب.

والمراد بالطلب الإرادة، أن أريد منك القيام بهذا العمل، أو أنّ القيام بهذا العمل صار بعهدتك. ونشير هنا إلى أنّ مفهوم الحكم في الأصول لم يبحث بشكل موسّع، فقد اقتصر البحث حوله، في مباحث الألفاظ عند التعرّض للأوامر والنواهي.

جوانب البحث المختلفة

■ اتّضح من المطالب التي ذكرتموها مفهوم الحقّ والحكم بمقدار كافٍ. لكن لأجل الدخول في أصل البحث، نسأل: هل البحث في الحقّ والحكم برأيكم، هو بحث فلسفيّ؟ أم فقهيّ؟ أم كلاميّ؟

آية الله غرامي: أعتقد أنّ هذا البحث من بعض جهاته هو بحث فقهيّ، ومن جهة أخرى أصوليّ، ومن جهة ثالثة كلاميّ أيضاً. فإذا نظرنا إلى هذا البحث باعتبار أحوال المبدأ والمعاد، سيكون بحثاً كلاميّاً، أي عندما نتحدّث في أنّ منشأ جميع الأحكام والحقوق هو ذات الباري تعالى، وبتعبير آخر: كلّما كانت الواجبات التي نبحثها تنتهي إلى الواجبات الإلهيّة، فسوف يكون بحثنا في الكلام. بينما إذا كان البحث في بيان منشأ كلّ حقّ يكون لأحد على الآخرين، فهو بحث قانونيّ وضعه الله تعالى. وإذا كان حول وجود أمرٍ لمي كلّ حقّ - من جهة استيفائه - يعود بالنفع على الآخرين، فيرجع البحث فيه إلى الله تعالى؛ بمقتضى الآية: «الحمد لله ربّ العالمين». وحاصل الكلام أنّه إذا كان هذا البحث الذي يبحث يجري في أصل الحقّ، وفي منشأ الحقّ، وفي إلزام العمل بالحقّ، فالبحث فيها كلاميّ؛ باعتبار أنّ جميع هذه الأبحاث ترجع إلى الله تعالى.

■ السؤال هنا: هل نعمة شبهة كلاميّة يمكن أن تظهر ثمرة البحث فيها؟

آية الله غرامي: إنّ مسائل كلّ علم تتألف من أمرين: مسائل بديهيّة ومسائل نظريّة. وأمّا معرفة آثار هذا البحث، في أيّ قسم من علم الكلام، فنقول: في موضوع المبدأ والمعاد، هناك آثار معرفيّة، لا عمليّة؛ بمعنى إلى أيّ حدّ يمكن أن تكون معرفتنا بكون الباري تعالى وليّ نعمتنا؟ كما أنّ آثار البحث في الفلسفة النظرية معرفيّة أيضاً.

وفي الوقت نفسه، يمكن أن يكون هذا البحث فلسفيّاً؛ لأنّ البحث فيه يرجع إلى البحث عن الوجود. فنحن عندما نبحث عن الوجود، نرى أنّ إحدى موضوعات الوجود هو المقولات النسبيّة؛ أي

المقولات الإضافية. ومن الطبيعي أن البحث في الفلسفة، أكثر ما يتناول البحوث المتعلقة بالإضافات الحقيقية، لكن نفس الإضافات الحقيقية، منشأ للإضافات الاعتبارية أيضاً، والتي تُعتبر الحقوق واحدة منها. فعندما نبحث عن الوجود وعن أنحاء الوجود، أو عندما نبحث عن الماهيات ذات الإضافة - التي يكون منشأ وجودها إضافياً - فالبحث فيها يرتبط ويتناسب مع بحث الحقوق، ومنشأ الحقوق (الذي هو من مقولة الإضافة)؛ لأننا نبحث هل هذه الوجودات التي نعالجها ذات المقولة الإضافية، تنشأ من الحقوق أم لا؟

كما ويمكن لبحث الحقّ والحكم أن يكون قاعدة فقهية، باعتبار أن بحث الحقّ غير مختصّ باب، بل هو جارٍ في جميع أبواب الفقه. فملاك كون البحث قاعدة فقهية، هو كون المسألة الفرعية للاستنباط غير مختصة بباب دون باب.

وكذلك قد يكون موضوعاً فقهياً، باعتبار أنه يمكن طرحه في أبعاد خاصة. ويمكن من جهة أخرى أن يكون مسألة أصولية؛ لأن البحث في المعنى الكلّي للحقّ، يمكن أن تقع نتائجه في كبرى عملية الاستنباط والاستنتاج الفقهي، فنقول مثلاً: هذا ملك فلان، أو هذا العمل تحت ولاية فلان، وهو حقّ، وكلّ حقّ - من باب التلازم - منشأ لحكم شرعيّ. إذن، يمكننا نقل البحث في الحقّ والحكم، إلى بحث التلازم المطروح في أصول الفقه.

وبناءً على ذلك يمكن جعل بحث الحقّ والحكم جزءاً من أيّ علم، باعتباريات مختلفة.

■ هذا البحث لا يمكن أن يكون فقهياً، لكن يمكن أن يكون من القواعد الفقهية؟

آية الله غرامي: نعم، هو يتناسب أكثر مع القاعدة الفقهية، لكن

يمكن أن يكون مسألة فقهية أيضاً. ومهما كان، فالبحث أيضاً من باب الحقوق الخاصة، وعندما تريد أن تطرح الحقوق الخاصة، سيطرح أيضاً موضوع الحقوق العامة. وكمثال على ذلك: المسألة الفقهية لحقّ السبق، التي طرحت في باب المكاسب، وفي باب الصلاة، وفي أبواب أخرى. وكذلك حقّ التحجير الذي طُرح في باب إحياء الموات. هذه الحقوق حقوق خاصة، وبهذا النظر هي مسألة فقهية أيضاً، لكنّ أصل الحقّ العام هو قاعدة فقهية.

ومن جهة أخرى، إذا أردنا أن نبحث في هذه الأمور تحت عنوان قواعد التلازم، يمكن أن نجعل جهة البحث أصولية. وبما أنّها منتزعة من المقولات الإضافية، يمكن أن تكون مباحث فلسفية. وباعتبار كون البارئ تعالى، هو منشأ جميع الحقوق من الناحية التكوينية والرابط بينها، يمكن جعل البحث كلامياً. وبناءً عليه، يمكن ربط هذا البحث بكلّ من هذه العلوم باعتبارات مختلفة.

■ في أيّ من هذه العلوم تكون ثمرة هذا البحث أكثر؟

آية الله غرامي: أيّ ثمرة تريد؛ المعرفية أم العلمية؟ ففي المباحث الفلسفية والكلامية، لا نريد الحصول مباشرة على ثمرة علمية، إلّا من خلال وسائط. وأصل المسألة في الفلسفة والكلام هو المعرفة، والثمرة التي نحصل عليها ستكون معرفية أيضاً، أمّا في المباحث الفقهية وقواعد الفقه، فالبحث دون شكّ سيكون علمياً، كما أنّ ثمرته ستكون علمية. فمثلاً في تحليل معنى الحقّ، يمكن أن نقول: هناك حقّ أو ليس هناك حقّ، وإذا كان هناك حقّ، نعلم أنّه مال، وإذا كان مالاً فبيعه صحيح.

■ هذا إذا كان حقّاً يقبل الإسقاط، بينما إذا كان حكماً فهو لا يقبل الإسقاط.

آية الله غرامي: نعم، الأمر كذلك.

العلاقة بين الحق والتكليف

■ نريد منكم توضيحاً حول مسألة العلاقة بين الحق والتكليف؛ هذه المسألة التي تطرح كثيراً في هذه الأيام.

آية الله گرامي: طبعاً هناك فرق بين مبحث الحق والتكليف، وبين مبحث الحق والحكم. وأنا وإن كنت قليل التوفيق لمطالعة المسائل المطروحة حديثاً في هذه الأيام، إلا أنني، أعتقد أن البحث المطروح في الوقت الحاضر هو: هل الحق منشأً للتكليف، أو أن التكليف منشأً للحق؟ وبعبارة أخرى، هل يتزعج الحق من «الواجبات» والتكاليف، أو أن منشأً «الواجبات» من الحقوق الواقعية؟ من الواضح أننا لا نبحث مثل هذه الأمور في الفقه، فهذا البحث غير مطروح لا في الفقه ولا في القواعد الفقهية، بل هو غير مطروح حتى في أصول الفقه.

نعم، هذا البحث يمكن طرحه في الفلسفة العملية، ومن الطبيعي أن المراد بالفلسفة العملية هنا، هو المعنى العام للفلسفة التي لا تختص فقط بالموجودات الحقيقية، بل تشمل المسائل الحقوقية أيضاً؛ فكما أن مسائل الموسيقى والهندسة والحساب، تتناسب - بشكل من الأشكال - مع الأبحاث الفلسفية، فهذا المعنى يمكن عدّ الفقه أيضاً جزءاً من الفلسفة (الحكمة العملية)، كما هو الحال في الأخلاق التي هي جزء من الفلسفة العملية. وعلى كلّ حال، ما هو مبحث في مباحثنا الفقهية والأصولية، ومباحثنا الكلامية والفلسفية، يختلف كثيراً عن البحث في الحق والتكليف، الذي يعتبر بحثاً خاصاً.

■ هل البحث الذي يُطرح في المحافل المعاصرة، هو بحث من خارج الدين، أو أنه بحث ديني؟

آية الله گرامي: ظاهر كلامهم أن هذا البحث من خارج الدين.

■ يعني أنهم لا يستدلّون بالآيات القرآنيّة لإثبات صحّة دعواهم؟

آية الله گرامي: لا، بل من الطبيعي أنهم يستدلّون بالقرآن. فهذه المسألة نظير المباحث التي تمّ تناولها في كتاب «العلم والقيمة»، حيث استفاد مؤلف هذا الكتاب من الآيات والروايات لبيان صحّة دعواه، واستند عليها في مقام الاستدلال على إثبات بحثه. وقد كتبنا الرسالة الرابعة في الفلسفة للردّ عليه؛ حيث أجبنا هناك عن الاستدلال بهذه الآيات والروايات. وكذلك الحال بالنسبة إلى الدكتور شريعتي في المباحث التي كتبها حول دهاليكتيكية المعرفة والطبيعة؛ حيث استند فيها إلى الآيات والروايات، مع أنّ هذا البحث هو من خارج الدين، وبعيدٌ عن الآيات والروايات، لكنّه جاء بها لتأييد مدّعاها فقط. فمثلاً، يقول: إنّ رأي الإمام علي (ع) في هذه المسألة الفلسفيّة هو كذا. وهذا لا يعني أنّ المسألة صارت دينيّة، بل أراد بذلك بيان أنّ الحقيقة هي ما ذكره هو، أو أراد أن يقول: إنّ المصادر الدينيّة توافقني في هذا الرأي، أو أنّي وافقت رأي المصادر الدينيّة.

■ إذن، برأيكم هل يمكن تناول البحث بوصفه خارجاً عن الدين؟

آية الله گرامي: نعم، يمكن تناول البحث بهذا الشكل، لكنّ هذا البحث غير الديني بخصوص مصادر الحقّ فقط. فمثلاً، يمكن البحث في أنّه عندما نريد أن نتكلّم حول مفهوم الحقّ، فالبحث في هذه الحالة يكون في: من أين نشأ الحقّ؟ ما هو مصدره؟ وقد ذكرت أنّ البحث من هذه الجهة بحث فلسفيّ، حيث نريد أن نعرف كيف نشأ الحقّ، أي إنّهُ بحث في المفاهيم ذات الإضافة، وهو ما يسمّى بالماهيات الإضافيّة؛ فعندما يطرح البحث في الأمور النسبيّة، يقال لها: الواقعيّات النسبيّة؛ وهي التي تُنتزع منها الحقوق النسبيّة. بينما

هنا يُطرح البحث في ماهية منشأ الحقّ. وعليه، فمن الممكن أن تكون جذور هذا البحث فلسفيّة؛ لكن في الوقت نفسه، عندما نبحث في المسائل الحقوقيّة والفقهية حول الحقّ، يأتي هذا البحث الفلسفيّ؛ لأنّه إذا أردنا أن نفهم مطلباً، فمن حقّنا أن نعرف منشأه، كما قال السبزواري في منظومته:

أسّ المطالب ثلاثة عِلْم مطلب ما، مطلب هل، مطلب لم
فإذا أردنا أن نفهم آية حقيقة، يجب علينا أن نفهم ثلاثة أمور:
هي الماهيّة، والعلة، والوجود، والمراد بالعلة في مقامنا، منشأ الحقوق. ويمكن أن يقول شخص: إنّ منشأ الحقوق هو التكليف، ويقول آخر إنّ الأمر بالعكس. كما أنّه من حقّنا أن نفهم حقيقة الحقّ ومفهوم الحقّ، ومن حقّنا أيضاً أن نبحث في «لِمَ» هذا الحقّ، سواء «لِمَ» الثبوتية أو «لِمَ» الإثباتية. والحاصل أنّه عندما نطرح هذه المباحث - وهو أمر ممكن - يصير البحث فلسفياً وخارجاً عن الدين.

■ يقول بعض الكتاب المعاصرين على ضوء الرؤية الإنسانية (Humanism): إنّ الإنسان ابتداءً هو صاحب الحقّ، وإنّ القوانين والتكاليف إنّما تنظّم على أساس الحقّ الذي يمتلكه كلّ شخص. والحال أنّه من وجهة النظر الدينيّة، يقال: إنّ الإنسان مكلف؛ أي إنّنا مكلفون بأفعال يجب علينا القيام بها، وإنّ القوانين الاجتماعية، إنّما نُظمت على أساس التكليف الذي وضعه الله تعالى على الإنسان. وبناء على هذه النظرة، لدينا نظرتان، مختلفتان أساساً، إلى مسألة العلاقات الاجتماعية: النظرة الدينيّة والنظرة الإنسانية، فالإنسانيون يقولون: إنّ الإنسان صاحب حقّ ابتداءً، بينما يقف الدينيون في الطرف المقابل لهم ويقولون: إنّ الإنسان ابتداءً مكلف، والتكاليف هي منشأ للقوانين الاجتماعية. فهل مراد أولئك من الحقّ والتكاليف، ما نمنيه نحن من الحقّ والحكم. أو أنّ مجال بحثهم أمر آخر؟

آية الله گرامي: لا شك في أنّ البحث المطروح عند الإنسانويين هو بحث من خارج الدين، وهو لا يختلف عن المفاهيم التي نقولها نحن في هذا المجال. فالحقّ الذي نقول به نحن، هو الحقّ الذي تمّ تعريفه نفسه. كما أنّ التكليف هو نفس ذاك التكليف الذي يعبر عنه بالحكم، إلّا أنّ الحكم الذي نقول به نحن، أعمّ من الأحكام التكلّيفيّة والأحكام الوضعيّة، لكنّ الإنسانويين يبحثون فقط في الأحكام التكلّيفيّة. إذن، فالحكم الذي يطرحونه هو عين هذا الحكم، إلّا أنّه أخصّ منه. أمّا ما هو رأينا في هذه المسألة؟ وهل نقبل بما يقوله هؤلاء؟ يعني هل نرى أنّ الإنسان واقعاً وابتداءً ذو حقّ، أو أنّنا نقول: إنّ طرفاً آخر هو الذي منح هذا الحقّ للإنسان؟ وهل يمكن للإنسان أن يمنح نفسه هذا الحقّ؟ وأن يكون كلّ إنسان مثلاً هو الذي يثبت الحقّ لنفسه؟ فلا معنى لهذا الكلام أصلاً.

نفي الحقّ في علاقة الإنسان برّبّه

ومن هنا، فسواء كان الحقّ ناشئاً من الاعتبارات العقلانيّة، أو من الاعتبارات الشرعيّة، فهو على كلّ حال يحتاج أن يكون له منشأ اعتباري. فإذا طُرح حقّ شخص مقابل المجتمع، فسوف يكون المجتمع طرفاً في هذه العلاقة. وعندها نقول: يجب على المجتمع أن يعتبر هذا الحقّ لهذا الشخص. لكن حقّ الإنسان أحياناً يُطرح مقابل الله تعالى. حسناً، من الذي منح الإنسان هذا الحقّ؟ من هو الإنسان كي يستطيع أن يجعل لنفسه حقّاً مقابل الله؟ الإنسان بالنظر العرفاني تجلّ من الله، وبالنظر الفلسفيّ معلول للعلّة التامة، وإنّ كلّ ما لديه متعلّق بتلك العلّة التامة؛ وبتعبير الحكمة المتعالية، هو عين الربط بتلك العلّة. إذن، فليس هناك شيء كي يجعل لنفسه حقّاً، بل إنّ العلاقة نفس بالذات الأحديّة تقتضي أنّه إذا أراد الله أن يمنحه حقّاً فذلك، وإلّا فأيّ حقّ له في ذلك؟

■ يعني ليس له أي حق أبداً، حتى لو كان حق الهداية وحق اللطف؟ كأن يكون للعبد حق في أن يهديه الله تعالى؟

آية الله گرامي: إذا لم يهدِ الله أحداً ما الذي سيحصل؟ هذا الكلام من باب قانون اللطف، فالله يهدي من باب اللطف، ويرسل النبي من باب اللطف. نعم نقرأ في الآيات الكريمة: ﴿لَوْلَا أَرْسَلْتُ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾⁽¹⁾، لكن ليس معناها أنه إذا قال هؤلاء هذا الكلام، فلهم واقعاً حق على الله، لا ليس هذا المراد. هناك بعض الجمل المنقولة عن أمير المؤمنين (ع)، تحتوي على خطاب للإمام مع الله: يا الله إذا أمرت بعليّ إلى النار مع كلّ هذه العبادات، فليس له الحق في الاعتراض، فأنت مالك وأنا مملوك، ونحن عبيدٌ عندك، أملك نافذ فينا أبداً.

■ ماذا بالنسبة لحق الرزق؟

آية الله گرامي: إذا أراد الله أن يمنع الرزق، فمن يستطيع أن يطالب الله في ذلك؟ ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾⁽²⁾.

■ إذن، لا حق للإنسان أبداً في علاقته بالله؟

آية الله گرامي: نعم، لا حق له إلا ما جعله الله تعالى للإنسان.

■ من باب اللطف؟

آية الله گرامي: نعم من باب اللطف. لقد ورد في الدعاء: «اللهم بحق محمد وآل محمد عليك»⁽³⁾، وهذا المقدار فيه كلام

(1) سورة طه: الآية 134، وسورة القصص: الآية 47.

(2) سورة الأنبياء: الآية 23.

(3) المجلسي، بحار الأنوار، ج 90، ص 30.

أيضاً، إلّا إذا قلنا: إنّ الله تعالى قد منح هذا الحقّ لمحمّد وآله صلوات الله وسلامه عليهم، وإلّا، فأيّ حقّ لعباد الله على الله؟

■ هل يمكن القول: إنّ الله تعالى خلق الإنسان ذا حقّ؟ مثل قولهم: «خلق الله المشمسة، وما جعل الله المشمسة مشمسة؟» أي إنّ البحث في أنّ الله بخلقه للإنسان، خلقه ذا حقّ؟ وأنه لو لم يخلق الإنسان، لما كان له حقّ، ولكنّه خلقه لعلّاً؟ وبالتالي فهل خلق الله موجوداً باسم الإنسان؟ أو أنّه خلق شيئاً آخر معه وهو صفة «ذي الحقّ»؟ هل هذا تصوّر صحيح؟

آية الله گرامي: أيّ حقّ هذا؟ كيف يمكن تصوّر خلق الحقّ عند خلق الإنسان؟

■ كالحقوق التي ذكرناها الآن، أي حقّ الهداية، وحقّ الرزق و... إلخ أو مثلاً الحقّ في عدم التكليف بما لا يطاق أو التكليف بغير المقدور.

آية الله گرامي: بالنسبة إلى هذه الأمور الأخيرة كالتكليف بما لا يطاق، لا يقال: إنّها حقّ، فالحكيم لا يفعل القبيح. وعليه، فهذا لا يحتاج إلى حقّ يسمى «عدم التكليف بما لا يطاق»، لأنّ مجرد كون الشيء قبيحاً لا يفعله المولى الحكيم. فقد اقتضت حكمته في خلقه للعالم أن لا يعبث مثلاً، لا أنّ لي الحقّ في أن لا يعبث.

■ كلاً، أريد أن أقول، بأنّه لا يوجد في هذا المقام مصداق كان الناقصة...

آية الله گرامي: بل كون الإنسان ذا حقّ من مصاديق كان التامة: «خلق الله الإنسان»، مثل: عندما يخلق الله شيئاً أخضر، لا يعطي الخضار له.

■ خلق الإنسان إنساناً بهذا الوضع، أي خلقه ذا حق؟

آية الله غرامي: إلتفت جيداً، إنّ الموارد التي ذكرتها، كمثال المشمش، فإنّ البحث فيها هو بحثٌ في المفاهيم، والبحث في المفاهيم بحث في الذاتيات؛ لأنّ المفهوم خارج عن دائرة الإيجاد، بل لا علاقة له بمبحث الوجود. فالمباحث المرتبطة بالحقّ مباحث في الإيجاد والوجود، أي إنّنا نطرح حقّاً خاصّاً منحنا إياه الله تعالى، وهذا معناه أنّه ذاته قد جعل هذا الحقّ، لا أنّ لنا الحقّ.

■ بل الله نفسه خلقنا بشكل يكون لنا فيه هذا الحقّ. وهو خلقنا كذلك.

آية الله غرامي: كيف خلقنا؟ مثلاً، هل يصح أن نقول: إنّنا نأكل الطعام لأننا نمتلك بطناً؟ حسناً، ما هذا الحقّ؟! كان يمكنه أن يقول: أردت أن أخلقكم هكذا ببطن خالية، دون أن أمنحكم الغذاء، حتّى تدعوني، أو تموتوا جوعاً!

■ هناك بحثان، أحدهما: هل لأحد الحقّ في «جعل الحقّ» أو في جعل القانون؟ والبحث الآخر: كيف يمكننا كشف هذه الحقوق؟ آية الله غرامي: هذا البحث بحث ثبوتيّ، وهو هل لنا حقّ واقعاً على الله؟ أم أنّ المسألة ليست كذلك؟

■ نعم البحث في هذا الأمر، لكنّ كلامنا في أنّه كما نكتشف أحياناً من ألفاظ الشارع بعض المطالب، كذلك فلنكتشف من فعل الله بعض المطالب، ونقول: إنّ الله تعالى قد خلق موجوداً بمثل هذه الامتيازات، فالله في الواقع أراد أن يكون هناك إنسان حقوقيّ.

آية الله غرامي: صحيح أنّ الله أراد ذلك، لكنّ البحث والإشكال ليس في أنّ الله أراد، أو أنّ الله منحنا هذا الحقّ. بل الإشكال في هذا القول: «بما أنّ الله تعالى قد خلق هذا الموجود، إذن فلهذا الموجود حقّ، لا أنّ الله منحه هذا الحقّ». فكلامنا هو أنّ الله

أعطانا هذا الحقّ، لا أننا نحن أصحاب حقّ أمام الله، فأيّ حقّ لنا مقابل الله؟

■ خلقنا الله أصحاب حقّ.

آية الله غرامي: نعم، الله جعل هذه الخلقة التي تقتضي هذا الأمر، لا أنّ لي أنا المخلوق حقّ. أي إنّ الله الحكيم - بما أنّه حكيم - إذا خلق مخلوقاً كهذا الإنسان، يجب عليه أن يخلقه كذلك، وعليه أن يخلقه لهذا الهدف، وأن لا يتركه أبداً. هذه الأمور، من أوصاف الباري تعالى، تقتضيها الحكمة. إذن في الحقيقة، مقتضى الحكمة التي هي من الصفات الإلهيّة، أن يكون للمخلوق هذه الأمور، لا أنّ للمخلوق هذا الحقّ عليه تعالى.

■ ألا يحصل من هذا التلازم ثبوت الحقّ لي؟

آية الله غرامي: كلاّ.

■ لكنّ ثبوت هذا الحقّ يمكن استكشافه من ذلك.

آية الله غرامي: كيف يمكننا أن نكتشفه؟ أنا لا أستطيع أن أكتشف ذلك.

■ مرادي أن نكتشف جعل الحقّ.

آية الله غرامي: جعل الحقّ، نعم يمكن أن نكتشفه، أما امتلاك الحقّ فلا. باعتبار أنّ جعل الحقّ يعني أن تكتشف بأنّ الله جعل لنا هذا الأمر، وهذا يصير لطفاً، ولا إشكال فيه. حيث إنّنا نكتشف: بما أنّ الله حكيمٌ، فهو لا يقوم بأفعال عبثيّة لا طائل منها. وعلى هذا الأساس نقول: لماذا خلقنا بمعدة خالية؟ الجواب: معلوم أنّه خلقنا كذلك؛ لأنّه يريد أن يعطينا الطعام. وكذا السؤال: لماذا جعل لنا قلباً؟ لأنّه جعل لنا من يتعلّق القلب بهم ويحبّهم، وهكذا.

هذا الأمر، يكشف عن فعل الله، لا أنه يثبت لي الحقّ مقابل الله. نعم لدى بعض العرفاء كلام، يفهم منه هذا الأمر، مثل ما ورد في بعض كلمات محي الدين ابن عربي. لكنّ هذه الكلمات من دلال العرفاء وعَنَجْهم على الله. فمثلاً يقولون: «إلهي لو لم أكن أنا، فلمن ستكون ربّاً؟ ولو لم يكن عبد، فلا معنى لربّ بلا عبد. وإذا لم يكن هناك مخلوق، فلا معنى لخالق لا مخلوق له. إذن بسببي أنا صرّت خالقاً».

ويستفاد هذا المعنى من بعض كلمات محيي الدين في الفتوحات؛ أنا الذي منحتك يا رب عنوان الربوبية؛ لأنّ الربوبية من العناوين الإضافية. وكذا الخالقية والرازقية والربوبية وسائر صفات الله الفاعلية.. فإذا لم تكن نحن المرزوقين، ما كان الله رزاقاً، وما كان وهاباً وهكذا في سائر الصفات. وهذا الكلام في مقام دلال العرفاء على الله! وإلا، فمن أنا حتّى أمنحه صفة الرازقية؟ فنفس ذاتي هو الذي خلقها. وفي هذه الموارد، نرى المفيض والمستفيض والإفاضة كلّها شيئاً واحداً.

وبناءً على هذا، فالأصل هو ذات الباري تعالى. وأنا لديّ أيضاً بعض الإشكالات على هذا البحث الفلسفيّ، الذي يقولون فيه: «إنّ لحقيقة الوجود وحدة سنخية لا شخصية». وقد كتبت في الكتيب الذي ألفته سابقاً، وطُبع باسم «الله في نهج البلاغة»: بأنّ أهمّ البراهين على التوحيد، برهان يُسمى علمياً ببرهان الصديقين، وهو قائم على مبنى التشكيك بالوجود، والقول بالحقيقة السنخية للوجود. وذكرت أنّ هذا البرهان ليس أفضل البراهين وأهمّها، بل هو باطل باعتقادي، ومبنيّ على قول الرجل الهمداني. أمّا على القول بالوحدة الشخصية للوجود، فالبرهان فيه صحيح ويعدّ كاملاً. فنحن لدينا وجود واحد هو الله تعالى، ونحن جميعاً ظهور له.

وهنا فإذا قلت: إذن، كيف يمكن أن يكون تكليف الله لا إشكال فيه؟ نجيب عليه: بأن المتجلّي يكلف المظهر له، ولكن على كلّ حال، لا يوجد شيء مطروح مقابل الله، بل هناك ذات واحدة، وجميع ما سواه عبارة عن مظهر لهذه الذات.

وعلى هذا الضوء، فنحن لا نقبل بتناً بهذه الفرضية. نعم، يمكن لمن ليس لديه معرفة بالأصول الفكرية، ولا بالذات الربوبية ولا بسائر هذه المسائل، أن يطرح مثل هذه الأفكار المخالفة للأديان؛ وأن يعتبر في الوقت ذاته بأن الإنسان ذا حقّ أمام الله تعالى. هذا هو عين كلام مذهب الذاتية الإنسانية، وهذا المذهب هو المذهب الوحيد الذي يمكنه أن يطرح مثل هذا الكلام. أمّا نحن فبناء على النظرة الواقعية للوجود، لا يمكننا أن نطرح مثل هذا الكلام أبداً. ولا أريد هنا، أن أنفي إمكانية ذلك على أساس البحث الكلامي، بل على الأساس الفلسفي؛ فبناء على النظرة الواقعية للوجود - التي تبحث عن ما هي حقيقة الوجود - لا نستطيع أن نرضى بهذا الكلام.

وبذلك ترجع جميع الحقوق إلى البارّي تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾⁽¹⁾، وهذه الآية تدلّ على حصر الحقّ به تعالى أيضاً. فذات البارّي تعالى هو الحقّ، وإليه ترجع جميع الحقوق.

■ البحث الذي تفضّلتم به يحتوي في الواقع على أفكار عرفانية؛ وهو بحث وحدة الوجود الشخصية. وعليه، فهل هذا الكلام عرفاني محض؟ أم أنّه يقبل البرهان والاستدلال، كي نتمكّن من الخروج منه بنتيجة كلامية أو فلسفية أو فقهية؟

آية الله گرامي: إذا طرح الكلام عن الوجود الشخصي، فهذا معناه أنّ محور الوجود ذات البارّي تعالى أيضاً. فمن نحن أصلاً

(1) سورة الحج: الآية 62.

حتى يكون لنا حق على الله؟ وهذا هو المعنى الذي قصدته من الكلام في هذا المطلب.

■ هل يمكن الاستدلال على هذا البحث؟

آية الله گرامی: نعم يمكن، والدليل عليه واضح. فأصلاً برهان الصديقين لا يعني غير هذا، فالوجود يعني أصل معنى الوجود. ومن هنا يقال أحياناً: إنَّ العوام لا يفهمون برهان الصديقين، ولكنه واضح وضوح الشمس، والجميع يفهمه كما يفهم أنَّ اثنين ضرب اثنين يساوي أربعة. وقد أجريت اختباراً على الناس وسألت بعضهم: هل تفهم ما معنى الوجود؟

فأجاب: نعم، فالشاي موجود، والخبز موجود، والماء موجود، والأب موجود.

حسناً، هذا الوجود لا يصير عدماً، أليس كذلك؟

نعم، فالوجود مقابل العدم.

هذا الوجود لا يصير عدماً، فالعدم عدم. وعليه، فالوجود ضروري - مع صرف النظر عن وجودنا نحن الذي نراه بعنوان «نحن» غير ضروري - لأنه لا يمكن أن يكون الوجود غير موجود، وهذا الأمر يعرفه الجميع. وكذلك العدم ليس وجوداً، والوجود لا يصير عدماً كما أنَّ العدم لا يصير وجوداً أيضاً. إذن، فالوجود يعني ما له ضرورة وإطلاق وحتمية، ونحن ليس لدينا أي شيء من هذه الأمور (لا ضرورة، ولا إطلاق، ولا حتمية). فالله يصير ذاك الوجود الذي له ضرورة وإطلاق، وذلك هو الله. أليس هذا واضحاً جداً؟

■ لكن هل يعني هذا أنَّ كلَّ شيء يصير هو الله؟

آية الله گرامی: نعم، ﴿ذَلِكَ يَآنَّ اللَّهُ هُوَ لَقَدْ﴾⁽¹⁾. ولكن لا

(1) سورة الحج: الآية 62.

بمعنى أنّ هذه الأشياء هي الله، بل بمعنى أنّها عدم، إلّا ما يتصل إليها من كونها آية ومرآة للباري تعالى. وعليه، فنحن عدم، لكننا مظاهر له.

■ لكنّ المراد بالحقّ في هذا الكلام، ما يقابل الباطل.

آية الله غرامي: لا شكّ في أنّ منشأ الحقّ مقابل الباطل هو الله، فهذا حقّ تكوينيّ، وتلك حقوق اعتباريّة. والحقوق الاعتباريّة تؤخذ من الحقوق الواقعيّة.

■ لكن يجب إثبات الفرضيّة القائلة، بأنّ «الواقعيات هي منشأ الاعتباريات».

آية الله غرامي: نعم، المسألة كذلك يقيناً. فحقّ في الملكيّة تقول: «هذا الشيء أعتبره ملكاً لفلان» لماذا؟ لأنّ هذا الشخص بنى هذا البيت وعمل عملاً، أو أنّه أعطى مالاً مقابلته. فالعمل الخارجي لهذا الشخص، صار موجباً لأنّ تعتبر مثل هذا الاعتبار.

■ هل يمكننا، بناء على هذا، أن نقبل بما يُسمى «بالحقوق الفطريّة»؟ كلّ ما في الأمر، أنّ هذه الحقوق الفطريّة، جعلها الله لنا.

آية الله غرامي: نعم! إذا دخلنا في معالجة هذه المفولة؛ وهي البحث في الحقّ والتكليف - وهو بحث آخر غير مرتبط ببحثنا - علينا القول: إنّ جميع الحقوق المطروحة مقابل الله، هي حقوق من باب اللطف. لكنّ هذا البحث يرتبط بمذهب الذاتيّة الإنسانيّة، وهو غير مرتبط بالمذاهب الشرعيّة ولا بالمذاهب المنتسبة للاديان باعتبارها مذاهب تقابل ذلك المذهب. فكلامنا هنا هو أنّنا لا نمتلك مقابل ذات الباري تعالى أيّ حقّ، إلّا ما منحه لنا وأعطانا إياه؛ وهو حقّ من طرف واحد.

الملازمة بين الحق والتكليف

■ يقال في مبحث الحق والتكليف: حيثما كان هناك حق، فهناك تكليف حتماً. فهل هذه الملازمة من الطرفين؟ أي كلما كان هناك تكليف فهناك حق أيضاً؟ وكلما كان هناك حق فحتماً هناك تكليف موجود في ذاك المجال نفسه؟

آية الله گرامي: القاعدة في المسألة هي كذلك. وذلك بسبب أنّ الحق يجعل ذا الحق مسلطاً على من عليه الحق، وإذا صار مسلطاً عليه، فعندئذ تأتي قاعدة السلطة القانونيّة، وتفرض الأداء على من عليه الحق. وهذا هو معنى التكليف.

■ ماذا بالنسبة للطرف المقابل؟

آية الله گرامي: في الطرف المقابل، إذا كان لدى شخص تكليف يقوم به، فهذا التكليف إما أن يكون فردياً أو اجتماعياً؛ أي أن يكون مقابله شخص ما، أو الله، أو المجتمع. وعليه، فإذا كان في مقابله المجتمع أو الله، كانوا هم أصحاب الحق أمام المكلّف. وعندئذ يصير التكليف منشأً للحق. إذن فمن الناحية الظاهرية، يمكن أن نقبل بوجود تلازم ما بينهما.

■ يقول المرحوم الشيخ الأنصاري مثلاً في المكاسب: يُستظهر من بعض التكاليف والواجبات الكفائيّة بأنّ هناك حقّاً؛ مثلاً يقول: يمكن من خلال أدلة التشيع والتكفين والدفن ومثل هذه الأمور، أن يفهم بأنّ للميت حقّاً على المسلمين.

آية الله گرامي: يعني هل يريد أن يقول: إنّ في مجال التكليف التعييني لا يوجد حق، بينما الحق موجود في التكليف الكفائي؟ أو أنّه يريد أن يقول: إنّ الكفائيات نوعان؟

■ لا، بل يقول هذا في الكفائيات؛ حيث يقول إنّّه يفهم هذا من بعض الأدلة.

آية الله گرامي: لا أذكر عبارة الشيخ الأنصاري بالضبط، ولكنني أحتمل أن يكون مراده مغايراً للقول: إنّ الأمر ليس من باب الحقّ في التكاليف التعيينية، وأمّا في الكفائيات فالأمر كذلك، فهو لا يريد أن يقول هذا، بل يريد أن يقول إنّ الأمر في الواجبات التعيينية مسلّم أنّه كذلك، أمّا في الكفائيات، فيظهر من بعضها هذه الحقيقة.

فإذا وجب علينا القيام بتكليف - سواء كان تكليفاً تعيينياً أم كفائياً - فمعناه على الأقلّ أنّه يجب علينا القيام بهذا الفعل، سواء كان مقابل الخالق، أو كان مقابل المخلوق. وعليه، فالخالق أو المخلوق يصير مطالباً إياك بالتكليف. وهذا صحيح، فلذا يُعتبر حقّ السائس الممنوح للسلطان وسائر الحقوق الأخرى، من جملة الحقوق المذكورة في الرسائل الحقوقية - والتي منها رسالة الحقوق للإمام السّجاد (ع) - لذا فأنا أعتقد بأنّ هذه الملازمة صحيحة، وأنّ الملازمة بين الحقّ والتكليف، هي من الجهتين.

■ يفسّر بعض الباحثين. هذه الملازمة بمعنى آخر، وليس مرادهم بأنّه كلّما كان هناك تكليف، فهناك حقّ، حتى ولو كان هذا الحقّ مرتبطاً بغير صاحب الحقّ، بل مرادهم أنّه: كلّما كان تكليف على شخص، فهناك حقّ أيضاً لهذا المكلف، أي عندما يتمّ جعل تكليف على شخص، يُجعل له في المقابل حقّ أيضاً.

آية الله گرامي: كلا، هذه الملازمة غير صحيحة.

■ يقول بعض الباحثين... إنّ المحافل التي يتمّ البحث فيها حول علاقة الناس بالحكومة مثلاً، وحتى العلاقة بين الناس والله، يُصرّح فيها أحياناً بأنّ مقتضى العدالة، أن يكون لكلّ مكلف حقّ.

آية الله گرامي: إلتنف جيداً! القضية التي تقول: «كلّ من عليه تكليف لديه حقّ» لا يمكن جعلها مقابل الله. نعم، تطبيق هذه

القضية صحيحة في المجتمع في ما بين الناس أنفسهم؛ لأنّ معنى ذلك أنني قمت بوظيفتي وعملت طبقاً لتكليفي. والحال أنّ الوظيفة لها آثار، فعندما يقوم المكلف بوظيفته، على المجتمع أن يرتّب هذا الأثر على فعله. إذن، فلهذا الشخص حقّ على المجتمع.

■ إنّ الذين يقبلون بهذا المعنى من التلازم، يبقونه أحياناً على إطلاقه، دون أن يفرّقوا فيه بين الله وبين المجتمع.

آية الله غرامي: كلا، فأيّ حقّ لدينا أمام الله؟

■ ماذا بالنسبة لموضوع الحكومة؟ هل يمكن القول بهذه الفرضية هناك؟

آية الله غرامي: نعم.

■ مرادي، هل يمكن لشخص أن يقول: إنّ الله تعالى جعل الولاية للحكومة، وإنّ الحكومة وحدها هي التي تجعل التكاليف على الناس، وإنّ للناس تكليفاً على الأقلّ في بعض الموضوعات فقط، وفي المقابل ليس لديهم حقّ؟

آية الله غرامي: في رسالة الحقوق، تمّ طرح حقّ السائس والسلطان، كما تمّ أيضاً طرح حقّ الرعيّة على السلطان. والأمر كذلك، فالسلطان يضع تكاليف على الناس، والناس شأؤوا أم أبوا، عليهم أن يمثلوا هذه التكاليف ويقوموا بوظائفهم. وفي المقابل، على السلطان أن يقوم ببعض الأعمال للناس. فالحقوق متقابلة، وهكذا يصير للناس حقّ.

■ لهذا البحث جهة أخرى؛ هل الملازمة هي بين ثبوت التكليف وثبوت الحقّ؟ أو أنّها بين امتثال التكليف وثبوت الحقّ؟ أي: هل يثبت الحقّ بمجرد ثبوت التكليف؟ أو أنّ الحقّ يثبت فقط عند امتثال التكليف والإتيان به؟

آية الله غرامي: من الناحية المفهومية، هذان الأمران مختلفان، ولا تلازم بينهما، لكنّ البحث في أنّه عندما يثبت حقّ للإنسان، ماذا يعني ذلك؟ هل يعني أنّه يجب على الآخر أن يعطيني حقّي؟ إذا كان كذلك، فهذا الأمر يصير تكليفاً. لكن إذا كان شخص مكلفاً، فهل هذا التكليف نفسه يجعل المكلف ذا حقّ - بالمعنى العام - أمام المكلف؟ لقد قلنا: إن هذا الكلام غير صحيح في ما بيننا وبين الله تعالى؛ لأنّه لا حقّ لنا أمام الله. لكن إذا لم نقل هذا وقلنا: «إنّه كلّما كان هناك حقّ، فهناك تكليف أيضاً، ونحصل على هذا التكليف، من تحليل مفهوم ذاك الحقّ». فهذا الكلام صحيح.

إطلاق الحقّ ونسبته

■ تعرّضت بعض الكتب إلى مباحث، اعتبرت فيها أنّ الحقّ أمر غير ثابت أصلاً؛ حيث رأى أصحابها أنّ الحقّ أمر نسبي. وهذا الكلام يترك أثراً في البحث عن مباني الحقّ؛ فمثلاً عندما يقال: «الحقّ لمن غلب»، أو عندما يقال: «إنّ الحاكم في الدنيا هو قانون تنازع البقاء»، فهذا يعني أنّه ليس لدينا أمر ثابت بعنوان الحقّ، لأنّ علينا أن ننظر من هو الغالب، وأن نرى الغلبة ستكون نصيب مَنْ، لكي نعطيه الحقّ. وعلى أساس هذا القانون، يمكن أن يكون شيء معين في زمان حقّاً، وذاك الشيء نفسه في زمان آخر غير حقّ. ومن الطبيعي أنّ هذا الكلام، ليس من الأمور والاعتبارات التي يمكن أن نقبل بها، بل هي في الأساس قائمة على التفاوت؛ بمعنى، أن نعرّف الحقّ بالشكل الذي يجعل المنتصر صاحب الحقّ في ما إذا كان المنتصر يعيننا، بينما نعرّفه في موقع مغاير بما يتناسب مع كون الحقّ مع الآخر. أعطونا رأيكم في هذا الأمر.

آية الله غرامي: برأيي، أنّ البحث في اعتبار الحقّ مطلقاً أو

نسبياً، لا دخل له في البحث في مباني الحقّ. فكلّامنا كان في أنّ الحقّ هل هو أمر اعتباريّ وعقلانيّ، أو أنّه أمر شرعيّ، مقابل الملك ومقابل السلطنة؟ وإن كان البعض يقول خلاف هذا الكلام. فمنشأ الحقّ عبارة عن سلسلة أمور تكوينيّة، هذا ما قلناه نحن.

أمّا بالنسبة إلى إطلاق الحقّ ونسبيّته، فلم نذكر شيئاً حول ذلك أصلاً. إذ يمكن أن يكون الحقّ نسبياً ويمكن أن يكون مطلقاً؛ أي إنّ الحقّ ثابت مطلقاً، أو يثبت أحياناً، وأحياناً أخرى لا يثبت.

■ القول بأنّ الحقّ يثبت أحياناً ولا يثبت أحياناً أخرى، غير البحث في أنّه أمر نسبيّ. والحال أنّنا نريد أن نتحدّث عن كونه نسبياً.

آية الله گرامي: نعم، هذا ما أقوله. فكون الحقّ نسبياً، يختلف عن كونه ذا وجوه واعتبارات، فنفس هذا الأمر بعينه اعتباريّ، وهو داخل في الاعتباريّات. لكن ما قلناه في التعريف هو هذا: «الحقّ اعتبار مستقلّ، عقلانيّ أو شرعيّ، مقابل الملك والسلطنة». أمّا ما هي حقيقة هذا الاعتبار؟ فيمكننا أن نقول: إنّ اعتبار، لأنّه بسيط، ولا يقبل التحليل إلى جنس وفصل، لأنّه اعتبار من الاعتباريّات فقط، فهو اعتبار خاصّ. لكن ما هو الملك؟ إنّ اعتباريّ إضافيّ؛ مثل الأخوة التي هي إضافة مكرّرة بين شخصين. هذا ما يمكن قوله، ونكتفي به هنا.

أمّا بالنسبة إلى أنّ الاعتبار إطلاقيّ أو نسبيّ - بإعمال أو من دون إعمال - فلا منافاة له مع بحثنا. فنحن لا نخالف إمكان أن يكون الحقّ متغيّراً بسبب واعتبار معيّن، أو بحسب ما يقتضيه الزمان، أو أن يكون له نسبة مطلقة، أو أن يكون مطلقاً من جميع الجهات. فهذه الأمور جميعها ممكنة، ولا تنافي بينها.

■ هل تفضّلون ببعض التوضيح حول النسبة المطلقة، لكي نرى رأيكم في ما يقال: «إنّ الحقّ في أساسه وذاته ليس له مبنى ثابت أصلاً»؟

آية الله گرامی: يجب أن نعلم أولاً، هل تقصدون جميع الحقوق، أو بعضاً منها؟ مثلاً هل تريدون حقّ الأخوة الإنسانية، حيث لا يوجد مثل هذا الحقّ أصلاً؟ أو حقّ الأخوة الدينيّة؟ أو حقّ الأبوة والبنوة؟ هل مرادكم هذه الحقوق التي لا وجود لها أصلاً، والتي تختلف عن الوجوه والاعتبارات؟ أو أنّكم تريدون أن تقولوا: إنّ النسبة غير الوجوه الاعتباريّة؟ ما هو مرادكم من هذه الأمور؟
■ نريدها جميعاً.

آية الله گرامی: ما هو مرادكم بالضبط؟

■ نريد أن نبحث في المبنى. فمثلاً من يقول: «الحقوق تُنتزع من التكوينيّات». وبما أنّ التكوينيّات ثابتة، فيجب أن نقبل بأنّ الحقوق أمور ثابتة أيضاً.

آية الله گرامی: كلا، فالتكوينيّات تارة تكون ماهيّات حقيقيّة، وتارة أخرى تكون ماهيّات إضافيّة. والمراد من الإضافيّة، ليس الإضافة الاعتباريّة، بل الإضافة الحقيقيّة؛ مثل المقولات النسبيّة التي هي أمور تكوينيّة. فبعض المقولات العشر مقولات نسبيّة، والمقولات النسبيّة أمور تكوينيّة أيضاً.

■ على أساس المبنى الذي يقول: إنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد، فقد يقال: إذا كانت الحقوق من جملة الأحكام، فلا بدّ أن تكون الحقوق أيضاً تابعة للمصالح والمفاسد، ونحن نقول: إنّ المصالح والمفاسد أمور ثابتة. وقد تناول الأصوليون أيضاً هذا البحث في مسألة النسخ...

آية الله غرامي: هل يجب أن تكون المصالح والمفاسد نفسها إطلاقية حتماً؟ يعني بما أن الأمر تكويني، فلا بد أن يكون إطلاقياً حتماً؟ فهذا الأمر لا وجه له.

■ المراد بالنسبية في سؤالنا: أنه لا يمكن تصوّر أي واقعية خارجية له.

آية الله غرامي: لا، بل يمكن تصوّر الواقعية، لكن ليس الواقعية الإطلاقية، أي إنّ له واقعية، لكن ليس لديه واقعية إطلاقية تشمل جميع الحالات وبشكل واحد. فتارة تكون الواقعية بهذا الاعتبار، وتارة أخرى تكون باعتبار آخر. فقولنا: «تارة» لا يضرّ، لأنّ مرادي من كلمة «تارة» ليس الزمان بالذات، بل حتّى لو كانت من عوارض الزمان، فلا يوجد فرق. وهذا بحث مستقلّ، ونحن لسنا منكرين لهذا البحث. فمثلاً في الأخلاقيات نقول: هل هناك شيء باسم «الأخلاق المحظورة» التي تتغيّر تحت تأثير عوامل مختلفة؟ أو أنّ الأخلاق أمر إطلاقي لا تؤثر فيه أيّ جهة نسيّة؟ وهذا مطلب آخر لا ننكره. نعم، بناء على ما هو في ذهني الآن، أحتمل أن تكون الحقوق - مثل الأخلاق والكثير من الأمور الأخرى - عبارة عن قسمين: بعضها ثابت لا يتغيّر بشكل من الأشكال؛ مثل الحقّ الذي نعتقد بوجوده في ما بيننا وبين الله، والذي لا يتغيّر بوجه من الوجوه، بمعنى أنّ حقّ الله ثابت علينا ولا وجه اعتبارياً فيه، كي يعرض عليه التغيير. وفي المقابل، هناك بعض الأمور القابلة للتغيير؛ كالأخوة الدينية أو الأخوة الإنسانية التي تقتضي تقديم الخدمة للآخرين. أمّا إذا كان شخص ظالماً، فالأخوة وإن كانت موجودة، إلّا أنّ علينا إلّا نساعدته في ظلمه هذا.

ويمكن القول: إنّ مساعدة مثل هذا الإنسان، تكون بأن نمنعه مثلاً من القيام بظلمه. وأعتقد بأنّ الحقوق على هذه القاعدة - كسائر

الأمر الأخرى الكثيرة - تختلف في ما بينها؛ فبعضها ثابت، وبعضها الآخر متغيّر، هذا ما أظنه.

■ إذن أنت تقول: إنَّ الحقَّ نسبي؟

آية الله گرامي: كلاً، نحن لدينا حقّ نسبيّ، ولدينا حقّ مطلق أيضاً. فهل الحقّ في ما بيننا وبين الله نسبيّ؟ وهل يمكننا القول: إنَّ حقَّ الله علينا بوجوه اعتباريّة؟ كلاً، لا يمكن القبول بمثل هذا الكلام. فنحن نعلم تكليفنا، وما جُعِل من جهة المولى تبارك وتعالى أمر ثابت، وعليه، فالتكاليف مجعولات شرعيّة غير متغيّرة، والحال أنّنا نقبل بالقول بأنَّ «البعض» الآخر من الحقوق متغيّر، كما أنّ بعض الأحكام متغيّر أيضاً. كما في الصلاة والصوم اللذين يختلف كل منهما في خصوصيّاته، ويتفاوت في أحكامه ضمن شروط مختلفة، وهذا يعني أنّ الفرق هو في الجعل. وكذلك مثل شرب الخمر في حال الضرورة، وفي غير حال الضرورة، حيث يكون له حكمان مختلفان ففي بعض الأحيان ترتفع حرمة، ويصير أمراً جائزاً.

■ جواز شرب الخمر للشخص المضطر ثابت دائماً، فهو ليس متغيّراً.

آية الله گرامي: إذا أخذنا المسألة بهذا الشكل، فلن يكون لدينا شيء متغيّر أبداً؛ إذ عندما تأتي بقيود الحكم ونجعلها في الموضوع، فهذا يعني أنّنا قبلنا بالتغيير من أوّل الأمر، وفرّقنا بين الحكم بالحرمة والجواز. والحال أنّ موضع كلامنا، هو أنّ لدينا أحكاماً ثابتة لا تتغيّر بوجه من الوجوه، ولدينا أيضاً أحكام متغيّرة؛ تتغيّر مع اختلاف القيود.

■ إذن، الثبات بهذا المعنى الذي تفضّل به، إنّما هو بالنسبة للأحكام التي ليس لها أيّ قيد؟

آية الله گرامي: نعم، مثل إطاعة الله، التي لا يوجد لها أي قيد.

■ هذا يصير اصطلاحاً جديداً في الثابت والمتغير، لكنّ لدينا اصطلاحاً آخر، وهو (عدم الارتباط بقيد)، ويمكن أن نعتبر مثاله في الأديان والشرائع، تغيير القبلة.

آية الله گرامي: هل مرادكم النسخ؟ عقيدة من هذه؟ فالنسخ في عقيدتنا، هو بالشكل الذي قلناه؛ أي إنّ الحكم من أول أمره إلى هذا الوقت هكذا كان، ومن الآن تغيّر وصار حكماً آخر.

■ حسناً، لقد تغيّر من جهة الزمان.

آية الله گرامي: لا، بل كان من أول أمره هكذا، وقد أخذ فيه من حين تشريعه موضوع تغيّر الزمان. والبدء مثل النسخ أيضاً، فبناء على نظرنا، كان الحكم هكذا من أول الأمر.

■ هذا، مع أنّه لم يحصل تغيير للموضوع؟

آية الله گرامي: بنفس البيان الذي ذكرته في الخمر، نقول هنا كذلك؛ فمن أول الدعوة إلى السنة الفلانية، كان الحكم بهذا الشكل، وبعد ذلك صار الحكم شيئاً آخر. فكلا الحكمين ثابت؛ حيث إنّ حتى هذه السنة كان الحكم هكذا، ومنذ هذه السنة وإلى ما بعدها، يأتي الحكم الآخر. كلّ ما في الأمر أنّ هناك حكمة اقتضت أن لا يتمّ الكشف عن الحكم الثاني من الأول؛ لأنّه إذا كشف عن ذاك الحكم من الأول، فسوف يكون هو الحكم منذ بيانه، وسوف يضعف الحكم الأول قليلاً. أمّا بالنسبة إلى طاعة الله، فهي أمر ثابت لا يتغيّر أبداً.

■ هل يمكنكم إقامة دليل على أنّ الحقّ ثابت، ولو في الجملة؟

آية الله غرامي: هل يمكنك أن تقول: إن إطاعة الله غير لازمة أحياناً؟

■ بما أننا مسلمون، نقول: بأنها لازمة دائماً.

آية الله غرامي: على كل حال، كل شخص معتقد بالله، هكذا يقول...

■ وضّحوا لنا المسألة التي يقال فيها: «إن السلطة من حق الولي الفقيه دائماً». والمسألة الأخرى التي نقول: «السلطة حق كل من يغلب».

آية الله غرامي: أنا لا أريد الخوض في بحث السلطة، لكن لإثبات أن لدينا حقاً ثابتاً، يكفي أن نشير إلى مورد واحد، وهو حق إطاعة الله. فهل يمكن لمن يعتقد بالله، أن يقول: بأن هذا الأصل (حق طاعة الله) غير ثابت أساساً؟

■ هل يمكن جعل حق طاعة الله، في عرض سائر الأحكام الشرعية، أم لا؟ يعني هل يمكن القول بأن الصلاة واجبة، وكذلك طاعة الله واجبة أيضاً؟ وأن نجعل هذين الأمرين في عرض سواء؟

آية الله غرامي: أنا لا دخل لي بهذا الأمر، بل أقول: إن أصل إطاعة الله حق من الله علينا؛ سواء كان في عرض حقوق أخرى، أم كان في طولها.

■ هل هناك حق ثابت غير هذا الحق، يعني هل يمكن القول بأن جميع الحقوق الأخرى التابعة لهذا الحق، هي حقوق ثابتة؟

آية الله غرامي: حق الطاعة بشكل عام حق ثابت، والحقوق الأخرى فرع لهذا الحق، وفي الحقيقة، يعتبر هذا أصل المبنى. والحقوق الأخرى تابعة لهذا المعنى.

■ هل هذه أيضاً ثابتة؟

آية الله گرامي: يمكن أن تكون هذه ثابتة أيضاً، لكن لا دخل لها في بحثنا، مثل طاعة النبي.

■ لا نقصد بحث الإطاعة التي هي الجامع لجميع الأحكام الإسلامية.

آية الله گرامي: من الممكن أن يكون هناك حقوق أخرى ثابتة أيضاً، مثل حكم الصلاة الذي هو تكليف بأصل الصلاة، فهو لا يتغير في وقت من الأوقات، مع غرض النظر عن تغير كفيته. فعندما يكون هذا التكليف ثابتاً، ونقول من جهة أخرى: إن التكليف تُنزع من الحقوق - طبقاً للبحث الذي ذكرناه - فذاك الحق الذي انتزعنا منه هذا التكليف (أصل الصلاة)، يمكن أن يكون ثابتاً. نعم - وكما ذكرنا سابقاً - يكفي في بحثنا أن يكون لدينا حق ثابت واحد؛ لكي نثبت من خلاله هذا المدعى، بأن الحق قسمان: ثابت ومتغير.

■ من الطبيعي أن هذا الثبات أمر مسلم به لدينا كمسلمين، لا أنه قد أثبت، أي بما أننا مسلمون فنحن نؤمن بذلك.

آية الله گرامي: كلاً، بل كل من يعتقد بالله يقبل بهذا الأمر. فأنا لا أريد البحث في الإسلام نفسه، فهل يعتقد اليهود مثلاً، بأنه لا يلزم إطاعة الله، ولو في بعض الأحيان؟ أو أنها غير واجبة من الأساس؟ أو أنها تكون موجودة باعتبار معين؟ وبالجملة لا تكون حقيقة ثابتة؟ (طبعاً هؤلاء لا يقولون مثل هذا الكلام، ولا يعتقدون به).

■ مثلاً من الممكن أن يكون شخص يعتقد بالله، لكنه لا يقبل بحق الطاعة - لا أقل في حدود تحليله الخاص - فمثل هذه النظرة في المسيحية موجودة ورائجة.

آية الله گرامي: ليس لدينا هذا الكلام أبداً، من الممكن أن يقول هؤلاء: ليس لدينا شريعة، ولكن ما هو موجود، وما هو أصل في هذه المسألة، أنه إذا أصدر الله أمراً، فيجب علينا إطاعته. وهذا الأمر لا ينكره أيّ معتقد بالله أبداً.

الحقّ الذاتيّ إطاعة الإنسان لله

■ من أين فهمت هذا الوجوب؟

آية الله گرامي: هذه مسألة أخرى.

■ لعلّ شخصاً يقبل ويؤمن بإله غير واجب الطاعة.

آية الله گرامي: لكنّ الجميع يقبلون بهذا الأمر...

■ كلاً، بل المسألة قابلة للتفكيك عقلاً. فيمكن لأحدهم أن

يقبل بالله، لكنه لا يستنتج مثل هذا الوجوب، بل يقول: «أنا أقبل بالله، لكنني لا أرى له حقّ الطاعة».

آية الله گرامي: أقبل بالله بأيّ عنوان؟

■ فقط بعنوان أنّه خالق.

آية الله گرامي: يعني أنّ الله وجود لا علاقة له بي؟ فهل الله علّة

لي أم ليس بعلة؟ أليس قوام المعلول بعلة، أو أنّه بغير علّة؟

■ بلى.

آية الله گرامي: حسناً، إذا كان علّة، فهل يطرد معلوله؟ إذا كان

كذلك، لم يعد هناك معلول.

■ نحن نريد منكم أن تعطونا دليلاً على ما تذكرونه؛ من ثبات

هذا الحقّ. دليلكم حتى الآن، هو أنّ كلّ من يقبل بالله، فهو يقبل

بحقّ الإطاعة بعنوانه حقّاً ثابتاً. لكن الإشكال في أنّ الأمر ليس

كذلك، بل بعض من يعتقد بالله، لا يعتقد بثبوت حق الطاعة له، حتى ولو كان هؤلاء مخطئين.

آية الله گرامي: من هم هؤلاء؟ وإلى من يتمنون؟

■ أولئك الذين ليس في دينهم فقه ولا شريعة أساساً، يعني أنهم يعتقدون بالله على أنه وجود متعالٍ مثلاً. أصفه، وأجد لذّة معنويّة في ذكره، بهذا الحدّ فقط.

آية الله گرامي: حسناً، لكن هل وجوده غير مرتبط بي، أو أنّه مرتبط؟

■ بل وجود له ارتباط.

آية الله گرامي: ما هو نوع ارتباطه؟ هل هو ارتباط عِلِّيّ أو معلوليّ؟

■ بل هو وجود استقي منه لذّة معنويّة، فقط.

آية الله گرامي: حسناً، لكن في النهاية، علاقته بي هل هي علاقة عليّة أو معلوليّة؟

■ جيّد، هذا يصير برهاناً.

آية الله گرامي: فليكن برهاناً.

■ حسناً، من الأفضل أن تبيّنوا هذا البرهان.

آية الله گرامي: إنّ المعلول لا يمكن أن يتحقّق بأيّ نحو من الانحاء دون علّة. وكلّ معلول - لا أقلّ - يريد الحفاظ على ذاته، وهذا الأمر لا يحتاج إلى برهان. فكلّ معلول له توجّه إلى ذاته، ولديه حبّ لذاته، وهو يريد بقاء ذاته. هذه الأمور مفطور عليها كلّ موجود، فبقاء هذا الموجود مرتبط بتلك العلّة.

■ نعم، لكن هل هو مرتبط بتلك العلّة، أو أنّه مرتبط بإطاعة تلك العلّة؟

آية الله گرامي: إذا كان هذا مرتبطاً بتلك العلة، فمعناه أن وجوده وعدمه تحت تأثير تلك العلة. وقد أراد هو أن يعطي هذا أمراً أن «افعل».

■ نعم، لكنّ المعلول أيضاً أراد حتى لا يكون هذا قولاً بالجبر، فمن وجهة النظر المنطقية، لا تحصل النتيجة التي نريدها إلا إذا قلنا: بأنّ العقل العملي - بملاك وجوب شكر المنعم، أو دفع الضرر المحتمل - يقول: أطمع!

آية الله گرامي: لا، أصلاً نحن لا نطرح مسألة شكر المنعم. فهذه العلة نفسها تقول: بأنّ هذا المعلول، يجب أن يكون المعلول الذي أريد، لا أن يكون بالشكل الذي يريده نفس المعلول. فالتكوين هو لازم علاقة المعلول بعلة.

■ تكويناً أو تشريعاً؟

آية الله گرامي: لا شك في أنّ التشريع يُنتزع من التكوين.

■ كلامكم في مجال التشريع أو مجال التكوين؟

آية الله گرامي: بما أنّ قوام المعلول بعلة، فالمعلول يحتاج إلى علة ليبقى كما هو.

■ جيّد، وهذا أمرٌ تكويني.

آية الله گرامي: حسناً، هذا التكوين يصير بذاته منطقيّاً للتشريع.

■ لكن من الناحية التكوينية، هذا المعلول سواء صار كالمُر أو مؤمناً، لا يتحمّل شيئاً من كبريائه...

آية الله گرامي: ليس هذا بحثنا، أنا أريد أن أقول: إنّ هذا الأمر التكوينيّ نفسه، إنّما يكون ببقاء العلاقة في ما بين المعلول والعلّة، وهذه العلاقة علاقة دائمة، ومنها يكون منشأ التكوين.

■ سواء كان كافراً أو لم يكن، وسواء كان معتقداً بالله أو منكراً؟

آية الله غرامي: ذاك الحق المتفرّع عن هذا الأمر التكوينيّ، دائميّ أيضاً.

■ كلامنا في الإطاعة التي هي أمر تشريعيّ، لكن ما تقولونه أنتم مرتبط بالأمر التكوينيّ. ومحضّ ادّعاؤكم، أنّه يمكن الحصول على هذه المسألة التشريعيّة من تلك المسألة التكوينيّة. أوضحوا لنا كيف يمكن ذلك؟

آية الله غرامي: بما أنّ المعلول مرتبط تكويناً وبشكل مطلق بالعلّة، فنفس ارتباطه هذا هو الموجب للتكليف، كما أنّ هذا الارتباط نفسه موجب أيضاً لأن يكون كلّ ما لديّ من العلة، بل جميع وجودي ينشأ منها. فقولِي هذا: بأنّي لست سوى الربط به تعالى، هو بنفسه المقتضي لإطاعته. وهذه القضية مغايرة لقضية شكر المنعم، فأصل هذه القضية، هي أنّي عدم، وإذا كان لديّ وجود، فذلك بسبب كوني شعاعاً له. فالأصل والأساس عندي يقول لي: يجب أن تكون أنت هكذا. إذن، فهذا القول نفسه يقتضي مثل هذه التبعيّة عليّ.

■ هناك أيضاً حكم من العقل العمليّ في هذه القضية.

آية الله غرامي: ليكن! فهذا لا ينافي. لكن ما قلته من الاقتضاء متّخذ من ذاك التكوين، ولم أقل: بأنّه لا دخل للعقل العمليّ في ذلك.

■ يمكن أن تكون مقدّماته موجودة، لكنّها تحتاج إلى واسطة وملاك آخر، فيجب أن تضيف مسألة شكر المنعم، كي تحصل على هذه النتيجة.

آية الله غرامي: يمكن أن نضيف شكر المنعم، لا فرق في ذلك. ولكن لا حاجة إلى توسط مسألة شكر المنعم، أي إنه من دونها يكون المطلوب تاماً أيضاً. فنفس هذا الكلام بأن أصل وجودي هو عين الربط به تعالى، وليس لديّ أيّ واقع مستقلّ عنه.. يقتضي أن أكون «أنا» الواقعيّ والتَّبَعِيّ، من ناحية العمل والمشئّة أيضاً.

■ لماذا؟

آية الله غرامي: لأنّ التشريع يتبع التكوين، وعندما أكون تابعاً تكويناً، فيجب أن أكون من الناحية التشريعيّة تابعاً أيضاً.

■ من أين أتيت بوجوب التلازم هذا؟

آية الله غرامي: إنّ تبعيّة الأيديولوجيّة في النظرة التكوينيّة، يجب أن تنشأ من الوجود. يعني لا استقلال لي أبداً من دونه، بل أنا تبعٌ مطلق له. وفي الواقع الأمر كذلك، وهذه المسألة بذاتها تقتضي التبعيّة التشريعيّة.

■ جيد، هذا العقل الذي يقول: «يجب»، من أين يقول ذلك؟ وعلى ماذا يعتمد؟

آية الله غرامي: يقول ذلك اعتماداً على تبعيّة التشريع للتكوين. فإذا كان الواقع عبارة عن أن أكون أنا تابعاً له، ولا يكون لديّ أيّ استقلال عنه، فعدم استقلالي وارتباطي به، يقتضيان أن أعتبر نفسي أيضاً تبعاً له، مثل الواقع تماماً. وإلاّ فإذا قلت: «إنّني تبع لكنّي مستقلّ عنه»، فسوف يكون هذا كلام غير واقعيّ؛ تماماً كاعتباري أن الفحم أبيض. ومن هنا فإذا كنّا واقعاً تبعاً في الوجود، يجب أن نكون على مستوى الإرادة والمشئّة تبعاً أيضاً؛ سواء أردت أن تسمّيه شكر المنعم أو تسمّيه شيئاً آخر، لا خلاف في ذلك. طبعاً هذا غير شكر المنعم، بل هو عبارة عن تبعيّة الأيديولوجيّة للنظرة التكوينيّة.

■ الأفضل أن يكون البحث ضمن دائرة المصطلحات.

آية الله غرامي: لا ليس من الضروري أن يكون البحث ضمن دائرة المصطلحات. وحسب تعبير الحاج الشيخ: «لم أقرأ المعقول، لكن، لديّ عقل».

■ لقد فهمت من كلامكم أنّ هناك ملازمة، بين كون الإنسان مملوكاً لله تعالى في مرحلة التكوين وبين أن يكون مطيعاً.

آية الله غرامي: إذا كان مرادكم من المملوكيّة الملك التكوينيّ، فهذا صحيح. أمّا إذا كان مرادكم الملك الاعتباريّ، فلا.

حقّ إطاعة الله وأثرها في علاقات البشر في ما بينهم

■ لديّ سؤال هنا: هل هذه الملازمة هي ملازمة مطلقة، أو أنّها ملازمة في الجملة؟ ولتوضيح المسألة نضرب مثلاً على ذلك: يُتناقل في هذه الأيام على لسان المنفتحين فكراً: أنّنا مخلوقون من قبل الله، ونؤمن به. وحتى المسلمون منهم يقولون: نحن مسلمون، ونقبل بأنّ الله الحقّ في أن تكون علاقتنا به كما يريد هو؛ فليكلّفني كي أطيعه. أمّا علاقتي بالآخرين، فيجب أن تكون على أساس أمور نعتبر من خلالها الحقّ لأنفسنا؛ فالحقّ جعل إنسانيّ، أي إنّنا بأنفسنا، نتفاهم على أن يقبل بعضنا بعضاً. فأنّا لست مقيداً، بحيث يجب عليّ في الأمور الاجتماعيّة أن أكون مطيعاً لله. كما أنّ الله ليس له الحقّ، في أن يجعل عليّ تكاليف في هذه الأمور.

آية الله غرامي: إذن تقبل بعلاقتنا مع الله.

■ نعم هم يقبلون بوجوب الطاعة في الأمور العباديّة فقط، إلّا أنّهم لا يقبلون بهذه الملازمة مطلقاً.

آية الله غرامي: حسناً، إذا كانوا يقبلون بوجوب الطاعة في ما بينهم وبين الله، فهل يقبلون فقط بالطاعات المتعلقة بذات الباري الكبريائية فقط؟ أو أنهم يقبلون أيضاً بإطاعة أمر الله على كل حال، حتى في ما إذا قال مثلاً: «تصرف مع فلان على هذا الأساس»؟

■ فقط الأوامر المتعلقة بذاته الكبريائية.

آية الله غرامي: ما الفرق بينهما؟

■ يرجع هذا الفرق إلى العلاقة في ما بيني وبين الآخرين. حيث يقولون في هذا المجال: إنَّ من حقِّي أنا تحديد كيفية علاقتي بالآخرين.

آية الله غرامي: أيّ فرق بينه وبين أن يأمره الله تعالى ويقول: «افعل هذا الأمر»؟

فنحن لدينا قانون في الفلسفة مفاده، أنَّ المُساوي لا يمكن أن يفنى في المُساوى، كما أنَّ العالي لا يمكن فناؤه في الداني أيضاً؛ ولذلك فالرسل الذين بُعثوا لم يأتوا لأجلنا؛ لأنَّهم كانوا يرون الله ويأتمرون بأمره فقط، وإلا صار هذا توجَّهاً من العالي إلى الداني، وهو خلاف القواعد العقلية. «بل جاؤوا إلينا بطلب من الله تعالى»؛ لأنَّهم كانوا يرون الله فقط، لا أنَّهم هم الذين بذلوا أنفسهم لأجل هداية الآخرين وإرشادهم، وهم الذين ضحوا بأنفسهم لأجل الداني؛ كأن نفترض مثلاً بأنَّ يضحي النبي بنفسه لأجل أبي جهل. بل كان النبي صلى الله عليه وآله يرى الله تعالى فقط، ويأخذ أوامره منه فقط. وعلى هذا، فحقَّ الطاعة في جميع التكاليف مختصَّ بالله تعالى.

■ أنتم تفترضون أنَّ الله تعالى، فرض تكاليف اجتماعية على البشر، لكنَّ الآخرين يقولون: «بما أنَّ من حقِّي أنا أن أختار

علاقاتي الاجتماعية، وليس من حقّ الله ذلك. إذن، فالله لم يوجب أيّ تكليف اجتماعي».

آية الله غرامي: هل يرى هذا الإنسان نفسه صاحب حقّ في أصل التكليف؟ أو في وجه التكليف؟ فطريق التكليف هو الفقه.

■ لا يقولون هذا، بل يقولون: بما أنّ الحقّ في المسائل الاجتماعية وفي إدارة المجتمع، هو حقّنا نحن، فإذا أمر الله أمراً ظاهره أنّه في دائرة المسائل الاجتماعية، فلا بدّ من فهمه بشكلٍ لا يتنافى مع نظرتنا.

آية الله غرامي: هل يعتقد هؤلاء بالله الذي نعتقد به نحن، والذي يراعي الحكمة في أحكامه، أم لا؟
■ نعم.

آية الله غرامي: جيد، إنّ الله الحكيم جعل للبشر برنامجاً، كما أنّ الله الحكيم منحنا هذا البرنامج. فعلينا أن نقبل به، ولا يصحّ لنا أن نثبت أيّ شيء من أيّ طريق كان، بل لا بدّ من أن يكون كلّ شيء في حدود مساره الطبيعي. فإذا قالوا: إن الله لم يكلف مثل هذا التكليف، فيجب أن يتمّ بحث هذا الكلام من طريق الحكمة، ويستتبع ذلك البحث في النبوة، ويتبع النبوة البحث في القوانين. أمّا إذا قالوا: إنّ الله تعالى جعل هذه القوانين، لكن لا يجب علينا الإطاعة، فجوابهم أنّ هذا أيضاً إطاعة لله، لا فرق في ذلك.

■ يمكن أن يقولوا بأنّ ما قاله الله في هذه المسائل، مختصّ بذلك الزمان.

آية الله غرامي: جيد، مسار التحقيق الذي نسير عليه، سواء كان مختصّاً بذلك الزمان، أم كان مطلقاً ليس ذلك، بل مساره مسار

إثبات المسائل الحقوقية. وطريق إثبات المسائل الحقوقية هو طريق آخر مرتبط بالإطلاقات والعمومات، ومن هنا نقول: هو لجميع الأزمان.

■ يُعتقد بأنّ الإنسان، بما أنّه صار مخاطباً من قبل الوحي، فقد حصل على نوع من التشخيص، أي صار صاحب شأن وصار متشخصاً، فلذا صار مخاطباً من قبل الوحي. وهنا، لا يعود هذا الإنسان شيئاً كي نأتي ونقول: كلّ ما أمر الله به، عليه أن يقبله ويمثله؛ لأنّ هذا الإنسان صار متشخصاً، وبطبيعة الحال صار صاحب حقّ.

آية الله گرامي: جيد، هذا هو الحقّ الذي أعطاه الله للإنسان.

■ لا، بل الله افترض من أول الأمر بأنّ لي تشخصاً، لا أنّه منحي حقاً.

آية الله گرامي: ما معنى هذا التشخيص الذي تقوله؟

■ يعني أنّي قد خرجت من الشيئية.

آية الله گرامي: هل التشخيص يعني قابلية كون الإنسان مخاطباً؟

■ بل التشخيص يعني الإدراك والشعور، وهذا هو الذي يكشف عن قابلية كونه مخاطباً.

آية الله گرامي: الخطاب يمكن أن يكون للجمادات أيضاً. وإذا كان يعتقد بأنّ الجمادات لا شعور لها، فإنّ هناك أدلة مذكورة في محلّها، تفيد بأنّه من المحال أن يصدر وجود لا شعور له ولا إدراك، من صاحب الشعور والإدراك. فيما أنّ جميع الموجودات - ما سوى الله - مخلوقة من قبّله تعالى، فلا بدّ أن تكون ذات شعور. فالخطاب يمكن أن يتوجّه إلى جميع العالم أيضاً، لا إلى

الإنسان فقط، ويدل على ذلك الكثير من الآيات، من قبيل: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلُغِي مَاءَكِ وَنَسَمَاءَ أَقْلِي﴾⁽¹⁾، و﴿قَالَتْ أَيْنَا طَائِفِينَ﴾⁽²⁾، و﴿يَسِجْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾⁽³⁾، والكثير من الآيات الأخرى.

طبعاً، هؤلاء يطرحون كلاماً يختلف مع مباني البحث؛ ولهذا السبب يجب علينا أن نلفت انتباههم إليها. فجميع العالم ذو شعور، كما أنه يمتلك قابلية الخطاب. إذن، فميزان الشئبة والشخصية غير متقوم بهذه الأشياء فقط. وعلى هذا الأساس نقول: إن مخاطبة جميع العالم ممكنة، ومن جهة أخرى، ليس لدينا أي دليل على أن هذه الخطابات لعالم الجماد هي خطابات تكوينية، أو أن تسبيح هذا العالم هو تسبيح حالٍ فقط. فقد نُقل عن المرحوم الشيخ عبد النبي النوري: «منذ ست سنوات وأنا أسمع ذكر الماء بوضوح»، كما أن هناك الكثير من هذه الأشياء في المسائل العرفانية. لكن، لنندع التعرض فعلاً لهذه الأمور، ونقول: إنه لا دليل واضح على أنه لا يتوجه الخطاب إلى غير الإنسان؛ كأن يتوجه الخطاب نحو النبات والجماد. فإن قلتم: الدليل عليه أنه لا شعور لها، لا نقبل؛ لأنها ذات شعور. ولدى سبينوزا كلام جميل في كتابه، فهو يقول: «الآن حين كتابتي لهذا الكتاب، هناك شجرة في المنزل، وهناك كلب أيضاً، والحال أننا جميعاً لدينا شعور، لكن مع اختلاف في درجاته». وهذا الأمر أمر واقعي، لأنه لا يترشح من ذات الباربي موجود بلا شعور. لذا فجميع الموجودات لها قابلية المخاطبة.

(1) سورة هود: الآية 44.

(2) سورة فصلت: الآية 11.

(3) سورة الجمعة: الآية 1.

■ نرجع الآن إلى البحث في العلاقة المنطقية بين الحق والحكم، حيث ذكرتم أنّ العلاقة بينهما من نوع التضاييف المنطقي. ومن الطبيعي أنّ هذا لا يرتبط كثيراً بمورد بحثنا، بل الذي يرتبط أكثر بمورد بحثنا وله ثمرات كثيرة، هو البحث في علاقة أخرى؛ إذ يقال إنّ كلّ موجود له تكليف، له حقّ أيضاً، وكلّ موجود ذو حقّ فهو مكلف كذلك». وهذا ليس بمعنى أنّه كلّما كان هناك مفهوم تكليفي، فلا بدّ حتماً أن يتمّ تصوّر مفهوم عن الحقّ أيضاً، حتى لو حصل اختلاف بين «من عليه الحقّ» وبين «من له الحقّ».

آية الله گرامي: الظاهر أنّ البحث هناك ليس مفهوماً أيضاً.

■ اسمح لي أن أوضح المطلوب أكثر، فمثلاً في مسألة الشعب والحكومة؛ يقال بأنّه إذا كان للناس أمام الحكومة تكاليف، فلا بدّ أن يكون لديهم حقوق. وعندئذٍ، إذا لم تتمّ مراعاة هذه الحقوق، تسقط التكاليف عنهم. و«البعض» يقول عين هذا الكلام بالنسبة للعلاقة بين الإنسان والله. فيقولون مثلاً: «إذا كان للإنسان تكليف أمام الله، ففي المقابل، للإنسان حقّ أمام الله». يعني أنّ المسألة ليست من قبيل أنّه إذا لم يكن هناك حقّ فليس هناك تكليف، وبالعكس أيضاً. فبين هذين الأمرين علاقة من الطرفين. مثلاً، إذا لم يراعِ الله تعالى الحقّ الذي عليه - حسب تصوّر هؤلاء - فلا يجب على الإنسان عندئذٍ، القيام بتكليفه أمام الله تعالى. فهؤلاء يطرحون مثل العلاقة المتقابلة بين الله والإنسان. تفضلوا بإعطاء رأيكم في هذا المجال. في هذا المقام، قد يُستشهد بهذه الكلمة لأمير المؤمنين (ع)، التي يقول فيها: «الحقّ أوسع الأشياء في التواصف، وأضيّقها في التناصف، ولا يجري لأحد إلّا جرى

عليه، ولا يجري عليه إلا جرى له⁽¹⁾.

آية الله گرامي: هذا إشارة إلى تضافي الحق.

■ نعم، يعني إذا صار حقّ على شخص، ففي المقابل يكون لهذا الشخص حقّ يصبّ في منفعة أيضاً.

آية الله گرامي: هذا الكلام في ما بين المعلولات، لا في ما بيننا وبين الله.

■ ذُكر في ذيل هذه العبارة «لو» الامتناعيّة، حيث يقول: «ولو كان لأحد أن يجرى له ولا يجري عليه، لكان ذلك خالصاً لله سبحانه دون خلقه».

آية الله گرامي: نعم، لكنّ مرده إلى ما قبل هذه الجملة: «ولو كان لأحد...» فإنّها تحكي علاقة المعلولات في ما بينها، لا علاقة المعلول والعلة؛ أو علاقة الإنسان والله. وقد قلنا: إنّ هذه العلاقة ذات الطرفين في الحقّ، لا تجري في العلاقة مع الله، حتّى أنّنا نقلنا هذه الجملة عن محيي الدين ابن عربي المذكورة في الفتوحات، حيث يقول: أنت ربّي، ولكن إذا لم أكن أنا فربّ من ستكون؟! وقلنا: إنّها دلال، وإلا فليس لدينا أيّ حقّ على الذات الأحديّة. فأيّ حقّ لنا على الله؟ هو علة، إذا شاء أن يخلقنا خلقنا، وإذا لم يرد خلقنا فنحن عدم. أصلاً ليس لدينا حقّ. هو أمرنا أن نصلّي، فأطعنا، فما الإشكال في ذلك؟ «أنت المالك وأنا المملوك»⁽²⁾.

■ فلندع العلاقة بين الإنسان والله جانباً، ونقول: ما هي مكانة

(1) نهج البلاغة، الخطبة 216.

(2) المجلسي، بحار الأنوار، ج 86، ص 333.

الحقّ في علاقات الناس في ما بينهم، أو في علاقة الحكومة بالشعب. فإذا لم تقم الحكومة بتكليفها مثلاً ولم تراع حقّ الناس، أليست نتيجة هذا، أن لا يعود على الناس تكليف أمام الحاكم؟ أو أنّه يجب أن نترك محاسبة هذه الأمور إلى الآخرة، ونقول بأنّ الناس مكلّفون بإطاعة حاكمهم في الدنيا على كلّ حال؟

آية الله گرامی: ليس من البعيد أن يكون له هذا الأمر. فقد ذكر أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة جملة جميلة في هذا المجال: «من قضى حقّ من لا يقضي حقّه فقد عبده»⁽¹⁾.

يعني إذا قضى شخص حقّ رجل لم يؤدّ إليه حقّه، فقد جعل نفسه بهذا الفعل عبداً له. وعندئذٍ يكون هذا الفعل غير مرغوب به. وعليه، فهذه مضايقة؛ بمعنى أنّه إذا لم يعطني حقّي، فالفائدة الفقهيّة تقتضي أن لا أعطيه حقّه، لا أقلّ بعنوان المقاصّة.

■ جيد، إلّا أنّ المقاصّة غير واجبة.

آية الله گرامی: نحن لا نتكلّم هنا عن الوجوب، لكن يمكنه أن لا يعطيه.

■ إذا لم أفعل المقاصّة، هل أكون قد فعلت شيئاً قبيحاً؟

آية الله گرامی: بناء على الجملة التي ذكرناها عن نهج البلاغة، من لا يقوم بهذه المقاصّة، يكون قد جعل نفسه عبداً للطرف الآخر، وهذا قبيح. ولكننا قلنا من الناحية الفقهيّة بأنّ مسألة المقاصّة، على الأقلّ موجودة.

■ لكن هذا الكلام له مخالف حقيقيّ. «فالبعض» يتمسّك مثلاً بأدلة ولاية الفقيه - أو بموارد إطاعة المعصوم - لكي يقول إنّ الله

(1) نهج البلاغة، قصار الحكم، حكمة رقم 164.

تعالى جعل إطاعة الولي مطلقاً؛ سواء راعى حق الناس، أم لم يراعِ حقوقهم.

آية الله گرامی: بالنسبة للمعصوم، لا يمكن تصوّر هذا الأمر. أمّا بالنسبة لغير المعصوم، فليس لدينا دليل مطلق بهذا الشكل. ما هو الدليل على هذا الكلام؟

■ ماذا بالنسبة للمعصوم؟

آية الله گرامی: لا يمكن تصوّر هذا بالنسبة للمعصوم، لأنّه خلاف الفرض. فالمعصوم عندنا من المستحيل أن لا يؤدي إلّی حقّي، وإلّا لا يصير معصوماً. وإذا تجاوزنا هذه المسألة، فبالنسبة لمورد المعصوم، يمكن أن يقال بأنّ العلاقة مع المعصوم مثل العلاقة مع الله. نعم، الكلام في أنّه يستحيل أن يُتصوّر في المعصوم أن لا يؤدي إلّی حقّي. أمّا في غير المعصوم فالأمر ممكن؛ إذ من المفترض أن لا أطيع الفقيه الذي لا يؤدي إلّی حقّي.

■ كيف؟ هل هذا مطلق؟ يعني حتّى لو لم يؤدّ إلّی حقّاً صغيراً؟

آية الله گرامی: هذا معلوم، فالعقل نفسه يدرك هذه الأمور ويوازن في ما بينها، فالموارد تختلف. وبحسبنا في الموازنة بين هذه الأمور، إذا افترضنا أنّه قام بجميع الأعمال التي عليه، لكنّه في يوم لم يردّ على سلامي. فهنا لا يقول أحد: ضع كلّ ما قام به جانباً، وحاسبه على تقصيره اليوم! فهذا واضح، وعقل أيّ إنسان يدرك بأنّه يجب عليه أن يقارن بين هذه الموارد. وبعبارة أخرى: يدرك الأهمّ والمهمّ ويراعي بينهما، وهذا كبحث المقاضاة. فالعقل يجعل هذه مقابل تلك، ويقارن بينهما.

■ يمكن أن تكون لها ضابطة؟

آية الله گرامی: أليست قضية الأهمّ والمهمّ ضابطة معيّنة

ومنحصرة؟ نعم، ذكروا علامتين، أو ثلاث علامات كَلِيَّة للكشف عن الأهمّيَّة، لكنّها ليست منحصرة فيها، والقانون يجب أن يكون قائماً كذلك على الأهمّ والمهمّ، فإنّ عقل أيّ شخص يفهم هذا الأمر، كالمثال الذي ذكرته: من أنّه قام بجميع الأعمال التي عليه، لكنّه قصّر فقط في ردّ سلامي، حتّى لو كان عدم ردّ السلام مرّة واحدة، يجب الحالة، لا يقول أحد: إنّهُ بسبب عدم ردّ السلام مرّة واحدة، يجب أن نضع جميع المصالح الاجتماعيّة جانباً.

■ ألا يمكنكم أن تعطونا معياراً لتمييز المهم والأهم في الحقوق؟

آية الله گرامي: المعيار هو تحديد المهمّ والأهمّ فقط. فتشخيص الأهمّ والمهمّ لا يمكن جعله ضمن قانون. ومحل هذا البحث في الأصول. ففي الأصول ذُكرت له ثلاث علامات، لكن من غير المعلوم أن تكون هذه العلامات الثلاث موجودة في كلّ مكان، أو أن تكون منحصرة فيها. ومع ذلك فأصله يبقى مشخّصاً؛ بأنّ هذه الأمور يستطيع أيّ عقل أن يشخّصها. فالبحث في الأهمّ والمهمّ، بحث في تقابل الحقوق، وهو كسائر الموارد الأخرى التي تجري في المقاصّة.

■ هل يمكن أن يقال: إذا لم تقم بلدية المدينة مثلاً، بوظيفتها في مجال التنظيم أمام منزل فلان، فهل يكفي ذلك، لعدم إطاعة هذا الرجل لمقرّرات البلدية؟

آية الله گرامي: لا، فهل يمكن للإنسان من خلال الكذب والاحتيال، أن يحصل على عذر؛ كي يفرّ من القوانين. هذا الإنسان ليس معياراً. لكن في الواقع، إذا حصل اشتباه في مورد معيّن، فلا بدّ من مراجعة المتخصّصين في هذا المجال، كما هو الحال في سائر الأمور الأخرى.

■ يطرح إشكال في هذا المجال، وهو أن من حقوق الناس على الحاكم مراعاة المصالح العامة. فإذا شخّصت بعنوان كوني أحد المواطنين، أن الوليّ الفقيه أو الحاكم الإسلامي، قد أخطأ ولم يراع هذا الحقّ اشتباهاً، فإن كان تشخيص خطإ الحاكم من وظيفة آحاد المواطنين، ومن جهة أخرى كان تشخيص الخطأ مجوّزاً لمخالفة أمر الحاكم.. فسوف يحصل الهرج والمرج في البلد.

آية الله گرامی: هذا بحث آخر، وهو خطأ الحاكم.

■ ما تفضلتم به، لازمه هذا الأمر.

آية الله گرامی: أنا نقلت هذه الجملة «من قضى حقّ من لا يقضي حقّه فقد عبده». وهذا يكشف عن بحث ثبوتي. أما البحث الإثباتيّ لهذه المسألة، في أنّه كيف يمكن تحديد ذلك، ومن هو الذي يمكنه أن يشخّص أنّ حقّ فلان قد وصله أم لا؟ فهذا كسائر الموارد الأخرى، مورد اختلاف.

وعلى كلّ حال، فالعقلاء يريدون أن يعيشوا حياتهم، وأن يحدّدوا محكمة صالحة تضمن لهم مصالحهم، ولا كلام في هذا. وعلى أساس ذلك لا يمكن أن يدّعي أيّ شخص ما يريده، وأن يترك القوانين جانباً ويضعها تحت قدميه، ثمّ يقول مثلاً: لقد عيّنت وكيلاً عني في المجلس (النيابي) على أن يعمل وفق مصلحتي، فإذا عمل وفق مصلحتي قبلت به، وإلاّ فلن أهتمّ ولن ألتزم بأيّ من مقرّرات الدولة وقوانينها. ولذا فالمحاكم إنّما وجدت لحلّ الاختلافات، وهذا مطلب عقلانيّ وواضح. ولكن على كلّ حال بحثنا في المقام ثبوتيّ، إذ إنّ هذه القضية واضحة من الناحية الثبوتية: «من قضى حقّ من لا يقضي حقّه فقد عبده».

■ في البحث الثبوتيّ أيضاً نحتاج إلى معيار، والحال أنّكم تتحدّثون بشكل كلّّي دون أن تعطونا معياراً وميزاناً واضحاً.

آية الله غرامي: لقد قلت: إنّ الميزان في البحث الثبوتي هو الأهمّ والمهمّ. لكن من الناحية الإثباتية ليس للأهمّ والمهمّ قاعدة عامة. وقد ذكرت ثلاث أو أربع علامات لتحديدّها، لكنّها ليست مطلقة وقطعية. مثلاً واحدة من هذه العلامات: أنّ الأهمّ لا يمكن رفعه بأيّ شرط، بخلاف المهمّ، فيمكن فيه ذلك. لكن هذا الكلام نفسه، يمكن أن يقع موضع بحث، ويقال: ما هو الدليل على أنّ هذا الأمر لا يرتفع بالاشتراط؟ من الذي يشخص أنّ هذا لا يمكن رفعه؟

فهذا كسائر الموارد التي وقع فيها اختلاف، والتي تحتاج إلى محاكم صالحة يديرها قضاة متخصصون. والحياة العقلانية قائمة على هذا الأساس، وهذا الأمر ليس من مختصات المدرسة التي ننتمي إليها، بل المنتسبون إلى المدارس الأخرى يعتقدون بذلك أيضاً، حيث يعتقد الجميع بأنّه في موارد الاختلاف، لا بدّ من مراجعة المحاكم الصالحة لتشخيص هذه الأمور.

■ يعني بنظركم، بناء على هذا الحديث، هل يكون التفاهم العرفي قائماً على أساس: أنّ كلّ شخص ضاع حقه يمكن له أن يأخذ من حقّ الشخص الذي أضاع حقه؟ وعليه، فهل هذه القاعدة تشمل أيضاً، حالة ما إذا كان الحقّ الذي يريد تركه، متفاوتاً جداً مع الحقّ الذي ضاع عليه؟ فهل هذا المورد مشمول ايهاً بها؟

آية الله غرامي: كلاً، هذا المورد غير مشمول بها، وبعبارة أخرى، إذا أردنا أن نتحدّث بلسان فقهيّ، نقول إنّ تناسب الحكم والموضوع، يفرض علينا أن نراعي مسألة توازن الحقوق.

■ إذن، النظام سواء.

آية الله غرامي: هذه المسألة تماماً كمسألة المقاصة، التي يجب

أن تكون بالمقدار المحدّد في كلّ مورد، لا أن يكون لها مقدار محدّد للموارد جميعاً. فإذا ظهر اختلاف ما، فعلى المحكمة الصالحة أن تقضي، وليس هناك قانون ثابت واضح تتساوى فيه جميع الحالات. والمتخصّص يدرك هذا الأمر جيداً.

■ هذا في مرحلة الإثبات، ونحن نريد أن نتحدّث في مرحلة الثبوت، هل للتوازن معيار في مرحلة الثبوت؟

آية الله غرامي: الثبوت؟ الثبوت في المقام هو التوازن، وهذا معلوم. فالتوازن يعني كونه موزوناً. أمّا الإثبات فهو على عهدة المحاكم الصالحة والمتخصّصة. فالقاعدة الكلّية في هذا المقام، هي أنّ الأهمّ مقدّم على المهمّ، لكن تشخيص الأهمّ نفسه مورد بحث. والأمر كذلك في كلّ مكان؛ فأيّ دولة لا يحصل فيها مثل هذه الاختلافات؟ ففي كلّ مكان، عندما يحصل اختلاف يذهب الناس إلى المحاكم. وإلاّ فكلّ شخص يمكنه أن يدّعي، ويحدث الهرج والمرج. وهذا لا يرضى به أحد.

■ الاختلافات العظمى هي تلك التي تنشأ بين الشعب والحكومة، حيث لا يوجد فيها محاكم، أي ليس في هذه الموارد جهات محايدة يمكن أن تكون الحَكَم.

آية الله غرامي: نعم، لكن هناك متخصّصين يشخّصون الأهمّ والمهمّ، حتّى لو لم يكونوا أصحاب سلطة تمكّنهم من فرض حكمهم.

مصادر الحقّ

■ نطرح الآن موضوع مصادر الحقّ: بناء على ما ذكر من أنّ الله تبارك وتعالى هو الذي يقرّر الحقّ ويعتبره، هل يستطيع الناس أن يعتبروا حقوقاً في ما بينهم؟ وعلى فرض أنّهم اعتبروا حقوقاً في ما

بينهم، فهل هذه الحقوق ممضاة شرعاً، أم لا؟ وإذا كان هناك تعارض بين الحق الذي وضعه الناس، وبين الحق الذي اعتبره الله، ماذا نفعل؟

آية الله گرامي: الأصل هو أن للناس حقاً في اعتبار ما يشاؤون بينهم. نعم، هذا في الموارد التي لم يقل الله تعالى فيها شيئاً ولم يأمر فيها بشيء، ولا شك في هذا الكلام. فالإنسان يريد أن يعطي شيئاً منه لشخص آخر، وذلك يريد أن يمنحه شيئاً منه، ولم يرد في هذا الأمر أيّ منع، بل الإنسان حرّ فيه، وبما أنه لم يأتنا أيّ دليل على كون هذا الأمر ممنوعاً، فهو مباح. لكن إذا كان هذا الأمر معارضاً للحقّ الإلهي، فمن البديهي أن يكون حقّ الله مقدماً في المقام؛ لأنّ حقّ ذات الباري تعالى مطلق، وليس لدينا مقابل الله أيّ حقّ، فالحقّ المطلق من اختصاصه هو.

هذا على مستوى الثبوت، لكن ماذا يفعل الناس؟ فابن؟ وإلى أيّ حدّ يقرّرون لأنفسهم الحقّ؟ إنّ المتعارف عليه في جميع الدول، هو أن تضاف المصالح والمفاسد الخاصّة إلى المصالح والمفاسد الاجتماعيّة، وتتمّ مقايسة الأمور من خلالها، ويرون هل من المصلحة أن يُجعل حقّ في هذا الموضع أم لا. فالناس لهم الحقّ ثبوتاً في أن يجعلوا هذا الأمر في ما بينهم، ولا كلام في أصل هذه المسألة؛ وذلك لأنّي أريد أن أحدّد وأضيق من سعة حرّيتي الخاصّة، وهذا الأمر باختياري، ولا إشكال في ذلك. كما أنّه لا إشكال في أن يحدّد الآخر من سعة حرّيته. والقاعدة العقلانيّة في الحياة الاجتماعيّة، تقول بأنّه يمكن لأيّ شخص أن يقيّد نفسه إلى حدّ ما لكي يعيش الحياة السالمة التي يريدّها. وهذا بحسب الظاهر لا إشكال فيه ولا بحث.

■ إذن، هل يمكن أن نعتبر أنَّ التفاهم العرفي والعقلاني في الموارد التي لم يجعل الله فيها حقاً من مصادر الحق الاعتباري؟

آية الله گرامي: في الحقيقة، يمكننا القول إنَّه لا منافاة لها مع الجعل الإلهي؛ إذ من الممكن في بعض الأحيان أن يجعل الله تعالى حقاً دون أن يكون منافياً لهذا.

التنظير في محورية الحق والنزعة التكليفية

■ البحث الآخر هنا، هو أنَّه لدينا تعابير مثل «محورية الحق» و«نزعة التكليف»، ومباحث من هذا القبيل. فإذا أردنا أن نقدّم صورة مختصرة عن مجموعة التعاليم الإسلامية، فأبي من الأمرين يحوز على مجال أوسع في الإسلام: محورية الحق، أو نزعة التكليف؟ أو أنَّ هناك تفصيلاً بينهما؟ يعني هل الإسلام دين قائم على أساس محورية الحق؟ مثل المبادئ التي تنتشر بين الفلاسفة الغربيين، والتي تعتمد على أساس محورية الإنسان؟ أو أنَّه دين قائم على أساس نزعة التكليف؟ أو أنَّه يعتمد عليهما معاً؟

آية الله گرامي: أعتقد أنَّ البحث في منشأ التكليف، يمكن أن يكون معتمداً على محورية الحق. لكن، هناك آخر، وهو أنَّ الإنسان المتدين يقوم بأعماله على أساس الأحكام الشرعية، ويكون في ذلك متبعاً للدستور الإلهي، لا للحق. كلّ ما في الأمر، أنَّه يعلم بأنَّه لا دستور من دون حقوق، حتّى لو لم يكن يقوم بأعماله على أساس محورية الحقوق، بل على أساس خصوص الدساتير. فقاعدته هي أنَّ الله تعالى حقّ الطاعة علينا بشكل مطلق. وعليه، فنحن نقول: كلّ ما يأمرنا الله به يجب أن نطيعه فيه، وعندما يتركنا أحراراً فنحن أحرار كذلك. نعم، نحن نعلم من جهة أخرى بأنَّ جميع هذه الأمور، قائمة على أساس محورية الحق، لكننا نأتي بهذا الفعل بما أننا نرى أنَّه

تكليف، لا باعتبار أنه حقّ. وفي الحقيقة، هذا مثل ما إذا علمنا بأنّ جميع الأحكام الشرعيّة، قائمة على أساس المصالح والمفاسد، ومع ذلك فنحن لسنا عبيداً للمصالح والمفاسد، وإلا فلو كنّا كذلك، فلن نكون مطيعين لله تعالى؛ لأنّ الإطاعة بمعنى أن نكون مطيعين للتكليف الإلهي، لا مطيعين لتلك المصالح والمفاسد. وإلاّ كان ذلك في الحقيقة وفي النظرة العرفانيّة نوعاً من الشرك بالله تعالى.

وبناءً على هذه النظرة، نقول بأنّ الله تعالى حقّاً مطلقاً، ولا نعتقد بثبوت أيّ حقّ لأنفسنا مقابل الله، فنحن من أنصار «نزعة التكليف». كلّ ما في الأمر، أنّنا نرى أنّ التكليف قائمة على أساس الحقّ.

■ ذكرتم أنّه لا حقّ للإنسان على الله، والحال أنّ الله تعالى ذكر في القرآن، هذه النكتة بلسان العرف فقال: ﴿لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ﴾⁽¹⁾.

آية الله گرامي: لم يقل الله بأنّ لهؤلاء حقّاً.

■ بلى، فالتناس يقولون هذا، والله تعالى ينقله لقولهم هذا، يريد أن يثبت أنّه إذا لم نقم بهدایتكم، فسوف يقول الناس هذا الكلام. فيعلم من ذلك أنّ العقلاء يثبتون لأنفسهم الحقّ؛ في أن يقوم الله بهداية الناس، وعليه أن يرسل شخصاً للهداية، وإلاّ فليس له حقّ العقاب. أليس هذا حقّاً؟ أليس ما ذكره الله على لسان الناس حقّاً؟

آية الله گرامي: لا، أيّ حقّ هو؟ قال الله: أيّها الناس لقد أرسلنا إليكم رسولاً، كي لا تقولوا: لماذا لم ترسل إلينا؟ وليس معنى هذا أنّه إذا قال الناس ذلك، فهو حقّهم واقعاً. فإذا افترضنا

(1) سورة طه: الآية 134.

أَنَّكَ سَلَّمْتَ عَلَى أَحَدِ الْمَارَةِ فِي الطَّرِيقِ، وَقُلْتَ لَهُ: «لَقَدْ سَلَّمْتَ عَلَيْكَ لَكِي لَا تَقُولُ بَأْتَنِي لَمْ أَحْتَرَمْكَ». فَهَلْ مَعْنَى هَذَا الْكَلَامِ أَنَّ لِفُلَانٍ حَقًّا عَلَيْكَ فِي احْتِرَامِهِ.

من الواضح أَنَّ الله تعالى يتصرّف من منطلق اللطف، وهو حكيم يعمل على أساس الأهداف التي يرصدها. وعليه، فهو يعمل على أساس برنامج، وحكمته تقتضي أن يرسل إلينا نبياً، ويعطي لهذا النبي برنامجاً تكاملياً. فهذه الأمور مقتضى صفته هو، لا أَنَّها حقٌ لي عليه.

■ العقاب أيضاً يُبَيِّن بهذا البيان، فتتمة الآية 134 هكذا: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذَلَّ وَنَخْزَى﴾، هل يمكن من هذه الآية، أن يستفاد أَنَّهُ إِذَا قَامَ بِإِرْسَالِ الرِّسْلِ يُمْكِنُ أَنْ يَعْذَّبَ، وَإِذَا لَمْ يَرْسَلِ الرِّسْلَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَعْذَّبَ. ومن هذا الطريق نفسه يتم إثبات الحق؟

آية الله گرامی: تلك مسألة أخرى. فالتعذيب دون أن يرسل نبياً أمر قبيح، لكن هذا القبح لا يكشف أَنَّ للعباد حقاً. مضافاً إلى أَنَّ الله تعالى هو الذي جعل هذا القانون، وإلا فهو ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾⁽¹⁾. فهذا القانون الذي نقوله نحن بَأَنَّ لَنَا حَقًّا، من أين نتزعه؟ من هنا نرى أَنَّ جميع القوانين والحقوق قد انتزعناها من عالم التكوين، والحال أَنَّ التكوين هو فعل الله. فكلّ عمل يعمل به الله تعالى يصير تكويناً، ويصير مبنى لذلك القانون. وعلى هذا الأساس لا نستطيع أن نجعل حقاً في مقابله؛ لأنّ كلّ ما يعمل به تكوين، والتكوين منشأ للقانون، بل إنّ جميع القوانين تؤخذ وتشرع من التكوين.

(1) سورة الأنبياء: الآية 23.

■ يعني هل يمكن أن لا يتم إرسال الرسل، ومع ذلك يكون هناك عقاب على ترك الأحكام الواقعية؟

آية الله گرامي: إذا افترضنا أنه لم يتم إرسال الرسل، ومع ذلك حصل عقاب، فهذا العقاب أمر تكويني، إذ إن التكوين منشأ الحقوق، كما أن الأمور التشريعية تؤخذ من التكوين أبشاً. وفي هذه الحالة لا يعاقب الله تعالى، لكن من باب أن لنا حقاً، فليس لنا أي حق على الله. والتعبير الموجود في القرآن والروايات، كالأية: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (١) ليس بمعنى الوجوب والتكليف على الله، ولا بمعنى كونه حقاً للمؤمنين عليه، بل هو بمعنى لزوم صدور هذا الأمر من الله، لا اللزوم على الله.

ومعنى ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (٢) هو هذا، أي إن كل ما يصدر منه فهو قانون، بمعنى أن منشأ القانون هو التكوين الذي جعله هو سبحانه.

■ يعني هل يمكن عقلاً أن يفعل الله تعالى ذلك؟

آية الله گرامي: هل مرادكم من كونه ممكناً أو عدم كونه ممكناً، هو القبح؟

■ نعم، إمكان القبح العقلي.

آية الله گرامي: سواء كان قبيحاً أم لم يكن، لا يفرق الأمر في ذلك، فالقبح وعدمه مرتبطان بالقوانين التي تكون منتزعة من عالم التكوين. وإذا افترضنا أن الله قام بعمل، فهذا العمل نفسه تكوين ومنشأ للقانون. فنحن إنما نأخذ القانون من التكوين.

■ حسناً، الظاهر أن هذا هو قول الأشعري.

(١) سورة الروم: الآية ٤٧.

(٢) سورة الأنبياء: الآية ٢٣.

آية الله گرامي: كلام الأشعري أَنَّ الله تعالى يظلم، بينما نحن نقول بأنَّ هذا ليس ظلماً.

■ كلاً، بل هو يقول: إِنَّ هذا ليس ظلماً، وكلّ فعل يقوم به الله فهو تصرف في ملكه.

آية الله گرامي: كلامنا في أنه: ألم تؤخذ القوانين من عالم التكوين؟ فالتكوين أيضاً فعل الله، والله لا يفعل فعلاً مخالفاً.

■ أصلاً لا معنى للخلاف.

آية الله گرامي: جيّد، هذا ما أقوله من أنه لا معنى للخلاف، فإذا كان الأشعريّ يقول هذا أيضاً فكلامه صحيح، دعه يُقلّه.

■ في الواقع المطلوب بحاجة إلى توضيح، لكي لا يُفهم من هذا الكلام بأنّه موافق لمباني الأشاعرة.

آية الله گرامي: ماذا يقول الأشاعرة؟ هل يقولون: «مهما يفعل الله من فعل فهو قانون وليس بظلم»؟ أو أنهم يقولون: «إذا كان هناك ظلم فلا إشكال في ذلك»؟.

■ الأشاعرة يقولون: ليس ظلماً، أي لا يمكن أن يُتصوّر الظلم بحقّ الله تعالى. يُصرّح الغزالي في قواعد العقائد: بأنّه لا يمكن أن يُتصوّر الظلم من الله⁽¹⁾، وإلاّ فهناك العديد من الآيات مثل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً﴾⁽²⁾، و﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾⁽³⁾ وغيرها، وهؤلاء لا ينكرون هذه الآيات، بل ما يقولونه: «كلّ ما يقوم به الله فهو عدل، فحتى لو أدخل الأنبياء أيضاً إلى جهنّم، ليس الأمر مهمّاً».

(1) رسائل الغزاليّ، بيروت دار الفكر، 1419هـ، ص 163.

(2) سورة يونس: الآية 44.

(3) سورة الحجّ: الآية 10.

آية الله گرامي: هل هناك إشكال في أن نقول ما قاله الأشاعرة في المقام؟

■ أول إشكال يمكن تسجيله: أن هذا الكلام لا ينسجم مع مباني الإمامية.

آية الله گرامي: فلندع البحث في المباني، كلامي أن قانون التقبيح والتحسين كلّ، مع سائر القوانين متّخذ من التكوين، وعمل الله بنفسه تكوين، فماذا نفعل؟ ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾.

قال مؤلف كتاب العلم والقيمة، بأن جميع القوانين هي عبارة عن واجبات فرعية، تنتهي إلى واجب واحد أصلي، والواجب الأصلي هو الله. هكذا فسر معنى الآية ﴿لَا يُسْئَلُ﴾ بأنه الواجب الأصلي، وتلك الواجبات الأخرى لا علاقة لها بالوجود أبداً. لكن الظاهر أن هذا غير صحيح، لأنه إذا لاحظنا العلاقة بين الواجب والوجود، نرى أن جميع الواجبات على أساس الوجود، ونرى أن عمل الله هو وجود أيضاً، وهو بنفسه تكوين، والقوانين بدورها تُنتزع من ذاك التكوين. وعليه، فآية ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ تعني هذا.

■ يقول الأشعري: ليس لدينا قبح عقلي، وواقعاً لا نستطيع تشخيص الصالح من الفاسد بأنفسنا، بل كلّ ما يفعله تعالى، يكون حسناً.

آية الله گرامي: لا، بل نحن ندرك أن الظلم قبيح والعدل حسن، ولا كلام في ذلك. بينما أنتم تقولون: نحن لا ندرك أصلاً أن الظلم قبيح والعدل حسن، ولكن على الأقل نفهم أن ضرب اليتيم قبيح. طبعاً، يختلف هذا الأمر من مورد لآخر، فإذا أردت أن تضرب يتيماً، لكي لا يأخذه آخر ويقتله، عندئذ تدرك أن هذا الفعل حسن.

وعلى كلِّ حال، فكلامنا في أنَّ القانون متَّخذٌ من التكوين، والتكوين فعل الله. فما الإشكال في هذا الكلام؟ فليقلَّ الأشعري أو غيره ما يشاء. لكن ما يستفاد من كلام الأشاعرة، هو أنَّهم يقولون: «أولاً: عقلنا لا يفهم أصلاً معنى الحسن والقبح. وثانياً: ممكن أن يصدر من الله الظلم ويكون هذا حسناً». وهذا الكلام منهم لتوجيه مسلك الجبر الذي يعتبر أنَّ جميع الأفعال - حتَّى الفواحش وأنواع الظلم التي يقترفها البشر - هي من الله أي إنهم يعتقدون أنَّ الله يظلم ويرتكب الفساد، لكنَّ هذا الظلم والفساد حسن. وهذا ليس ما نقوله، بل نقول: إنَّ الله يعمل بالعدل، والعدل هو القانون الذي فهمناه من التكوين، والتكوين هو عمل الله.

■ هناك نكتة أخرى. ما تقولونه من أنَّ منشأ جميع القوانين الموجودة في الشريعة هو من التكوين؛ هل هو على نحو القضية الموجبة الكلية؟ وبرأيي إن هناك بعض القوانين التي وُضعت لكي يتولَّد منها التكوين.

مثلاً: جعل الأحكام التي يراد منها النظم أو الاستقرار، فهذه الأحكام إنَّما شرَّعت لأجل إيجاد النظم والاستقرار.

آية الله گرامي: اسمعوا، لا دخل للزمان في هذه المسألة. ففرض الاستقرار أمر تكويني. إذا كنَّا نريد الاستقرار، فإن كان موجوداً من قبل لا بدَّ من أن نحافظ عليه، فإذا كان الناس جميعهم مثلاً يمرُّون من هذا المكان، فعلينا لأجل حفظ هذا المسير، أن نضع قانوناً يقتضي عدم السماح بالمرور من غير هذا المكان، أو إذا كان الناس يمرُّون من طريق آخر، فوضعنا قانوناً يقتضي بأن يمرَّ الناس من هذا الطريق. هذه الأمور لا فرق بينها.

ففي نهاية المطاف، هذا الأمر سواء كان عبارة عن تكوين، أم أنَّه كان تكويناً، أو سيكون تكويناً، لا فرق بين هذا كله. كما أنَّه لا

فرق فيه من ناحية الزمان أيضاً، فكلّ ما هو موجود هو تكوين في الواقع، وهو منشأ القوانين.

■ لم تتضح المسألة بعد، فتارة نريد أن نوجد تكويناً، وتارة أخرى يكون التكوين موجوداً، لكننا نريد أن نتزع منه القوانين. ألا يوجد فرق بين هاتين الحالتين؟

آية الله گرامي: كلّ منهما تكويني، لكن أحدهما تكوين الأمس، والآخر تكوين الغد. لقد اعتبرنا القانون ووضعناه بأمر وجودي، سواء كان أمراً وجودياً بالأمس أم كان أمراً وجودياً في الغد؛ لأنّ التكوين في حدّ ذاته أمر وجودي؛ سواء كان لأجل التحصيل أم لأجل الحصول. لا فرق فيه من هذه الجهة.

الآثار المهمّة للرأي المختار في الحقّ والتكليف

■ هنا سؤال آخر: ما هو الأثر الذي يتركه رأيكم، على المباحث الأكثر تأثراً بمسألة الحقّ والتكليف، والتي كثيراً ما يطرحها المعاصرون؛ كمسائل «حقوق الإنسان»، و«حقوق الشعب والحكومة»، ومبحث «العدالة الاجتماعية». فنحن نعلم بأنّ هناك آراء مختلفة في مباحث الحقّ والحكم والحقّ والتكليف، والتي يؤثر كلّ رأي منها على ما سنختاره فيها. فمثل مباني العدالة الاجتماعية، ومباني حقوق الإنسان، ومباني حقوق الشعب مقابل الحكومة، أو الحقوق المتقابلة للناس في ما بينهم وبين الحكومة.. كلّها، إنّما تُقرّر وتُبين على أساس هذه الآراء.

وعليه، فنريد من جنابكم أن تذكروا ما هي الآثار التي تترتب على الحقّ والتكليف، وعلى نزعة التكليف، بناء على النظرة التي تفضّلتم بها حول هذه المباحث. فقد ذكرتم أنّ أساس التكليف قائم على الحقّ ومحوريّة الحقّ. والحال أنّ المكلف يعلم بأنّ نظام العالم يدور على أساس الحقّ، وأنّ العلاقة بينه وبين الله على أساس الحقّ

أيضاً، بينما العلاقة بين الإنسان والله قائمة على أساس نزعة التكليف. ولا شك أنّ هذا التكليف، يتضمّن جميع علاقات الإنسان بالإنسان، والإنسان بالمجتمع، والإنسان بالحكومة وغيرها. وبناء على هذا الأساس، نريد منكم أن تعطونا رأيكم بشكل مسهب في هذه المباحث والمواضيع التي ذكرناها. وإذا كان لديكم موضوعات أخرى يمكن أن تترك أثراً في ذلك، فتفضّلوا بها أيضاً.

آية الله گرامي: لدينا بحثان هنا: بحث ثبوتي، وآخر إثباتي؛ أي إنّ المعنى الواقعي لهذه المواضيع، سوف يختلف بناء على هذه النظرة. فمثلاً: العدالة الاجتماعية، تختلف كثيراً عمّا يقال في بيان معنى محوريّة الحقّ في ما بيننا وبين الله؛ لأنّ العدالة الاجتماعية بناء على نظرتنا، يجب أن تدور في الدرجة الأولى، حول محور الأمور التي يُنجز من خلالها الحقّ الإلهي المطلق.

ومن الممكن أن يتمّ التأسيس لقوانين بين البشر أنفسهم تقوم على أساس العدل الذي هم يرونه، وبهذا الميزان يتكوّن العدل. لكن مع التوجّه إلى أنّ أول الحقوق وأهمّها هو الحقّ الإلهي، فهذا الحقّ متوجّه إلى الجميع، كما أنّنا جميعاً مكلفون بالإتيان به، وعلينا أن نجريّ مسائل العدالة الاجتماعية ونطبّقها بشكل لا يضيع معه هذا الحقّ ذو المرتبة الأولى.

افترض مثلاً، أنّ العدالة الاجتماعية - بناء على النظرة البشرية - بمعنى رضا جميع الناس، أو أنّه بمعنى المصلحة لا الرضا، لكن هذه المصالح هي مصالح متعارضة ومتعاكسة بين البشر أنفسهم. ومن الممكن أن يختلف هذا المعنى من العدالة، عن ذاك المعنى الذي ذكرنا أنّه يجب مراعاته في الدرجة الأولى؛ وهو العلاقة مع الله. وواقعاً هناك فرق كبير بين هاتين النظرتين. وكما تلاحظون أيضاً، هناك فرق بين آراء الحكومات الدينية الأصيلة، وبين الحكومات التي تنشأ على أساس انتخاب الناس، فرق كبير بين النمط السياسي والاجتماعي الموجود في كلّ منهما.

والأساس في هذا الاختلاف بينهما، هو مسألة أنّ الناس يرون أنفسهم أصحاب حقّ، ويقومون في حياتهم الاجتماعية بمراعاة العدل بشكل متبادل. بينما نقول نحن إنّهُ يجب أولاً أن يتمّ العمل على تقوية العلاقة بين المجتمع ككلّ وبين الله تعالى، والفرق بينهما كبير. هذا من الناحية الثبوتية.

■ اضربوا مثلاً على هذا.

آية الله گرامي: مثلاً في مسألة العلاقات، نرى أنّنا لا نفَسّر العلاقة بين الرجل والمرأة، كما تُفسّر في الدول الغربية، ولدينا اختلاف بارز من جهات عدّة في العلاقة بين الرجل والمرأة، مضافاً إلى أنّهم يضعون الحقوق المتقابلة على أساس المصالح بين الناس أنفسهم، أو الأهم من ذلك على أساس رضا الطرفين. بينما علينا نحن أن نأخذ بعين الاعتبار، في الدرجة الأولى إرادة الله؛ ونحن نرى أنّ إرادة الله منصّبة على غير هذه الأمور التي جعلها الغربيّون.

مثال آخر في المسائل الاقتصادية: من الممكن أن يكون رأي الغربيّين في أنّ التقدّم الاقتصادي إنّما يحصل عندما يقوم أصحاب رؤوس الأموال بتقديم المساعدات للضعفاء في المجتمع. أو بناء على المذهب الاشتراكي؛ يجب أن يُنفى أصحاب رؤوس الأموال من المجتمع. أمّا نحن فعليّنا أن ننظر أولاً؛ ما هي إرادة الله في هذه المسألة. وبطبيعة الحال - بناء على ما يراه المسلك الدينيّ - لا يصل الأمر في البحث عن ماذا يريد الناس؟ بل لابدّ أن ينتهي البحث في دائرة: ماذا يريد الله ممّا؟ هذه واقعيّة القضايا، وهاتان نظرتان مختلفتان، حيث يترتّب على كلّ منهما آثار مختلفة؛ فهذه النظرة تقول: «ماذا يريد الله؟»، وتلك النظرة تقول: «ماذا يريد الناس؟»، والآثار بينهما تختلف كثيراً.

■ يعني هل أن للعدالة الاجتماعية في المجتمع الديني منحى خاص؟ وفي المجتمع العلماني لها منحى مختلف؟
آية الله گرامي: نعم، لهما طرق مختلفة.

■ هل يعني أن لها معنيين وتعريفين؟

آية الله گرامي: نعم، وما الإشكال في ذلك؟ انظروا! إن المجتمع عند أولئك له طرفان، ويتألف من ركنين؛ أحدهما الأفراد، والثاني المجتمع، بينما المجتمع عندنا له ثلاثة أطراف.

يعني، بحسب الظاهر، هناك ثلاثة أطراف، وإلا في الواقع، إن ذاك الطرف الذي أراده الله هو القاعدة، وهذان الطرفان متوقّفان على القاعدة. والقاعدة التي هي أساس هذا المثلث، هي مراعاة القوانين الإلهية، وأحكام الله، وإرادته سبحانه. وهذا يختلف عن المجتمع المعتمد على طرفين فقط؛ حيث لا يقوم بأيّ عمل خارج عن دائرة هذين الطرفين. وهنا يمكننا أن نجري مقارنة بين إيران وتركيا، أو بين إيران والاتحاد السوفياتي سابقاً. فهناك بعض الأمور الموجودة عندهم، غير مطروحة عندنا أصلاً؛ فمثلاً: هناك إذا دخل شخص إلى منزل، ولم يبادر إلى مصافحة زوجة صاحب المنزل أو ابنته وتقبيلها، يعتبر صدور هذا الفعل منه هتْكاً لحرمة المنزل وقلة احترام لصاحبه. وواقع المسألة أنهم ينزعجون من عدم مصافحة النساء وتقبيلهنّ، والحال أنّ تقبيل الرجل للرجل يعدّ قبيحاً جداً عندهم. والأمر كذلك في أكثر الدول الغربية؛ حيث يستقبحون تقبيل الرجل للرجل، بل في بعض الأماكن يفسّرون ذلك بأنّه انحراف وميل نحو المثلية الجنسيّة، بينما يجب على الرجل أن يقبل المرأة، ويرون أنّ عدم رعاية هذا الأمر، يدلّ على تجاوز الأدب وقلة الاحترام وأمثال ذلك. وهم يرون أنّ ابتعاد كلّ من الرجل والمرأة عن الآخر، وتقبيل الرجل للرجل، من آثار التمييز العنصريّ.

إنَّ أساس الاختلاف في هذه المسائل، يعود إلى أنَّ هناك طرفين، بينما هنا يوجد ثلاثة أطراف، وقاعدة أيّ أمر هنا مرتبطة بالله، وبإرادة الله. فالطرف الثالث الذي هو القاعدة، يمكن أن يتدخل في الكثير من المسائل والأمور، ففي الأمور الحكوميّة، نطرح مثال أمريكا والكثير من الأماكن الأخرى، حيث يكون تعيين الحاكم على أساس انتخاب الشعب فقط. وبناءً على كونهم صادقين في كلامهم، فانتخاب الشعب هو الملك، دون أن يكون لأيّ جهة أخرى أثرٌ في ذلك. ويمكن تحصيل صوت الناس ورأيهم، بأيّ طريق وبأيّ وسيلة كانت، حتى لو كان - كما شاهدنا مراراً - قد اعتمد على عامل المرأة؛ كأن يأخذ المرشّح للرئاسة زوجته معه في الجولات الانتخابيّة، وكلّما كانت هذه المرأة في مظهرها الخارجي أجمل، وفي تصرفها أكثر عطفة ومحبة، فسوف تكون أفيد وأكثر تأثيراً في تجميع أصوات الشعب لانتخاب زوجها؛ لكنّ هذه الأمور غير مطروحة في نظرنا الدينيّة.

هناك أبحاث جيّدة حول العدالة الاجتماعيّة من النظرة الدينيّة، طُرحت أخيراً من قبل بعض الكتاب، وأحد أفضل هذه الكتب، ما كتبه سيّد قطب المصريّ، بعنوان «العدالة الاجتماعيّة في الإسلام»، وقد ترجمتُ هذا الكتاب إلى اللغة الفارسيّة، مع السيّد خسرو شاهي سنة 1340 هـ - ش. (1381 للهجرة) وقد قسّم سيّد قطب تشريع العدالة الإسلاميّة إلى أقسام عبر الأسئلة: ما هي أركانها؟ ما هي عواملها؟ وما هي آثارها؟ وإذا أمعنا النظر نرى أنّ العدالة الاجتماعيّة في المجتمع الدينيّ، تختلف كثيراً عنها في المجتمع غير الدينيّ من جميع الجهات.

■ يعتبر الشهيد مطهري في بحث العدالة الاجتماعيّة، أنّ العدل أصلاً فوق الدين. وعبارته في المقام هي، أن كلّ ما يقوله العدل يقول الدين، لا أن كلّ ما يقوله الدين فهو عين العدل...

آية الله گرامي: كلا، أعتقد أنّ ذاك بحث آخر.

■ إذا كان هذا التعريف صحيحاً، فيجب أن لا تختلف العدالة الاجتماعية في المدارس الدينية عن العدالة في المدارس غير الدينية كثيراً.

آية الله گرامي: لا، انظروا! أريد أن أقول إن هذين بحثان مستقلان: أحدهما البحث في أن الدين والعدالة الاجتماعية، هل هما في خط سواء؟ أو أن أحدهما متقدم على الآخر؟ والبحث الآخر في معنى العدالة الاجتماعية نفسها. وعلى أساس النظرة الدينية، وكما يُعرف الدين العدالة، هل العدالة الاجتماعية هي عينها التي تُعرف في المذاهب غير الدينية؟ وهل يرى الشهيد مطهري واقعاً، أن العدالة الاجتماعية، هي أمر واحد في المجتمعات الدينية وغير الدينية؟! في الأمثلة التي ذكرتها عن المجتمعات غير الدينية، لا تُعتبر فقط بأنها غير مخالفة للعدل، بل هي عين العدل، وما يقابلها هو المخالف للعدل. أما في البيئة الدينية، فالأمر ليس كذلك. حيث نرى أن عرف المجاملات والآداب في المجتمعات غير الدينية، يعتبر تقدّم الرجل على المرأة من الأمور غير المناسبة، بل يجب أن يكون التقدّم للمرأة دائماً؛ فالرجل الذي يذهب هو وزوجته إلى مكان يجب أن يقدّم زوجته أمامه، هذا هو العدل عندهم. وأما خلاف ذلك، فهو محمول على قلة الأدب وعدم الاحترام، وكثيراً ما يُنعت هذا الرجل بعدم الاحترام، لمجرد أنه تقدّم على زوجته في المسير. بينما في المجتمع الديني نرى أن موسى (ع)، قال لبنت شعيب: «امشي من خلفي، فإن ضللت فأرشديني إلى الطريق، فإنّا قوم لا ننظر إلى أدبار النساء»⁽¹⁾. إذن، من هنا نرى كم هو الفارق كبير بين هاتين النظرتين. نعم، هذا

(1) وسائل الشيعة، ج 14، ص 145. كتاب النكاح، أبواب مقدماته وآدابه، باب

في مورد الرسوم والآداب الاجتماعية، أما في المسائل الاقتصادية والمسائل الاجتماعية والمسائل السياسية، فالفارق أكبر من هذا بكثير.

عندما أراد النبي (ص) أن يأخذ البيعة من النساء، وضع يده في إناء فيه ماء، ثم نزعها - ولم يتركها في الماء حين وضعت النساء أيديهن - وبعد ذلك أمر النساء؛ فوجاً بعد آخر، أن يضعن أيديهن في الماء ويباعن. فإذا نظرنا إلى هذا الفعل من منظار البيعة غير الدينية، نرى أنّ هذا الفعل ليس فقط غير صحيح، بل هو عمل قبيح أيضاً، إذ هو يعني عندهم أنك تعتبر المرأة متخلفة، لا تستحق منك أن تتكلم معها أو تضع يدك في يدها.

■ ألا يمكن أن نتخذ عقلاً فطرياً واحداً؛ بحيث يكون خالياً من الأغراض وسليماً من الأمراض والأهواء، ونعتبره هو المرجع في تحديد العدالة ومصاديقها، سواء في المجتمعات الدينية، أو في المجتمعات غير الدينية؟

آية الله گرامي: لا شك في أنّ العدالة تابعة لتحديد من هو صاحب المطالبة، وهنا تختلف النظرة الدينية كثيراً عن النظرة غير الدينية. فالعدل في المجتمع ذي الأطراف الثلاثة، هو أنّ تراعي المطالبة فيه ثلاثة أطراف؛ أحدهم أنا، والثاني المجتمع والثالث الله. طبعاً، لا يُحسب الله تعالى في عرض الآخرين، بل الأساس في هذه الإرادات هو إرادة الله، وإنّما أقول: ثلاثة أطراف من باب التوضيح. أمّا بالنسبة إلى الذين لديهم طرفان فقط، فلا يجب عليهم مراعاة حقوق أخرى، بينما نحن يجب علينا أن نراعيها.

■ أيّ منافاة بين هذا المطلب، وبين أن يأتي عاقل فطري، يمكنه أن يقضي بتجرّد؛ هل هذه العلاقات عادلة أو غير عادلة؟

آية الله گرامي: ما معنى العدالة؟ معنى العدالة في المجتمع الذي يكون فيه طرفان، غير العدالة التي تكون في مجتمع أطرافه

ثلاثة. فالمعاملة التي يكون فيها طرفان، يكون العدل فيها بمعنى رعاية الحقوق المتقابلة لكلا الطرفين، أما إذا كان في المعاملة ثلاثة أطراف، فماذا يعني العدل حينئذٍ؟ العدل يعني حينئذٍ رعاية حقوق الأطراف الثلاثة.

■ من الممكن - مع وجود الطرف الإلهي في المجتمع - أن تتم مراعاة العدالة في المجتمع غير الإلهي، في ما يتعلق بالناس مثلاً، أكثر من مراعاتها في المجتمع الإلهي. فإذا افترضنا مثلاً، أن رجلاً غريباً، بل وعلمانياً أيضاً، يستطيع - من خلال مقارنة بين مجتمع ذي بُعد إسلامي، وبين مجتمع آخر ذي بُعد رأسمالي - أن يشخص بأن هذا المجتمع عادل، وذاك ليس بعادل، بل يمكنه أيضاً، أن يحدد الأعدل منهما في المقام. هل هذا ممكن برأيكم؟

آية الله غرامي: هذا صار أمراً آخر، انظروا، لدينا مسألتان، الأولى هي أنه في مدرستنا ومسلكتنا، لا بدّ من مراعاة الحقوق المتقابلة للأطراف الثلاثة، لكي يقام العدل. والمسألة الأخرى هي أنه يمكن أن نقول: «إنّ المجتمع ذا الأطراف الثلاثة، كيفما تُحسب العلاقة فيه، وبأيّ جهة تكون هذه العلاقة، فهي أفضل من ذاك المجتمع الآخر، حتّى في الحقوق المتقابلة في ما بيننا وبين سائر الأفراد». والحاصل أنّنا وإن كنّا نراعي أطرافاً ثلاثة، إلّا أنّ ذلك لا ينافي كون هذا المجتمع أفضل، حتّى في الأمور التي يراعيها ذاك المجتمع، حيث تكون العلاقة بين طرفين.

■ إذا راعينا هذه الأطراف الثلاثة، ألا يترك ذلك أثراً في توصيف العدالة وتعريفها؟ أنتم تقولون: لا.

آية الله غرامي: لم أقل: لا يترك أثراً، لقد قلت إنّ لدينا مطلبين، أحدهما أنه يجب في العدل الذي نراعيه نحن، أن يكون ذو الحقّ فيه عبارة عن ثلاثة أطراف، وأن تكون القوانين والعادات والرسوم، بحيث تُرضي كلّاً من الأطراف الثلاثة. أمّا أولئك فهم

يلاحظون طرفين فقط، وهذا بنفسه له آثار. والمطلب الآخر، أنه يمكن أن تكون القوانين التي تعالج العلاقة بين طرفين عندنا، متطورة أكثر من القوانين التي هي عند المجتمعات ذات الطرفين، لأن الطرفين اللذين عند أولئك بعينهما موجودان في مجتمعنا أيضاً، ونحن لا نقلّ عنهم من هذه الجهة، بل نزيد.

من هنا، نرى في حكومة أمير المؤمنين (ع) - التي كانت، بلا إشكال، حكومة تعتمد على أنّ الله تعالى هو الأصل - أنّ العلاقة فيها بين الحاكم والشعب، كانت أفضل منها في كافة المجتمعات الأخرى التي تعتمد على طرفين فقط. إذن لدينا مطلبان: أحدهما أنّ العدل عندنا ذو أطراف ثلاثة، وعند الآخرين ذو طرفين. والمطلب الآخر، أنّنا نشترك في طرفين من ثلاثة أطراف معهم، وهذان الطرفان عندنا أكثر تطوراً منهما عندهم.

لقد ورد في «نهج البلاغة» أنّ أمير المؤمنين (ع) قال بما مضمونه: أنا لست حاضراً أن أفعل لكم أيّ فعل يمكن أن يضرّ بتكاملي⁽¹⁾. فالأصل بناء عليه هو إرادة الله.

■ يطرح في هذا المجال سؤال، وهو الظاهر أنّ مرادكم من الحقّ، في ما ذكرتموه من الاختلاف بين نزعة الحقّ في الدين، وبين محوريّة الحقّ في المجتمعات غير الدينيّة.. هو الحقّ التوافقيّ. وواضح أنّ الحقّ التوافقيّ يعني أنّه إذا توافق الناس في المجتمع غير الدينيّ على شيء، نسمّي ذلك الشيء حقّاً، وبعد ذلك نقول: إنّ هذا الحقّ يختلف عن الحقّ الذي نعتقد به نحن في المجتمع الدينيّ، لأنّنا نعتبر أنّ الله هو المحور. أمّا إذا لم تُرد من الحقّ الحقّ

(1) وردت عبارة قريبة من هذا المعنى: «وإنّي لعالم بما يصلحكم ويقيم أودكم، ولكنّي لا أرى إصلاحكم بإفساد نفسي». نهج البلاغة (المترجم، الخطبة 69).

التوافقيّ، بل أردنا الحقّ الطبيعيّ والفطريّ، فهل يمكننا أن نجد اشتراكاً بين نزعة الحقانيّة في المجتمعات غير الدينيّة، وبين نزعة الحقانيّة في المجتمعات الدينيّة، أو لا يمكن ذلك؟ فبناءً على أنّ الحقّ طبيعيّ وفطريّ، فإنّ كون الشيء حقّاً لا يعني أن نجلس معاً ونتوافق على أنّه حقّ، فالحقّ ليس توافقيّاً، بل يجب على المجتمعات أن تعمل على أساس الكشف عن الحقوق الفطريّة الثابتة عند البشر.

آية الله گرامي: كنت أريد أن أقول هذا الكلام. فأنا لا أريد أن أقول الحقّ توافقيّ. نعم، قد يكون المثال توافقيّاً، لكن هذا ليس مرادى. فأنا أريد أن أبين أنّه في أصل المسائل الواقعيّة التي هي أساس جعل القوانين، نحتاج - لأجل القيام ببعض الأعمال - إلى رعاية ثلاثة أطراف أحياناً، وأحياناً أخرى، نحتاج إلى رعاية طرفين فقط. ألا يوجد فرق بين هذين؟

إنّ تعريف المصالح، والحسن والقبح يختلف في هاتين الحالتين، فإذا كنّا اثنين فقط ولا يوجد غيرنا، يمكننا العمل على تنظيم المصالح بشكل مريح، أكثر مما لو كنّا ثلاثة أشخاص، بل يمكن أن نحصل على توافق. أمّا إذا كان من المقرّر أن تتمّ مراعاة رأي شخص ثالث، فسوف تختلف المسألة؛ شئنا أم أبينا. انتبه لهذا المثال: تارة يريد رجل وامرأة أن يتزوّجا، وتارة أخرى يريد الأب والأم أن يزوّجا ولدهما. فالمسألة التي تطرح في الفقه كثيراً الآن بالنسبة إلى تزويج الوالدين للأولاد الصغار، هي مسألة مهمّة جداً. فإذا كان هناك اثنان فلا مشكلة، والعقبات بينهما سوف تنحلّ سريعاً؛ لأنّه لا يوجد هنا سوى طرفين، وكلّ منهما يرى خصوصيات الطرف المقابل، ثمّ بعد ذلك يتوافقان على الزواج، أو لا يتوافقان. أما إذا أراد الوالدان أن يزوّجا صغيرهما، فكيف يصبح ذلك؟ تصبح

المسألة ذات أطراف ثلاثة؛ ولا بدّ هنا، من ملاحظة إرادتهما معاً - بل ملاحظة مصلحتهما أيضاً - مضافاً إلى مصالح الولد. فكلّ أمر إذا كان لديه ثلاثة أطراف، يختلف عمّا إذا كان لديه طرفان فقط. وفي الواقع، الفرق بينهما جذريّ، وأمّا بحث التوافق فله مكانه الخاصّ.

■ نريد أن نعرف كيفيّة هذا التأثير، فقد يقول قائل: الأمر لا يختلف سواء كان المجتمع ثلاثيّ الأطراف أو ثنائيّاً، فمعنى العدالة من وجهة نظر العقل الفطريّ والسليم في المجتمع ذي الطرفين - حيث يرون أنّ الطرف الإلهيّ خارج عنها - هو نفسه معنى العدالة في المجتمع ذي الأطراف الثلاثة. بمعنى أنّه حيث يكون الطرف الإلهيّ يتمّ تعريف العدالة، تماماً كما تُعرّف حيث لا يكون الطرف الإلهيّ. وهكذا، لا يبقى أيّ فرق بين المجتمع ذي الأطراف الثلاثة وبين المجتمع ذي الطرفين.

آية الله غرامي: أضرب مثلاً: في سنة (1391هـ) كان أحد المشهورين في إيران يخطب في مجلس، وبما أنّنا كنّا أصدقاء، فقد ذهبنا لأستمع إليه. وفي أثناء كلامه قال: أعتقد أنّه لا يوجد أيّ فرق بيننا وبين الشيوعيّة في المجال الدنيويّ، فالاختلاف معهم اختلاف عقائديّ؛ وهو في الإيمان بالآخرة فقط، أمّا في الأمور الدنيويّة، فلا فرق بيننا. ثمّ بعد ذلك جلسنا على مائدة العشاء، وكان معنا عالم آخر، ولا يزال حيّاً مقيماً في قم، فقلت للخطيب: لقد تحدّث اليوم بكلام عجيب، فكلّ شيء في الإسلام قائم على أساس التوحيد، وجميع الأحكام لها جذور توحيدية. وقد ناقش قليلاً في أول الأمر، لكنّه بعد ذلك اعترف أنّه اشتبه في كلامه.

الواقع هو أنّ معنى العدل، في النظرة ذات الأطراف الثلاثة، غير معناه في النظرة ذات البعدين. فإنّ معنى العدل يختلف، وكذا

آثاره. فمفهوم العدل في النظام الذي يقول: «يجب أن ننظر في جميع القوانين أولاً ما هو حقّ الله»، غير مفهوم العدل الذي يعرضه النظام الآخر، ويقول: «لا عمل لنا مع الله، الكنيسة فقط في أيام الآحاد، وأمّا سائر الأوقات فهي للناس؛ نذهب يوم الأحد إلى الكنيسة ونؤدّي حقّ الله، وبعد ذلك نعود ونؤدّي حقوق الناس». لكن إذا قلنا: إنّ الكنيسة حاضرة في جميع القوانين والمسائل، فسوف تتخذ هذه القوانين شكلاً مغايراً ومفهوماً آخر؛ سوف تختلف آداب الناس، وكذا الأخلاق والخطوط الحمراء (الممنوعات)، وستختلف معها جميع الأمور.

■ هل مفهوم العدل هو الذي يختلف، أم مصاديقه؟

آية الله غرامي: المفهوم أمر مجرد لا ينفعنا في هذا المقام، فالمفهوم الكلّي والجامع للعدل هو «وضع الشيء في محلّه»، وهذا معلوم لا خلاف فيه، أو أن نقول: العدل هو أن تعطي كلّ ذي حقّ قسطه من الحقّ. وأن نعتبر أنّ العدل هو الأساس للقسط. وفي الحقيقة، لا كلام ولا بحث في المفهوم الجامع للعدل. لكن إذا قارنا بين النظام العلمانيّ والنظام الدينيّ، نعلم الفرق بينهما، وسيظهر الاختلاف في «إعطاء القسط من الحقّ»، ما نصيب كلّ صاحب حقّ هنا؟ وما نصيبه هناك؟

يتمّ في النظام الدينيّ تعيين الأمور بشكل تكون فيه المسألة الأولى التي تؤخذ بعين الاعتبار، هي علاقة العالم مع الله: الله، والعالم، والإنسان. أمّا المجتمع العلمانيّ فيقول: الإنسان، والعالم. وقد لا ينظرون إلى العالم، بل يقولون: إنّنا نحن الأصل، ولا علاقة لنا بالعالم، فيصير مبناهم: الإنسان والإنسان. وعليه، فاختلاف النظر سيؤثّر في جميع الأمور.

■ طبعاً هذه الكلّية التي تفضّلتم بها، موجودة في جميع المسائل التي طرحناها: في حقوق الإنسان، وفي حقوق الشعب والدولة، وأمثالها.

آية الله گرامي: نعم، هذه جميعها مصاديق للعدل.

تأثير النظرة المختارة في الحقّ والتكليف على تدوين حقوق الإنسان

■ لو تفضّلتم بضرب أمثلة أخرى حول حقوق الإنسان أو حقوق الشعب والدولة.

آية الله گرامي: لقد اتخذ الجدل الموجود الآن بيننا وبين دعاة المساواة بين الجنسين، طابعاً دوليّاً. لماذا يختلف رأينا عن رأيهم ولا يمكننا أصلاً أن نوافقهم في ذلك؟ نلفت إلى أنّ بعض العلماء كتب بأنّه لا إشكال في قبول المساواة في ما إذا لم تخالف الشريعة. لكنّ هذا الشرط (عدم مخالفة الشريعة) لا يبقى له أثر يذكر؛ لأنّ نظرنا يختلف عن نظرهم بشكل كلّّي. وهذه المسألة هي الأساس في هذا الفرق، فلا يصحّ أن نقول إنّنا نفكر بطريقة ظالمة، بينما هم يفكّرون بطريقة عادلة؛ بل إنّ العدل الذي نعتقد به، يختلف عن ذاك الشيء الذي يعتبرونه عدلاً. لماذا يختلفان؟ لأنّ العدل عندنا له أطراف ثلاثة، والأساس فيه هو ذات الباري تعالى، أمّا العدل عندهم فله طرفان فقط.

نحن هنا، لا علاقة لنا بمفهوم العدل، فالبحت في أنّ «قسط الحقّ» الذي ورد في تعريف العدل، ماذا يعني؟ نرى أنّ العدل هو إعطاء كلّ ذي حقّ قسطه من الحقّ؛ لكن، ما هو قسطه وسهمه؟ في المجتمع ذي الأطراف الثلاثة، نرى القسط بشكل، بينما يراه الآخرون بشكلٍ آخر. وما نراه الآن من الجدل الدائر في مسألة

حقوق الإنسان، والذي وصل إلى مجلس الأمن، كلّه يرجع في الحقيقة إلى الاختلاف في هذا الطرف الثالث.

لقد قبلت الأمم المتّحدة بمنح حقّ الفيتو للدول القويّة، ولعلّ نظرهم في ذلك يرجع إلى أنّ هذا الأمر له أسسه القائمة على العدل؛ فقد يكون سبب ذلك مثلاً، أنّ هذه الدول القويّة قد تحمّلت المصاعب لتأسيس مجلس الأمم المتّحدة، وفي الحقيقة هم الذين أسسوا مجلس الأمن الدوليّ. وبما أنّ الدول ذات القدرات العظمى هي التي أسست هذا المجلس في بادئ الأمر، إذن فلهم الحقّ، وهم الأصل فيه. أمّا في المجتمعات الدينيّة، فالأمر ليس كذلك؛ إذ إنهم لا يرون من العدل هذا القانون الذي يقول: «بما أنّ هؤلاء قد فعلوا هذه الأمور أولاً، فلهم حقّ خاصّ».

والحاصل أنّ هذا المبني له شواهد في جميع المسائل. نعم، يمكن أن لا نستحضر الآثار في كلّ مورد، لكننا نعلم إجمالاً بأنّ هناك فرقاً كبيراً بين النظرة ذات الأطراف الثلاثة، وبين النظرة ذات الطرفين.

■ لدى الشارع في بعض الموارد رأي صريح في تحديد مصداق العدل، وأنّه يمكن أن نحصل عليه من نصّ الكتاب والسنة. لكن في بعض الأحيان، لا نستفيد شيئاً من الكتاب والسنة. وفي هذه الموارد بالذات، نريد أن نعرف مثلاً بماذا تحكم كلّ نظرة من هاتين النظرتين؛ النظرة الدينيّة والنظرة غير الدينيّة؟

آية الله غرامي: هذا الكلام صحيح بمعناه الكلّيّ، فالشخص المتدينّ - خصوصاً إذا كان فقيهاً - شاء أم أبى، ينظر إلى أيّ مسألة يواجهها بهذه النظرة. ولعلّ البحث الجزئيّ في هذه الأمور أفضل؛ ولكن بشكل عامّ، الشخص الذي يفكر من منطلق ديني، وله اطلاع على الأحكام الدينيّة، يقوم بنفسه بإجراء الحساب في كلّ مورد،

ليرى هل يوجد في هذا الطرف ضرر أو لا يوجد؟ وفي ذلك الطرف، هل يوجد ضرر أو لا؟ فهو ينظر إلى هذا المورد من جميع جهاته وأطرافه لكي يخرج بهذه النتيجة. وعليه، فهناك اختلاف في العدل من ناحية المعنى، فضلاً عن الاختلاف من ناحية المصدق.

■ أريد أن أطرح سؤالاً حول الحقوق الدوليّة: لو افترضنا وجود مجتمعين؛ أحدهما مجتمع ديني ذو أطراف ثلاثة، والآخر مجتمع غير ديني له طرفان، وأراد هذان المجتمعان أن يتعاملا في ما بينهما وفق الحقوق الدوليّة؛ كان يريدان مثلاً أن يعقدا اتفاقاً تجارياً، أو أي شيء آخر. فما هو المعيار الذي يمكن ملاحظته في العلاقة بينهما؟

آية الله گرامي: إذا كان المجتمعان يحملان نظرتين مختلفتين، عليهما أن يجلسا معاً ويتفقا، وواضح أنهما سوف يطرحان الأمور المشتركة بينهما فقط. وكلامنا هو أنه ما الفرق أساساً بين نظرتنا نحن وبين نظرة هؤلاء. فقد نضطرّ أحياناً إلى التخلي عن نظرتنا، لأننا نريد أن ننجح المعاملة بيننا، ولا طريق آخر أمامنا. أطرح مثلاً في المسائل الفرديّة: لقد عشنا في السجن حياة مشتركة مع بعض الشيوعيين، وكنا في غرفة واحدة حوالي ثلاثين شخصاً، حيث كان بعض الموجودين معنا في الغرفة من الشيوعيين. وعندما كنا نريد أن نصلي صلاة الصبح في مثل هذه الوضعيّة - وصلاة الصبح جهريّة بطبيعة الحال - كانوا يرفعون أصواتهم اعتراضاً على ذلك، ويقولون: إنكم تفسدون علينا نومنا. إذن كان لزاماً علينا أن نصلي صلاة الصبح بشبه الإخفات، وكنا أحياناً نتخلى عن بعض الأمور لذلك. وهذا يختلف عن مسألة التعامل، فالأمور التي لم تكن تشكّل ضرراً عليهم، لم تكن نغير اعتراضاتهم عليها أي اهتمام؛ حيث كنا مثلاً نتخذ حذاءً خاصاً للحمام، حفاظاً على موضوع الطهارة.

لقد استفاد الشيوعيون من هذه المسائل في التبليغ ضدنا؛ فكانوا يقولون لبعض الطلبة الجدد: «هؤلاء الذين تعتبرونهم قدوة لكم يتخذون حذاءً خاصاً بهم، ويغسلون ثيابهم بانفراد...» وكانوا يخرجون من مثل هذا الكلام بنتيجة؛ بأننا شخصيات نرجسية متكبرة. لكننا لم نكن نلتفت إلى كلامهم في مثل هذه المسائل؛ أما بالنسبة إلى صلاة الصبح، فلم نكن نصليها بصوت عالٍ، بل كنّا نكتفي بأقلّ الجهر؛ كي لا نوقظهم ونفسد عليهم نومهم. نعم، لقد كانوا يتخذون هذه الأمور مدرَكاً وذريعةً لهم في حربهم لنا. لكن في النهاية، يمكن القبول بهذا الحدّ، حيث إنّنا، أحياناً، عندما نريد أن نُجريّ معاملة، نضطرّ أن نتنازل عن بعض الأمور.

وحاصل الكلام أنّنا نواجه في بحث التعامل حقيقة، وهي أنّ معنى العدل عندنا يختلف عن معنى العدل عندهم، ونضطرّ أحياناً أن نتخلّى عن بعض الحقائق والأمور التي نعتقد بها، كما أنّهم أحياناً قد يضطرون للتنازل عن بعض الأمور عندهم، للتعامل معنا.

■ في بحث حقوق الإنسان، وعطفاً على البحث الذي تفضّلتم به حول المنهج الدينيّ، كيف تعرّفون علاقة الإنسان بالإنسان؟ خصوصاً في الحقوق السياسيّة، والحرّيات السياسيّة، والحقوق الاجتماعيّة، وفي علاقة الشعب بالحاكم. فبناء على رأيكم المتقدّم، هل لهذه الأمور تعريف مختلف عن تعريفها في المناهج والمدارس الأخرى؟

آية الله غرامي: هل مرادكم من التعريف، تعريف العدل في مفهومه الكلّي؟

■ ليس مرادي تعريف العدل، بل مرادي السؤال: هل هناك تعريف محدّد لحقوق الإنسان، والحرّيات السياسيّة، والحرّيات الاجتماعيّة، والحرّيات الثقافيّة؟

آية الله گرامي: نعم، لها تعريف محدّد، بمعنى أنّ الحرّية التي يقولها العلمانيّون في مجال حقوق الإنسان، تختلف عن الحرّية التي نقولها نحن. وهذا هو البحث الذي طُرح بيننا وبين الليبراليّين؛ حيث إنهم عرّفوا الحرّية بمعنى، ونحن عرّفناها بمعنى آخر.

كما أنّنا نرى أنّه حتّى الشباب الذين لا يتقيّدون بالدين في مجتمعاتنا، يفهمون الحرّية بمعنى آخر، فهم لا يريدون أن يُسيّثوا الاستفادة من هذا الأمر، لكنهم حين تقول لهم: راعوا مسألة الحجاب، يقولون لك: «يا أخي نحن أحرار». الكثيرون منهم لا يريدون سوء الاستفادة والمعاندة، إلّا أنّهم يفهمون من الحرّية هذا الأمر واقعاً، ويعتبرون أنّ هذه الأمور من مصاديق الحرّية. إذن فالحرّية في نظر هؤلاء أمر آخر.

علينا في الدرجة الأولى، أن نطرح هذه المسألة؛ وهي أنّ الأصل في المدارس والمذاهب الدينيّة هو الله، وكلّ ما نقوله نحن إنّما نقوله من ذاك المنطلق. حيث عليك أن تقول كلّ ما قاله الله؛ فلو قال: لا تفعل؛ فلا تفعل، سواء كان ذلك في حقوق الإنسان التي لدينا، أم في العدالة الاجتماعيّة، أم في أيّ مسألة أخرى. فأوّل ما نطرحه سؤال: ماذا يقول الله؟

وطبعاً، ما يقوله الله يحتوي على علاقتنا مع الله، فضلاً عن العلاقة ذات الطرفين المطروحة في ما بيننا، إذ ليس لدينا أيّ مسألة تعتني بالعلاقة بين طرفين فقط، بل جميع المسائل عندنا ذات أطراف ثلاثة.

■ بناء على ما تفضّلتم به، يكون لدينا طرف واحد؛ وهو أن نرى ماذا يقول الله.

آية الله گرامي: معنى هذا التعبير معلوم، فكلّ ما يقوله الله يكون مراعى فيه الأطراف الثلاثة، وهذا هو اعتقادنا.

■ إذن لدينا طرف واحد لا أكثر، لكنّ هذا الطرف في الواقع، هو الذي يؤلّف الطرفين الآخرين.

آية الله گرامي: هو طرف كاشف، نعم في مقام الإثبات، لدينا طرف كاشف عن ثبوت طرفين آخرين.

■ لقد تفضّلتم في أوّل هذا البحث بأنّ لهذا البحث جهة ثبوت وجهة إثبات. لكنكم تحدّثتم فقط عن الجهة الثبوتية، لو تفضّلون وتوضحون الجهة الإثباتية، فهل مرادكم ما ذكرتموه الآن؛ من أنّه طرف كاشف؟

آية الله گرامي: مرادي من الإثبات الذي طرحته هناك، هو ما ذكرته في طيّات كلامي؛ أي القوانين الفرعية. أمّا هنا فالإثبات الذي نقوله الآن يعني الكاشفية، أي إن ما يقوله الله تعالى كاشف عن الطرفين الآخرين. فالإثبات يأتي بمعنيين.

■ أوضّحوا لنا هذا الأمر قليلاً.

آية الله گرامي : لقد قلت: إنّ المراد هو القوانين الفرعية. فمن الناحية الثبوتية، نحن نراعي في تفكيرنا الأطراف الثلاثة ، وعلى هذا الأساس، فالمعنى الذي نتزعه عن مفهوم العدل، ومفهوم الحقّ وأمثال هذه المفاهيم، يختلف عن المعاني التي ينتزعها الآخرون. أمّا من الناحية الإثباتية، فهي تختلف كذلك؛ أي إنّ آثارها في القوانين الفرعية شيء آخر. فالقوانين الفرعية عندنا تختلف عنها عند الآخرين، من قبيل الأخلاق والخطوط الحمراء، والعلاقات الاقتصادية، وسائر العلاقات الأخرى. ففي مسألة المصالح الاقتصادية، إذا أرادوا أن يقوموا بتوسعة على الصعيد الاقتصاديّ، ينطلقون من القاعدة القائلة: «الحصول على فائدة أكثر من إمكانيات أقل». أما نحن فلا نفكر فقط في الفائدة التي سنحصل عليها، بل نريد دائماً أن نرى كيف قرر الله تعالى الحقوق.

ومن الطبيعيّ، أنّنا نقبل بالكلام القائل بأنّ التوسعة أفضل، إذا كانت الفائدة أكثر من إمكانيات أقلّ، لكن إلى جانب هذه الأمور جميعاً، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار سائر أفراد المجتمع. ولا شكّ في أنّ هذا الأمر سوف يأخذ أبعاداً أخرى أيضاً؛ فكيف يلاحظ المجتمع حال الضعفاء؟ وكيف علينا أن نلاحظهم نحن؟ وعندما نلاحظ أنفسنا، إلى أيّ مقدار يجب أن نتحمّل مسؤوليّة الآخرين؟ ومن هم هؤلاء الآخرون؟ هل وصلوا إلى ما وصلوا إليه من الفقر والحاجة بسبب تقصيرهم؟ أو بسبب قصورهم؟ وبعد أن نأخذ بعين الاعتبار جميع هذه الأمور، نفكّر في أنّه إذا جمعنا ثروة عظيمة، فهل سيترك المقدار الزائد من المال عن حاجتنا أثراً علينا؟ ويلحق الضرر بأنفسنا، أم لا؟ فعندما نريد أن نساعد الآخرين ونجعلهم يعيشون حياة رفاه وسعادة، علينا قبل ذلك، أن تحدّد علاقتنا بالمال وبالدنيا ونقلل منها، لكي نتحرّر في مسيرنا إلى الكمال. أمّا في النظرة غير الدينيّة، فلا علاقة لهم بهذه الأمور أصلاً؛ فإذا فكّروا بمساعدة الفقراء، فإنهم يفكّرون فقط في أن لا يموت هذا المسكين من شدّة الحاجة، من دون أن يفكّروا في الأبعاد الأخرى لهذه المسألة، أو يأخذوا بعين الاعتبار البعد الغيبيّ لها.

ومن هنا، علينا أن نلاحظ جميع هذه الأبعاد في قوانيننا، فالعلمانيّ يساعد الفقير، ونحن أيضاً نساعد الفقير، لكننا عندما نقدّم نحن مساعدة، نقدم في الحقيقة المساعدة أولاً لأنفسنا؛ لأنّنا نريد قبل كلّ شيء، أن نقطع العلاقة بالمال ونظهر قلوبنا. نعم في الحقيقة هذا يُبنى أساساً على حبّ الذات أيضاً.

والحاصل أنّه تتمّ مراعاة جميع الجهات في قوانيننا؛ فالشخص الذي يستحقّ أن يُعطى من الخمس أو الزكاة، يجب أن لا يكون متجاهراً بالفسق. بينما لا يُطرح أيّ شيء من هذه الأمور عند

الأطراف الأخرى. فجميع الأسس التي يعتمدون عليها مختلفة عن
الأسس التي نعتد عليها نحن، لذا كان معنى الحقّ عندنا، مغايراً
لما يقولونه هم.

الحوار الثاني

مع الدكتور ناصر كاتوزيان⁽¹⁾

ناصر كاتوزيان: ولادة سنة 1310 هـ. ش، طهران.

- من خريجي الجامعة المخضرمين: أول جامعي إيراني تخرّج من جامعة طهران، بشهادة دكتوراه في الحقوق، بتقديم رسالة «الوصيّة» سنة 1339 هـ. ش. وله أسفار علميّة متعدّدة إلى فرنسا وبريطانيا وأمريكا، يتقن اللغات العربيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة.

- مؤلّف: له سلسلة مقالات في مجلّة «كانون وكلا» منذ سنة 1332 هـ. ش. ثمّ جُمعت هذه المقالات، وطُبعت في كتاب مستقلّ بعنوان «الوصيّة»، وله 43 أثراً كتابياً وعلمياً، منها فلسفة القانون (3 مجلّدات)، العدالة القضائيّة، خطوة نحو العدالة (مجلّدان، ويحتوي على 400 مقال في الحقوق الأساس)، مقدّمة في علم القانون

(1) المحاوران: السيدان سيف الله صرّامي، وحسن علي أكبريان.

(كتاب دراسي يدرّس في الجامعة، وجذدت طباعته أكثر من أربعين مرّة)، القانون المدنيّ (أكثر من عشرين مجلداً حول العائلة، والتعهدات، والعقود، والمسؤوليات المدنية، و...)، النظرية العامة للقانون، كليات للقانون، موسوعة كاتوزيان، تاريخ الحركة الدستورية في إيران، حرية الفكر والبيان (الذي ألفه بتوصية من الأمم المتحدة)، وقد ساعد أيضاً في كتابة مسودة أول قانون أساس في الجمهورية الإسلامية.

■ نشكر حضرة الدكتور كاتوزيان، لإتاحته الفرصة لنا كي نجري معه هذا الحوار. في البداية نريد أن نسألكم؛ ما هي الأسئلة المهمة التي تستحق أن تُثار حول موضوع الحقّ والحكم؟

الأسئلة التي تستحقّ البحث في مسألة الحقّ والحكم

الدكتور كاتوزيان: أحد أهمّ الأسئلة، هو أنّه كيف يمكن تمييز الحقّ من الحكم، كما أنّ هناك سؤالاً آخر: هل يعتبر طرح مسألة بعنوان الحقّ والحكم، أمراً صحيحاً أم لا؟ وسؤال ثالث: هو هل لدينا شيء باسم «الحقّ» أم لا؟

ولأهمية السؤال الأخير والأولوية التي يحوزها، أعرض توضيحاً مختصراً، يمكن معالجته من وجهة النظر الفقهيّة، ومن وجهة النظر الفلسفيّة على حدّ سواء. ونذكر في هذا المقام أنّ الرومان كانوا يعتقدون أنّ الحقّ عبارة عن انعكاس لإجراء قواعد الحقوق بين الناس. وعليه، فالأفراد ليس لديهم حقّ أصليّ.

وهكذا أيضاً يعتبر أفلاطون الحقّ في حكمته الاجتماعية، حيث يقول: من خلال موقع كلّ شخص في المجتمع، يُعلم أين هو وما هي الامتيازات التي لديه. وبناءً عليه، فالحقّ ليس امتيازاً للبشر بما هم بشر ثابته لهم من قبل. وقد يقال: إنّ الدين يتبنّى هذا الرأي

أيضاً، باعتبار أننا نعيش في ظل مجموعة من التكاليف، ولدينا تكاليف متقابلة في ما بيننا، يمكن أن تكون سبباً لظهور امتيازات لبعض الناس على بعضهم الآخر. فالامتيازات في الواقع وليدة الحكم الشرعي لتنظيم العلاقات، وليست حقاً لنا كي تكون مقابل الحكم. بل حتى على أساس النظريات التي يطرحها أتباع الحقوق الطبيعية، يمكن أن نستنبط نفياً وجود الحق القبلي.

يقول أرسطو: نحن نعيش في عالم منظم، كلّ شيء فيه له مكانه الخاص الذي ينبغي أن يكون فيه، ونحن جزء من هذا العالم المنظم. ثم يخرج بنتيجة: وهي أنّ إرادتنا ليست هي التي توجد الحقوق الطبيعية لنا (أي الحقوق التي ينبغي أن تكون)، بل الطبيعة هي التي تحدّد هذه الحقوق. وكذا الاشتراكيون المتشدّدون؛ حيث يعتقدون بأنّ كلّ ما هو موجود فهو للمجتمع، وهذا المجتمع هو الذي يعيّن لأفراده ماذا عليهم أن يفعلوا، وليس للناس أمام المجتمع أيّ حق.

ويمكن أن نعدّ النفعيين، أمثال جيريمي بنتام، من جملة المنكرين للحق القبلي أيضاً؛ فهم يعتقدون بأنّ الإنسان مخلوق حسّاس، يتوقّى الألم ويميل نحو اللذة. فالعدالة على هذا الأساس، هي التي تشخّص الأمور التي تبعث اللذة، والأمور التي تبعد عنّا الألم. وهذا الفريق يهزأ من مسألة حقوق الإنسان، ويقولون: ليس لدينا شيء باسم حقوق الإنسان. فكل ما هو موجود هو هذا، مضافاً إلى الأمور التي تفقدنا نحو اللذة والنفع. وقد تعرّض بنتام في زمانه لحملة من الإشكالات اللاذعة، حيث قالوا له: إذا استمرّيت بطرح فلسفة اللذة والنفع، فأنت تقود البشرية نحو اللا أخلاقية. وعلى ضوء هذا الإشكال عدل من نظرتة وقال: إنّ معيار الحسن، هو كلّ ما يكون أقلّ خسارة وأكثر نفعاً ولذة لغالبية الناس. وبناءً على هذا الكلام، من الممكن أن نتجاوز عن لذة آنيّة، لأجل الوصول إلى لذة أكبر. وقد أدّى هذا التحوّل في فلسفة بنتام إلى إصلاح الأمر بعض الشيء.

وفي مقابل هذا الفريق، هناك مجموعة أكبر تدافع عن مسألة حقّ الإنسان. ويمكن عنوانه نتيجة بحث هذين الفريقين، بأن يقال: إنّ الحقّ باعتباره أصل الحقوق وجوهرها لا يزال باقياً. إلاّ أنّه يجب القبول بأنّ البحث في أصالة الحقّ أو الحكم، هي واحدة من السجلات المهمة، وفي الوقت نفسه من أكثر الأمور التي يتمّ التفاوضي عنها، في البحث حول الحقّ والحكم.

إمكان نفي كون الحقّ حقيقياً من قبل أنصار الحقوق الطبيعية

■ يمكن القبول بإمكانية نفي الحقّ من قبل النفعيين والشيوعيين المتشدّدين، كما تفضّلتم ببيانكم، لكن كيف يمكن القبول بإنكار وجود الحقّ من قبل القائلين بالحقوق الطبيعية كأفلاطون وأرسطو؟ لو تفضّلتم بتوضيح هذه المسألة أكثر.

الدكتور كانوزيان: يفتح أرسطو كلامه في بيان مبنى الحقوق الطبيعية بقوله: «في عالم الوجود هذا يوجد نظم، وهذا النظم يضمن لكلّ شخص أن يأخذ موقعته التي يستحقّها». ومن هنا ما يقوله الملام الرومي في شعره المعروف من هذا القبيل، حيث قال:

عدل چه بود وضع اندر موضعش ظلم چه بود وضع در ناموضعش⁽¹⁾.

وكذا كلام أفلاطون ومن استلهم منه، غير خارج عن هذا الإطار. ويعرّف هذا الفريق العدالة بأنّها: «وضع كلّ شيء في موضعه اللائق به». وعليه، تستعمل كلمة العدالة والحقّ - المترادفتين تقريباً - معاً، وتطرحان عندما يكون الإنسان في موقعه الخاصّ به، وهاتان ليستا من الأمور التي تُعطى للشخص. فكلّ من يضع نفسه في ذلك

(1) أي إنّ العدل مهما كان، فهو وضع الأمور في مواضعها، والظلم مهما كان،

فهو وضع الأمور في غير مواضعها.

الموضع، يستفيد من هذا الامتياز، ويصير لديه تلك التكاليف الخاصة. وهذا الفريق في الحقيقة لا يعتمد على حق شخصي.

وفي الواقع، نشأ مفهوم الحق الشخصي، وأن إرادة الإنسان يمكنها أن تمنح بنفسها للإنسان الحق، وأنها تقدر على إيجاد علاقة حقوقية مع الآخرين، من الدين المسيحي الذي يعتقد أتباعه بأن للإنسان ولإدارته احتراماً كبيراً، ويقولون إنه لا يمكن لأي شخص أن يقيّد ويحدّد من دائرة إرادة الحرية، سوى إرادة الإنسان نفسه. فهذه الإرادة خليقة من الناحية الاعتبارية أن تقرّر علاقة حقوقية مع الآخرين، كما يمكنها أيضاً أن توجد الحق وترفعه وتنقله وتتصرف به، وأمثال هذه الأمور.

وبناءً على هذا، يمكن للامتياز الذي جعله أفلاطون وأتباع الحقوق الفطرية (الذين يستلهمون من القانون الروماني) حقاً، أن يعتبر إجراء الحكم في العلاقات بين الناس، لا الامتياز الخاص الذي يعطى للشخص.

وفي المقابل، يقول المخالفون لهذه النظرة: «إذا كان الحق مقولة يمكن للحكم أن يمنحها للأشخاص في العلاقات بين الناس، من دون أن يكون هناك امتياز خاص، ففي هذه الصورة يصير كلّ شيء متعلقاً بالدولة؛ حيث إنها مصدر الأحكام، ويصير الحق أيضاً مرتبطاً بالدولة». وعندما يصير الأمر كذلك، فلن تكون هناك حدود لقدرة الدولة، بل يمكن أن تنسحب هذه القدرة إلى كلّ مكان، ما يؤدي إلى نوع من الاستبداد؛ والحال أنّ القائل بمثل هذه الحقوق، كحقوق الإنسان مثلاً، لا يمكنه أن يحبس مارد السلطة هذا، في قمقم القانون السحري.

وعلى هذا الأساس، إذا كنّا نقول إنّ الحق والعدالة إنّما

يحصلان عندما يكون الشخص في مقام يقتضيه النظم الطبيعي للأمر، فما يعطى له بعنوان امتياز هو في الواقع نتيجة لذلك الموقع والمقام الحقوقي الذي هو فيه، لا أنه نتيجة إرادته هو أو نتيجة القدرة التي منحه إياها القانون. وفي النتيجة: لا مفهوم للحق مقابل التكليف والحكم، بل كل ما هو موجود إنما ينشأ من الحكم.

■ يعني أنكم ترون أن الحق مترتب على الإرادة؟ فلو لم يقبل شخص بالإرادة، هل يعني أنه لا يقبل بالحق؟

الدكتور كاتوزيان: «البعض» يقول ذلك. وسوف أعرض لكم الانتقادات المتعلقة بهذا الرأي لاحقاً.

■ مثلاً هل ما يقولونه في مسألة حقوق الحيوان لا مكان له عندكم؟ أي عندما يقولون حق، لا بدّ من وجود إرادة قبل ذلك؟

الدكتور كاتوزيان: انظروا! عندما نتحدث عن حق من الحقوق، إنما نتحدث عن العلاقات الإنسانية. أما الحقوق التي هي للحيوان، فهي ليست موضوع كلامنا.

■ كنت أريد أن أطرح مثلاً، لكنني أريد أن أسأل ما هي العلاقة المنطقية بين الإرادة ووجود الحق؟

الدكتور كاتوزيان: يمكنك أن تضرب مثلاً أفضل لهذا الإشكال: الولد الصغير أو غير المميّز، فهو في الوقت الذي لا تكون له إرادة فيه، يمتلك حقاً. ويجب أن نفرّق بين عدم امتلاك الحق، وبين عدم إمكان استيفائه. فالمحجور عليهم لا يمكنهم استيفاء الحق، لا أنهم لا يمتلكون حقاً.

■ لكنهم لا إرادة لهم.

الدكتور كاتوزيان: نعم.

■ في الواقع أنتم تقولون - بناء على تلك النظرة -: إن الحق متعلّق بطبقة خاصّة، لا أنه متعلّق بأفراد خاصين، وبطبيعة الحال

سيكون الحقّ شاملاً للأفراد الموجودين في تلك الطبقة، بحكم التبعيّة. فالإنسان بنفسه ليس صاحب حقّ.

الدكتور كاتوزيان: موقع الإنسان هو الذي يوجد الحقّ. نعم، هذا ما يقوله الفريق التابع للرومان، وهو رأيّ، ونقل كلامهم لا يكشف بالضرورة عن قبولنا له.

■ نعم، ولكن، لا يمكننا أن نستنبط أنّ هؤلاء من المنكرين للحقّ.

الدكتور كاتوزيان: لا، بل يمكننا ذلك، لأنّ معنى كلامهم أنّه لا وجود للحقّ بشكل مستقلّ، ولا مقام له في الامتيازات التي تحكم علاقات الأشخاص في ما بينهم، بل كلّ ما هو موجود متولّد عن الحكم. هذا الأمر يمكن استنباطه من كلامهم.

■ لكن علاقة العلّيّة والمعلوليّة، والعلاقة القهرية، ليست مانعة من أن نقول بأنّ الحقّ موجود.

الدكتور كاتوزيان: لكنّه ليس حقّ أفراد.

■ ذاك إشكال آخر، وعلى كلّ حال هناك حقّ، لكنّه ليس حقّاً شخصيّاً، بل هو حقّ المجتمع أو حقّ المجموعة.

الدكتور كاتوزيان: نعم، هو حقّ طبقة خاصّة في المجتمع، لأنّ كلّ طبقة لها حقوقها الخاصّة بها.

■ صحيح، ولكن، لا يمكننا في النهاية أن نستنبط أنّ أنصار القانون الطبيعي (كأرسطو وأفلاطون) ينكرون الحقّ.

الدكتور كاتوزيان: أحياناً نعتبر الحقّ أمراً مستقلاً، وأحياناً أخرى نعتبره أمراً تبعيّاً باعتبار كونه تابعاً للحكم. أمّا أولئك - واعتماداً منهم على التحليل الذي اقتبسوه من القانون الروماني الذي يحظى بتبنيّ من قبل عددٍ من الكتاب في هذه الأيام - فلا يرون في

الواقع مكاناً للحقّ، بل يقولون: هذا حكم يمنح لبعض الأشخاص قوة مقابل الآخرين. وإجراء التكاليف من قبل هؤلاء يبعث على إيجاد امتياز للآخرين، وهذا الامتياز نسبيّ حقّاً؛ لكنّه في الواقع ليس مفهوماً مستقلاً، بل هو ناشئ من ذاك الحكم ومن الموقعية الحقوقيّة. فعلى سبيل المثال: عندما يتزوَّج الرجل، يصير لديه موقعية الزوج، وهذه الموقعية تحدث تكاليف له ولزوجته؛ بحيث تعطي هذه التكاليف للطرف المقابل امتيازات. وهذه الامتيازات هي في الواقع عبارة عن انعكاس لتلك التكاليف التي أوجدها القانون لتنظيم العلاقة بين الزوج والزوجة، وليست حقّاً مستقلاً أعطي للزوج. فهؤلاء ينظرون إلى المسألة بهذا الشكل. ومع هذا الفهم، لا يعود هناك معنى للفرق بين الحقّ والحكم؛ أي إنّ كلّاً من الحقّ والحكم مترشّح من منبع واحد، وناشئ عن سبب واحد. كلّ ما في الأمر، أنّ بعض هذه الأمور يسبّب وجود تكليف، وبعضها الآخر يسبّب وجود امتياز.

■ ألا يمكن أن نعتبر الامتياز حقّاً؟

الدكتور كاتوزيان: ما يحصل هو حقّ مستقلّ، وهو ليس ذاك الحقّ الفطريّ الذي يقتضيه الإنسان نفسه، ولهذا الحقّ جهة نسبيّة. مع العلم بأنّ ذاك الحقّ، الذي ينادي به الآن أتباع حقوق الإنسان ليس حقّاً نسبياً ولا تبعياً، فادّعاؤهم هو أنّ الحقّ لجميع البشر على حدّ سواء، وبشكل مطلق، سوى بعض الموارد الخاصّة، لكن الحقّ بالمفهوم الذي ذكرناه له جهة نسبيّة؛ لأنّه من الممكن أن يعتبر أيّ مجتمع بعض الأمور حقّاً، بينما يراها مجتمع آخر غير حقّ.

■ البيان الأوّل الذي تفضّلتم به هو أنّ هناك أحكاماً، ثمّ تكون هذه الأحكام باعثاً على إيجاد حقوق وامتيازات للطرف المقابل، وكان الحقوق تُنتزع من الأحكام. ثمّ في تعبير آخر ذكرتم أنّ كلّاً من

الحقوق والأحكام ينبعان من منبع واحد، وكان كلاً منهما في عرض الآخر، ويتزعمان معاً من ذاك الموقع الذي تحدده الطبقة الخاصة. فأيّ الكلامين صحيح، أو أصحّ؟

الدكتور كاتوزيان: كلّ من التعبيرين صحيح باعتباراه الخاصّ، فالبيان الأوّل صحيح لأنّ هناك نوع ترتّب بين الحقّ والحكم؛ الأوّل الحكم، ثمّ الحقّ. وأمّا الذين لا يلتفتون إلى الحقّ في جملة مبنى العلاقات وأساسها بين الناس، فقد يؤدي بهم ذلك إلى إنكار الحقّ أحياناً، فيعتقدون بأنّ هناك نوعاً من الترتّب بين الحكم والحقّ، وأنّ جميع الأشياء هي من الحكم؛ أي إنّها تنشأ من الموقع الحقوقيّ الذي يحصل عليه الأفراد في المجتمع. وفي الحقيقة، هذه المواقع هي التي تنظّم الحقّ في العلاقات الاجتماعيّة. أمّا بالنسبة إلى البيان الثاني، فهو باعتبار المرحلة الأولى لهما. فإنّ كلاً من الحقّ والحكم متولّد عن قدرة الحكومة، وهما يؤخذان في تلك المرحلة من مصدر واحد.

إنكار الحقّ صراحة بين علماء الاجتماع والحقوقيين المعاصرين

في القرن العشرين، قام بعض علماء الاجتماع والقانون العام بإنكار الحقّ صراحة، واعتقدوا بأنّ مصطلح الحقّ يجب أن يُزال من القاموس القانونيّ للدول، وأن لا يتمّ التحدّث عن الحقّ أبداً. والذي دعا هؤلاء إلى التمسك بهذه النظريّة، هو ظهور أفكار اعتقاديّة بين الحقوقيين حول أساس الحكومة كانت تنادي: بأنّ للحكومة الحقّ في الولاية على الشعب. فإنهم لأجل إنكار هذه الولاية، وإنكار أنّ للحكومة حقّاً على الشعب، ولكي يقولوا بأنّ ما يظهر منه أنّه الحقّ هو في الواقع تكليف، وأنّ سلطة الدولة أيضاً وليدة الفوائد التي تنشأ من ذاك التكليف قالوا: إنّ مفهوم الحقّ أصلاً يجب أن يُحذف من الثقافة القانونيّة وقاموسها.

لقد كان الكاتب الفرنسيّ المشهور في مجال القانون العام؛

دوكي، من المؤيدين لهذه النظرية. نعم، لم يتمّ القبول بنظريته هذه بالشكل المطلوب. حيث قال المفكرون في مجال القانون الخاص بأنه لا يمكن لنا أن نترك الموقع الأصلي للحق؛ لأنّ الحقّ في الواقع يعتبر، هو الأساس والجذر لسائر المباحث الحقوقية، ويجب أن يرجع كلّ شيء إلى الحقّ. إلّا أنّ دوكي كان يعتقد بأنّ ما نعتبره حقاً عندنا (تبعاً لما ذكره أرسطو وأدّى إلى هذا النظر) هو في الحقيقة ما تفرضه المواقع القانونية، التي يتحلّى بها الأفراد في المجتمع؛ فهذه المواقع هي التي تجعل لهم امتيازاً، لا ذاك الشيء الذي نعتبره حقاً بالأصالة. وهؤلاء ينكرون أيضاً حقوق الإنسان، ويقولون: إنّ الإنسان في حدّ ذاته لا يمتلك حقاً، بل كلّ شخص في المجتمع يمكن أن يكون له حقّ، وقد لا يكون له حقّ؛ فالحقّ له جهة نسبية بشكل تامّ.

وفي مقابل هذا الجمع، هناك أشخاص يميّزون ويقولون في أيّ أمر من الحقّ، إنّ ذات الإنسان وفطرته تقتضيان وجود سلسلة حقوقية، يمكن أن يُعلم مظهرها الخارجي بالإرادة؛ فالإنسان يمكنه بإرادته أن يوجد حقوقاً وعلاقات وتكاليف، لنفسه ولغيره أيضاً. وهؤلاء من أتباع حاكمية الإرادة، وأصل سلطان الإرادة من وجهة النظر الفلسفي تنشأ من هنا؛ بمعنى أنّ إرادة الإنسان يمكنها بشكل مستقلّ، ومع غرض النظر عن القانون، أن تجعل الحقّ. وفي النتيجة، إذا حصل اختلاف بين القانون وبين الإرادة الحرة واحترام شخصية الإنسان ولوازمها، فالحقّ المبنيّ على أساس الإرادة الحرة، مقدّم على القانون الأساس، ويجب على القانون أن يتّبع الحقّ عندئذٍ؛ لأنّ الصلاحيات التي منحها الشعب للدولة، هي ضمن حدود الحقوق التي جعلوا فيها الاتفاقات الاجتماعية في ما بينهم.

تحليل مفهوم الحقّ

يمكن أن نخرج ممّا قلناه حتّى الآن بنتيجتين :

إحدهما أنّ الحقّ من سنخ القدرة والاختيار، أي إن القدرة وامتلاك الحقّ توأمان. فالبعض يتحدّث عن التكليف من تحت لواء الحقّ، أو أنّه يربط الحقّ بالحكم. وهؤلاء إمّا أنّهم ينكرون الحقّ أساساً، أو أنّهم يخلطون بين منشأ الحقّ وبين ذات الحقّ. وإلّا فالتكليف والحقّ لا يجتمعان معاً؛ لأنّ التكليف التزام وإخبار، بينما الحقّ ملازم (تابع) للتكليف والإخبار. إذن، فلأجل اتّضاح ماهيّة الحقّ، لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار هذه السلطة في ذات الحقّ وأصله.

والنتيجة الثانیة، هي أنّ سبب إيجاد أيّ حقّ هو وجود قاعدة قانونيّة، والجميع تقريباً - باستثناء الذين يعتقدون بشبوت الحقوق الفطريّة، وهم قلة قليلة هذه الأيام لا يشكّلون ذاك الثقل - قد وصلوا إلى هذه النتيجة؛ وهي أنّ الحقّ الشخصيّ إنّما يكون له معنى في ما إذا كان داخل النظام الحقوقيّ، بينما الحقّ الذي لا يقبل الإجراء ولا يمتلك أيّ ضمانات لإجرائه في الخارج، لا يعتبر حقّاً أصلاً. والحقّ الذي لا يمكن على أساسه أن يقيم صاحبه دعوى في المحكمة ويأخذ من الآخرين ما له عليهم، ليس حقّاً كاملاً. وهنا يجب أن نضيف هذا التوضيح، وهو أنّ هذه النتيجة لا تعني بالضرورة، أنّ جميع الحقوق تابعة للدولة، وأنّنا نتّبع القدرة، ولا نبحث في حقوق الآخرين؛ والدليل على ذلك أولاً: فضلاً عن القانون الذي له منشأ من الدولة، من الممكن أن يوجد الحقّ أيضاً، من خلال آراء العلماء وأحكام القضاة، والقواعد العامّة للقانون؛ يعني في الوقت نفسه الذي تكون فيه هذه الأمور جزءاً من النظام القانونيّ للبلد، لا يكون لها صفة كونها من الدولة. وثانياً: إنّ الدولة نفسها تخضع للقوى الأخلاقيّة التي تحكم المجتمع. فالدولة مهما كانت قويّة وصاحبة نفوذ، إذا أرادت أن

تقوم بعمل ما، تكون كالمضطرّ الذي يقف في وجه الضغط الاجتماعي؛ وفي الحقيقة، إن الدولة في مسألة وضع القانون لها الحكومة المطلقة ظاهراً، لكنّها في الواقع تتبع القوى الاجتماعية الغالبة والقاهرة في هذا المجال. ومن هنا كانت الأسس الحضارية في أيّ بلد، تعتبر عاملاً مؤثراً في إيجاد الحقّ.

وبناءً على هذا، فالحقّ مع هذا الفهم الجديد الذي لديه ضمانه إجراء وله ارتباط بالدولة، ليس له انقياد تامّ للدولة، كما أنّه لا يمكن إهمال وجوده بناتاً؛ لأنّ له منشأ مغايراً للقانون، حيث إنّ القانون نفسه يخضع لتأثير العوامل الاجتماعية.

نقد الآراء المتعلقة بمفهوم الحقّ وتحليلها

والنتيجة هي أولاً: الحقّ هو قدرة وسلطة واختيار. وثانياً: هذه القدرة والسلطة والاختيار، مرتبطة بقاعدة حقوقية تتضمن هذه الأمور. ومع التوجّه إلى هاتين النكتتين، تبرز في المقام عدّة نظريات، سوف نتناولها بالبحث والتحقيق.

يقول أحد الحقوقيين الكبار في ألمانيا؛ فين شيلد: «الحقّ عبارة عن السلطة التي تُمنح لإرادة الشخص». يعني إذا أردنا أن نعرف أنّ لهذا الشخص حقّاً مثلاً، أو لا، علينا أن نعرف ما الذي يمكن أن يفعله بإرادته. ونحن كما ذكرنا سابقاً، ليس لدينا أيّ كلام حول ذاك القسم من التعريف المرتبط بالقدرة والسلطة التي هي جوهر الحقّ وأساسه، بل نوافق على القول بأنّه لا وجود للحقّ من دون سلطة واختيار، أما اعتبار أنّ امتلاك الإرادة وكونها حاكمية، هو المؤشّر لكون الحقّ كاملاً، فهو محل بحث؛ لأنّه كما ذكرت، من الممكن أن لا يكون لصغير إرادة، لكنّه مع ذلك يمتلك حقّاً. فوجود الحقّ مغاير لصلاحية إجراءاته واستيفائه. فنحن اليوم نقسّم الأهلية إلى

قسمين: أهلية التمتع، وأهلية الاستيفاء؛ إذ إنه من الممكن أن لا يكون لدى شخص أهلية استيفاء، لكن لديه أهلية تمتع. وبناءً عليه، فذاك الانتقاد وارد على الرأي الذي أبداه لهم شهيد، إلا أن ما يمكن استفادته من ذلك، هو القبول بأن الحق سلطة وقدرة وأنه غير مختلط بالتكليف. والكثيرون من فقهاء الإمامية عبروا عن الحق أيضاً بأنه سلطة. فالرأي المشهور بين الفقهاء أن الحق امتياز وسلطة، لكنه امتياز أنقص من الملكية، حيث إنه لا يصل إلى كمال الملكية، فالملكية حق كامل، لكن هناك حقوقاً أخرى موجودة، لها مراتب أقل وأنقص من الملكية. مثلاً يقول السيد محمد كاظم الطباطبائي في «حاشية المكاسب»: «إن الحق مرتبة ضعيفة من الملك». وهكذا يقول كل من السيد الخوانساري في «جامع المدارك»⁽¹⁾، والشيخ الأنصاري، إلا أن السيد محمد كاظم الطباطبائي يعترض على رأي الشيخ الأنصاري. لكن التعرض لذكر هذه الإشكالات لا ينسجم مع الحدود المرسومة لهذا الحوار.

والنكته في هذا المقام، هي أن القدر المتيقن من جميع هذه الآراء، هو أنهم جميعهم يعتبرون الحق نوعاً من القدرة. فالشخص الذي لا قدرة له لا حق له، ولو كنا نراه من الناحية النظرية لانقاً بأن يكون له امتياز، لكنه عندما لا يمتلك هذا الامتياز فعلاً لا يكون له حق.

ويجب التوجه إلى أن القدرة والاختيار تارة ينشآن من القانون، وهذا القانون هو انعكاس للتكليف المفترضة أمام الآخرين، مثل علاقة الزوج والزوجة التي تحدثنا عنها سابقاً؛ فالتكاليف التي على

(1) الخوانساري السيد أحمد، جامع المدارك، طهران، مكتبة الصدوق، 1346هـ،

المرأة القيام بها أمام الرجل قد تفهمها الأذهان العادية بأنها حقّ للرجل؛ مثلاً في مسألة قيمومة الزوج على العائلة، الكثيرون يعتقدون بأنّ هذا حقّ؛ حيث كان هذا الفكر سائداً في الماضي كثيراً؛ وهو الفكر الذي يقول: بما أنّ هذا الأمر حقّ للرجل، فيمكنه أن يتصرّف فيه كيف يشاء. لكنّ الأنظار اختلفت اليوم؛ حيث صارت تعتبر أنّ القيمومة هي تكليف للرجل. وقد أبدلتُ في كتابي «العائلة»، قيمومة الرجل من عنوان رئاسة العائلة إلى عنوان إدارة العائلة، وذلك للإشارة إلى أنّ السلطة والاختيار إذا أُعطيّا للرجل لإدارة العائلة، إنّما يكون ذلك على أساس مصالح العائلة، لا على أساس النفع الشخصي للزوج نفسه. ولهذا السبب كان من الممكن أن تُساء الاستفادة من الاختيار المعطى للرجل. كما هو الحال في مدير أيّ إدارة، في ما إذا أراد أن يُسيء استخدام صلاحيّاته ويعمل على خلاف المباني والامتيازات الممنوحة له، فيجب أن يعاتب ويُقال له: لا اعتبار لعملك المبنّي على سوء الاستفادة من الحقّ؛ فالعلاقة بين الزوج والعائلة لها هذه الحالة تماماً. وليست المسألة أنّ كلّ ما لدينا من مال وروح واختيار وأولاد وزوجة، هو بيدّ الزوج.

لقد خطرت بذهني الآن رواية، وهي أنّ ولدأ أتى إلى الإمام الصادق (ع) يشكو إليه أنّ أباه يأخذ من أمواله دون إذنه: فقال له الإمام: «أنت ومالك لأبيك». طبعاً، برأينا أنّ هذه الرواية تحتوي أكثر على جهة أخلاقيّة. وهذا السلوك من العائلة كان موجوداً في الفترة السابقة، حيث كان والد العائلة يُعتبر كلّ شيء فيها، بل كان مصدر كلّ شيء. وكان هذا السلوك سائداً حتّى في حقوق أوروبا، إلى منتصف القرن السابق، وكان يحتوي على جهة حقوقيّة؛ فالمرأة عندما تتزوّج لا يعود بمقدورها أن تتصرّف في أموالها باستقلاليّة، بل كان زوجها هو الذي يقرّر هذه الأمور بدلاً منها. وهذا برأينا

ليس صحيحاً، بل وظيفة الرجل مقتصرة على الإدارة، وهي مرتبطة أكثر بالجانب التكليفي، لا ما كانوا يفهمونه سابقاً من أنه حق كامل للرجل.

هو قرّر من عنده أنّ الزوج بالنسبة للزوجة مدير وليس رئيساً ثم قاس على ذلك علاقة الأب بولده ليصل إلى أن يقول إنّ ذلك ليس صحيحاً، ويقصد قول الإمام الصادق (ع). وإذا لم نعطها النظر عن مناقشته بين الإدارة والرئاسة والفرق بينهما وهل الرئاسة تعني الملك أم لا وغير ذلك، نقول إن علاقة الأب بولده تختلف عن علاقة الرجل بزوجه. أيضاً لم يلتفت المسؤول هنا إلى أنّ ثمة حقوقاً متبادلة بين الابن وأبيه، وقد يكون كلام الإمام (ع) في مورد خاص وحالة خاصة، ولكننا نأخذه على العموم، فإنّ بين كلّ أب وابن علاقة تبادلية في الحقوق ومسؤولية متبادلة. وبما أنّ يد الأب هي البادئة بالإحسان والرعاية فله دين على الابن. ولذلك يكون الابن مرهوناً بدينه لأبيه فهو وماله لأبيه حتّى يفك دينه، أمّا حتّى يفك دينه فله دين آخر، قد لا يكون في الدنيا وإنّما في الآخرة، وهذا له بحث آخر.

وبناءً على هذا، فإذا أردنا أن نعرّف الحقّ في كلّ موارد، بأنّه حقّ واختيار، فلن يكون ذلك كافياً، بل يجب أن نحلّل ونرى هذا الاختيار وهذه القدرة الناشئة من القاعدة الحقوقية ومن الحكم، بأيّ وجه صدرت؟ هل صدرت لأجل إيجاد النفع وحماية الشخص، أو أنّها انعكاس للتكليف؟ فما دمنّا لم نُقدم على إجراء هذا التحليل، لا يمكننا التوصل إلى شيء.

إذن، فهذا التعريف الذي عرّف الحقّ، بأنّه قدرة وسلطة واختيار، لا يكفي لفهم الحقّ. كما أنّ تعريف حقّ الارتفاق أو الوكالة مثلاً بأنّها تسليط، لا يكفي أيضاً. ومن هنا، عندما نستطيع أن نصل إلى التعرّف على المصاديق بمعيّار واحد، نكون قد وصلنا

إلى النتيجة المطلوبة. مثلاً، لقد حصل هذا الاختلاف في تعيين المصاديق، بيني وبين المرحوم الدكتور إمامي؛ حيث كان المرحوم الدكتور إمامي يعتبر أنّ رجوع الزوج في الطلاق حقّ، بينما كنت أراه من جملة الأحكام وليس الحقوق. وكذلك كان يعتقد أنّه كما يسقط حقّ الزوج في الرجوع، في حالتي الخلع والمباراة، يمكن له أن يتنازل عن حقّ الرجوع أيضاً ضمن اتفاق مسبق؛ لأنّه حقّ له، فيمكنه أن يطلق زوجته ويسقط حقّه في الرجوع؛ بينما أعتقد أنا بأنّ هناك إجازة في سقوطه، في حالتي الخلع والمباراة فقط، وهذا الامتياز المعطى للرجل بعنوان حقّ الرجوع في الطلاق، إنّما مُنح لكي تتمكّن العائلة المشتتة نتيجة هذا الأمر، من العودة إلى حالتها السابقة. إذن، فالمبنى لقدرة الرجل هذه، هو حكم ليس لديه قابليّة النقل والانتقال والتوريث والسقوط، ولا قابليّة الإعطاء «للغير»، وعليه فالوجهة الحكميّة لهذه القدرة مرّجحة على الوجهة الحقوقية له. وهذا بحث لا نستطيع الدخول فيه الآن. وعلى كلّ حال، سواء كان كلامي هو الصحيح أم كلامه، فالمبنى القائل بأنّ القانون أعطى سلطة لشخص آخر، لا يثبت كونه حقّاً.

نخرج من هذا الاختلاف بنتيجة؛ وهي أنّه لا يمكن أن نجعل كلاً من الحقّ والحكم في مقابل الآخر. ولعلّ الكلام الأدقّ، أنّه لا يمكن أن نجعل الحقّ والتكليف متقابلين؛ لأنّه إذا قلنا إنّ هناك ترتباً بين الحقّ والحكم، وإنّ كلاً منهما من منشأ واحد، فالحقّ لا يعود مقابلاً للحكم. فمثلاً عندما يقول المتقن: إنّ الرجل له حقّ الرجوع، أو على المرأة أن تعتدّ، فهل هذا الكلام ناشئ عن التكليف أو عن الحقّ، يعني هل أراد المقتن أن يعطي امتيازاً، أو أراد أن يجعل تكليفاً. وهذا ما التفت إليه بعض الفقهاء، كما التفتوا أيضاً إلى أنّ القدرة والسلطة والاختيار، ليست كافية وحدها للتدليل على أصل الحقّ.

الخطوة المؤثرة للمرحوم المامقاني في تحليل مفهوم الحق

من جملة الفقهاء الذين خطّوا خطوات مؤثرة في هذا الطريق، المرحوم الشيخ عبد الله المامقاني صاحب كتاب نهاية المقال، وهو الكتاب الذي كتبه تكملة لكتاب والده الشيخ محمد حسن المامقاني: غاية الآمال؛ حيث أكمل حاشية والده على مكاسب الشيخ الأنصاري. فقد اعتبر في بحث الخيارات - في مقام توضيح كلام الشيخ - بأن الخيار نوع من الحق لا الحكم، وقام بنقد آراء من تقدّم عليه، واعتقد أنّ الحق هو الامتياز الذي يُمنح للشخص، وأنّ الحكم قاعدة متعلّقة بالرابطه، مع قطع النظر عن هويّة هذه الشخصيّة، أو أيّ إنسان له هذه الرابطه. فمثلاً يقولون: إنّ للزوج هذا الاختيار، أو للرجل أو للطرف في المعاملة؛ لكنّ هذا الاختيار نفسه، عندما يتعلّق بالشخص يصير حقّاً، يعني أنّ ما به الامتياز بين الحقّ والحكم، هو كونه متعلّقاً بالشخص، ولا يزال بين الحقوقيين الأوروبيين أنصار لهذه النظرة حتّى الآن.

ولأجل توضيح العلاقة بين الحقّ والشخص، قام المامقاني بتشبيهها بالخيط الممدود بين الحقّ وبين الشخص. وقال: إذا أخذنا طرف هذا الخيط ووصلناه بشخص آخر، سوف نصير هذه العلاقة مع ذاك الآخر، وهكذا إذا قمنا بقطع هذا الخيط، فسوف تنعدم هذه العلاقة وينعدم الحقّ. وقال: «إنّ قطع العلاقة بالشخص، تارة يكون بسبب الإعراض والإسقاط، وإسقاط الحقّ من أساسه، وتارة بسبب إعطائه للآخر وربط الخيط به، وتارة لأجل موت صاحب الحقّ وقيام الورثة مقامه. أما في الحكم - حيث لا يوجد شخص ولا ارتباط بينهما - فزمام الأمر ليس بيد الشخص، بل هو تابع للمقتنّ، لأنّه لم يتعلّق بشخص كي يتمكّن من إسقاطه، أو منحه للآخرين أو أن يقيم الوارث مقامه، وإن كان الخطاب فيه موجّهاً نحو المكلفين».

وعليه، فالحقّ في نظره هو ذاك الحكم الشخصي، الذي انتقل من مرحلة التجرّد والإطلاق، ووصل إلى مرحلة التعلّق والارتباط، وصار قائماً بالشخص.

لا يرى المامقاني - خلافاً لرأي المشهور - أنّ قابليّة الانتقال والإسقاط والتوارث، من اللوازم الدائمة للحقّ، بل يعتبر أنّ الاعتقاد بهذه الملازمة وهمّ؛ حيث قال في توضيح كلامه: «يشمل أن يكون نظر الشارع، في مسألة العلاقة بين الحقّ والشخص، هو أنّ الحقّ لا يسقط بإسقاطه، ولا ينتقل إلى الغير ولا يورث». أي إنّهُ في الوقت الذي يكون فيه حقّاً، لا يمتلك أيّاً من تلك الامتيازات التي تعتبرونها علامة على وجود الحقّ. ثمّ بعد ذلك يقول: إنّ عدم وجود هذه الامتيازات يمكن أن يكون بسبب وجود مانع، مثل حقّ الاستمتاع، ويمكن أن يكون بسبب قوّة الربط والعلاقة، مثل حقّ التربيّة والولاية والأبوة. إذن، فليس كلّ حقّ يمكن توريثه ويقبل السقوط والانتقال، كما أنّ كلّ ما لا يصل إلى التوريث ولا يقبل السقوط ولا الانتقال، ليس حكماً. وبعبارة مختصرة، ليس هناك ضابطة في البين، كما أنّه لا دليل على كون هذا الكلام كلياً، بل لا بدّ في كلّ مورد من تلمس دليل خاصّ.

هذا خلاصة نظره، ومع التوجّه إلى آراء المتقدمين عليه الذين كانوا يعرفون الحقّ بأنّه سلطة واختيار، وكانوا يكتفون بهذا المقدار في تعريفهم، فإنّ هذا الرأي يعتبر رأياً جديداً. وعلى أساس هذه النظرة، لا تكون السلطة والاختيار كافيين وحدهما، بل علينا مضافاً إلى ذلك، أن نرى هل تعلّق خطاب المقنّن بالشخص أو بالرباط والموضوع؟

إنّ نظره هذا، يعتبر تقدّماً ملموساً نحو الواقعيّة، كما أنّه لا يحمل عيوب الآراء التي تقدّمت عليه، بل يفتح الطريق أمام أبحاث جديدة.

ومع ذلك، فهو ليس خالياً من الإبهام تماماً. وكمثال على ذلك؛ لديه إبهام يجب معالجته في معرفة متعلق الحكم: فإنه لا يوضح من أين نفهم أن حكم المقتن متعلق بالشخص أو بالموضوع. فالكثير من المصاديق تلقي بنا في التردد؛ هل الحكم فيها عائد للشخص أو للموضوع؛ مثل مسألة قيادة العائلة التي ذكرناها سابقاً، فيجب أن نرى هل الخطاب متوجه إلى الزوج نفسه، وأنه يُعتبر امتيازاً له؟ أو أنه متوجه إلى موضوع الرابطة والعلاقة الزوجية؟ فقد يوجد خطاب الشارع أو المقتن قدرة في الشخص - سواء كانت نتيجة الحكم أم نتيجة الحق، وسواء تعلقت بالشخص أم بالرابطة - ولكن، ليس لدينا ضابطة هنا، كي نرى من خلالها إلى أي حد يمكن لهذه القدرة وهذه السلطة - التي هي جوهر الحق وأساسه، وهو بذاته يقبل بها - أن تبدل أي أمر إلى الحق، وأين يمكنها أن تُبقي هذا الأمر بحالة الحكم؟ أي انعكاس ذاك التكليف الذي للشخص؟

وبناءً عليه، فنحن بحاجة إلى تحليل أكثر، أي إلى نقلة نوعية أكثر تطوراً؛ لذا علينا أن نغض الطرف بعض الشيء عن هذا الرأي، ونشرع بالبحث في الآراء الأخرى؛ لنرى التحولات التي طرأت، وماذا قال الآخرون، لأن هذا الرأي يمتلك طابعاً توصيفياً، وهو غالب على طابع التحقيق فيه. فهذا الرأي لا يقول لنا من أين نفهم أن هذا الامتياز متعلق بالشخص أو بالموضوع.

ومع تجاوز هذا الأمر، فقد بالغ الماقلاني بعض الشيء، في نقد الضوابط التي ذكرت. فصحيح أن الحق لا يقبل التوريث والانتقال أحياناً، بسبب ارتباطه بمالك الحق نفسه، أو بسبب تعلقه بالموضوع والمصلحة والموقعية الخاصة - كما هو الحال في حق الشفعة المختص بالشريك، والذي لا يقبل الانتقال إلى الغير، أو حق الخيار مثلاً، فإن القول بصحة انتقاله إلى شخص خارج محلّ ترديد - إلا أنه

في مورد إمكان الإسقاط، لا يمكن الحكم كذلك. ولهذا السبب، يقول الميرزا النائيني في آخر تحليل له: إذا أردنا أن نتحدث عن الضابط، فإنّ إمكان إسقاطه هو الضابط الأساس؛ لأنّ التكليف لا يمكن إسقاطه، بخلاف الحقّ حيث يمكن إسقاطه. وبناءً عليه، فإنّ إمكان إسقاطه يعتبر إلى حدّ ما ضابطة يُطمأنّ لها في عمليّة التمييز بين الحقّ والتكليف. لكنّ المامقاني أنكر حتّى هذا الأمر، وإنكاره هذا، ليس فقط لا يفتح لنا طريقاً نحو الحقيقة، بل يسدّ أمامنا هذا الطريق. وأمّا الأمثلة التي يذكرها المامقاني كنموذج على أنّ الحقّ لا يقبل الإسقاط؛ مثل حقّ الأبوة والولاية والحضانة واستمتاع الزوج، فهي جميعها في زمرة الأحكام لا الحقوق. والحال أنّه يعتبرها جميعها جزءاً من الحقوق التي ليس لها قابليّة الإسقاط. لكنّنا إذا دقّقنا جيّداً، نرى أنّها من جملة الأحكام لا الحقوق. ومع أنّ هذا الإشكال وارد على المرحوم المامقاني، إلّا أنّ معيار الارتباط بالشخص وصف آخر للحقّ، ويجب أن نأخذ منه هذا الأمر ونتعلّمه ونقبل به. فهذا المعيار هو ما وصل إليه كثيرون من علماء القانون، وعلى هذا المبنى يجب القول إنّ الحقّ هو عبارة عن القدرة والصلاحيّة اللتين تعطيهما القواعد والأنظمة الحقوقية للشخص.

وقد حصل في الفقه بعض المحاولات الجانبية، ولعلّ هناك أشياء أخرى أيضاً لم أصل إليها، ولكنّ، طبقاً للاستقراء الذي أجرته، فإنّ ما قيل في الآراء جميعها كان راجعاً إلى تعريف الحقّ، ولم يصل أيّ منها إلى نتيجة مقنعة بشكل كامل؛ بحيث يمكن من خلالها أن نجد حلّاً لجميع المصاديق؛ ولهذا السبب لا تزال مسألة الحقّ والحكم من المسائل المعقّدة.

تحليل نظرية إيرينغ في مفهوم الحقّ

نذهب الآن باتجاه الكتاب الغربيّين لنرى ماذا قالوا. يعرض

إيرينغ (Ihering) - وهو قانوني ألماني مشهور - تعريفاً مقابل معيار سلطان الإرادة الذي تقدّم سابقاً، ويقول: «الحق هو نفع محتمل من قبل الحقوق» ومقصوده أمران: أحدهما أنّ حماية الدولة أمر لازم لبيان معنى الحق، فكما ذكرنا سابقاً، إنّ الحق الذي لا يمكن المطالبة به، ولا يمكن لصاحبه رفع دعوى في المحكمة على الطرف المقابل ليلزمه بإجراء الحق عليه، فهو ليس حقاً، أو أنه لا يُعتبر حقاً كاملاً. وهو وإن كان يمكن جعله أرضية لإيجاد الحق، إلا أنه لم يصِرْ بعدُ حقاً كاملاً. والثاني: أنّ صاحب الحق ليس هو الذي أتى بالحق، بل هو شخص منتفع من الحق. بينما الذي جاء بالحق هو طرف آخر؛ أي المقتن أو الدولة أو المجتمع. وعلى كل حال، فليس الشخص نفسه هو الذي يأتي بالحق بقوة إرادته. وبناءً عليه، فهو ينتقد التعريف السابق، وينتقد أيضاً الرأي الذي يقول إنّ الحق شيء يوجد بالإرادة، كما أنه ينتقد كذلك رأي الذين يعتقدون بأن أصالة الحق مرتبطة بالإنسان، حيث يقول أيضاً: إنّ الإنسان ينتفع من الحق، لا أنه هو الذي يوجد الحق.

■ إذا قمت بحيازة شيء مثلاً، فهل هذا العمل يحدث لي حقاً؟

الدكتور كاتوزيان: الحيازة في مقام إجراء الحق. والبحث في ما إذا كنت، أنت الذي أتيت بهذا الحق بالأصل، أي هل إرادتك هي التي جاءت بهذا الحق؟ فهذه القدرة التي لديك، والتي يمكنك من خلالها حيازة المال مثلاً، هل هي ناشئة من نفس ذاتك؟ المقتن أو أنك منتفع بهذا الحق؟ وبناءً عليه، فهناك أمر آخر هو الذي يأتي بالحق، وأنت تتنفع من هذا الحق فقط؟

■ لا أريد أن أقول: حق الحيازة، بل مرادي الحق الذي يحصل بعد الحيازة.

الدكتور كاتوزيان: الحق الذي يوجد هو امتياز أعطي لك، يعني

أَنَّك إذا قمت بهذا العمل، فسوف تحصل على هذا الامتياز.

وعلى كلِّ حال، فطبقاً لنظرية إيرينغ، يكون الهدف العملي للحقِّ هو إيجاد قدرة للشخص. وبعبارة أخرى، هدفه تأمين نفع ماديٍّ أو أخلاقيٍّ له. وقد استفاد الآخرون كثيراً من هذه النظرة، وقالوا: إنَّ اختلاف صاحب الحقِّ مع الشخص الذي لديه تكليف، أو من صار لديه امتياز بسبب تكليف الآخرين، يكمن في أنَّ صاحب الحقِّ يمكنه أن ينتفع به بنفسه، بينما لا يمكن لصاحب الامتياز أن ينتفع به لذاته، بل عليه أن يستخدمه في مجال الانتفاع به في علاقته مع الآخرين، أو ينفع به المجتمع، وبعبارة أخرى، النفع الشخصي ليس معياراً هنا، بل المعيار في المقام هو النفع الاجتماعي في هذين الفارقين في امتياز الحقِّ؛ أي إن النفع والحماية الحقوقية اللذين ذكرهما إيرينغ، يكون للإرادة تدخُّل ثانويٍّ وفرعيٍّ فيهما، بمعنى أن تكون الإرادة وسيلة ثانوية في التمييز بينهما لا أن نقول: إنَّ كلَّ ما وجد بالإرادة فهو حقٌّ.

لا يعتقد إيرينغ وأمثاله في الواقع بأصل سلطان الإرادة أيضاً، بل يقولون: «عندما لا يعيِّن القانون طريقة الانتفاع من الحقِّ لصاحبه، فإرادته هي التي تشخِّص له كيفية الاستفادة من الحقِّ، لكن لا يمكن اعتبار الاختيار الفرعي للتصميم أساساً، بل يجب اعتبار أنَّ الاستفادة نفسها من الامتياز الحقوقي هي روح الحقِّ.

ما يجب أن نتعلَّمه من هذا الرأي، وما يمكننا من معرفة الوجه الواقعي للحقِّ، هو النفع الذي يصل إلى صاحبه، وفي هذه المرحلة يصبح الحقُّ حسَّاساً ويصير له وجود خارجيٍّ. فالحقُّ الذي لا يؤدي إلى نفع صاحبه ولا يقبل الاستيفاء ليس حقّاً. فهذا الامتياز يُعطى للشخص كي يستفيد منه ويتنفع به. وقد اشتهرت نظرية إيرينغ وصار لها نفوذ وتأثير في مجال القواعد الحقوقية. فعلى سبيل المثال: لكي

يتمكّن الشخص من إقامة دعوى في نظام المحاكم المدنية، لا بدّ من أن يكون ذا نفع. أمّا في القوانين التي لدينا فقد مرّ كثيراً أنّ الشخص يمكنه أن يطلب من المحكمة أن يصير ذا نفع؛ يعني أن يحصل له حقّ يعود نفعه إليه. والدليل على قلبي يجب أن يكون ذا نفع، هو أن كونه ذا نفع دليل على امتلاكه حقّ إقامة الدعوى، أي أنّه استعمل بمعنى مرادف للحقّ.

لقد ورد في تعريف إيرينغ معيار آخر لتمييز الحقّ عن الانتظار والأمل، في الموارد التي يكون القانون فيها ذا مفعول رجعيّ، فقد قال في هذه الموارد: لا يمكن التصرفّ على خلاف الحقّ، لكن يمكن أن يكون القانون ذا مفعول رجعيّ، ولو كان مخالفاً للمتوقّع والمتأمل. وكثيرون من الكتاب استخدموا هذه الضابطة أيضاً في أماكن أخرى، فقالوا: «النفع هو المعيار لمعرفة الحقّ». فالشيء الذي يمكن للإنسان أن يطلبه من المحكمة هو حقّ ثابت، لا أنّه شيء لا يزال معلقاً في الهواء، أو أنّه لم يوجد بعد، أو أنّه في مرحلة الانتظار والأمل، ولم يصل بعد إلى مرحلة النفع المحميّ.

في هذا الرأي، الحقّ عبارة عن النفع المحميّ. فإذا لم يكن هناك نفع، فلا وجود للحقّ، كما أنّه إذا لم تحصل حماية فليس هناك حقّ أيضاً، ويجب أن ينضمّ هذان الأمران معاً. ومع وجود هذا، لا بدّ من الإذعان بأنّ تعريف إيرينغ وحده لا يوضح ماهيّة الحقّ. من هنا، انتقد أحد الكتاب البلجيكيّين الكبار؛ واسمه دابن، نظريّة إيرينغ وقال: إنّ النفع بنفسه هو واقع خارجيّ، ولكي يصير حقّاً لا بدّ أن يكون محميّاً من قبل الحقوق (القانون)، لكن كيف يمكن من الناحية المنطقيّة، أن نبرهن على أن الحماية يمكنها أن تغيّر ماهيّة شيء مثلاً، وتمهّد الطريق لكي تبدّل النفع إلى حقّ؟ ثمّ يظهر أنّ النفع بما أنّه صار محميّاً، فهو ليس بحقّ، بل على العكس

من ذلك؛ أي بما أنه صار مقبولاً بعنوان كونه حقاً، عندها يصير جديراً بالحماية، فالفضيّة معكوسة تماماً.

وعلى كلّ حال، إنّ بقاء جوهر الحقّ في حالة من الغموض وعدم الوضوح، ألجأ جماعة إلى القول بأنّ الحقّ مركّب من هذين الأمرين. ولهذا السبب، ظهرت نظريّة جديدة تقول: نمزج بين هذين الأمرين؛ وهما النفع المحميّ، والإرادة القويّة. ومع ذلك كلّ، يبقى هذا التعريف غير مصون عن الانتقاد، وهو لم يوصلنا إلى نتيجة كما هو المفترض.

■ هل في الغرب شيء مثل الحكم الفقهي الذي لدينا مقابل الحقّ؟

الدكتور كاتوزيان: نعم، بشكل مسلم.

■ هل ذاك الحقّ الذي يبحثه الفقهاء ويفرّقون بينه وبين الحكم، هو بعينه الحقّ عند الحقوقيين الغربيين؟ أو أنّهما أمران مختلفان، والمقايسة بينهما لا طائل منها؟

الدكتور كاتوزيان: بل هو بعينه، أي إنّ الحقّ والحكم، أو أي اسم نضعه نحن أو هم، يعتبر من جهة الماهيّة واحداً.

■ هل هناك شيء يُجعل مقابل الحقّ في الغرب؟

الدكتور كاتوزيان: يأتون بعبارات مقابل الحقّ من قبيل الآثار الناشئة من الموقعيّة الحقوقيّة، أو الناشئة من أحكام المقتن، أو الناشئة من التكليف، ولكنهم لا يستخدمون عبارة الحكم. فنحن الذين وضعنا هذا المصطلح وجعلناه مقابل الحقّ. أمّا هؤلاء فهم في الواقع، يجعلون الموقعيّة الحقوقيّة والتكليف مقابل الحقّ. والبحث في أنّ أيّاً من هذين الأمرين هو الأصح، هو بحث لفظي ليس مهماً جداً.

تحليل نظرية دابن في مفهوم الحق

■ يعني أنّ التكليف الذي يعتبرونه مقابل الحق، هو ذاته الحكم الذي نعتبره نحن مقابل الحق؟

الدكتور كاتوزيان: نعم، وعلى كلّ حال، يقترح دابن في مقام ردّه على ذلك الانتقاد أمراً آخر؛ حيث يقول: الحق هو حاصل المزج بين التعلّق والسلطة. وعندما نقول إنّ فلاناً له سلطة فمعناه أنّه يملك حقّاً، وأنّ لديه القدرة على استيفاء هذا الحق، فهو يمتلك كلا الأمرين معاً، لا أنّ له سلطة على الاستيفاء. وفي الحقيقة إنّ فكرة التعلّق بالشخص التي اعتبرها دابن في القرن العشرين واحدة من امتيازات الحق، هي بعينها التي كان المامقاني قد توصّل إليها قبله بزمان كبير. نعم، لا يمكننا القول بأنّ أحد هؤلاء قد أخذ الفكرة عن الآخر، بل الأفضل أن نقول: قد حصل في المقام توارد أفكار، أي إنّ كلا هذين المحقّقين قد توصّل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ «التعلّق بالشخص» من امتيازات الوجود. فكتاب دابن نشر سنة 1952، بينما كتاب المامقاني كان مخطوطاً قبل هذه المدة بعشرات السنين.

والحاصل، أنّه يمكن تلخيص التحليل الذي تقدّم به دابن في معرفة عناصر الحق، كالتالي: في رأيه أنّ الحق عبارة عن رابطة التعلّق بين الشخص والموضوع؛ فمن جهة مفهوم الحق، لا يتحقّق سوى بالتعلّق بالشخص، ومن جهة أخرى هذا التعلّق والارتباط هو أساس الحق وتمايم خصائصه.

وخلافاً للتعريف الذي ذكره إيرينغ، فقد رأى دابن أنّ حقّ النفع ليس محمياً من قبل الحقوق، بل هو عبارة عن تعلّق ذلك النفع بالشخص، أو - ببيان أدقّ - العلاقة بين الشيء والشخص المنتفع.

وهذه العلاقة ليست باعتبار الاستفادة من موضوع الحق، بل هي بلحاظ التعلّق والاختصاص، يعني أن أي شيء يصير مختصاً بشخص، وقلنا إنه يمتلك هذا الشيء، فهذا هو الحق الذي أعطي له.

ولا شك في أن رأي دابن أشمل من رأي المامقاني، لأنّه أولاً: لا يحصر موضوع الحق بالأموال المادّية، بل يراها شاملة أيضاً للقيم المتعلّقة بالشخص الطبيعيّ والحقوقية. وفي النتيجة يمكن أن يكون موضوع الحق عبارة عن الحياة، والسلامة الجسدية، والحرّيات أو الأشياء المادّية أو المعنوية الخارجة عن صاحب الحق، والتي له عليها سلطة. ثانياً: سلطة صاحب الحق واختياره هي الكفّة المقابلة واللازمة للتعلّق التي تجعل صاحب الحق مسلطاً على موضوع الحق. وهذا الأمر بهذا اللحاظ يتوافق أيضاً مع ما ذكره الفقهاء، لكن دابن قام بالجمع بين نظرية المامقاني وبين كلامهم؛ فقال: إنه يتعلّق بالشخص، وقال أيضاً بأنّ ضابطته أنّه يوجد القدرة والسلطة، ويمنح صاحب الحق صلاحية أن يستوفي حقّه كيف يشاء. فاستيفاء الحق هو السلطة الفعّالة والتي تنتسب إلى إرادة الشخص في حال الحركة، بينما السلطة عبارة عن صلاحية استيفاء الحق أو عدم الاستفادة منه. فذاك الشيء الذي يحصل عليه الإنسان بالقوّة لكي يستوفي حقّه يُسمّى السلطة التي نقول لها: الحق، واستيفاء الحق مختلف عن السلطة على ذلك.

وكذلك يعتقد دابن بأنّ سلطة صاحب الحق محدودة ضمن حدود يعيّنّها القانون، وهذه الحدود تختلف باختلاف طبيعة الموضوع. ففي الأشياء المادية تكون سلطة صاحب الحق كاملة، لكن إذا افترضنا أنّ إنساناً ألزم نفسه اختياراً بموضوع حقّ تجاهك، فعندها ستكون سلطتك محدودة بذاك المقدار؛ مثلاً إذا تعهّد شخص أمامك بأن يقوم بعمل معيّن، فتعهّده هذا سبب في حصول حقّ لك، لكنك في

الوقت نفسه لا يمكنك أن تجبره بشكل مباشر من الناحية التكوينية والفيزيائية. ومن هنا، تكون سلطتك عليه غير كاملة؛ لأنك لم تستطع إجباره على القيام بتعهده أمامك. فهذا الإجبار إجبار مادي لا منافاة له مع شخصيته واعتباره الشخصي. وبناءً عليه، فالقدرة والسلطة التي لديك إنما تكونان كاملتين على المال، بينما إذا كانت هذه السلطة التي لديك على الآخر، فلا تكون كاملة. وكمثال على ذلك؛ إذا تعهد رسّام بأن يرسم لك لوحة، أو تعهد جراح بإجراء عمل جراحي خاص، فلا يمكنك أن تلجّ عليه وتلزمه بهذا الأمر، أو تهدّده بأن تسوقه إلى السجن حتى يقوم بهذا العمل، بل يمكنك أن تغرّمه وتلزمه بشكل غير مباشر في القيام به. أمّا أن تلزمه بشكل مباشر فهذا لا يمكن إجراؤه. وهكذا إذا صدر حكم بحقّ الزوجة، في أن تمكّن زوجها من نفسها، فهذا الحكم ليس لديه قابليّة الإجراء؛ لأنّه من الناحية العملية، لا بدّ من أن يقوم الشخص بهذا الأمر من تلقاء نفسه. لكن، يمكنك - بشكل غير مباشر مثلاً، من طريق إسقاط النفقة عن الزوجة - أن تضغط على المرأة كي تقوم بواجباتها أمام الزوج. أمّا بشكل مباشر فلا تملك حقّ إجراء الحقّ. والحال أنّ الأمر ليس كذلك في سائر الأشياء؛ فيمكنك أن تخزّب البناء الذي بناه غيرك في أرضك، وبتخريبك له تخلع يد الآخر عن ملكك، وتقوم أنت بتصرّف جديد. أو في ما إذا زرع في أرضك شجرة، فإنّه يمكنك أن تقلعها وتزيل آثار الغير عن ملكك، ثمّ تأتي أنت بعمل آخر.

تلخيص نهائي في تعريف الحقّ وتحليله

والحاصل أنّ هنا كلاماً كثيراً، ويمكنك للحصول على توضيح أكثر، أن تراجع كتابنا في هذا الموضوع؛ فلسفة الحقوق.

والآن نتناول التحليل والتعريف النهائي للحقّ، لكي نرى أيّ

عقدة يمكننا أن نحلّ. وقبل ذلك، نقول من باب المقدمة: لا بدّ من تمييز مفهوم الحقّ عن بعض المفاهيم المشابهة. فيجب أن لا يحصل خلط بين مفهوم الحقّ، وبين المفاهيم المشابهة. فقد وقع «البعض» ضمن تحليلاتهم في اشتباه، علينا أن نحترز منه؛ أولاً: أن لا نخلط بين الإباحة العامة وتعيين الحرّيات الفردية للأشخاص، وبين الحقّ، بل حتّى الإباحة الخاصّة التي تحصل نتيجة علاقة خاصّة؛ مثل الإذن في أخذ الماء، أو الاستفادة من حقّ الارتفاق، فيجب أن لا نخلط بينها وبين الحقّ أيضاً.

■ هل تختلف ماهيّة الإباحة عن الحقّ؟

الدكتور كاتوزيان: نعم. وثانياً: علينا أن نميّز بين الصلاحية المرتبطة باستيفاء التكليف وبين الحقّ. فقد يُمنح الشخص صلاحيات لكي يتمكّن من أداء تكليفه، وهذه الصلاحيات تختلف عن الحقّ. وثالثاً: يجب ألاّ نخلط بين صلاحية تملك الحقّ - أي ما يطلق عليه باصطلاح الفقهاء «ملك أن يملك» - وبين الحقّ نفسه. فالشخص الذي لديه استعداد وصلاحية كي يحصل على حقّ؛ مثل الشخص الواقع في طرف القبول في المعاملة، فإنّه بعد الإيجاب من طرف الموجب، يصير ذا صلاحية في أن يتملّك أو لا، ولكن بما أنّه لم يصِر حقّاً بعد، لا يمكنه التصرف فيه، ولا يمكنه نقله إلى الآخرين، ولا يمكنه توريثه، ولكنّه في الوقت نفسه يعتبر أرضيّة لإيجاد الحقّ. ولكي نعرّف مفهوم الحقّ بشكل صحيح، لا بدّ أن نفصل بين هذه الأمور.

ويمكن أن نستخرج بعض النتائج ممّا تقدّم حتّى الآن، ومن مجموع الانتقادات التي سجّلها بعض العلماء على بعض، ومن نقاط القوّة والضعف الموجودة في كلّ من هذه الآراء، ومع الالتفات أيضاً إلى تمايز مفهوم الحقّ عن المفاهيم المشابهة. وأن نبين الحقّ من خلال مشخصّاته وخصوصيّاته:

الخصوصية الأولى: هي أنّ الحقّ نوع من الامتياز والنفعة لصاحب الحقّ، وهو سبب عدم التساوي في مسير إجراء العدالة المعاوضية والعدالة التوزيعية⁽¹⁾. ووجود الحقّ لا ينافي العدالة، لأنّ وجود الحقّ في الواقع يكون في مستوى إجراء العدالة نفسه.

الخصوصية الثانية: يتعلّق الحقّ في الواقع بالشخص، وهو قائم به؛ وعليه، يجب أن لا نعبر عنه بالعلاقة الاجتماعية؛ سواء كان مفاد الحقّ مطالبة الطرف المقابل بشكل مباشر، أم كان مفاده الاستفادة الانحصارية من المال، أم انتظار احترام الآخرين ومنعهم من تجاوز الحقّ.

الخصوصية الثالثة: إنّ تعلّق الحقّ بالشخص، يلزم كونه قادراً ومختاراً على التصرف به. وكقاعدة، يمكن القول بأنّه يقبل الانتقال والإسقاط والوراثة. نعم، بعض الحقوق لا تقبل الانتقال إلى الآخرين لأسباب معيّنة، مثل حقّ الخيار؛ حيث قيل إنّهُ غير قابل للانتقال إلى شخص ثالث، أو بعض الحقوق التي تتعلّق بشخص معيّن، ولا يمكن نقلها إلى الآخرين؛ كحقّ الشفعة، حيث لا يمكن للشريك أن ينقل هذا الحقّ ويؤكّله إلى جاره؛ لأنّ هذا الحقّ مجعول لعدم الإضرار بالشريك. وهذه كلّها قائمة على أساس مبادئ خاصّة لا بدّ من استخراجها، إلّا أنّ القاعدة الكلّية في هذا المقام؛ هي أنّ الحقّ يمكن نقله، ويمكن توريثه، ويمكن إسقاطه. لكنّ حقّ الإسقاط له أهميّة أكبر في معرفة الحقّ. وكما ذكر المرحوم النائيني وغيره، يمكن اعتبار أكثر الوسائل اطمئناناً لمعرفة الحقّ مسألة قابليّة الإسقاط، وإن لم تكن وحدها كافية في معرفته؛ لأننا في بعض

(1) في مسير إجراء العدالة المعاوضية يكون وجود الحقّ سبب امتياز أحد طرفي المعاملة وسلطته، ويلغي حالة التساوي بينهما. وكذلك في العدالة التوزيعية، فوجود الحقّ يخصّص قاعدة تساوي الأشخاص.

الأوقات نواجه إشكالاً في المصاديق، ونحتاج إلى تحليل خاص آخر. الخصوصية الرابعة: هي أنّ الحقّ امتياز محميّ، وهو يمكن صاحبه بشكل طبيعي من المطالبة به ورفع دعوى للحصول عليه. ولا شكّ في أنّه في الحقوق الخصوصية، لا يستقيم الحقّ من دون حماية القاعدة الحقوقية له، بل يتخذ عندها شكلاً أخلاقياً فقط. وكذا الحرّيات الشخصية والحقوق العامة، حيث تُعدّ أيضاً من جملة الأحكام، وإن كان يطلق عليها في اللغة العرفية بأنّها حقّ. فمثلاً حقّ الانتخاب، هو في الواقع حكم وامتياز يُعطى للشخص كي يشارك في الحكم، إلّا أنّ هذا ليس حقّاً يمكنه أن يبيعه أو يتصرّف فيه أو يمنحه للآخرين.

■ هل معرفة الحقّ على مجموع هذه المعايير، أو أنّ كلاً منها كافٍ وحده لتعيين الحقّ؟

الدكتور كاتوزيان: إذا اجتمعت هذه الخصائص كلّها في امتياز واحد، فلا بدّ من اعتبار ذلك الامتياز حقّاً. وهذا، خلافاً لرأي الكثيرين من الكتاب الذين سَعَوْا أولاً لتعريف الحقّ، أو أيّ مفهوم آخر، ثمّ قاموا بتشخيص مكانه بعد ذلك؛ أمّا طريقتي فهي تعتمد على أن يكون التعريف موكولاً إلى معرفة مشخّصات الحقّ جميعها، وعندما نعرف مشخّصات الحقّ، يمكن الاعتماد عليها كي نعرّف الحقّ.

وعلى أساس هذه المشخّصات، فقد عرّف الحقّ بأنّه: «امتياز ونفع متعلّق بالشخص؛ بحيث يقوم النظام الحقوقيّ في كلّ بلد بحمايته في مقام إجراء العدالة، فيمنح صاحب الحقّ سلطة التصرف في موضوع الحقّ، ويمنع الآخرين من تجاوزه». ومن هنا، يمكن اعتبار هذا التعريف نتيجة لهذه الخصوصيات جميعها. ولكي نعرّف الحقّ لا يكفي الاعتماد على واحدة من هذه المشخّصات فقط، فإذا أخذنا مثلاً قابليّة الإسقاط، نرى أنّ بعض المصاديق تبقى خارج التعريف، وكذا الحال إذا أخذنا خصوصيّة القدرة فقط، أو أخذنا

خصوصية الحماية وحدها.

وعليه، يمكن لهذا التعريف ولهذه الانتقادات والتجارب المترسّحة عن الأفكار القانونية، أن ترسم مفهوماً عن الحقّ، مغايراً للمفهوم الذي كان في أذهاننا. فلدينا في اللغة الفلسفية عبارتان كلّ واحدة منهما لها معنى خاصّ. إحداهما كلمة concept والأخرى كلمة conception. وما كان في أذهاننا في ابتداء هذا البحث عبارة عن concept، أي إنّنا كنّا نعلم إجمالاً ما هو الحقّ، لكن صار لدينا conception الآن، أي إنه ارتسمت في أذهاننا خصوصيات هذا الحقّ. ومع ذلك، يمكن في الوقت ذاته، أن لا يكون هذا التعريف جامعاً ومانعاً أيضاً؛ لأنّ التعريف الجامع المانع في هذا الموضوع مشكل.

وبناءً عليه، فالتعريف المختار لا يجعلنا في غنى عن تحليل المقتنّ في معرفة أين التكليف، وأين هو الحقّ في كلّ مورد، كما أنّه إذا أجرينا تحقيقاً معيّناً في زمان، لا يجعلنا في غنى عن إجرائه في زمان آخر؛ كما ذكرنا في حقّ الزوج والعائلة، فقد كان يعدّ حقّاً في زمان، بينما اليوم يعتبر تكليفاً وحكماً. إذن، هذه الضابطة نسبية أيضاً، وكلّ ضابطة نختارها تقرّبنا أكثر من الحقّ. وفي التعريف الذي ذكرناه، قمنا بقطف ثمار الخصوصيات التي ذكرها الآخرون جميعها، وحصلنا على هذه النتيجة من خلال الجمع بين النظريات المختلفة.

ويجب أن نضيف في هذا المقام، أنّه يمكن أن نحصل على صورة أوضح للحقّ، عندما نشرع بتقسيم الحقّ، ولا نكتفي بتمهيد نظرية عامّة في هذا المجال؛ بمعنى أنّه عندما نقسّم الحقّ إلى: الحقّ السياسي، والحقّ العموميّ، والحقّ الخصوصيّ سوف تتّضح الخصوصيات أكثر فأكثر. ولكن من الناحية النظرية، يعدّ وصولنا إلى هذا الموقع تقدماً، باعتبار أنّنا استطعنا التمييز بين الحقّ والحكم بشكل كليّ.

■ هل الشخص في تعريفكم أعم من الطبيعيّ والمعنويّ؟

الدكتور كاتوزيان: نعم، الشخص نوعان، إمّا شخص طبيعيّ، أو شخص معنويّ. والشخص المعنويّ هو شخص مجازيّ (fiction)، وهو ما يجعله النظام الحقوقي للاستفادة من وجوده، ويجعله بحكم الشخص الطبيعيّ؛ ولهذا السبب لدينا قاعدة تفيد بأنّ الشخص الحقوقيّ، يمكنه الاستفادة من الامتيازات والصلاحيّات التي هي للشخص الطبيعيّ جميعها، إلّا تلك الامتيازات التي تلازم وجود الإنسان؛ مثل حقّ الأبوة أو البنوة. فالشخص المعنوي لا يمكنه أن يصير أباً أو ابناً، ولكنّه يمكن أن يحصل على حقّ أو تكليف؛ مثلاً: إذا نظرنا إلى مؤسّسة الوقف، نرى أنّ هناك شخصيّة معنوية، وهذه الشخصيّة المعنوية لها حقّ وتكليف ومدير، وهي تشتمل على سائر الأركان الأخرى، كالشخص الطبيعيّ تماماً.

■ هل يفهم من البيان الذي تقدّم أنّ مراد المرحوم المامقاني من الشخص يشمل الشخص المعنوي أيضاً؟

الدكتور كاتوزيان: انظروا! الفقهاء يعرفون واقعيّة الشخص المعنويّ، ولكنهم لا يمتلكون وسيلة بيانها. فمثلاً يقولون: الوقف ينفع العموم، أي بنفع الله، ولم يكن يمكنهم بيانه. ولدينا تحقيق تاريخيّ حول الشخصيّة المعنويّة للوقف، يمكنكم قراءته في كتيبي. وقد أوضحت هناك كيف اتخذت الشخصيّة المعنويّة شكلاً عند الفقهاء حتّى يومنا هذا، وكيف يُبيّن عندهم. ففي كلّ موضع تكون فيه مجموعة أموال أو أشخاص لديهم نظر واحد للوصول إلى هدف معيّن، وقام القانون بوضع حقوق لهذه المجموعة وتكاليف عليها، عندئذ تكون هناك شخصيّة معنوية. وبناءً على هذا، فعندما يتحدّث المرحوم المامقاني وأمثلة عن الشخص، يمكن القول إجمالاً بأنهم ملتفتون أيضاً إلى جوهر الشخصيّة المعنوية، وإن كانت هذه المسألة

في ذاك الزمان غير مطروحة أصلاً، ولم تكن قد حُرِّرت بعد مسألة الشخصية المعنوية، وفُتِّحت عن الشخصية الطبيعية بشكل مدوّن، كما أننا لا نزال نرى حتّى الآن في أذهان بعض العلماء ما يثير السؤال والإشكال عندنا. فالشخصية المعنوية الموجودة بين الحقوقيين غير موجودة حتّى الآن بين الفقهاء بالشكل المطلوب، لذا لا يزالون يستشكلون في الكثير من الموارد عليها ولا يقبلون بها؛ مثل الحقّ المعنويّ الذي لا يرضى به الكثيرون منهم حتّى الآن، ويرون أنّ المال عبارة عن الشيء الذي له وجود محسوس خارجي، وعليه، فحقّ التأليف ليس حقّاً عندهم.

■ طبعاً الفقهاء يقبلون بالمال في الذمة، والحال أنّه ليس مالاً خارجياً.

الدكتور كاتوزيان: لا، الذمة ليست من قبيل الحقّ المعنويّ، لأنّ موضوعيّة الذمة مال.

■ الغرض هو أنّ المال في ذهن الفقهاء ليس منحصراً في الأعيان الخارجيّة. نعم، من الممكن أن تكون الحقوق المعنويّة غير مقبولة عند بعضهم.

الدكتور كاتوزيان: الحقوق المعنويّة فيها هذا الإشكال أيضاً. فلدينا بعض الفتاوى التي لا ترى بأنّ حقّ التأليف حقّ أصلاً، بل يمكن لأيّ شخص أن يطبع ما شاء من الكتب. والسبب في صدور مثل هذه الفتاوى، هو أنّه لم يلتفت الفقهاء إلى المراد من هذا الحقّ، ولم يتضح لهم المقصود منه. والحال هو أنّ حقّ التأليف له أهميّة كبيرة جدّاً، لأنّه مركّب من حقّ ماليّ وحقّ معنوي، وهما معاً يشكّلان التأليف، فكلاهما يؤلّفان واقعيّة واحدة؛ فالمال عندما يُعطى للآخر يؤخذ في مقابله نقد، وهكذا الأمر بالنسبة للحقّ المعنوي، لأنّه مرتبط بالشخص وابتكاره الخاصّ.

العلاقة بين الحق والتكليف

■ لا شك في أنّ المقصود الأصلي من طرح هذه المباحث، هو أن نعلم ما هي العلاقة بين الحق والتكليف؟ خصوصاً مع التوجه إلى المباحث التي تثار في هذه الأيام؛ حيث يقال بأنّ التكليف مثلاً يُنتزع من الحق، أو بالعكس؛ بمعنى أنّ الحقوق تُنتزع من التكليف. طبعاً هذه المباحث لها ارتباط بشكل كامل بالمباحث الكلاميّة الأخرى التي تتناول العلوم الإنسانيّة والعلوم الإلهيّة أيضاً، لكن مع التوجه إلى هذا التعريف والنكات التي ذكرتموها سابقاً، لو تفضّلون علينا ببعض التوضيح في العلاقة بين الحق والتكليف، وذلك لكي يفتح الطريق أمام التحقيقات اللاحقة، وإن كان البحث مفصلاً جداً، وله جهات مختلفة.

الدكتور كاتوزيان: هذا الأمر مرتبط بالنظرة الفلسفيّة التي لدينا حول مباني الحق؛ فإذا اعتبرناه حقّاً فطريّاً كان الحق هو الأصل، والتكليف أمراً استثنائياً، بينما إذا نظرنا من منظار اجتماعي فالأصل هو التكليف؛ لأنّ المفروض علينا أن نعيش في مجتمع، وأن نعمل على تنظيم العلاقات في ما بيننا ضمن هذا الإطار، وفي مقام إجراء هذه التكاليف تحصل لدينا امتيازات تتعلّق أحياناً بالشخص، ما يؤدّي إلى ظهور خصوصيّات الحق. وأمّا الشيء الذي اخترناه في المقام فهو في الواقع يشكّل حلاًّ وسطيّاً؛ فمن جهة لا نريد أن نحرم الإنسان من الحق الذي يمكن أن يكون بعنوان امتياز له وللإنسانيّة، ومن جهة أخرى لسنا في صدد نفي دخالة النظام الحقوقي، بأن نعتبر أنّ الحق مانع منه. أمّا إذا كان بين هذين الأمرين تعارض، فمن المسلّم به أنّ النظام القانوني متقدّم على الحق. ولدينا قواعد نستفيد منها هذا التقدّم للنظام القانوني بشكل كليّ؛ فمثلاً، بالنسبة للمادة 975 من القانون المدني الإيراني، ورد أنّ العقود الخاصّة وتنفيذ

القوانين الخارجية، إذا كانت مخالفةً للأخلاق الحسنة أو للنظم العامة فلا اعتبار لها. وبناءً عليه، فالشيء الذي حصلنا عليه اعتماداً على الحق - كأن يكون لدينا مثلاً الحق في أن نجري عقوداً مع الآخرين؛ حيث إن القانون هو الذي منحنا هذا الحق - عندما يتعارض هذا الحق مع المصالح الاجتماعية بأني القانون وبمقله.

ومن الأمور التي يمكن أن تعين الأولوية في المسائل والمصالح الاجتماعية، وتقدمها على المصالح الفردية والخاصة، نظرية سوء الاستفادة من الحق؛ فإذا أجري الحق بطريقة تضر أخلاقية وأسببت الاستفادة منه، لا بدّ عندئذٍ من تعطيله والوقوف أمامه. وفي هذا الصدد، تفيد المادة الأربعون من الدستور الإيراني بأنه لا يمكن لأي شخص أن يستعمل حقه في سبيل الإضرار بالغير، أو الإضرار بالمصالح العامة. وهذا من الأسس والأصول القانونية في إيران؛ حيث إنه عند التعارض بين الحق والتكليف، يتم ترجيح التكليف، وعند التعارض بين القانون والحق يُقَدَّم القانون، لكن هذا التكليف، وكذلك القانون يخضعان لتأثير عناصر ثقافية، وتحت تأثير القوى الاجتماعية، ما يؤدي إلى أن تصير الدولة في يد هذه الأمور كالفئة في مهبّ الرياح. ومع ذلك فإرادة الدولة ليست منعقدة التأثير في هذا المقام بنحو مطلق، إلا أنّ النتيجة النهائية والكلام الأخير، باتيان من قبل القوى الاجتماعية. وعليه، فما يُجعل بصورة قانون وبعنوان كونه نظاماً عاماً، هو في الواقع عبارة عن خلاصة أمور هذه: الإرادة الشعبية، حضارة الأمة، أخلاق الأمة، دين الأمة، والحاجات الاقتصادية للمجتمع. وهي ليست جميعها ناشئة من قدرة الدولة، حتّى نقول: لقد جعلتم حقكم بناء على هذا وأنكم تابعاً للحكومة والدولة، تعتبرون أن للحق نفسه أي امتياز.

وبناءً على هذا، فمن وجهة نظر الماهية وفي مقام الثبوت، يكون كلّ من الحق والعدالة مسلّطين على كلّ شيء، أمّا من جهة

الصورة وفي مقام الإثبات، فإذا كان الحقّ والتكليف (أي القانون والحقّ) متعارضين، فالسلطة للقانون؛ لأنّ التكليف ممثّل للحقّ العامّ، بينما الحقّ ممثّل للحقّ الخاصّ.

تعارض القانون والحقّ (العدالة)

■ لقد ذكرتم هذا المطلب أيضاً في بعض مقالاتكم ومحاضراتكم التي تحدّثتم فيها عن العدالة والقانون، لكن لم يتّضح ما إذا كانت العدالة أو الحقّ، أو بشكل عامّ قيم المجتمع، مجرد أمر ماهوي يُقدّم على القانون في حالة الانزعاع والنظرية فقط، بينما من الناحية العملية يُقدّم القانون، فما الثمرة في ذلك؟

الدكتور كاتوزيان: كلا ليس انتزاعياً، بل هو أمر واقعيّ.

■ أيّ ثمرة له، وما يمكن استفادته من هذه الواقعية؟ فأقصى ما يمكن تصوّره، هو ما تقولونه من أنّه في مرحلة الإحقاق والإجراء، يكون المقدّم هو القانون أو قدرة الدولة الضامنة لإجراء القانون.

الدكتور كاتوزيان: انظروا! هناك فرق بين الواقعية وإثبات الواقعية. فالواقعية هي أنّ كلّاً من القانون والحقّ ناشئ من سلسلة قوى اجتماعية، تكون أحياناً في حالة مواجهة في ما بينها، ولكلّ منها قدرة خاصّة. فمثلاً يمكن أن يكون الدين في دولة ما يتصدّر المقام الأوّل، بينما يكون المقام الأوّل في دولة أخرى من نصيب العقائد السياسيّة، وفي مكان آخر تكون الأخلاق، وفي دولة أخرى الحاجات الاقتصاديّة، فهذه الأمور جميعها مؤثّرة في إيجاد القانون. وبناءً عليه، نرى أنّ هذا الحقّ هو الذي أثر في القانون، كما أنّنا نرى بأنّ بعض الحقوق ليست وليدة القانون بشكل مباشر، بل هي وليدة الممشى القضائيّ وعقائد العلماء، ومستفادة من الأصول الحقوقيّة. فتلك الحقوق لها تأثير أيضاً على القوانين، أي إنّ القانون

ليس هو الذي يأتي بالحقّ بشكل منفرد، كما أنّ القانون نفسه ليس هو الذي صنع قدرة الدولة فقط، بل هو ممثّل لتلك القوى الاجتماعية العظمى، والأكثر تأثيراً بين جميع القوى الأخرى.

■ ذكرتم في مصادر الحقّ أنّه في حالة التعارض يكون القانون مقدّماً على العرف والممشى.

الدكتور كاتوزيان: نعم، الأمر كذلك.

■ إذن، ألا يمكن لأيّ شخص أن يتمسك في المحكمة بهذه الأمور التي ذكرتموها، في مقابل القانون؟

الدكتور كاتوزيان: لا ضرورة للتمسك بذلك، فإذا قبلنا بأنّ القانون هو خلاصة الإرادة العامة، فلا حاجة للتمسك بهذه الأمور؛ لأنّ الاستناد إلى القانون هو استناد إلى الإرادة العامة، مقابل الإرادة الخاصّة.

■ الفرض هو عندما يكون هذان الأمران متعارضين مثلاً، كأن يكون القانون مخالفاً للحقّ.

الدكتور كاتوزيان: البحث في كون القانون محلّاً أو غير محقّ بحث آخر. فبمقدار ما نضيف إلى هذا البحث عوامل خارجيّة، بمقدار ما نضيف إلى تعقيده تعقيداً. طبعاً لديّ رأي خاصّ في بحث كون القانون محقّاً أو غير محقّ، ويمكن إجراؤه، لكنّ الواقع هو أنّ القانون عبارة عن خلاصة الإرادة العامة، فلذا له الأفضليّة على الحقّ الشخصي. وفي الإسلام الأمر كذلك.

■ نعم، وهذا الكلام لا ينكره أحد، لكن هذه النظريّة التي ذكرتموها هي مورد بحثنا، أي عندما يمكن تشخيص شيء على أنّه حقّ أو عدالة، بينما هو مخالف للقانون.

الدكتور كاتوزيان: يمكن أن يكون للقانون في هذه الحالة

حكم، لكن بما أنك قاضٍ أو منقذ للقانون، فبعنوان كونك موجوداً ذا فكر، وإنساناً له هدف، فأنت شخصية مفكرة، ولست مجرد منقذ أعمى للقانون. والقاضي أيضاً مأمور بتمييز الحق وإجراء العدالة. فإن كنت ترى نفسك مجرد مأمور لإجراء القانون، ولم ترَ لنفسك أية وظيفة أخرى، فبمجرد أن ترى القانون، تقوم بإجرائه فوراً دون فحص، أو بعد الفحص اليسير الذي لا يتجاوز التدقيق في بعض عبارات القانون؛ كالبحث في معنى «من» في هذه الجملة والبحث عن مرجع الضمير في تلك الجملة، ففي هذه الصورة تصوير الأبحاث كلها لفظية. أما إذا كان دأبك تمييز العدالة، والبحث عن الحق واعتبار الأخلاق معياراً في بحثك لمعرفة القانون الفاسد من الصالح، فعندئذٍ، عندما تواجه قانوناً فاسداً سوف تشعر بجرح في إحساسك، وستسعى لتأويل القانون وتنفيذه بشكل محدود. وفي الواقع، إنَّ ميلك نحو العدالة، هو الذي رسم مسيرة فكرك؛ بمعنى أنك تصل في ذهنك إلى هذه النتيجة؛ وهي أنَّ هذا القانون يجب أن يتمَّ إجراؤه بهذا الشكل. أمّا في المحكمة فيمكنك الاعتماد على هذه الطريقة في ما إذا أمكنك أن تركب - من المعطيات التي وضعها القانون في اختيارك - أمراً ينتهي بك إلى نتيجة عادلة. وهذه العدالة لا يمكن الاعتماد عليها؛ لأنَّ العدالة التي يتحدّث عنها الحقوقي، غير العدالة التي يتحدّث عنها الفيلسوف وعالم الاجتماع. فالعدالة عندنا تخضع لنظام حقوقي.

■ هل يمكن أن تكون فلسفة هذه الحقوق - أي تلك المصالح التي جعلت الحقوق لتأمينها - عبارة عن الموجه للعدالة؟

الدكتور كاتوزيان: يختلف معنى العدالة من شخص إلى آخر.

■ يعني هل لتلك الفلسفة الحقوقيّة جهة قانونيّة كي تكون

مستندة؟

الدكتور كاتوزيان: الأمر الذي نعتبره مستنداً هو النظام الحقوقي، لكن علينا أن نوجه ذاك النظام الحقوقي ونفسره حتى نصل إلى تلك النتيجة.

■ سوف يتضح كلامكم بالمثال.

الدكتور كاتوزيان: نعم، أضرب مثلاً ليتضح المطلوب أكثر: إذا وهبت امرأة مهرها لزوجها، أو أبرأت ذمته منه، ثم صار مصير هذين الزوجين إلى الطلاق، هنا ماذا يحكم المنطق؟ إذا فكرنا بمنطق صرف من دون النظر إلى العدالة، سوف نخرج بالنتيجة التي خرج بها الفقهاء؛ حيث يعتقدون بأنه عندما تهبُ امرأة أو تُبرئ الذمة منه، فهو يعني أنك أخذته وتصرفت به، وهنا قد أعطته الزوجة لزوجها. فما الفرق بين أن تعطي المرأة شيئاً لزوجها أو لفرد آخر؟ وإبراء الذمة أيضاً من هذا القبيل. وبناءً عليه، فالنتيجة التي يخرجون بها هي أنه يجب على المرأة أن تعطي زوجها نصف المهر. فإذا اعتبرت نفسك مجري القانون، سوف يوصلك منطقك إلى هذه النتيجة، لكنك إذا فكرت من منطلق العدالة فالى أين ستسوق؟ هل ستقول: إنّ المرأة التي وهبت مهرها لبيان وفائها للعقد الزوجي، فمضافاً إلى أنها لن تأخذ شيئاً، عليها أن تدفع نصف مهرها؟ عندها لا بد أن تفكر في تفسير القانون وتأويله بطريقة أخرى.

■ المثال الذي ذكرته قبل أن يسقط تمام المهر؟

الدكتور كاتوزيان: نعم، في ما إذا انجرّ النكاح قبل الدخول إلى الطلاق. ويمكن أن يؤديّ بك هذا الأمر إلى التفكير والقول: بما أنّ هبة المرأة لزوجها كانت مبنية على أنّ عقد نكاحهما دائم، ولم يكن في ذهنها أن تهب مهرها، ثم يطلقها زوجها مباشرة، كي تُرجع له نصف المهر، فعندئذٍ لا اعتبار بهذه الهبة. أو من الممكن أن تصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ العدالة لا تقتضي أن يدفع الإنسان

ما لم يقبضه، كما أنَّ العدالة تقتضي أن لا يكون العوضان في المعاملة من نصيب شخص واحد. ماذا يوحي لك هذا التوجيه؟ يوحي لك بأنَّ هذا الدليل الذي ينبغي أن يوصلك إلى العدالة قد أخذ منك في وسط الطريق.

ولهذا السبب؛ أوردتُ العدالة في تعريف الحقوق، يعني أنَّ الحقوق في حدود إجراء العدالة، والعدالة تعتبر أساس الحقوق، ولذلك يجب أن ينظَّم الفكر في مسيرة الحركة الحقوقية نحو العدالة، لكن هل نصل دائماً إلى العدالة؟ إنَّ الجواب على هذا الأمر متعلّق بإمكاناتنا وقدراتنا. فإذا كان القانون على خلاف العدالة والحقّ بشكل صريح؛ بحيث يجعل يدنا مغلولة، فمعناه أنَّ هذا القانون لا يمتلك المرونة المطلوبة التي تمكّننا من الاعتماد عليه. أما إذا أمكن بسط اليد فيه - حيث يمكن ذلك في تسعين بالمائة من الموارد - فيمكننا بذلك أن نجمع بين النّظم والعدل، فنكون قد حصلنا على النظام؛ كي لا نتخلّى النظام الحقوقي، وكي نصل إلى العدالة عن طريق تفسير القانون. ونكون أيضاً قد حافظنا على العدل، لأنّ لدينا تعهداً بأن نقود القوانين جميعها نحو العدالة.

وقد كتبت في مقدمة أحد كتبي كلاماً بشكل مناجاة: «أيتها العدالة، أسفري لنا عن وجهك كي لا نتلمّسك من خلف القناع، فتشبه علينا الأمور. وفي المقابل سوف آتي بجميع القوانين وأضعها بين قدميك وأسوقها نحوك. فلتكن هذه المعايضة في مصلحة كلينا معاً. في مصلحتك؛ لكي تتفوّقي على جيش الظلم، بينما أنتفع أنا في إحقاق الحقّ». وهذه المناجاة تتضمّن في الواقع تلك النظرية التي ذكرناها.

الحوار الثالث

مع حجة الإسلام والمسلمين

الدكتور مصطفى محقق داماد⁽¹⁾

السيد مصطفى محقق داماد: ولادة سنة 1324هـ، قم.

من خريجي الحوزة والجامعة. استفاد من الدرس في الحوزة العلمية عند أساتذة الحوزة، ومن جملة ما حضره، دروس الفلسفة للشهيد مطهري، ونال درجة الاجتهاد سنة 1350هـ. ش، كما درس في الجامعات الإيرانية والخارجية، وحصل على شهادة الفلسفة والحكمة الإسلامية، وعلى الماجستير في الفقه والحقوق من كلية الإلهيات في جامعة طهران، كما حصل على دكتوراه في الحقوق الدولية من كلية الحقوق في جامعة لون لانو في بلجيكا، ويشغل الآن منصب مدير قسم الدراسة والتحقيق في كلٍّ من (الدراسات

(1) المحاوران السيدان سيف الله صرامي، وإبراهيم شيعي سروسناني.

الإسلاميّة الأكاديميّة لعلوم الجمهوريّة الإسلاميّة، وحقوق مركز الدراسات والتحقيقات التي تعنى بالكتب الجامعيّة المختصّة بفرع العلوم الإنسانيّة، وحقوق جامعة تربيته المدرّس طهران، وفلسفة جامعة الشهيد مطهري) كما أنّه عضو في المجمع اللغوي للعلوم.

■ مؤلف ومحقّق له تأليفات كثيرة من قبيل: الاحتكار من منظور الفقه الإسلاميّ، وأصول الفقه، مبحث الألفاظ، ومصادر الفقه، وقواعد الفقه (القسم المدنيّ 1 و2)، وتحقيق فقهيّ وحقوقيّ للوصيّة، وقانون العلاقات الدوليّة في الإسلام، و...

نشكر جنابكم على قبولكم المشاركة في الحوار حول موضوع الحقّ والحكم. والسؤال الأوّل حول رأيكم في تعريف الحقّ والحكم والتكليف. هل تفضّلون بتوضيح هذا المطلب المرتبط إلى حدّ ما بالتجاذبات الأساس لهذه المسألة؟.

بيان الحقّ واصطلاحاته في الفقه

الدكتور داماد: أشكركم على إتاحتكم لي هذه الفرصة. بنظري، إنّ اصطلاح «الحقّ والحكم» ليس نفسه «الحقّ والتكليف». فالحقّ أحياناً يكون مقابل الحكم، فنقول: «الحقّ والحكم»، وأحياناً أخرى يكون مقابل التكليف، فنقول: «الحقّ والتكليف». ونحن سنبحث كلاً من الاصطلاحين على حدة. من هنا نقول: إنّما يكون الحقّ مقابل الحكم، عندما نريد أن نميّز الحقّ عن الحكم، وهو عمل مُشكّل ودقيق جدّاً، وقد قام الفقهاء في القرنين السابقين بكتابة رسائل متعدّدة في هذا الموضوع. وللإنصاف، هي رسائل دقيقة ومشكلة في آنٍ معاً. وهنا لا بدّ من أن نفصل بين هاتين المقولتين؛ فعندما يُبحث عن الحقّ في مقابل الحكم، نقول: «فلان له الحقّ في...»، يعني أنّه «يتمكّن من الإتيان ب...». لكن ماذا تعني كلمة يتمكّن في هذا

المقام؟ هل تعني أنه يباح له القيام بهذا العمل؟ وأنه جائز؟ فإذا كان الأمر كذلك، فهي الإباحة التي هي بمعنى أحد الأحكام الخمسة. أما إذا قلنا: إن معنى يتمكّن هو أنّ له امتيازاً، وهذا الامتياز يشكّل له حقّاً، فالحقّ عندئذ يكون بمعنى الامتياز.

وتوضيحاً لهذا الكلام، نقول: إننا في كثير من الموارد ننسب هذا الأمر إلى الآخرين، ونقول: يمكن لفلان القيام بهذا العمل، ومن يكون صاحب ملك يمكنه أن يبيعه، ويمكنه أن يتصرّف فيه. فالحقّ في موارد مختلفة يكون بهذا المعنى؛ فمثلاً: حقّ الشفعة هو أنّ الشفيع يمكنه أن يأخذ الشيء المشفوع به من المشتري. وكذا حقّ الارتفاق من هذا القبيل، كما أنّ الموقوف عليهم لهم الحقّ في التصرّف في المال الموقوف، يعني أنّهم يتمكّنون من التصرّف في المال الموقوف. طبعاً، التمكن ليس دائماً بمعنى كونه حقّاً؛ فمثلاً نقول: إنّ الرجل يمكن أن يطلق زوجته، وأنا أتمكن أن أشرب الماء، وأتمكن أن لا أشرب. فكلمة «أتمكن» و«يمكن» لها استعمالات كثيرة؛ تأتي في كثير من الموارد بمعنى الحقّ، وتأتي في موارد كثيرة أخرى بمعنى الحكم، والمراد بالحكم أحد الأحكام الخمسة: الوجوب والحرمة والكراهة والاستحباب والإباحة. فالإباحة حكم أيضاً، وهي تعني أنّ الحكم ليس حكماً إلزامياً على مستوى الإيجاب، ولا حكماً إلزامياً على مستوى السلب، فهذا حكم من أحكام الله تعالى.

وبناءً على نظرية غير مشهورة تكون الأحكام الشرعية أربعة فقط؛ حيث لا تحسب الإباحة جزءاً من الأحكام. أمّا بناءً على النظرية المشهورة، فالإباحة واحدة من الأحكام الإلهية؛ فكون المكلف قادراً على الإتيان بهذا الفعل وعلى عدم الإتيان به، هو أحد الأحكام الإلهية. وعليه، فعندما نستعمل القدرة، يكون معناها في

بعض الأحيان الجواز والإباحة، ونسمي هذه الإباحة حكماً. أما الحق في اصطلاحنا المدرسي - وللإنصاف فإنّ الفقهاء قاموا بعمل دقيق في هذا المورد - فهو رتبة أدنى من الملك، ويعتبر امتيازاً؛ وهو يقبل العفو، ويقبل الانتقال، ويقبل الالتزام. فالإنسان يمكنه أن يلتزم حقاً، ويمكنه أن لا يلتزم؛ ويمكنه أن يلتزم بمنح هذا الأمر للآخرين، أو يلتزم في أن يقوم بهذا الفعل. كلّ هذه الأمور نسميها حقوقاً.

واللطيف، أنّه في القوانين الجديدة لم يؤخذ الحقّ والحكم متقابلين؛ ففي القوانين المعاصرة والقوانين الحديثة، يسمّى الملك حقّاً أيضاً، لكنّه حقّ عينيّ، في مقابل الحقّ الدّينيّ. والحقّ العينيّ يعني أن يكون الشخص مالكاً شيئاً في الخارج؛ كأن يكون مالكاً لمنزل مثلاً، فيقال حينئذٍ: لديه حقّ عينيّ. أما إذا كان يطلب من الآخر مائة ألف تومان مثلاً، فيقال: لديه حقّ ديني. بينما في اصطلاح الفقهاء، يقال للأوّل ملك، ويقال للثاني حقّ. بينما مثل حقّ الشفعة وحقّ الحضانة وحقّ التحجير وأمثالها، فهي تسمّى حقّاً في كلّ من الفقه والقوانين المعاصرة.

وعلى كلّ حال، فمثل هذا الحقّ هو امتياز؛ بمعنى أنّ هذا الامتياز ينتقل بموت صاحبه إلى ورثته، وبمعنى أنّه يمكن لصاحب الامتياز أيضاً أن يمنحه لغيره، ويمكنه أيضاً أن يوصي بمنحه للغير بعد وفاته، كما يمكنه أن يصالح عليه أيضاً، ففي الاصطلاح الفقهيّ يقال لهذا الامتياز: حقّ. أمّا الحكم، فهو قانون وجواز يجعله القانون والشارع للأشخاص، ولا يمكن لغير الشارع والقانون أن يجعل مثل هذا الأمر، أو أن يوكل جعله إلى غيره؛ فلا معنى لأن يوكل المشرّع جعل الحكم إلى الغير، كما هو الحال بالنسبة إلى

الأحكام الشرعية الخمسة؛ حيث لا يمكن لأحد أن يضع شيئاً منها، ولا يمكن له أن يسقطها أيضاً، كما لا يمكن نقلها إلى الآخر، ولا يمكن أن يتعهد فيها بشيء، سواء كانت هذه الأحكام أحكاماً إلزامية (كالوجوب والحرمة)، أم كانت أحكاماً غير إلزامية. مثلاً، يجب عليّ أن أؤدي الخدمة الإجبارية في الجيش عندما أصير في سن العشرين، فهذا إلزام، ماذا يمكنني أن أفعل أمام هذا الإلزام غير الإطاعة؟ إذ لا مجال للقيام بفعل آخر؛ فلا يمكنني أن أوكل لغيري بفعل ذلك نيابة عني، ولا يمكنني إسقاطه أيضاً. وهكذا الحال بالنسبة للإباحة، فالجواز هو واحد من الأحكام الخمسة. وبتعبير آخر هو أحد الأحكام التكليفية الخمسة.

أما الحقّ، فهو امتياز. وبناء على التقسيم الجيد الذي قام به الفقهاء، فالأحكام الخمسة هي أحكام تكليفية. والأحكام في هذا التقسيم الفقهي العميق تنقسم إلى وضعيّة وتكليفية؛ بحيث يكون الحقّ الذي بمعنى الامتياز من الأحكام الوضعية، بينما الجواز الذي هو بمعنى الإباحة يكون من الأحكام التكليفية. فالحق في هذا المقام مقابل الحكم بالمعنى الأخص؛ أي الحكم التكلفي، لا أنّه في مقابل الحكم بالمعنى الأعمّ، الشامل للحكم الوضعي أيضاً.

كما أن معرفة أيّ الأمور تُسمّى حقّاً؟ وإيها يُسمّى تكليفاً؟ قد تكون أحياناً واضحة جداً. مثل حقّ الشفعة؛ الذي هو من الحقوق يقيناً. وكذا الأمر في حقّ الارتفاق؛ حيث إنّ كونه حقّاً واضح، فيمكنك أن تضع بالتوافق مع جارك، طرف العمود الذي لديك على حائط بيته أو سقفه، فهذا حقّ الارتفاق، ولا إشكال في كونه حقّاً. ومن جهة أخرى، نرى أنّ القول بأنّه يمكنك أن تشرب الماء، هو إباحة وحكم يقيناً. كما أنّ القول بأنّه يمكنك أن تمشي في هذه الجهة من الشارع، أو في تلك الجهة، هو إباحة كذلك. لكن ثمة

اختلافاً دقيقاً في الكثير من الموارد الأخرى؛ التي يختلط فيها الحق والإباحة معاً، وبما أننا نعبّر بعبارة «يمكن» في كلا الموردين، فهذه الكلمة يصح استعمالها في كلا الموردين معاً؛ في قولك: «يمكن للشخص أن يضع طرف عموده على حائط جاره»، وفي قولك: «يمكن للشخص أن يمشي بجانب الطريق»، فقد ورد في التعبيرين معاً عبارة «يمكن»؛ لذا حصل خلط في بعض الحالات، بل في بعضها حصل إبهام نتيجة ذلك. فمثلاً في مسألة حق الرجوع في فترة الطلاق الرجعي، يوجد إبهام في أنّ هذا الرجوع هل هو حقّ أو حكم؟ أي إنّ رجوع الرجل إلى زوجته في هذه المدة هل هو متّصف بالجواز الشرعي، أو متّصف بأنه حقّ أو بأنه امتياز؟ فإذا كان حقّاً، فهو قابل للإسقاط. ومن الطبيعي أن لا تقبل جميع الحقوق التوريث، بل إنّ بعضها يقبل الانتقال فقط دون التوريث؛ كحقّ الحضانة؛ حيث إنّ يقبل الإسقاط ويقبل المصالحة أيضاً، لكنّه لا يقبل التوريث. بينما بعض الحقوق لديها جميع الصفات؛ حيث إنّها تقبل التوريث، مضافاً إلى قبولها الإسقاط والمصالحة والمعاوضة أيضاً. وأمّا تحديد حقّ الرجوع من أيّ قسم من هذه الأقسام؟ فهو ليس بذلك الواضح. لكنّنا نرى في الفقه بعض التعقيدات، وهنا يقول المرحوم السيد كاظم الطباطبائي صاحب العروة الوثقى وآخرون، بأنّه يجب علينا أن نفهم من الدليل الذي بيّنه الشارع، ما إذا كان هذا الرجوع نوعاً من الجواز، وهل هو من الأحكام الخمسة؟ أم أنّه من الحقوق؟ وعلى كلّ حال، فالمطلب الكلّي وكونه ذا جهة مفهوميّة عامّة؛ أي تفاوت كلّ من الحقّ والحكم، واضح جدّاً. لكن في تطبيق بعض المصاديق، نرى أحياناً شيئاً من الغموض والتعقيد.

أمّا عندما نأخذ الحقّ ونستعمله في مقابل التكليف، فمعنى ذلك أنّ لديك امتيازاً على شخص أو شيء. وفي مقابل هذا «الحقّ على»

هناك تكليف؛ أي إن الحق الذي مُنح لك، قد أوجب على الآخرين تكليفاً. وفي هذا المقام يمكن معرفة طرفي الحق والتكليف بوضوح؛ فإن قلنا: إن الزوجة لها حق النفقة، يصبح الزوج مكلفاً بإعطاء النفقة مباشرة، فخلف كل حق تكليف. وهذه نكتة سوف نعمل على تحليلها لاحقاً. إذن، كل حق يتضمّن من جهة حقاً، ومن جهة أخرى تكليفاً؛ أي إن ذاك الشخص الذي وقع مقابل هذا الحق، مكلف أمام صاحب الحق. لنفترض مثلاً أنّ الوالد له حق على أولاده، فهذا معناه أنّ الأولاد مكلفون مقابل هذا الحق. وإذا كان للزوجة حق على زوجها، فالزوج مكلف أيضاً بأداء هذا الحق. وكذا إذا كان للوالي حق على الرعية، فالرعية مكلفون بأدائه. وإذا كان للرعية حق على الوالي، يصير الوالي مكلفاً أمامهم. إذن، يوجد في مقابل كل حق تكليف⁽¹⁾.

مفهوم الحق واصطلاحاته في القوانين الحديثة

بعد أن اتّضح هذا الفرق، لا بدّ من الالتفات إلى بعض النقاط الأخرى:

1 - هذا الفرق بين الحق والحكم، إنّما هو على أساس الدقّة التي لاحظناها في كلمات الفقهاء؛ فمثلاً في رسالة الحق والحكم لبحر العلوم، تمّ عرض هذا البحث بشكل دقيق، وطرحه المرحوم السيّد في حاشيّة المكاسب بشكل أدقّ، كما بحث المرحوم الحاج الشيخ محمّد حسين الغرويّ الأصفهانيّ هذا المطلب في حاشية المكاسب بهذه الدقّة أيضاً. أمّا في القوانين الحديثة، فقد طُرحت

(1) سوف نرى لاحقاً، ما إذا كانت العلاقة بين الحق والتكليف هي علاقة العليّة أو التلازم.

جميع هذه المسائل في سلّة واحدة، وعبروا عن جميع حالات «يمكن» بالحقّ. وأنا الآن بإمكانني أن أذكر الكثير من تلك الحقوق الرائجة، كمثال على أنّها داخلة في التقسيمات التي ذكرناها ضمن الحكم، دون أن تكون من الحقوق. فمثلاً يقولون: حقّ الحرّية، فماذا يعني حقّ الحرّية؟ كيف يمكن أن تكون الحرّية امتيازاً؟ وعلى أيّ شخص؟ وهل تقبل الإسقاط؟

وعلى هذا الأساس نرى أنّ من خصوصيّات الحقّ بحسب مصطلحنا، هو أن يقبل الإسقاط، ويقبل المصالحة، ويقبل الانتقال، ويقبل التوريث، وخلاصة هذا الأمر أنه يُعتبر امتيازاً.

ويمكن أن نعطي نموذجاً آخر يُسمّى في القوانين الحديثة حقّاً، لكنّه لا يمتلك خصوصيّات الحقّ وفق التقسيم الذي ذكرناه؛ وهو حقّ الحياة. وهذا الحقّ إذا دقّقنا فيه نرى أنّه مثل حقّ الحرّية. وكذا الأمر في حقّ حرّية التعبير، وحقّ المطبوعات، وحقّ النشر و...، فهذه جميعها من أيّ نوع من الحقوق؟ وهكذا الحال في حقّ الحرّية؛ فالحقّ الخاصّ للحرّية، وحقّ الخلوة والكثير من المباحث المطروحة الآن في حقوق الإنسان، من هذا القبيل أيضاً. وكذا جميع ما يطلق عليه في اصطلاح القوانين الحديثة حقوق الإنسان، هو في تقسيم الفقهاء من الأحكام، لا من الحقوق التي لها قابليّة الانتقال والتوريث وغيرها. وقد جُعل هذان الأمران في مستوى واحد في القوانين الحديثة؛ حيث سمّوا كل واحد منهما بالحقّ، وقالوا إنّ الحقّ على أقسام: حقّ الامتياز وحقّ الانحصار، و... وجميع هذه التقسيمات التي قسّموها في فلسفة القانون من هذا القبيل.

ولا شكّ في أنّ منشأ الكثير من هذا الكلام الذي يقولونه هناك، هو عدم الفصل بين الحقّ والحكم. فلو لم تكن قد وضعنا لهذه الأمور اسم الحقّ من أول الأمر، لما وقع الكثير من هذه المشاكل.

فهذه الأمور هي في الواقع، عبارة عن مجموعة من الجوازات القانونية؛ فالحرية هي جواز قانوني شرعي؛ لأن الشخص الحر يمكنه أن يقول ما يريد، أو يكتب ما يريد، فهذا الجواز مضافاً إلى كونه قانونياً، هو جواز شرعي وجواز إلهي؛ لأن الله قد منحه هذه الإجازة، التي تتيح له التكلم في حدود القانون (الشريعة)، وأن يعيش في حدود القانون، فهذا الجواز هو حكم شرعي أو قانوني. لكنهم في القوانين المعاصرة سمّوه حقاً.

2 - في القوانين الحديثة، تارة يكون الحق ترجمة لكلمة right، وتارة أخرى يكون ترجمة لكلمة law⁽¹⁾. فكل من هاتين الكلمتين تترجم في اللغة الفارسية إلى الحق. لكن كلمة right، بمعنى الحق، وهو الحق الاصطلاحي الذي يسمّى في الفقه حقاً أيضاً. أما كلمة law، فهي بمعنى القانون أو الحكم؛ حيث نستعملها مثلاً في اصطلاح «قانون العقود» أو law of contracts.

ويعني اصطلاح قانون العقود القوانين والأحكام المرتبطة بالعقود. وهو الشيء نفسه الذي نسمّيه في فقهننا باسم أحكام العقود، لكنهم يسمّونها باسم law of contracts، والتي تترجم إلى حقوق العقود (باللغة الفارسية). وعليه، فهذه ترجمة لكلمة law، لا ترجمة لكلمة right. وكذا الحال في عبارة كلية الحقوق مثلاً، فهي ليست بمعنى كلية right؛ لأنّ هذه الترجمة ليست بمعنى الحقوق التي نقصدها نحن، بل الترجمة الصحيحة لها هي كلية القانون law فعبارة faculty of law، تعني عندنا كلية الحقوق، وهي كلية القوانين. وقد قسّمت اللغة العربية هذين الأمرين بشكل جميل؛ حيث ترجموا كلمة

(1) هذا بالنسبة إلى اللغة الفارسية التي أجري الحوار فيها، ولذا أبقينا الأمر كما هو مع ترجمته قدر الإمكان إلى العربية.

law إلى قانون، فمثلاً عبارة international law، ترجموها إلى القانون الدولي. إذن، فالعرب لديهم هذه الدقة.

أما في اللغة الفارسيّة، فقد تُرجمت كلتا الكلمتين إلى الحقوق، ومن هنا ظهر هذا الخلط. نعم لا إشكال في ذلك، ومع الالتفات إلى ما ذكرته من مطالب، نقول: إنّ علماء القانون الإيرانيين لم يُخطئوا في هذا المجال، بل المراد إنّ القواميس والموسوعات اللغويّة هي التي أخطأت؛ حيث اعتبر الكثير منها كلمة law - التي هي بمعنى الأحكام في اصطلاحنا - جزءاً من الحقوق. ومهما كان، فهذا الخلط موجود هناك أيضاً، لذا قالوا: لماذا تجعلون هذه الأقسام؟ لماذا تجعلون قسماً منها باسم الحكم؟ وقسماً آخر باسم الحق؟ لقد وضعوا كلّ شيء باسم الحقوق. ومع ذلك هم يقولون: إنّ للحقّ عدّة معاني: حقّ الامتياز وحقّ الانحصار وغيرها. فعندما يكون للعامل الحقّ في أن يقوم مسؤوله بهذا الفعل، فأيّ حقّ سيكون هذا؟ وكذا الحال في غيرها من الموارد التي اعتبرت من الحقوق؛ ماذا يعني امتلاك الحقّ فيها؟ بل إنهم أنفسهم عندما يقولون: هذا حقّ فلان، ماذا يكون مرادهم من هذا الحقّ؟ ولهذا السبب تراهم يشرعون بالإجابة وتحديد المعنى، وإظهار النظريّات والآراء في هذا الأمر. أمّا في التقسيم الذي لدينا في فقهنّا التقليديّ، فقد قال من أوّل الأمر: لدينا حقّ وحكم.

3 - تستعمل عبارة: «ملك أن يملك» في الفقه الإسلامي، فما معنى هذه العبارة؟ إنها تعني أنّه يمكن أن يصير مالكاً، وهي عبارة جميلة جداً. فالشخص الذي كان حتّى الآن محجوراً عليه، لأنّه كان صغيراً مثلاً والآن كُبر، ملك أن يملك؛ أي صار قادراً على أن يكون مالكاً، أي يمكنه أن يشتري شيئاً ويملكه. وكذا الحال بالنسبة للجنين الذي صار ذا روح في بطن أمّه، فقد «ملك أن يملك»؛ أي

يمكنه أن يصير مالكاً، فإذا وهبه أحد مالا، صار مالكاً له شرط أن يولد حياً. حسناً، ما المراد من كلمة يمكن الأولى التي تفيدها عبارة ملك؟ المراد هو الحكم. ومن هنا، فعبرة ملك أن يملك، تعني يمكنه أن يملك، وهو حكم؛ كما يقال: يمكنه أن يحصل على حق الملكية؛ أي يحصل على الأهلية. إذن، عبارة «ملك» معناها يمكنه. وعليه، فكلمة يمكنه، عبارة عن حكم شرعي. ولكن عندما تحصل له الأهلية ويستطيع أن يصير مالكاً، فإنه يكون قد ملك واقعاً، وتحققت هذه الأهلية منه في الخارج وصار ذا حق. إذن عبارة «يملك» هي حق، وليست حكماً في المقام. وبعد أن تصير مالكاً لهذا المنزل يمكنك أن تبيعه، ويمكنك أن تورثه، ويمكنك أن توصي به، ويمكنك أن تقوم بغير ذلك. وهذه العبارة: «يمكنك» في القضايا التي تفرّعت على أساس ملكيتك للمنزل، كلها أحكام شرعية وُجدت على أساس حق الملكية. فهذه جوازات شرعية تابعة لهذا الحق، وهي ثابتة لصاحبه. وعلى كلّ حال، فهذا الاختلاف بين الحق والحكم الموجود في فقهننا، غير موجود في قاموس القانون الغربي؛ حيث إنّ جميع المباحث الواردة في بيان حقوق الإنسان، هي عبارة عن مجموعة من الجوازات الشرعية أو القانونية، وهي في الواقع مجموعة من الأحكام التي أطلقوا عليها جميعاً تسمية الحق، فقالوا: حقوق الإنسان.

■ أي إنّ هؤلاء قالوا: «حق الحرية» لكنّ مرادهم لم يكن الجواز؟

الدكتور داماد: نعم، لم يكن مرادهم الجواز، إلّا أنّهم قالوا: إنّ الجواز هو نوع من الحق.

■ إذن لهذا السبب يقولون: لا يمكن للحكومة أن تضع قانوناً مخالفاً لهذا الحق. فإذا كان الجواز بالمعنى الاصطلاحي الذي

عندنا، لكننا نقول: إذا رأت الحكومة مصلحة على خلاف المباح والجائز يمكنها أن تضع قانوناً مخالفاً له.

الدكتور داماد: نعم، الأمر كذلك. وأريد أن أضيف أنهم أدخلوا جميع هذه الموارد في الحق، والحال أنّها لو كانت هذه الأمور حقاً - كأن تكون الحرية حقاً مثلاً - لأمكن للشخص أن يجعل نفسه عبداً مملوكاً، يعني أنّه يمكنه أن يمنح هذا الحق لغيره. بينما من وجهة نظرنا، إن الحرية حكم وليست حقاً؛ لأنّ الإنسان لا يمكنه أن يتخلّى عن الحرية لغيره أو ينقلها إليه.

■ ألا يقولون في القوانين الحديثة بأنّ الإنسان مثلاً يمكنه أن يجعل نفسه عبداً مملوكاً؟

الدكتور داماد: يقولون إنّ لا يمكنه ذلك، لأنّ حقّ الحرية من الحقوق غير القابلة للانتقال إلى الغير، فهي حقّ ولكنها من الحقوق التي لا تقبل الإسقاط. بينما نقول نحن: هي حكم؛ بمعنى أنّ الله تعالى قد جعل هذه الأمور، على أساس مجموعة من القوانين الشرعية، وفرض على الناس بعض التكاليف أمام هذه القضية.

منشأ التحوّل في مفهوم الحقّ في القوانين الحديثة

من الممكن هنا أن نطرح هذا السؤال، وهو: ما الباعث على أن يصير لديهم هذه النظرة؟ ولماذا جعلوا جميعها هذه الأمور في جعبة واحدة، وقالوا إنّها حقوق؟ والجواب هو أنّه إلى ما قبل التحوّل الذي طرأ على المدارس الغربية، حيث صار الإنسان في هذا التبدّل هو المحور، كانوا يرون أنّ الإنسان مكلف أمام الله؛ لكنهم بعد ظهور مدرسة المذهب الفرديّ individualism وطرح أصالة الوجود بمعنى أصالة الإنسان، طُرحت مسألة الحقانيّة للإنسان، وعلى أساس هذه النظرة، لا يمكن لغير الإنسان أن يكلفه. وعندما

ننظر إلى الإنسان بما هو إنسان، فمن جهة أنه إنسان، ليس لأحد خارج عنه أن يكلفه ويقول له: «يمكنك هذا ولا يمكنك ذاك»، ويجب عليك هذا ويحرم عليك ذاك»، بل لدى الإنسان حقوق قائمة على أساس الشخصية الإنسانية والكرامة التي يمتلكها.

ولأجل توضيح هذا الأمر، نلفت عنايتكم إلى أنكم تعلمون، أنه ورد في الأصل الثالث من إعلان حقوق الإنسان حق، باسم حق الحياة (the right to live)، وقد اعتبر هذا الأمر عملاً إبداعياً وتطوراً ملفتاً جداً بالنسبة لإنسان ذاك الزمان، والواقع، إن هناك مجالاً لطرح هذا السؤال، وهو: أين الجديد في هذا الأمر؟ حيث إن قتل الناس قبل ذلك الوقت كان يعدّ أمراً قبيحاً. فالقتل كان يعتبر قبيحاً حتى في شريعة حمورابي، وكذا جميع الأديان، تعتبر القتل أمراً قبيحاً. ألم يرد النهي عن القتل في القرآن؟ وألم يكن المنع من القتل أحد الأمور العشرة التي وردت في توراة موسى (ع). إذن، فما هو الجديد الذي ورد في إعلان حقوق الإنسان، حتى يعتبر أمراً بديعاً جداً؟

والجواب عن هذا السؤال، يكمن في معرفة أنه إلى ما قبل هذا الإعلان، كان قتل الإنسان ممنوعاً وحراماً؛ إما من خلال الحكم الإلهي، أو من خلال أمر الملك. فعلى كلّ حال كان هذا التكليف موجوداً. لقد كان هناك تكليف، لكن من دون أن يوجد هذا التكليف حقاً لأحد. وبعبارة أخرى: من دون أن يكون مقابل هذا التكليف طرف آخر يحصل له حق. لقد كان أمر الملك هكذا: لا تقتل الآخرين! لكن إذا قتل الآخر، فماذا سيحصل؟ إما أنك تعذبت أمر الملك، أو أنك تجاوزت حكم الله. لكن هذا الإعلان عكس المسألة؛ حيث قال: للإنسان الحق في الحياة، فلا يجوز قتله، وإن

قتلته فقد تعدّيت على حقّه. ومن هنا، فالذين أدخلوا هذه الأمور على إعلان حقوق الإنسان، قاموا بتناول الأمور نفسها التي كانت مطروحة في السابق، وعرضوها بشكل جديد، وخلعوا عليها لباس الحقّ بدل لباس الحكم. والأمر الذي يعتبر جديداً في مفاهيم حقوق الإنسان هو قولهم: لقد كنتم تنظرون إلى هذه الأمور حتّى الآن على أنّها من جملة الأحكام، أمّا الآن فعليكم أن تنظروا إليها من حيث هي حقٌّ؛ حيث كنتم تقولون: «لا تُعْتَدِ على بيت غيرك! لا تفتح باب منزله وتدخله دون إذنه! لا تفسد عليه هدوءه وخلوته»، فقد كنتم تطرحون كلّ هذه الأمور بعنوان كونها تكاليف، بمعنى أنّه إذا لم يعمل الشخص على مراعاتها مثلاً يكون قد انتهك أوامر ونواهي من شرّع هذه الأحكام (أي إنّه عصى أمر الله أو أمر الملك). أمّا حقوق الإنسان المعاصرة، فقد اعتبرت أنّ الإنسان هو المحور، وقالوا: «للإنسان حقّ الخلوة بنفسه، وعندما تفتح باب منزله تكون قد تجاوزت حقّه، لا أنّك تجاوزت حقّ الأمر (الله أو الملك)، بل أضعت حقّ هذا الشخص.

والفرق بين الأمرين في المسألة، أنّك كنت تنظر إلى هذه القضية من ذاك الطرف، وكنت تقول: إذا قتلت شخصاً، فقد تجاوزت قول الله حينما قال: لا تقتل أحداً. بينما الآن نقول: «هذا إنسان، وهو له الحقّ في استمرار الحياة». فإذا أخذت روحه، فقد تجاوزت حقّه هو، لا حقّ الأمر. وفي هذه الصورة، يكون للأمر وظيفة مجري الحقوق الإنسانية؛ وذلك لكي يقف في وجه من يريد أن يتعدّى على حقّ الآخر ويمنعه من ذلك، أو أنّه إذا تعدّى على الآخر، يقوم بإحقاق الحقّ عليه. أمّا إذا كان هناك تكليف فقط، فيكون التعدي على حقّ المكلف فقط، فمثلاً حرمة شرب الخمر تكليف محض، فإذا شرب شخص الخمر، يكون قد تجاوز أمر الله،

بناءً على النظرة الدينية. والقرآن يقول: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾⁽¹⁾، فشرب الخمر تجاوز لحدود الله فقط، واعتداء على حقه سبحانه؛ لأنّ جميع هذه الأمور هي أوامره والحال أنّ القوانين المعاصرة، وخصوصاً بعد ظهور هذه المدارس الحديثة، لا تعتقد بوجود أيّ حقّ آخر مغاير لحقّ الناس؛ سواء كان حقّاً فردياً أم حقّاً عاماً، والذي نعبر عنه بالنظام العامّ. والقوانين التي تُسنّ في المجتمعات، إنّما تُسنّ لأنّها تحتوي على قوانين ترتبط بحقوق الناس. وعلى هذا الأساس، فمخالفة القانون إنّما تكون مرفوضة وغير مقبولة، باعتبار أنّها انتهاك واعتداء على حقوق الناس. إذن، فالتكاليف تكون على أساس الحقوق، لا أنّ الحقوق تكون على أساس التكاليف.

الأحكام الوضعيّة والتكليفية

بعد أن اتّضح الفرق بين الحقّ والتكليف، لا بدّ من تحقيق المصادر التراثية التي لدينا؛ كي نرى ماذا يمكن أن نجد فيها؟ فمن المباحث الدقيقة جدّاً والمطروحة في الفقه، مبحث تقسيم الأحكام إلى أحكام وضعيّة وأحكام تكليفية، مضافاً إلى أنّ هذين القسمين هل يقبلان الجعل كلاهما؟ بمعنى أنّ الأحكام التكليفية يمكن جعلها؟ والأحكام الوضعيّة يمكن جعلها أيضاً؟ أو أنّ الأحكام التكليفية هي التي تُجعل، ثمّ تُنتزع منها الأحكام الوضعيّة؟ أو بالعكس؟ أي إنّ الأحكام الوضعيّة هي التي تُوضع وتُجعل، بينما الأحكام التكليفية تُنتزع منها؟ أي من هذه الأمور هو الصحيح؟

■ هل هناك من يقول بانتزاع الأحكام التكليفية من الأحكام الوضعيّة؟

(1) سورة الطلاق: الآية 1.

الدكتور داماد: دعنا نقسم كي نرى نتيجة ذلك. إذا نظرنا إلى هذا البحث من منظارٍ معينٍ نراه مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً ببحثنا. طبعاً لم أجد من طرح هذه العلاقة بين منشأ الأحكام الوضعية والتكليفية وبين بحثنا. لكن مع ذلك عليكم أن تلتفتوا إلى هذا المطلب؛ إنّ الأمثلة التي تُضرب في الفقه والأصول حول هذه المسألة، تُضرب في مجال الطهارة والنجاسة وأمثالها. أمّا هنا، فأريد أن أضرب مثلاً آخر: وهو أنّ الملكية حكمٌ وضعيٌّ. فهل هي حكم وضعه الشارع نفسه؟ أو القانون؟ فعندما نقول: زيد مالك؛ هل هذا القول حكم شرعي؟ أي هل مالكية زيد وُضعت بشكل مباشر من قبل الله تعالى؟ أو أنّ مالكية زيد نشأت من أمر الله بأن لا يتصرّف أحد في هذا المال من دون إجازة؟ يعني أنّ هذه المالكية التي هي حكم وضعيٌّ، هل انتزعت من الأحكام التكليفية؟ فقولِي: أنا مالك هذا الكتاب، هل صرت مالكة له؛ بسبب أنّ الله قد جعل تكليفاً نهى بموجبه عن التصرف في هذا الكتاب من دون إجازة؟ أو أنّ المالكية بنفسها لها جعل إلهي؟ أيّ الأمرين هو الصحيح؟

إذن، البحث يدور حول هذا الأمر: هل يُستخرج الحق من التكليف؟ أم أنّ التكليف يُستخرج من الحق؟ فمن الممكن أن نقول: كلّ من الحق والتكليف قابل للجعل؛ لأنّ كلّاً من الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية يقبل الجعل. والحقوق من الأحكام الوضعية. يقول بعض الفقهاء إنّ بناء على ما هو موجود في الفقه عندنا، يكون الشارع والجاعل هو الله، فالله فقط هو الذي يعطي الأمر؛ وهو الذي ينهى ويأمر، يعني هو الذي يحكم. ولذا سمّينا أوامره ونواهيه في الفقه أحكاماً. فالحكم يعني إفعال أو لا تفعل، ويمكنك أن تفعل ويمكنك أن لا تفعل. أمّا أن تكون مالكة لشيء، فهو ليس بحكم؛ حيث لا معنى لكونه حكماً، فقلوه: أنت مالك

لا يفهم منه أيّ حكم. بينما يرى «البعض» أمثال الشيخ الأنصاري، أنّ الأحكام الوضعيّة تُنتزع من الأحكام التكليفيّة، كالضمان مثلاً، فإذا وضعت يدي على مال شخص أكون ضامناً، ما معنى هذا؟ الضمان يعني أنّه حصل شيء في ذمتي. وإذا أنلفت مال شخص أضمن، من أين نشأ هذا المفهوم؟ وإذا قمت أنت بالتصرّف في مالي يكون لي حقّ عليك. فهذه ليست أحكاماً تكليفيّة، بل هي أحكام وضعيّة.

والآن، من الممكن أن يقول شخص: إنّ هذه الأمور جميعها تأتي من قولهم: «أعط الناس أموالهم، ورّد للناس أموالهم». فهذا المفهوم ليس مفهوماً في الدّمة وأمثالها، بل هو حكم وتكليف. وهذا هو البحث الدائر حول: هل نستخرج الحقوق من التكليف؟ أم أنّنا نستخرج التكليف من الحقّ؟ وهو ما نعالجه في دراستنا التقليديّة. وللأسف لقد جرى البحث دائماً في مباحثنا القديمة، في طرح أمثلة من قبيل الطهارة، وهل تقبل الطهارة الجعل بنفسها؟ أو هل يستفاد من كلمة «يجب» في قولك «عندما تريد الصلاة يجب عليك أن تتوضأ ويجب أن تطهّر بدنك»، حكم الطهارة والنجاسة؟ أو مثلاً عندما يلاقي بدنك دمّ، نقول: هو نجس. فهذه الأمور هي الواقع لا تقبل الجعل. وعليه، فلا يمكن من هذه الأمثلة استخراج الحقّ والتكليف، لكن مع ذلك، نقول: إنّ مبحث الحقّ والتكليف من هذا القبيل تماماً.

مكانة المبحث الكلاميّ حول الإنسان والله في الحقّ والتكليف

والبحث الآخر المطروح في هذا المقام هو العلاقة بين الإنسان والله. وهذا المبحث من المباحث الكلاميّة، وهو خارج عن المسائل الفقهيّة، بل هو من خارج الدين؛ أي هو بحث غير ديني. وأنا أعتقد بالموقف الأخير بمعنى: هل للإنسان الحقّ في أن يكون مؤمناً

بالله؟ وهل له الحق في أن يكون متديناً؟ أو أنه يجب على الإنسان أن يكون متديناً؟ أي هل للبشر الحق في أن يبحثوا بأنفسهم ويختاروا الدين الذي يرونه؟ أو أنّ هذا الأمر مفروض عليهم؟ وبعبارة أخرى: هل التدين حق؟ أم هو تكليف؟ وللإجابة عن ذلك لا بدّ من الالتفات إلى بعض النقاط:

أولاً: عندما يستخدم مصطلح الحق هنا، فإنه يستخدم بحسب القاموس القانوني المعاصر؛ لكنّه في اصطلاحنا نحن - حيث إنّ الحقوق عندنا بمعنى الامتياز القابل للإسقاط - داخل ضمن الجوازات، يعني أنّه جائز بالذات.

ثانياً: اعتبر المتكلمون عندنا أنّ هذا الأمر تكليف؛ لأنّهم يقولون بأنّ شكر المنعم من قبل البشر واجب عقلي، فالإنسان بما أنّه يجب عليه أن يشكر المنعم، لديه تكليف بالذات في أن يبحث حول الله، ويحقّق في هذه المسألة ويصير متديناً. والحال أنّهم يقولون بأنّ مثل هذا الأمر لا وجود له، باعتبار أنّ الإنسان في ذاته له حقّ الحرّيّة، وهذا الحقّ مقدّم على كلّ شيء. فالحرّيّة من جهة الإطاعة وعدمها، حقّ مقدّم للإنسان.

وبناءً عليه، فهذا أيضاً من المباحث المطروحة هناك. فعندما يدخل الإنسان في نظام الأديان يصير عبداً. واعتقد بأنّ نظام الأديان يعتمد النظام القائم على محوريّة التكليف، لا القائم على محوريّة الحقّ. ولهذا السبب، فالإنسان في هذا النظام عبداً من أوّل الأمر، وليس حرّاً، كما أنّه ليس عبداً لإنسان مثله، وليس مملوكاً لعبد كذلك، بل الإنسان مملوك لله تعالى وعبداً له. فالإنسان بما هو إنسان ليس حرّاً من كلّ شيء؛ أي أنّه متحرّر من الآخرين فقط، لا أنّه متحرّر من كلّ شيء. فالإنسان مكلف من أوّل الأمر بالحرّيّة، وحرّيّته

هذه، هي حكم أيضاً، وضعه الله تعالى له. فهو مكلف بالحرية من الأول، ومكلف بعبادة الله، ومكلف بأن يتحرر من الآخرين، ويرتبط بالله تعالى فقط. ومن هنا، فعند قولكم الحرية حق للإنسان، تفترق الأديان عن غيرها في هذا القول؛ لأن الحرية بالنسبة للإنسان الديني ليست حقاً، فهو مكلف بأن يطيع الموجود الذي فوقه، والأعلى منه بشكل مطلق. وعليه، ففي النظام الديني تبدأ نظرة محورية التكليف من هذه الجهة.

ثالثاً: إن النكتة الأخرى التي لا بد من التحدث عنها في هذا المقام هي: وحدة السنخية بين الحكم والحق. وهناك تعبير ورد في عبارات بعض الفقهاء المتأخرين يناسب هذا البحث؛ فالمرحوم السيد الخوئي، ذكر في أول كتاب البيع عبارة: «الحقوق مطلقاً من قبيل الأحكام، فكما لا يصح بيعها لا يصح جعلها ثمناً»⁽¹⁾. ثم يقول بعد ذلك: إن بعض الحقوق التي تقبل الانتقال بشكل استثنائي وبديل خاص؛ كحق التحجير، يجوز جعل متعلق الحق، بما هو كذلك، ثمناً. ثم يذكر بعض الموارد، ويقول: هذه الأمور تقبل أن تكون ثمناً. أما سائر الحقوق الأخرى، فهي جميعها من قبيل الأحكام. وباعتقادي فإنه يرى في هذا المقام أن الحق أصلاً شيء جعله الله، وإذا صار شيء حقاً فهو بسبب حكم الله.

وإذا اتضح معنى الحق، نقول: إن الحق على هذا الأساس ليس أمراً يقبل النقل والانتقال، إلا في موردين أو ثلاثة، ورد فيها دليل خاص؛ كحق التحجير.

(1) منهاج الصالحين، الفصل الثالث، في شروط المتعاضين، مسألة 2.

مبنى الحق في القوانين الإسلامية

من المهم جداً أن نوضح مبنى الحق في القانون الإسلامي من أول الأمر، ونعرف من أين يأتي الحق. ولذلك نقول: تُعتبر مسألة معرفة الحق من المباحث الفلسفية المفصلة في الفلسفة الإسلامية، عند المقارنة بينها وبين فلسفة القانون في المدارس الغربية. فقد استعملت عبارة الحق كثيراً في الاصطلاحات القانونية الإسلامية، وهذه الموارد أتت بمعنى الحكم. نعم، في الاصطلاح الحقوقي الإسلامي، وفي التقسيمات التي لدينا، نطلق على هذه الأمور اسم الحق؛ فرسالة الحقوق للإمام زين العابدين (ع) تدور حول هذه الأمور، وهي جميعها في الواقع أحكام، ودساتير شرعية، فحق الوالدين على الولد مثلاً، وحقوق الولد على الوالدين هي أحكام شرعية. وكذا الحال في حق الطاعة أيضاً؛ حيث إنه وجوب فرضه الشارع على الإنسان للوصول إلى طاعة الله تعالى.

وهنا أريد أن أقول: إن ما يمكن أن يكون في الواقع حقاً ذاتياً هو ما يأتي من قبل الله تعالى. وفي القرآن نكتة مهمة في هذا المجال، فقد ورد في سورة الكهف: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾⁽¹⁾؛ حيث إن أساس الحق عندنا يرجع إلى ذات الباري تعالى. ومن أسماء الله «حق الحق». فالحق تعالى هو مبنى الحق. نعم، الحق المبحوث عنه هنا هو الحق المصطلح؛ وهو ما يُستعمل مقابل الحكم. أما الحق الذي هو أحد الأسماء الحسنى الإلهية - وإن كان الفارابي قد ذكر له أربعة معانٍ - فالأظهر أنه بمعنى الثابت، وهو أجنبي عن المعنى المصطلح للحق في الفقه والحقوق، والذي هو

(1) سورة الكهف: الآية 29

بمعنى الامتياز. ولكنني أريد أن أطرح نقطة كلامية في هذا المقام وهي: إذا لم تقبل بأيّ إله، فلا معنى للحقّ حينئذ. وباصطلاح عام الكلام الجديد فإن القول: الله موجود، وهو من قضايا basic، أي إنه من القضايا الأساسية والبنائية. فإن لم تكن تقبل بشيء اسمه الواقع فلن يكون شيء حقاً، لأنك قبل الحكم بأيّ قضية، لا بدّ من التسليم بأصل «قبول الواقع». وفي هذا الصدد يطرح المرحوم العلامة الطباطبائي هذا الأمر في مورددين: أحدهما في أصول الفلسفة، والثاني في حاشيته على كتاب الأسفار الأربعة، عند تعرّضه لمسألة إثبات الصانع وطرحه لبرهان الصديقين. فيقول: عبارة «الله موجود» قضية مقدّمة على جميع القضايا. يعني إذا لم تقبل بالواقع، فلن يعود لك سبيل لأيّ شيء أبداً، حتّى للإنكار؛ لأنك إذا أردت أن تنكر شيئاً، فلإنكارك هذا حقّ، ومن دون القبول بهذا الشيء باعتباره الأساس لكلّ شيء، سوف يكون إنكارك بلا معنى.

وعليه، فالعلاقة بين بحثنا هذا والمباحث الكلامية عميقة جدّاً، باعتبار أنّه علينا أولاً، أن نبحث من أين يجب أن نشرع في بيان مبنى الحقّ. ومن الموارد التي نقابل الفلسفة الغربيّة بها، أنّه لو لم نكن عباداً لله ولم نكن نعتقد بالله، فمن أين يجب علينا أن نبدأ المعالجة في مسألة الحقّ؟ وما هو أساس الحقّ؟ كما أنّه في مسألة الحسن والقبح، اعتمد بعض الأشخاص مثل «كانط» على أصل وجود الله لتوجيه الأخلاق. فلذا، أنا أعتقد أنّه يجب أن تطرح في الحقوق مسألة الله تعالى، كما أنّ ما يقوله فقهاؤنا من أنّ أساس الحقوق هو الأحكام، كلام صحيح.

ولذلك، إذا لم يكن أساس كلّ حقّ محمّي وممضى من قبل الله، فكيف يمكننا أن نقبل به؟ حيث إنّ أصل قبول الله تعالى بهذا الحقّ هو حكم أساسي وبنائي، يعني باصطلاح المعاصرين basic.

■ إذا أمكن أن توضحوا المبنى القائل بأنّ الحقّ إلهي أكثر، خصوصاً في علاقته بالفلسفة، وبمباني حقوق الإنسان التي تطرح في هذه الأيام وتبحث كثيراً. وفي الواقع كلامكم يرجع إلى أنّه لا يمكننا أن نقرّ بحقوق الإنسان إلّا إذا كانت حقوقاً إلهية وقائمة على أساس محورية الحقّ الذاتي لله تعالى. والحال أنّ المسألة الآن تُطرح بعكس ما تفضّلون به، فالإشكاليّات التي توجّه إلى المتديّنين تدور حول أنّهم لا يقبلون بحقوق الإنسان أساساً، أو أنّهم لا يمكنهم مع تعهدهم بالدين والتديّن أن يبنوا هيكلية حقوقية للإنسان، أو أن يدوّنوا فيها.

الدكتور داماد: أريد أن أقول أكثر من ذلك: إنّ إطلاق الحقّ بالمعنى العامّ للكلمة - من دون أن يكون له أساس وبناء - هو إطلاق خاطئ، ومن جملة هذه الاستعمالات الخاطئة، استعماله في حقوق الإنسان. فما دمنّا لم نقبل بأصل الواقع الذي هو الله، فمهما قلنا بأنّ: «هذا الأمر حقّ» فقولنا هذا غلط واشتباه. إذ ما معنى أن لا تقبل بالقضية القائلة: «الله موجود»؛ إنّ «الله حقّ»، ثمّ بعد ذلك تأتي وتحدّث عن كون الشيء حقّاً أو عدم كونه حقّاً؟ وكيف يمكنك ذلك؟ بل يجب عليك أولاً، أن تقبل بوجود الحقيقة، فمعنى «الله موجود» هو أنّ الواقع موجود، والواقع أمر بسيط، فإذا لم تقبل بهذه القضية «الله موجود»، لن يكون هناك أيّ قضية تتّصف بكونها حقّاً، ولن يكون لديك قضية صادقة. فيجب أن يكون لديك قضايا صادقة لكي تدخل في البحث في أيّ حقّ من الحقوق، ثمّ تقول: «هذا حقّ، وذاك حقّ، وهذا لديه حقّ وذاك ليس لديه حقّ». فالأساس لجميع هذه الحقوق، هو أصل قبول الحقّ.

■ هل مرادكم من أصل قبول الحقّ، هو نفي السفسطة؟

الدكتور داماد: كلاً، فإنّك بعد نفي السفسطة، تقول: إنّ الواقع

موجود، وإذا لم تقبل بأنّ الحقّ له وجود، فكيف يمكنك القول بأنّ فلاناً له حقّ؟ فالحقّ أصلاً غير موجود.

■ نعم، ولكن ما علاقة هذا بالله؟ أوضحوا لنا هذا الأمر.

الدكتور داماد: ماذا يعني الله، الله يعني الوجود والكمال الذي لا نهاية له.

■ يُعتبر هذا قراءة خاصّة لبرهان الصّٰهٰهين.

الدكتور داماد: نعم، هذه رؤية خاصّة له، فمعنى «الله موجود» يعني أنّ له وجوداً بسيطاً حقّاً. فإذا لم تقبل بهذا، فلن تقبل بأيّ حقّ.

■ هل هذا المعنى هو الذي يطرح في كلّ دين؟

الدكتور داماد: وكأنك تريد نفى هذا المعنى.

■ نعم، إشكالنا على هذا الأمر.

الدكتور داماد: جيّد، أنتم تقولون ليس هذا هو إله الأديان. إذن ما هو إله الأديان؟ ما يقال من أنّ إله الأديان personal، هو بحث كلاميّ. يعني مثل شيخ القبيلة، ولكن لديه قدرة أكبر. هو شخص لكته أكبر من الأشخاص العاديين! فالإله مثل رئيس بلدية طهران لكته أكبر منه بقليل. لكنّ الإله الحكيم ليس كذلك. وأمّا القول بأنّ الدين بعيد عن العقلانيّة، وأنّه أمر عامّي فهو قول باطل. أنا لا أصرّ في هذا المقام على القول بأنّ إله الدين هو personal، أو ليس كذلك. فلننظر إلى أصول الدين من منظار عقلاني، فعندما نقول: «الله موجود»، يكون مرادنا بأنّ هناك وجوداً صرفاً بسيطاً عالياً ومتعالياً محيطاً بكلّ شيء، له حقيقة. ولو لم يكن له حقيقة، فلن يكون له واقعيّة أبداً.

وبناءً على هذا، فكما ورد في المباحث الكلامية مسألة «الله موجود»، فقد وردت هذه المسألة بذاتها أيضاً في مباحث الحقوق. في المباحث الكلامية المدرسية يشرعون بالبحث في الكون والنظام الكوني، ثم بعد ذلك يقولون: من خلال تنظيم الكون نصل إلى وجود الله. أما بناءً على النظرية التي ذكرناها، نقول: أولاً يجب القبول بوجود الله، ثم بعد ذلك ننتقل إلى الكون؛ فالله أولاً ثم الكون. والنظرية التي ذكرتها تُطرح في علم الكلام، وفي الحقوق، وفي الأخلاق أيضاً، وهي تقول إنه لو لم يكن هناك إله، فما معنى الحسن والقبح؟ وإذا لم يكن هناك حقيقة، فأَيُّ معنى سيكون للحسن والقبح؟ ولماذا يكون شيء حسناً؟ وشيء آخر قبيحاً؟ لو لم يكن هناك واقع كيف يمكن الحكم على شيء بأنه حسن أو قبيح؟ والحقوق أيضاً من هذا القبيل، يعني أنه من دون قبول تلك الحقيقة تصبح المباحث الحقوقية بلا معنى. وعندها سوف نبدأ من هذه الحقيقة، وسندرك أنّ العلاقة واحدة بين هذه الحقيقة وبين الإنسانية. وإذا قبلنا بهذه الحقيقة الواحدة يصير للإنسان معنى، ويمكن على ضوءها أن يُطرح الإنسان بعنوان أنّه مظهر الحقّ تعالى والتجلي الأول له سبحانه. ومن هنا، يبدأ الكلام في نظامنا، وعند ذلك يظهر نظام جديد بالنسبة لحقوق الإنسان.

■ يمكن لي أن أطرح أمراً في مقام الجواب على ما تفضّلتم به: وهو أنّه لا يجب علينا القبول بهذه الفرضية التي ذكرتموها. بل نحن بأنفسنا نقوم بتنظيم اتفاقية؛ بحيث نفسر الحسن والقبح بناءً على أساس هذه الاتفاقية.

الدكتور داماد: جيّد جدّاً، هذه الاتفاقية هل هي حقّ أم باطل؟

■ نقول: إنّها حقّ.

الدكتور داماد: حق؟ إذن أنتم تقبلون بالحق.

■ نعم، وهو الحق الناشئ من ذاك التوافق.

الدكتور داماد: أنا لا أقول من أين نشأ. بل أقول: هل هذه القضية حق أم لا؟ فإذا كانت هذه القضية حقاً، فقد قبلتم بالحق قبل ذلك، لا أن الحق قد ظهر نتيجة الاتفاق عليه. كما أن لديكم قضايا صادقة، فما معنى صدق القضايا عندهم؟ لا بد من أن يكون الصدق بمعنى مطابقة الواقع. وهذا أمر مهم جداً، وهذه هي نظرية العلامة الطباطبائي التي طرحها في حاشية المجلد السادس من «الأسفار». وكنت قد كتبت مقالة وبحث فيها هذا الأمر بشكل مفصل، وذلك عند التحقيق في برهان الصديقين في مدرستا، وقمت هناك بالمقارنة بين نظريته وبين ما ذكره علماء علم الكلام الجديد. وهذه القضية تستحق الاهتمام، كما أنها ظريفة إلى حد كبير. ولهذا السبب يجب على المرء أن يجلس وحيداً ويتأمل في كل قضية تقولونها، هل هي مسبوقه بقبول الحق؟ فإذا قلتم مثلاً: «الله غير موجود» - وفرض المحال ليس محالاً - وقلتم بأن هذه القضية قضية صحيحة. فهل ستقولون في هذه القضية «بأن الله غير موجود بأنها قضية صحيحة»، أم أنكم ستقولون هذه القضية بشكل مهمل (nonsense)؟ فإذا قلتم بأن لها معنى، فمرادكم من جملة «هي صحيحة» الحق، فالصحة تعني الحق.

ماهية الحق بناء على كون الحق إلهياً

لماذا قلت هنا: «هي صحيحة»، قلت ذلك؛ لأن هذا الحق ليس بمعنى القانون. وهي ليست ترجمة لكلمة law، كما أنها ليست ترجمة لكلمة right أيضاً، بل هي عبارة عن أمر واقعي. ونحن في نظام حقوق الإنسان الإلهية - أو ما شئت فعبر - نستفيد الكرامة

الإنسانية من مثل هذه الواقعية، وهذه الواقعية لم يمنحها للبشر أحدٌ ولا قانونٌ، كما أنها ليست امتيازاً يمكن إسقاطه، بل هي واقعية، مثل واقعية صدق القضايا. وهي ما نعبر عنه في الفلسفة الإسلامية بـ «نفس الأمر». فمثلاً: القضية القائلة: اثنان ضرب اثنين يساوي أربعة، هذه قضية حقيقية fact وواقعية. وليست قانوناً وضعياً، كما أنها ليست امتيازاً، بل هي أمر واقعي.

والكرامة الإنسانية أيضاً من هذا القبيل، فإذا أوضحنا معنى الكرامة الإنسانية، وقلنا إنها أفضلية الإنسان على سائر الموجودات الأخرى، فهذا الأمر تعبير عن واقع. وهذا مثل قولنا اثنان ضرب اثنين يساوي أربعة، حيث إنه من مقولة الوجود، لا من مقولة الوجوب (ومقولتا الوجود والوجوب اللتين نقولهما هنا هما بذاتيهما مبحث الأحكام الوضعية والتكليفية؛ فالحكم التكليفي هو الوجوب، والحكم الوضعي هو الوجود). والحق في اصطلاحنا من مقولة الوجود، وهو الأنطولوجيا، يعني ما لا بدّ من معرفته، لا أنه قانون أو تكليف وضعه شخص، بل هو عبارة عن واقعية.

■ يعني مرادكم الحقّ الكلامي، لا الفقهي.

الدكتور داماد: نعم، فنحن في بحثنا المدرسي، نعتبر في مسألة حقوق الإنسان أنّ هناك علاقة عميقة بين الحقّ في علم الكلام والحقّ الإنساني. نعم، في الحقّ الفقهي الأمر ليس كذلك، ومع ذلك نرى أنّ الكثير من المباحث الفقهية ترجع أيضاً إلى المباحث الكلامية.

والأمور الاعتبارية هي اعتبار محض ليس إلّا، حتّى ولو اكتسبت الواقعية عند اعتبارها. وعلى كلّ حال، فواقعيّتها اعتبار فقط. بينما في الحقوق الإنسانية التي نعتقد بها نحن، وواقعيّتها واقع، لا أنّها

جعل واعتبار. وكمثال على ذلك نقول: إنَّ الملكية أمر واقعي، لكنَّ واقعيتها اعتبارية. أمَّا في حقوق الإنسان فمثل هذه الأمور ترجع واقعيتها إلى أصل الوجود، لا أنَّها ترجع إلى الوجود، كما أنَّها لا تنشأ منه.

■ برأيكم، هل يمكن في الإسلام، تدوين مثل هذا النظام «الوجودي» باسم حقوق الإنسان الكلامية؟

الدكتور داماد: يمكن معرفته، لكن لا يمكن تدوينه. ويمكنك أن تعرفه وتصفه. انظر إلى القرآن، تراه يصف البشر بما لهم من خصوصيات، لكنَّه لا يضع هذه الأوصاف.

■ أعطنا مثلاً؟

الدكتور داماد: مثلاً عبارة أمير المؤمنين (ع) حين يقول: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرّاً»⁽¹⁾. ماذا تعني هذه العبارة؟ هل هذا قانون؟ أم أنَّه وصف للإنسان؟! فهذا يعني أنَّه «قد جعلك الله حرّاً»، لا أنَّ الله قد «اعتبرك حرّاً»، فالإمام يريد أن يقول: إنَّ الله من أول الأمر «خلقك حرّاً». وإن أصررنا على القول إنَّه جعل، فهو جعل بسيط لا جعل تأليفي؛ أي إنه ليس جعل شيء لشيء، بل هو جعل الشيء نفسه.

المصادر الإسلامية لدراسة الحق والتكليف

■ والآن لدينا سؤال وهو: ما هي المصادر التي يمكن للباحث المتتبّع لهذه المسائل، أن يرجع إليها، لكي يراجع فيها هذا النظام الذي طرحتم مفتاحه في كلامكم؟

(1) نهج البلاغة، وصية الإمام علي (ع) إلى ابنه الإمام الحسن عليه السلام.

الدكتور داماد: هذا هو العمل الذي ذكرت أنني في صدد كتابته حول فلسفة الحقوق.

■ هل يمكن تدوين حقوق بهذا الشكل، مقابل حقوق الإنسان المطروحة في وقتنا المعاصر؟

الدكتور داماد: نعم، يمكن ذلك، وأفضل مصادر له هي المصادر العرفانية. فالكتب العرفانية غنيّة جداً بهذه الأمور، وتعتبر من المصادر الجامعة. كما أنّ لنظرة العرفان الإسلامي إلى الإنسان قيمة عالية، فإذا درسنا الإنسان من هذا المنظار، ووضعناه من أول الأمر في الدائرة التي وضعه فيها العرفاء، وهي «الكون الجامع»، فسوف نحصل على نتيجة رائعة.

ماذا يعني «الكون الجامع»؟ هذه العبارة تعني أنّ الإنسان مظهر جامع للصفات الإلهية، ومن جملة الصفات الإلهية صفة «الحق». فإذا جعلنا الإنسان هو المدار في البحث بمعنى الكون الجامع، عندئذ سنعرف الإنسان كما هو واقعاً.

والمبحث الذي انتشر في إيران منذ مدّة، هو هل يأتي «الوجود» يأتي من «الوجود»؟ أو أنّ «الوجود» يأتي من «الوجود»؟ وعليه، فمن جهة يمكن أن يصدر الكثير من الوجود عن هذا الوجود؛ حيث يصدر من الوجود الإنسانيّ التكاليف الشرعية والأحكام الإلهية. أنا لا أقول: جميع القوانين، بل أقول: إنّ أكثر الأحكام مستفادة من الوجود الإنسانيّ. وهذا نظر آخر وتعريف آخر للوجود البشريّ. ويعتبر المرحوم الأستاذ مهدي الحائري اليزدي في كتابه «كاوشاي عقل عملي» (مكتشفات العقل العملي) من الأشخاص المطلعين نسبياً على هذه النظرة. ولدى القدماء في مباحث العقل العمليّ قبسات حول هذا الموضوع تستحقّ الدراسة والتأمل فيها، من قبيل ما ذكره

ابن سينا في أوّل كتاب الشفاء في نظرته إلى حقوق الإنسان، عند كلامه عن الحكمة العملية والعقل العمليّ وغيرهما. نعم، لا بدّ من دراسة هذه الأمور على أساس النظرة الحقوقية المعاصرة، ومن شروطها أن يكون الباحث مطلقاً على هذه الحقوق. والكتاب الذي ألفته وأنا في صدد نشره، يعتبر خطوة على هذا الطريق.

تأثير النظرة المختارة في الحقّ والتكليف على المباحث المهمة لحقوق الإنسان والحقوق الأساس.

■ السؤال المتبقّي لدينا، هو حول تأثير نظرية الحقّ والتكليف على بعض المباحث المهمة في العلاقات الحقوقية. ما تأثير النظام الحقوقيّ الذي تسمّيه الحقوق الإلهية وتكتب حوله، على مباني حقوق الإنسان؟ طبعاً مرادنا تحقيق مسائله المهمة. في مجال الحقوق الأساس وعلاقة الشعب بالدولة، نرجو منكم أن تعطونا نماذج وأمثلة لها، وتقارنوها بحقوق الإنسان المعاصرة.

الدكتور داماد: عندما نعرّف الإنسان في الحقوق الأساس، بعنوان أنّه تجلّي الحقّ في العالم، نريد بذلك أن نقول إنّ هذا الإنسان وهذا الموجود هو مثل ذات البارئ تعالى. فقد أعطي حقّ إدارة الأرض، كما مُنح الإمارة على العالم. ومن هنا، نصل إلى هذا المطلب، وهو أنّ ترقّي الإنسان وتعالیه، إنّما هما في ظلّ أن تكون هدايته غير تكوينية. فهذا الإنسان الذي هو تجلّي إلهي على الأرض، ليست الهداية مفروضة عليه بشكل قهريّ، كما أنّه غير مجبور على عبادة الله تعالى كذلك. بل من المقرّر أن يحصل له ترقّ وهدى باختياره وضمن دائرة حرّيته. من هنا، فقد فصل الحقوقيّون اليوم بين مبحث الحرّية في الفلسفة وبين الحرّية السياسيّة، كي لا يحصل الخلط بينهما، والحال أنّ هذه الأمور جميعها ترجع إلى مطلب

واحد؛ فالحرية السياسية هي امتداد للحرية الفلسفية واختيار الإنسان. وإذا كانت هداية البشر بالجبر والإكراه والضرب، فلن يحصل له ترقٍّ وتكامل أبداً.

الفتوا إلى المباحث التي أشرنا إليها سابقاً، فبتلك النظرة نقول: إنّ الله قال للإنسان: «فكّر!» فقط، ولم يحمله على شيء لكي يعبد، بل يريد من الإنسان أن يختار هذا الأمر من أعماق نفسه. ولذا، إذا فكّر الإنسان جيّداً، فسوف يصل إلى الله؛ لأنّ الله قال له: فكّر، وعلمه كيف يفكّر، ومنحه طريقة التفكير الصحيح، فإذا فكّر بشكل صحيح سوف يصل يقيناً إلى الحق. وعليه، فالإنسان ليس مجبوراً، بل هو حرٌّ ومختار. وبذلك يصير التدين حقاً له.

إذا عرضنا الحرية بهذا البيان، فسوف تكون جميع الحريات السياسية متضمّنة ومجمّعة في هذه المسألة. وأوّل مسألة تُطرح في ظلّ حرية الإنسان، هي الحرية السياسية في الحياة الاجتماعية اليومية؛ لذا في رأيي، سوف نصل في نظام الحقوق الإلهي الذي طرحناه، إلى حريّات أجمل وأرقى من الحرية الغربية. فهذه الحرية حرية كريمة، بمعنى أنّ الإنسان يمتلك هذه الحرية للوصول من خلالها إلى تجلّي كرامته. مثل الشجرة التي يجب أن تكون حرة كي تصل إلى كمالها، وكمالها لا بدّ من أن يجري ويحصل من خلال المحافظة على أصالة الشجرة فيها.

ولا شك في أنّ جميع الحريات السياسية التي لدينا، تتوافق في الواقع مع هذا الأصل الذي يفيد بأنّ المفترض بالإنسان أن يصل إلى تعاليّ وكمال، لكنّ هذا التعاليّ إنّما يكون على نحو الحرية. فلا معنى لذاك التعالي مع الجبر والإكراه؛ لأنّ التعالي الذي يأتي من خلال الإكراه ليس تعالياً. وقد تكرّرت الإشارة إلى هذه المسألة في القرآن أكثر من مرّة: ففي سورة الكهف نقراً:

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾⁽¹⁾.

وبناء على هذا البيان، يكون التجلّي الأتمّ للحقّ هو الإنسان، وهذا الحقّ من ناحية الله، فبناء الحقّ وأساسه هو الله تعالى. وهذا بناء على أنّ كلّ من يريد أن يصل إلى مكان، لا بدّ له من أن يصل إليه بالحرّية. نعم، في تتمة ذلك نقول: من لم يحافظ على هذا التعالي وانحرف عن مساره، فسوف تيبس شجرة وجوده، والشجرة اليابسة لا تنفع إلّا للإحراق؛ لذا نقرأ في القرآن: ﴿فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا﴾⁽²⁾، فهذا ينفع للإحراق فقط، ولكن، من المقرّر أن لا يكون الوصول إلى الكمال بالإكراه؛ كأن تقطع الشجرة وهي خضراء. والفرق بين الإنسان والشجرة، يكمن في أنّ الجبر هو الحاكم على المسار التكامليّ في الشجرة، بينما الإنسان يريد بحرّية وتعقل أن يتقدّم ويصل إلى الكمال.

وعلى صعيد آخر، إن في باطن الإنسان مجموعة من الاستعدادات موجودة لديه بالقوّة، فعندما يعيش الإنسان في محيط مناسب ويتربّى تربية صالحة، سوف تصل تلك الاستعدادات إلى فعليّتها. فقد كانت وظيفة جميع الأنبياء (ع) تربية الإنسان؛ تماماً كما يتعامل المزارع مع بذرة التفاح لكي تصير شجرة، فالمزارع لا يضيف شيئاً إلى أصل البذرة، بل يقوم فقط بتهيئة المحيط المناسب ورفع الموانع. وهكذا الأنبياء (ع)؛ حيث لم يُرسلوا لكي يعطلوا التعقل، أو ليحلوا محلّ الفكر البشريّ، بل إن وظيفة الأنبياء هي الإلهيّين هي أن يعلموا البشر طرق التعقل السليم، والمنهج الصحيح للتفكير، وهذا هو معنى الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾⁽³⁾.

(1) سورة الكهف: الآية 29.

(2) سورة الفتح: الآية 13.

(3) سورة البقرة: الآية 256.

الحوار الرابع

مع الأستاذ مصطفى ملكيان⁽¹⁾

مصطفى ملكيان. ولادة سنة: 1335هـ. ش.

- من خريجي الحوزة والجامعة. حضر ست سنوات دروس الخارج في الأصول لآية الله فاضل لنكراني، ودروس الخارج في الفقه لآية الله الميرزا جواد التبريزي. حائز على رسالة ماجستير في مجال الإلهيات من جامعة طهران.

- مدرّس، أستاذ في الحوزة والجامعة. وقد درّس بداية الحكمة، ونهاية الحكمة، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة الدين، ونظرية المعرفة، والإلهيات الجديدة، وتاريخ فلسفة الغرب، وغيرها من الكتب. كما أنه أستاذ مشرف ومستشار في العديد من الأطروحات الجامعية.

(1) المحاورون السادة: سيف الله صرامي، حسن علي أكبريان، وسعيد ضيائي فر.

- محقق. مساعد تحقيقي في مراكز تحقيق عديدة، مثل: كلية الفلسفة والكلام، ومؤسسة الرؤية المعاصرة، ومركز حوار الحضارات، وغيرها.

- مؤلفٌ ومترجمٌ، كتب وترجم العديد من الكتب والمقالات المختلفة. مثل: الطريق إلى التحرّر (راهى به رهاى)، الأخلاق التصديقيّة، الأخلاق الدينيّة، والأخلاق العلمانيّة، نقد الآراء الأخلاقيّة والسياسيّة لمكيثاير، ختم الخلود (مهر ماندگار)، الاشتياق والهجران (مشتاقى ومهجورى)، وغيرها. وقد ترجم آثار بعض المفكرين الغربيين، أمثال فتنجشتاين (كتاب هادسن)، غابرييل مارسيل (كتاب سيم كين)، النظر من اللامكان إلى كل مكان (كتاب تامس نيكل).

■ نقدّم الشكر الجزيل لجناب الأستاذ الشيخ مصطفى ملكيان الذي قبل دعوتنا للمشاركة في هذه الحوارات. نرى أن مفهوم الحق وخاصة حقوق الإنسان من المباحث التي تُطرح في وقتنا الحاضر، والتي دار حولها جدل واسع. ومباحث حقوق الإنسان تعتبر في الواقع، من السجلات المهمة التي حكمت العلاقة بين الثقافة الغربيّة والثقافة الشرقيّة والإسلاميّة، وفرضت طريقة تعامل خاصّة. ولا شكّ في أنّه يمكن طرح حقوق الإنسان من زوايا عدّة، وبطبيعة الحال، طرحت بين المفكرين بعض الإلزامات والأبحاث المختلفة. وكما تعلمون، فهذا البحث في الواقع، وليد مجموعة من المباني الكلاميّة والفلسفيّة الخاصّة، التي تركت أثراً أساسيّاً في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان. ونحن هنا، نريد في هذه الجلسة أن تعرّفوا لنا ما هي المباني الفلسفيّة والكلاميّة التي تقف خلف هذا الإعلان، وخصوصاً من جهة أنّ تلك المباني قد تُحدّث بعض الجدل في الفكر الإسلاميّ، وفي المباني الفلسفيّة والكلاميّة للإسلام. ومن

المحتمل مع ذلك أن تتم الإجابة وتعطى الحلول على هذا الأمر، هذا موضوع بحثنا.

ونشر بالبحث من هنا؛ لقد طُرحت في الآونة الأخيرة عناوين؛ من قبيل محورية الحقّ أو نزعة التكليف في العلاقة بين الإنسان والله، وبين الإنسان والحكومة. فبالنسبة إلى علاقة الإنسان مع الله، تمّ طرح هذا السؤال: هل الإنسان صاحب حقّ، وعليه أن يطالب بحقه - إمّا من العالم أو من الله مباشرة أو من الآخرين - أو أنّ الإنسان، أصلاً، يعتبر مكلفاً أمام الله، وليس له حقّ أساساً؟ ولعلّ ما يتحصّل بنظرة أوليّة، هو أنّ الذي يقف وراء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أكثر ما يعتمد على أساس محورية الحقّ للإنسان. رغم أنّ النظرة الغالبة على التفكير الفلسفيّ - بل حتّى التفكير الكلاميّ - للذين قاموا بتدوين هذا الإعلان، كانت محورية الحقّ. ومن جهة أخرى، نرى أنّ أكثر ما يطرح عندنا في الفكر الإسلاميّ هو أنّ الإنسان مكلف، ويجب أن ننظر إليه من هذا المنظار. وعلى كلّ حال، فقد ظهر البحث حول الحقّ والتكليف، والسؤال: هل الإنسان في الأصل صاحب حقّ؟ أو أنّه مكلف؟ وأنّ عليه العمل على طبق تكاليفه؟ وفي هذه الصورة تدوّن الحقوق التي له مقابل الآخرين على أساس هذه التكاليف، لا أن تدوّن على أساس أنّ له حقّاً.

وهذا البحث يحتاج إلى أبحاث كلاميّة أو فلسفيّة أخرى، بحسب أولاً أن نبدأ بها. وكمثال على ذلك، نقول: ما هي نظرتنا إلى الإنسان؟ وكيف يمكن وصف الإنسان؟

ونهدف من هذه الحوارات، الوصول إلى تحقيق واسع في العوامل والأسباب التي أدّت بالفلاسفة الغربيّين إلى تدوين ميثاق حقوق الإنسان. ففي المثال السابق: كان الموضوع الأصليّ للبحث

هو علاقة الإنسان بالله. وهنا نقول: كيف يتم تعريف الإنسان - الذي يعتبر السبب الأساس لتدوين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - عند الفلاسفة الغربيين؟ أو عند أكثرهم؟ وكيف يمكن معرفته؟

هذا الأمر وما ينتج عنه سوف يترك - بطبيعة الحال - تأثيراً كبيراً على مسار البحث في حقوق الإنسان، أو في الحقوق الإسلامية بالخصوص. كما نسأل أيضاً: من أيّ نظرة فلسفية تنشأ الأسئلة الموجهة إلى الحقوق الإسلامية؟ خاصة أننا نعلم بأن بعض المفكرين الإسلاميين قبل بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وبعضهم رفضه رفضاً باتاً، فيما ادعى آخرون منهم أنه يمكن الجمع بين هاتين النظرتين. وعلى كلّ حال، نرى أنه في المرحلة الأولى، يجب أن نبحت في المباني الفلسفية التي طُرحت في الكلام والفلسفة، والتي عرّفت الإنسان وعرّفت العلاقة الأساس بين الإنسان والله، بل عملت حتّى على تعريف علاقة الإنسان بالعالم المحيط به، وذلك لكي نتمكّن من التقدّم نحو طرح خطوة أخرى؛ وهي كيف يمكن تدوين حقوق الإنسان؟ وبأيّ الوسائل يمكن ذلك؟

وسؤالنا الأوّل هو: ما هي الموقعية الكلامية والفلسفية التي يتّخذها البحث في الحقّ والتكليف عند فلسفة الغرب؟

الجغرافيا العامّة للمباحث التي يمكن متابعتها في المباني الفلسفية لحقوق الإنسان

الأستاذ ملكيّان: أشكر السادة الكرام على إتاحتهم لي هذه الفرصة وإرسالهم الأسئلة إلّايّ. بالنسبة إلّايّ شخصياً لم أقم بعمل اجتهاديّ في هذا المجال كي أتمكّن من إعطاء رأيي فيه. لكنني أتحدّث في بعض الأمور المفيدة التي تساعد في إيضاح المفاهيم ومعرفة جغرافيا البحث. طبعاً في هذه الجلسة، سأعتمد على ذاكرتي

في الكلام. وبدايةً، لا بدّ من الإشارة إلى بعض النكات المهمة باعتقادي.

إن هناك نكتة قلّما نلتفت إليها، وهي أننا دائماً نقول مثلاً: «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، ما هي حقوق الإنسان؟ فنحن نبحث في هذا المجال، ما إذا كان هذا الشيء - مثلاً - من لوازم حقوق الإنسان، أم أنّه من مقتضيات القول بحقوق الإنسان. أمّا في الفلسفة الغربية، فلا تزال المناقشات قائمة حتّى الآن، للإجابة على السؤال التالي: هل نعتد في المفاهيم الأصليّة والابتدائيّة، على حقوق الإنسان؟ أو على الحقوق الطبيعيّة؟ فالعلاقة بين حقوق الإنسان والحقوق الطبيعيّة، لا تزال موضع بحث عندهم؛ حيث لا يزال البحث واسعاً في مفهومي: human rights أو natural rights، فالكثيرون من الفلاسفة يعتقدون بأنّه لا يصحّ أن نقول في هذا المجال: «حقوق الإنسان»، بل يجب أن نقول: «الحقوق الطبيعيّة»، بينما يعتقد آخرون بأنّه لا بدّ من أن نقول: حقوق الإنسان. حسناً، ولكنّ هذا سيؤدّي إلى ظهور نوع من الخصوص والعوم من وجه في هذا المورد، فلو كنت تعتبر أنّ الفكر الأصلي ينشأ من الحقوق الطبيعيّة، فسوف يكون بأحد معانيه أعمّ من حقوق الإنسان؛ لأنّه إذا تحدّثنا عن الحقوق الطبيعيّة، وكنا نعتقد بأنّ الموجودات لها حقوق بالطبيعة وبالطبع، فهذا لا اختصاص له بالإنسان، بل يمكن الحديث عن الحقوق الطبيعيّة للحيوان أيضاً، بل يمكن الحديث أيضاً حتى عن الحقوق الطبيعيّة للنبات، وكذا الحديث عن الحقوق الطبيعيّة للبيئة الجماديّة. فطرحنا للحقوق الطبيعيّة بهذا المعنى، سيكون أوسع دائرة من قولنا: حقوق الإنسان. لكنّ هذا الكلام من جهة، سيكون أضيق من هذا المعنى؛ لأننا عندما نتحدّث عن الحقوق الطبيعيّة، فسوف يكون البحث في مورد حقوق الإنسان ضمن دائرة الحقوق

الطبيعية له، ولن يشمل البحث الحق الموضوع، أو الحق الوضعي، أو حق العقد، وحق العمل وغيرها، أو ما يصطلح عليه باسم: الفلسفة الوضعية. فمن هذه الجهة ستكون دائرة الحقوق الطبيعية أضيق من دائرة حقوق الإنسان. وهذا الذي نراه بين هاتين النظرتين، هو العموم والخصوص من وجه الموردي والمصادقي.

وبناءً عليه، أقترح أن يكون الكلام أولاً في الإجابة على السؤال: هل نجعل مدار البحث ومركزه حقوق الإنسان؟ أو الحقوق الطبيعية؟

تلازم الحق والتكليف

والنكته الثانية الموجودة هنا، هي البحث في جعل الحق هو المحور، أو جعل التكليف؛ أي جعل الوظيفة هي المحور. انظروا، أنا أعتقد بأنه إذا كان محلّ البحث هو علاقة الإنسان بالإنسان، فلا يوجد أيّة مدرسة من المدارس لا تعتبر الحق محوراً. بمعنى، أنه إذا كان محور البحث يدور حول علاقة الإنسان بالإنسان الآخر، كأن يصير زيد مثلاً مكلفاً أمام بكر، فعندئذٍ سيصير بكر ذا حق بالنسبة إلى زيد بلا شك، وهذا من نسبة التضاييف التي هي إحدى النسب الأربع المنطقية. وبعبارة أخرى عندما نقول: «إنّ زيداً مكلف بالقيام بعمل ما لبكر»، فمعناه أنّ بكرأ له حق على زيد. وبناءً عليه، فلا يمكنك أن تجعل الحق هو المحور فقط، أو أن تجعل التكليف هو المحور فقط. فهنا محورية الحق ملازمة دائماً لمحورية التكليف، كما أنّ محورية التكليف ملازمة أيضاً لمحورية الحق، ولكن مع اختلاف اللحاظ فقط. وعندما يكون لدينا مثل هذا التلازم، فلن يكون استعمال كلمة «محور» صحيحاً؛ وذلك لأنّ كلمة محور تستعمل عندما يكون لشيء، وجه واحد فقط. وفي الواقع علينا أن نقول بأنه

كلّما اعتقدنا بوجود سلسلة من الحقوق، فلا شكّ بأننا نعتقد بوجود سلسلة من التكليف، والعكس صحيح أيضاً؛ فعندما نعتقد بوجود سلسلة من التكليف، فلا بدّ من الاعتقاد بوجود سلسلة من الحقوق في هذا المقام.

وقبل الشروع بالقسم الثاني، يحسن الإشارة هنا إلى وجود شبهة في المقام، وهي قولهم: إنّهُ ليس من الضروري أن يثبت التكليف عندما يثبت الحقّ؛ وبالتالي ليس من الضروري أن نقول: إنّ بين هذين الأمرين تضاداً دائماً؛ بل إن الحق يثبت في بعض الموارد ومع ذلك لا يكون في مقابله تكليف. فقد قالوا مثلاً: من الحقوق التي تثبت لكلّ إنسان بعنوان كونه إنساناً، هو أن يكون محبوباً؛ يعني أنّ لي الحقّ في أن أكون محبوباً من قبل شخص، لكننا لا يمكن أن نحصل من هذا الحقّ على ثبوت تكليف في مقابله؛ ونقول: هناك شخص مكلف بأن يحبّني. وعليه، فجميع البشر تقريباً، يقولون بثبوت حقّ المحبوبة لجميع الناس، ولا يمكن أن نمنع أيّ إنسان من هذا الحقّ، ونقول له: «ليس لك حقّ في أن يحبّك شخص». لكن، أيّ تكليف ينشأ من هذا الحقّ؟ وعلى أيّ شخص ينصبّ هذا التكليف؟! ولهذا السبب قالوا بأنّه لا يلزم من هذا الحقّ أيّ تكليف. وعليه، فلا يمكن القول بالملازمة الدائمة والضرورية بين الحق والتكليف.

■ ولو كان على الشخص نفسه؟

الأستاذ ملكيّا: نعم، حتّى لو كان على الشخص نفسه.

■ هل يمكننا القول إنّ سيرة حياة الشخص نفسه، يجب أن تكون بحيث تجعل هذا التكليف على نفسه؛ بأن يجعل نفسه محبوباً؟

الأستاذ ملكيّا: كلّاً، هذا كلام آخر.

■ هذا بالنسبة إلى العلاقة مع الآخرين.

الأستاذ ملكيان: نعم، في العلاقة مع الآخرين. وبحثنا فعلاً حول علاقة أيّ شخص بالآخرين؛ فمثلاً زيد له الحق في أن يصير محبوباً، فلا تكون نتيجته أن يكون بكر حتماً، هو الذي يحبّ زيداً.

■ هل مراد هؤلاء الفلاسفة التكليف؟ أو أن مرادهم الوظيفة الإلزامية؟

الأستاذ ملكيان: هذا هو البحث التالي الذي كنّا نريد الخوض فيه. نعم، لا بدّ من البحث في التكليف من جهة أخرى، وهو ما سوف نتناوله لاحقاً. فالنكته الأولى التي أريد أن أقولها في هذا المقام، هي أنّه عندما تُطرح مسألة علاقة الإنسان بالإنسان واقعاً - مع غرض النظر عن الشبهة التي ذكرناها الآن، وبرأيي أنّه يمكن الإجابة عليها - فحيث يكون لدينا حقّ يكون هناك تكليف. وعليه، فمسألة كون الحقّ هو المحور أو التكليف هو المحور، التي تجعل الإنسان محصوراً بين هذين الشكّلين، إنّما يتمّ تصوّرها برأيي، عندما تُطرح مسألة علاقة الإنسان بالله، وليس عندما نطرح علاقة الإنسان بالإنسان. ففي علاقة الإنسان بالله يمكن أن يُطرح مثل هذا البحث؛ وهو هل يجب اعتبار هذه العلاقة قائمة على أساس محورية الحقّ من جانب الإنسان، والتي تستتبع محورية التكليف من جانب الله، أو أنّه يجب اعتبارها قائمة على أساس محورية الحقّ من جانب الله، التي تستتبع محورية التكليف من جانب الإنسان؟ هناك من يعتقد بأنّ الله ليس مكلفاً بشيء أمام الإنسان، بل له حقّ عليه فقط. وبناءً عليه، فتصوير هذه النظرة عبارة عن محورية الحقّ بالنسبة لله، ومحورية التكليف بالنسبة للإنسان أمام الله. وفي المقابل يعتقد «البعض» بأنّ الله - كسائر الموجودات الأخرى التي لديها علم وإرادة

- له حقوق وتكاليف على الإنسان، والإنسان بالنسبة إليه ليس مجرد مكلف، بل هو صاحب حق أيضاً.

وبناءً عليه، أعتقد بأنّ الأمر الموجود عند بعض مفكرينا وخصوصاً في بعض المطالب التي يذكرها الدكتور سروش، هو هذا التقابل بين كلتا النظرتين؛ محورية الحق ومحورية التكليف. وبرأيي، إنّ طرح هذا التقابل بهذا الشكل خطأ، إلّا عندما يُطرح موضوع علاقة الإنسان بالله فقط. وأمّا علاقة الإنسان بالإنسان، فلم يقل أحد بأنّ للإنسان في هذا المجال حقاً، بينما ليس على الآخر تكليف؛ لأنّه عندما يثبت على الإنسان حقّ تجاه الآخر، فسوف يثبت على الآخر تكليف تجاه هذا الإنسان. وعليه، فمسألة طرح الحقّ من دون تكليف، إنّما يمكن تصوّرها في خصوص علاقة الإنسان بالله تعالى فقط.

اصطلاحات الحقّ

والنكته الأخرى التي كنت أودّ أن أطرحها، وتدور في جغرافيا هذا البحث، هي أنّ الحقّ - مع غرض النظر عن معناه الفلسفي - له معنيان. أمّا المعاني الفلسفيّة له فليست محلّ بحثنا أساساً؛ بل إن محلّ بحثنا مقتصر على المعاني التي تُطرح هنا بعنوان مفهوم قيميّ، بينما المعنى الفلسفيّ - من قبيل «كلّ أمر ثابت»، أو من قبيل الحقّ الذي يطرح في الإلهيّات وما وراء الطبيعة؛ حيث يقال: «الله حقّ»، والحقّ أحد الأسماء والصفات الإلهيّة - فليس لنا فيه بحث أصلاً. والحقّ الذي تسألون عنه له معنيان: أحدهما عندما يمكن استعمال الحقّ، وتقسيمه إلى حقّ قانوني وحقّ أخلاقي؛ يعني right. نعم، في اللغة الفارسيّة والعربيّة نواجه مشكلة، وهي أنّ الحقّ يُجمع على «حقوق»، وهي نفس كلمة: «حقوق» التي تستعمل للإشارة إلى علم

القانون، ما يوجب في بعض الأحيان الاشتباه بينهما. بينما لا توجد مثل هذه المشكلة في اللغات الإنكليزية والأوروية.

والآن أريد أن أقول لكم: إنه في بعض الأحيان يستعمل الحق بمعنى واسع؛ بحيث يشمل هذين النوعين للحق: الحق القانوني والحق الأخلاقي. ويعبر عن هذا الاستعمال الواسع بـ legal rights، أي الحقوق القانونية، أما في الاستعمال الآخر فيعبر عنه بـ moral rights، أو يعبر عنه بـ ethical rights، أي الحقوق الأخلاقية. وبناءً عليه، يمكن أن يعني ذلك الحقوق القانونية والقانونية والحقوق الأخلاقية، فيصير معنى الحق واسعاً جداً. وإذا أخذنا هذا المعنى الواسع، يطرح هذا السؤال وهو: ما الذي يميز بين هذين النوعين من الحقوق؟ وما هو الذي يفصل بين الحقوق القانونية والحقوق الأخلاقية؟ وفي الجواب عن هذا السؤال يمكن طرح الرأي الذي تفضّلتم به؛ وهو أنّ الحقوق الإلزامية هي القانونية، بينما الحقوق غير الإلزامية هي الحقوق الأخلاقية. ومع ذلك تبقى هناك آراء أخرى في هذا المجال؛ أي إنّ الجواب ليس بالضرورة أن يكون فقط بالفصل بين الحقوق القانونية والحقوق الأخلاقية؛ من خلال اعتبار الأولى إلزامية والثانية غير إلزامية؛ بل هناك نظرية أخرى لها أنصار كثر، وسوف أعرضها إذا اقتضت الحاجة إليها.

هذا المعنى للحقّ والحقوق، هو معنى واسع ومقسّم إلى قسمين: الحقوق القانونية والحقوق الأخلاقية. لكن للحقّ معنى أضيق أحياناً، وفي تلك الصورة يكون المعنى مقتصرًا على المعنى الحقوقي فقط، بمعنى أنّه لا يمكن القول أبداً بأنّ لدينا حقّاً أخلاقياً، أو القول إنّ لشخص على آخر حقّاً، فإنّه في هذه الصورة يستعمل الحقّ فقط في الحقّ القانوني. وإذا كان الأمر كذلك، فأرى من اللازم

عليكم أن تأخذوا المعنى الأوسع للحق، لكي يتم البحث بشكل جيد؛ لأنه يجب البحث أيضاً في الحقوق الأخلاقية، مضافاً إلى الحقوق القانونية. أقول هذا الأمر لسببين: الأول هو أن محل بحثكم أصلاً في حدود الفقه، وإذا أردنا النظر إلى الفقه بالنظر المعاصر، نرى أنه يُبحث في الفقه كل من الحقوق القانونية، والحقوق الأخلاقية. ولا أقل من أن بعض الحقوق الأخلاقية تقع في مجال البحث الفقهي. والسبب الثاني لقولنا: إنه لا بد من أن يؤخذ المعنى الأوسع للحق، هو أنه إذا أردنا أن نقتصر في بحثنا على الحقوق القانونية فقط، دون أن نتناول الحقوق الأخلاقية بالبحث، فيجب عليكم أن تعملوا على إثبات مجموعة من المقدمات الصعبة والمعقدة، للحيلولة دون دخول بعض المباحث المتعلقة بالأخلاق الحقوقية. وأعتقد أن هذا العمل يتطلب مؤونة زائدة لا مجال لها الآن، لذا من الأفضل أن يكون بحثنا من أول الأمر مبنياً على المعنى الأعم للحقوق، الشامل لكلا المعنيين.

تقسيم الحق إلى الحق في مقام النظر والحق في مقام العمل

والنكته الأخرى التي يجب علينا الالتفات إليها في هذا المقام، والتي يوجد في ثقافتنا بعض الإشارات إليها، ولكنها مطروحة على نطاق واسع في الثقافة الغربية: هي أن الحقوق تنقسم بلحاظ آخر إلى قسمين: الحقوق في مقام النظر، والحقوق في مقام العمل. وتسمى الحقوق في مقام العمل actual، بينما تسمى الحقوق في مقام النظر prima fact. وإذا طُلب منك أن تعمل على فهرسة سلسلة الحقوق التي تؤمن بها بالنسبة إلى الإنسان، تقول: هذه هي حقوق الإنسان، كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان مثلاً. ويمكنك أن توسع الدائرة أكثر، فتضيف: وهذه حقوق الحيوانات، وهذه حقوق

النباتات. ويقال على هذه الأمور: «الحقوق» في بادئ الأمر، وحقوق النظرة الأولى. فإذا كانت هذه القائمة من الحقوق في مقام العمل، دون أن يتصور التعارض بين أيّ منها، فلا شك في أنّ حقوق هذه القائمة - التي كانت حقوقاً في مقام النظر، وفي بادئ الأمر - ستصير حقوقاً أيضاً في مقام العمل.

ولكنّ الفلاسفة التفتوا إلى وجود تعارض بين هذه الحقوق - خصوصاً منذ زمن كانط؛ حيث ظهر من وقتها هذا التعارض في مقام العمل بوضوح، ولا يمكن لأيّ شخص أن يقوم بترتيب قائمة هذا التعارض، في مقام العمل بشكل مناسب - وبما أنهم التفتوا إلى وجود هذا التعارض، فعندئذٍ يمكن أن يُطرح هذا البحث؛ وهو أنّه إذا حصل تعارض، فمعناه أنّ في هذه القائمة يوجد حقّ X وحقّ Y ، وعليه، فلدينا حقّ X وحقّ Y في مقام النظر، أما في مقام العمل، فإذا أعملنا حقّ X ، لا يمكن إعمال حقّ Y ؛ لأنّهما متعارضان. وكذا الأمر إذا أردنا إعمال حقّ Y ، فلا يمكن إعمال حقّ X . وفي هذه الصورة، لا بدّ من ترجيح أحد هذين الحقّين على الآخر من خلال المرجّحات الموجودة. وإذا رجّحنا أحد هذين الحقّين بوجه من الوجوه؛ كأن قمنا بترجيح X على Y ، عندئذٍ يُقال: X حقّ في مقام العمل، ولن يكون Y حقّ في مقام العمل؛ أيّ إنّهُ في الوقت نفسه الذي كان كلّ من X و Y حقّاً في مقام النظر، وفي بادئ الأمر، لكن في مقام العمل صار X فقط حقّاً في مقام العمل، ويجب على Y أن يضحيّ بنفسه أمام X ، ولن يعود حقّاً.

وهنا لدينا أمران أساسيان، ويجب باعتقادي أن يتمّ بحثهما بشكل مستوفى: أحدهما أنّه كيف يمكن إثبات أنّ الحقوق متعارضة؟ وما هو السبيل إلى إثبات هذا التعارض؛ لكي نعرف أنّ الحقوق

الموجودة في القائمة الأساس في مقام النظر، بأنّها حقوق متعارضة في مقام العمل؟ والثاني، أنّه إذا أثبتنا وجود هذا التعارض، وأردنا أن نرجّح أحد هذين الحقيّن على الآخر في مقام العمل، فما هي حجّة هذا الملاك، أو هذه الملاكات التي نقوم بعملية الترجيح من خلالها؟ وعلى أيّ أساس نقول: يجب أن نرجّح هذا الحقّ على ذاك؟ وهذا البحث أيضاً من الأبحاث الواسعة جداً.

فالبحث الذي أراه واجباً وملحاً: هو التفكيك بين الحقوق في مقام النظر وفي بادئ الأمر، وبين الحقوق في مقام العمل. وأحد الإشكالات التي يطرحها المعاصرون على إعلان حقوق الإنسان، هو أنّ هذا الإعلان قد طرح حقوقاً جيّدة في مقام النظر، بينما سكت عن العمل الذي ينبغي فعله عند وجود تعارض بين حقّين. وهذا من الإشكالات المهمّة على إعلان حقوق الإنسان.

المحوريّة في المدرسة الحقوقية

والمطلب الآخر الذي أريد أن أسلّط الضوء عليه، هو أنّه هل يمكن إثبات حقوق للإنسان مع غصّ النظر عن أيّة نظرية أو فكرة حول طبيعة الإنسان؟ أو أنّ القول بإثبات الحقوق، فرع لاعتبار موضوع أو نظرة أو رأي في مسألة طبيعة الإنسان؟ وفي الصورة الثانية، إذا حصل تغيّر في رأيكم حول طبيعة الإنسان، فلا بدّ من العمل على إثبات حقوق أخرى غير تلك الحقوق التي كانت ثابتة له. وإذا تبدّل رأي الخصم أو المخالف لكم، وصار نظره في الإنسان مختلفاً، فنزاعكم غير قابل للفصل في البناء، بل يجب الالتفات إلى المباني ومناقشتها، فتسأله حينئذ: هل نظرتكم بالنسبة إلى الإنسان هي الصحيحة أو نظرتنا نحن؟ فإذا بقيت الآراء كما هي مختلفة، فالنزاع باقٍ؛ لأنّه لا يمكن الفصل في النزاع في مرحلة البناء. وهذا

الأمر يطرح حديثاً بعنوان: هل حقوق الإنسان أو الحقوق الطبيعية منهجية؟ أو أنها غير خاضعة لمنهجية أصلاً؟ ومن جملة الإشكالات الجذبة التي توجه إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ أن هذا الإعلان قد طرح الكلام، وكأنه ليس هناك أي منهج للحقوق؛ بل يجب على الإنسان بما هو إنسان أن يقبل بها كيفما كانت وإلى أي مدرسة انتسب. وهذا الأمر كنت قد ناقشت به الدكتور سروش عندما تعرّض لمباحث حقوق الإنسان منذ عدّة سنوات.

وحسب رأيي، إنّ هذا الأمر خطأ. ومع غرض النظر عن رأينا في طبيعة الإنسان، لا يمكن تعيين مثل هذه الحقوق للإنسان بهذا الشكل. والحال أنّ الكتاب الذين دونوا إعلان حقوق الإنسان، لم يلتفتوا إلى هذا الأمر. بل كانت لديهم نظرة خاصّة، وقاموا على ضوئها بكتابة هذا الإعلان، لكنهم عندما دونوه كتبوه بشكل لم يراعوا فيه حتّى رأيهم وقناعاتهم في هذا المجال. وباعتقادي أنّه يمكن كتابة إعلانات ومواثيق متعدّدة لحقوق الإنسان، من دون القول بأنّ هذا الإعلان هو الإعلان الصحيح دون غيره، وأنّه يمكنك الاختلاف في أيّ شيء، إلّا في هذا الإعلان وموارده. كلّاً، بل يمكن تجلّي الاختلاف في طبيعة الإنسان في هذا البحث أيضاً، وهذا بحث آخر.

العلاقة بين الحقّ والأخلاق

والبحث الأخير الذي يجب أن يكون في هيكليّة بحثكم، هو: هل تُنتزع الأخلاق تُنتزع من الحقوق أو أنّ الحقوق تنتزع من الأخلاق؟ وهذه النقطة تطرح كثيراً في هذه الأيام. ولكنّ هذا الإشكال كان مطروحاً منذ أن عُقد المؤتمر التحضيري لإعلان حقوق الإنسان سنة 1948، ففي ذلك الزمان التفت بعض الأشخاص إلى هذه الفكرة، لكنّها ظهرت الآن بصيغة إشكال. وفي ذلك الوقت

الذي تمّ فيه تدوين مسوّد إعلان حقوق الإنسان، التفت بعض المشاركين في كتابة هذا الإعلان إلى هذا الإشكال - وكان من بينهم غاندي وكبير وكلاهما من الهند، وأيضاً أحد المفكرين الإنكليزي الذي لا أذكر اسمه الآن - ولكن تمّ إغفال ملاحظتهم هذه، ولم يُعتنَ بكلامهم. ولديّ كامل المسوّد والكلام الذي دار أثناء تلك الجلسة، فقد قال غاندي جملة حول ذلك، وكرّر مفكّر آخر تلك الجملة نفسها، وأعاد ذاك المفكّر الإنكليزيّ الذي نسي اسم تلك الكلمة؛ حيث قالوا: يجب علينا أن نبحث في أنّ الحقوق هل هي منتزعة من الأخلاق، أو أنّ الأخلاق منتزعة من الحقوق؟ وكان رأي غاندي أنّ الحقوق منتزعة من الأخلاق. وبناءً عليه، فقبل أن نكتب الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، يجب علينا أن ندوّن إعلاناً وميثاقاً عالمياً حول أخلاق الإنسان، ثمّ بعد ذلك يتمّ استنتاج حقوق الإنسان من تلك الأخلاق. لكنّ أغلب مفكّري ذلك الزمان الذين دوّنوا مسوّد إعلان حقوق الإنسان، كان رأيهم خلاف هذا الكلام؛ حيث كانوا يعتقدون بأنّه لا بدّ أولاً من تنظيم حقوق الإنسان، ثمّ بعد ذلك يتمّ استخراج الأخلاق الإنسانيّة من حقوق الإنسان.

طبعاً، لم يتمّ الاعتناء بالرأي الأوّل في وقتها، لكن الآن، وخصوصاً في العقود الثلاثة الأخيرة، تمّ الالتفات إليها؛ حيث يوجد الآن في أمريكا مركز، أرسل إليّ منذ أربع أو خمس سنوات تقريراً تحت عنوان الأخلاق العالميّة، وهو يهدف إلى تنظيم ميثاق أخلاق عالمي. ومركز هذه النشاطات في نيويورك في أمريكا. ويعتقد القيّمون على هذا المركز بأنّه لا بدّ أولاً من كتابة أخلاق عالميّة، ثمّ بعد ذلك، نستخرج حقوق الإنسان من صميم هذه الأخلاق. وقد جرت أعمال كثيرة في هذا الصدد؛ حيث قام أحد أكبر اللاهوتيّين المسيحيّين - الذي لديه شبه رئاسة لهذه المجموعة، وله إشراف على

جميع النشاطات التي يقومون بها؛ وهو السيد هانس كونغ، وهو فيلسوف وعالم لاهوتي كاثوليكي المذهب ألماني الأصل - بكتابة أول مسودة منذ ما يقرب من خمس سنوات، وأرسلها إلى إيران وقال: هل تمضون هذه المسودة للإعلان العالمي للأخلاق، أم لا؟ وإن كنتم لا تعترضون عليها، فأرسلوا لنا ملاحظاتكم وأخبرونا ما هي المواد التي تعترضون عليها؟ وما هو دليلكم؟ ولماذا تعارضون؟ ومن قبيل هذه الأسئلة. وقد أرسلت هذه المسودة عبر طريق مكتب رئيس الجمهورية، إلى أهل الفكر في إيران، وذلك لكي يعطوا رأيهم فيها. وكنت أنا من جملة من أرسلت إليهم، وطلب إليّ أن أقوم بعملين معاً؛ الأول ترجمة دقيقة لهذه الرسالة، والثاني إعطاء رأيي فيها لكي يُصار بعد ذلك، إلى جمع آراء أصحاب النظر وإرسالها إليهم. فقامت بترجمتها وسجلت مجموعة ملاحظات حولها. لكنني لم أعرف إلى أين وصلت هذه الرسالة، وعمّا أسفرت عنه؛ وهل أخذت هذه الملاحظات بعين الاعتبار أم لا.

■ هل لديكم نسخة عنها؟

الأستاذ ملكيان: نعم، لديّ النسخة المترجمة، كما توجد عندي الملاحظات التي كنت قد أرسلتها إليهم. لقد أرادوا أن يعرفوا رأي دولة إيران، وأعتقد بأنّ رئيس الجمهورية أرسلها أيضاً إلى مفكرين آخرين، لكن، ليس لديّ اطلاع على مصير هذه الرسالة والآراء حولها، ولا أعلم ماذا كان رأي الآخرين؛ هل قبلوا بها أم لم يقبلوا. كلّ ما أعلمه أنّه طُلب إليّ أن أترجمها، وقد ترجمتها بالفعل. وعلى كلّ حال، أعتقد بأنّ هذا البحث بالنسبة إليكم - حيث تعملون في المجال الفقهي - من الأبحاث المهمة أيضاً. ومن الواضح أنّ أمامكم ثلاثة طرق: تقدّم الحقوق على الأخلاق، وتقدّم الأخلاق

على الحقوق، وعدم تقدّم أحدهما على الآخر، بل القول بوجود نوع من الاستقلال لكلّ منهما عن الآخر، ولو كانا مكتملين لبعضهما؛ فالقائل بالاستقلال لا يرفض أن يكونا ململين لبعضهما؛ لأنّ المجتمع لا يمكنه أن يستمرّ بالحقوق فقط دون الأخلاق، كما أنّه لا يمكن أن يستمرّ بالأخلاق فقط دون الحقوق. لذا، فالجميع يعتقد بأنّ كلاّ منهما مكملّ للآخر.

■ هل أحدهما مكملّ للآخر في مقام العمل؟ أم في مقام النظر فقط؟

الأستاذ ملكيّا: في مقام العمل، وأما في مقام النظر، فقد طرح هناك: هل يجب أن يكون لدينا أولاً أخلاق، ثمّ بعد ذلك نستخرج منها الحقوق؟ أو لا بدّ أن يكون لدينا حقوق، ثمّ نستخرج منها الأخلاق؟ وهذا من الأبحاث الجدّية. وبرأيي يجب أن ندخل أيضاً في هذا البحث.

هذه المطالب هي الموارد التي رأيت في النظرة الأولى أنّها مهمة، وأنّه يجب عليّ أن أطرحها في بداية هذا البحث.

■ مع الالتفات إلى النكته التي أترتموها سابقاً، كان من المفترض علينا وفقاً للقاعدة، قبل الخوض في الأبحاث الأخلاقية جميعها، أن يكون لدينا رؤية جليّة عن الإنسان.

الأستاذ ملكيّا: نعم، برأيي أنه إذا أردتم أن تبحثوا هذه المسألة بحثاً فلسفياً صرفاً، فتناول مثل هذه المقدمات ضروريّ جدّاً. أمّا إذا أردتم أن تبحثوها من زاوية الإلهيات - كما هو الحال في بحثكم الآن، حيث إنّ أكثره فقهيّ - فلا بدّ أيضاً من تناول بعض المواضيع في هذا الباب أيضاً.

تعميق مبحث تلازم الحق والتكليف

■ المطالب التي ذكرتموها حتى الآن كانت ضرورية بالنسبة لهدفنا، كما كانت في الواقع مفيدة جداً على مستوى فتح أفق جديد وخلق جو مناسب لهذا البحث. فكلّ واحدة من هذه الأبحاث التي طرحتها يمكن أن تكون موضوعاً مستقلاً لجلسات متعددة، وأن تكون محوراً تدور حوله أبحاث عديدة. لكن، لكي تتضح جغرافيا البحث أكثر، يجب أن نطرح نقطتين في هذا المقام: إحداهما ما ذكرته في بحثك مع الدكتور سروش من أنّه يعتقد بإمكانية القول بأنّ ما يحكم العلاقة بين الإنسان والإنسان هو أحد هذين الأمرين؛ محورية الحق، أو نزعة التكليف. والظاهر أنّه لم يتم بحث المسألة من باب التضافيف فقط. وعلى ما في ذهني فإنّ مراد الدكتور سروش في موضوع علاقة الشعب بالسلطة، هو أنّ بعض الآراء تعتبر الإنسان مكلفاً فقط مقابل السلطة. طبعاً هذا البحث بنفسه ينسحب أيضاً على علاقة الإنسان مع الله، أي إنّهُ من الممكن أن يعتبر أنّ مبادئ نزعة التكليف، هي التي تحكم العلاقة بين الإنسان والله في هذا المجال أيضاً؛ وعلاقة الشعب بالسلطة، وإن كان البحث هنا حول علاقة الإنسان بالإنسان بشكل مباشر. لكنّ ذاك النظر الذي يطرحه هو وينقله عن الآخرين أيضاً، هو أنّ بعض الآراء ترى أنّ الإنسان مكلف في مقابل السلطة فقط، وليس لديه أيّ حق. وبعبارة أخرى، في عالم الواقع وفي مقام العمل، يُطرح مثل هذا الرأي، وإن قلنا في مقام النظر بأنّ هذا الرأي غير تام. والحال أنّه من الناحية المنطقية وقانون التضافيف، فمقابل كلّ حقّ يثبت في علاقة الإنسان بالإنسان، لا بدّ أن يكون هناك تكليف، ولا يمكن جعل محور البحث مجرد التكليف أو مجرد الحقّ بشكل مستقلّ. وفي الوقت نفسه، عندما ننظر إلى علاقة الشعب بالحكومة، نرى وكأنّ

العلاقة هي بين الإنسان والله؛ بمعنى أنّ الحاكم على العلاقة هو نزعة التكليف. وبعبارة أخرى، إنّ علاقة الشعب بالحكومة شبيهة بعلاقة الإنسان بالله، ولذا يمكن في هذا المجال أن يُطرح بحث نزعة التكليف أو نزعة الحقّ. وعلى كلّ حال، أريد أن أقول: لعلّ التصوّر الموجود عند الدكتور سروش كان مبنياً على هذا الأساس.

الأستاذ مصطفى ملكيان: إذا صوّرتكم المسألة بهذا الشكل، فأنا لا أعتقد أصلاً بأنّ أحداً من المفكرين في العالم الإسلاميّ أو خارج العالم الإسلاميّ يقول بهذا الأمر. فحتّى الحكومات الدينيّة أو حتّى الحكومات الولائيّة - التي تعتمد في نظامها مبنى ولاية الفقيه أو ما شابه ذلك - لا ترى أيّ تكليف متوجّه نحو رعاياها بالنسبة إليها. فحتّى لو كنت تعتقد وتقول بأنّ السلطان هو ظلّ الله على الأرض، ويمتلك الجمال والجلال الإلهيين، أو كنت تقول مثل هذا الأمر بالنسبة لولاية الفقيه، فإنّك لا تقبل بالقول إن أفراد الشعب مكلفون فقط أمام حكوماتهم. وبرأيي، إنّ أكثر الناس إفراطاً في الاعتقاد بالحكومة الدينيّة (Theocrat) لا يقبلون بمثل هذا الأمر، وإن كانوا يعتقدون بأنّ الإنسان - سواء كان من الرعايا أم من الحكام - هو فقط مكلف أمام الله، وليس له أيّ حقّ عليه. وبعبارة أخرى: في الوقت نفسه الذي يعتقدون فيه بأنّ علاقة الإنسان بالله قائمة على أساس التكليف، لا يرون أنّ هذه النظرة موجودة في علاقة الشعب بالحاكم وعلاقة الحاكم بالشعب؛ بل حتّى أكثر الناس إفراطاً في هذه النظرة، والذين يقولون بأنّ الحاكم في الحكومة الدينيّة هو ظلّ الله على الأرض، يرى أنّ على الحاكم وظائف تتّجاه رعاياه.

■ هذا صحيح، ولكنّ البحث في أنّ هذه الوظائف ليست ناشئة من حقّ الشعب، بل هي وأمثالها موجودة لأنّ الله تعالى قد أوجبها وعيّنّها في هذا المقام. ولأجل ذلك كان هذا الموضوع محلّ بحث،

فلذا نرى أنّ الشعب ليس له حق في استجواب السلطة. نعم، كما ذكرتم؛ فإنّ السلطة مكلفة ولكن تكليفها معيّن من قبل الله. وبحسنا هنا، في تقابل الحقّ والتكليف، لا التكليف الذي يأتي تعيينه من الأعلى.

الأستاذ ملكيان: فليكن كذلك؛ لأنّ البحث ليس في تحديد منشأ الحقّ؛ فالبحث حول منشأ الحقّ وهل هو الإرادة الإلهية أو الطبيعة الإنسانية، هو بحث آخر. ولقد كنت أقول في بحثي مع الدكتور سروش بأنّه لا يمكن القول: «هناك نظرتان؛ نظرة محورية الحقّ، ونظرة محورية التكليف»، بل في جميع هذه النظريات هناك حقّ وتكليف معاً. وهناك بحث آخر حول ماهية الأمور التي ينشأ منها الحقّ؟ فعندما تقول: هذا الإنسان له حقّ، فهل ثبوت الحقّ له بما أنّه عبد الله؟ أو بما أنّه إنسان؟ أو بما أنّه موجود ذو علم وإرادة؟ بمعنى أنّ كلّ موجود له علم وإرادة فله حقّ، وثبوت الحقّ له لا لأجل كونه إنساناً، بل لأجل كونه مصداقاً من مصاديق الموجود ذي الإرادة والعلم؟ وهذه من المطالب المثارة في بحث منشأ الحقّ. ومن هنا، أريد أن أقول إنّّه يجب أن لا يحصل خلط بين هذا البحث وبين البحث الذي نبهته الآن. فالحوار بيني وبين الدكتور سروش، كان يدور حول أنّه لا وجود لمحورية التكليف البحث، أو محورية الحقّ الصرف في علاقة الإنسان بالإنسان. بل الجميع يعتقد في مسألة علاقة الإنسان بالإنسان بأنّه إذا كان هناك حقّ، فحتماً هناك تكليف، وإذا كان هناك تكليف، فلا شكّ في أنّ هناك حقّاً. فقولك: «إنّ الحقّ الذي تطلبه الرعيّة من الحاكم، هل سببه أنّ الرعيّة هم عباد الله، والله تعالى قد منحهم هذا الحقّ، أو سببه أنّهم من صنف الإنسان، والإنسان له حقّ حتّى لو لم يعتقد بالله»، هو كلام آخر. وأنا لا أريد أن أصرف البحث إلى البحث عن المنشأ، بل أريد أن

أقول: إنّ التقابل بين محورية الحقّ ومحورية التكليف لا وجود له أصلاً؛ فليس هناك حكومة إلّا وعليها - أمام رعاياها - تكاليف وواجبات، كما أنّ الرعايا ينتظرون من الحاكم خدمات.

■ نعم، لكن بقيت هناك نقطة واحدة: فلنفترض أننا منحنا الإنسان حقّاً في تلك النظرة الإفراطية التي ذكرتموها، ألا يكون الحقّ في تلك النظرة قابلاً للمطالبة. ويمكننا أن نبحث هذه النقطة المبهمة هنا، فذاك الذي يقول: «الناس لهم حقّ؛ لأنّ الله تعالى قد منحهم هذا الحقّ، والحاكم له حقّ أيضاً مقابل الشعب، وهم ليسوا فقط مكلفين أمامه».. كلامه صحيح، وذلك باعتبار أنّه يقول بالحقّ المجمعول للشعب. ولكنّه حقّ لا يمكنهم المطالبة به؛ لأنّ هذا الحقّ جعله الله، وهو فقط من يمكنه المطالبة به، والمواخذه عليه. وبناءً عليه، علينا أن نبحث في ما إذا كان هناك معنى للحقّ من دون إمكانية المطالبة به؟

الأستاذ ملكيّان: نعم، ما تفضّلتم بالإشارة إليه هو برأيي أمر صحيح؛ فأصلاً، الحقّ الذي لا يمكن المطالبة به - أي الحقّ الذي لا يمكن للشخص أن يستوفيه عند الحرمان منه - ليس حقّاً برأيي، بل هو أمر يؤدي إلى التناقض paradoxical.

■ لكن هذا الكلام له قائل، ولا أقل من أنّه يُفهم من تحليل بعض الأقوال في هذه المسألة، ويمكن أن يكون نقد الدكتور سروش على هذا الأمر.

الأستاذ ملكيّان: أنا لا أعرف من يعتقد بهذه النظرية؛ لا في العالم الإسلامي ولا في الغرب، ولا أعرف ولو شخصاً واحداً يقول إنّ لك حقّاً؛ بحيث إذا حُرمت منه لا يمكنك المطالبة به ولا يمكنك استيفائه، وإن كان هو حقّاً لك.

■ يظهر هذا الكلام من كلمات السلاطين والحكام السابقين، عندما كانوا يريدون أن يثبتوا حكوماتهم، بمعنى أنه لم يكن لديهم نظرية في هذا الصدد، ومع ذلك كانوا يقولون مثلاً: مهما أخطأنا فلا دخل لكم بنا.

الأستاذ ملكيان: إذا كان القائل به موجوداً واقعاً، فلا بد أن أسحب كلامي. لكن، على الأقل يجب القول بأنه في هذه الأيام لا يوجد مصداق لهذه النظرية، بل ولا يوجد من تفوّه بهذا الكلام في الجمهورية الإسلامية. نعم، «البعض» قال إن القائد أو الحاكم فوق القانون، لكن، لم يقل أحد إنه لا يمكن لأحد أن يطالبه أو يسأله. وعليه، إلى من يوجّه الدكتور سروش نقده؟ وبالنسبة إلى أيّ زمان؟ أنا لا أعتقد بأنّ هذا النقد كان موجّهاً لأحد من الناس. فإذا وجدنا من يقول هذا الكلام - وإن كان في الزمن السابق - فلا بدّ من التقصّي عن ذلك. أمّا بالنسبة إلى هذا الزمان، فليس لديّ أيّ مصداق له.

أثر اختلاف النظريّات حول الإنسان في تشخيص حقوقه

■ هنا نكتة أخرى، وهي تصلح أن تكون بنفسها مورد سؤال، وتصلح أيضاً أن تكون مقدّمة للأبحاث اللاحقة وهي: هل حقوق الإنسان بنفسها خاضعة لمنهج دراسة، أو هي خارجة عن المباني الفلسفية؟ تفضّلوا ببيان هذا الأمر مع المحافظة على حدود كونه مقدّمة للبحث؛ مثلاً ما ذكرته حول اعتقادك بأنّ هذا الإعلان خاضع لمنهجية معيّنة، أعطونا ولو مثلاً عن رؤية يمكنها أن تترك أثراً في الحقوق؛ بحيث إذا كان الشخص يؤمن بها في مورد حقوق الإنسان، سوف يعتقد بثبوت هذا الحقّ الأساس، بينما إذا لم يكن يؤمن بها لن يعتقد بثبوت هذا الحقّ. تفضّلوا ببيان هذا الأمر على أساس القواعد التي تنطلقون منها.

الأستاذ ملكيان: أعطيكُم نموذجاً واضحاً جداً: هناك نظريّات مختلفة حول الساحات التي يمتلكها الإنسان. فقد قال بعضهم إنّ الإنسان له ساحة واحدة؛ وهي ساحة البدن فقط. وقال بعضهم إنّ للإنسان ساحتين؛ البدن والذهن. وقال آخرون إنّ له ثلاث ساحات؛ البدن والذهن والنفس. وقال غيرهم بأربع ساحات؛ البدن والذهن والنفس والروح. فهؤلاء اعتبروا أنّ الروح غير النفس. وهذا البحث يمكن طرحه مثلاً.

فإذا كان شخص يعتقد بأنّ الإنسان ليس منحصراً في ساحة واحدة، بل لديه على الأقلّ ساحتان، ومن جهة أخرى، كان يعتقد أيضاً بأنّ البدن ليس سوى وسيلة للساحة الأخرى، (وبعبارة أخرى، تُحمل تلك الساحة الثّانية على الإنسان حمل: (هو هو)، أمّا البدن فيحمل عليه حمل: (ذا هو). فمثل أفلاطون مثلاً يعتقد بأنّ الإنسان عبارة عن نفس، لكنّ له بدنًا؛ أي إنّ البدن يُحمل على الإنسان حمل (ذا هو)، ومضافاً إلى هذين الاعتقادين، كان هذا الإنسان يعتقد أيضاً بأمر قيميّ آخر، ويقول إنّ الوسيلة إنّما تكون ذات قيمة، ما دامت في سبيل الوصول إلى الهدف، أمّا إذا لم تكن في سبيل الوصول إلى الهدف فلن تكون ذات قيمة. وعليه، فإذا اعتقد الشخص بهذه المطالب الثلاثة، عند ذلك يمكنه القول إنّ أحد الحقوق التي يتمتّع بها الإنسان هو أن لا تنتشر بين البشر عقائد غير صحيحة؛ لأنّ العقائد غير الصحيحة والمنحرفة مرتبطة بذاك البعد الثّاني، والبعد الثّاني أشرف من البعد الأول، لأنّ هذا البعد الأوّل يعتبر وسيلة للثّاني ليس إلّا. وبناءً عليه، من الحقوق التي لدى الإنسان، والتي يمكنه أن يطالب الحكومة بها، أو يطالب بعض البشر بعضهم بها، هو حقّ الابتعاد عن العقائد غير الصحيحة؛ بمعنى أنّ كلّ شخص يمكنه أن يقول: ليس لك الحقّ في أن تبتّ

في ذهني وضميري عقيدة منحرفة! وليس لك الحق في أن تدخل إلى ساحة ذهني وضميري.

إذا كان الأمر كذلك، فحكومة الحق إنما تكون في ما إذا قامت من أول الأمر بالتحقيق في الاعتقادات ومعرفة الصحيح منها من الفاسد؛ فتعمل على منع انتشار الفاسد، تماماً كما تعتقدون به الآن من ثبوت وظيفة الحكومة بالنسبة للجسم الظاهري. فأنتم تعتقدون بأن الحكومة يجب عليها أن تتيح للشعب نبات الفطر بشكل نظيف وسليم، فتقول: هذا الفطر من الفصيلة السامة، وليس لأحد حق ولا إجازة في أن يقوم بتصنيعه وتعليبه، كما لا يحق للبائعين أن يبيعوا هذا النوع من الفطر في السوق. بينما الفطر السليم الذي ينتمي إلى الفصيلة غير السامة، يمكن للحكومة أن تجيز بيعه، بل إذا اقتضت الضرورة يجب عليها أن تشجع على حماية هذا النوع وتدعمه. وهنا نقول: إذا كنا نعتقد بأن هناك فطراً ساماً يشكل خطراً على الساحة الثانية من وجودنا، كما هو الحال في الفطر النباتي السام الذي يشكل خطراً على أجسامنا، فعندئذٍ يجب على الحكومة أن تعمل على التدقيق والبحث عن الفطر السام الخطر على الساحة الثانية أيضاً، وتحذر الناس وتقول لهم إن هذا الفطر ضارّ، وذاك نافع وبيعه ونشره مجازان في السوق، بينما ذاك لا يُسمح ببيعه ولا يجوز توزيعه في السوق. وبناءً على هذه النظرة، فيكون للحكومة حق تنقية الأفكار وتصفيتها وإزالة الشوائب عنها.

■ أليس هذا قياساً مع الفارق؟ لأنه في مورد الفطر السام للجسم، هناك شيء واحد لا غير وهو الضرر. بينما في مورد الفطر السام الروحي، هناك شيء آخر وهو حرية الاختيار للإنسان، فإذا حصلت تنقية الأفكار وتصفيتها، سوف يتلاشى حق اختيار الآراء والعقائد لدى الإنسان.

الأستاذ ملكيان: كذلك الحال في مورد الفطر السام، فإننا سوف نسلب الإنسان حق الاختيار؛ لأننا لن نتيح للناس أن يأكلوا الفطر السام ويقتلوا أنفسهم به.

■ صحيح، ولكن لدينا هذه المسلمة القبلية، وهي أن الفطر السام يقتل الإنسان فقط، ولا يحدث أي شيء آخر. بينما في الساحة الثانية هناك أمر آخر وهو حرية الاختيار.

الأستاذ ملكيان: كلاً، بل يمكن أن يكون هناك أشياء أخرى، ولكنت ترى أن القتل أهم من الأمور الأخرى، وإلا فالكثير من الفطر السام هو ألد وأطيب من غيره، والكثير من هذه الأنواع السامة يسبب بتعبيرنا المعاصر نوعاً من الهلوسة، أي إنك تشعر لمدة أربع وعشرين ساعة مثلاً بهذا الشعور، وقد يطول لديك هذا الشعور إلى أسبوع أو أسبوعين، فتشعر بابتهاج فائق؛ فترى مناظر وتشاهد أموراً لم تكن تشاهدها من قبل. ومع ذلك يقول العرف إنه لا بد للدولة من مواجهة هذا الفطر السام. صحيح أن الفطر السام يمنح المرء ابتهاجاً لمدة أسبوع، ولكنه بعد ذلك سيودي به إلى الموت، وأما الولع الذي يشد الناس لتناول هذا النوع من الفطر، فإنما هو بسبب هذا النوع من الفوائد المتحققة فيه. ومع ذلك، فكأننا أصبحنا نقبل بأنه يجب على الدولة أن تقدم مسألة الوقاية من موت الناس، على أي أمر آخر، وأي خصوصية أخرى ناتجة عن هذا الفطر مثلاً، وعليها أن لا تدع الأمور تصل إلى هذا الحد من الخطورة. وكذا الحال في سائر أنواع المواد التي تؤدي إلى الهلوسة، وليس الأمر مقتصرًا على تناول الفطر السام فقط؛ فالمخدرات يتم التعامل معها على هذا الأساس أيضاً، وهي تعتبر من الأمور الممنوعة وغير المجازة؛ لأنها مضرّة بسلامة الأفراد والمجتمع معاً. نعم، المخدرات تعتبر شكلاً من الهلوسة، وكذلك أنواع الدخان والتبغ هي أنواع بسيطة جداً من الهلوسة.

وإذا كان هناك شخص يعتقد بهذه النظرية - وهي نظرية لها جذورها وقبلياتها الفلسفية - فسوف يعتقد بأنّ أحد الحقوق التي لدينا هي هذا الحق، والتكليف الذي يترتب على الدولة بموجب هذا الحق، هو أنّه يجب عليها أن تعمل على تصفية الأفكار وتنقية المسائل الثقافية المستوردة. وفي المقابل، إذا كنت تعتقد بنظرية أخرى حول الإنسان، وكانت تعتبر أنّه لا وجود أصلاً لأيّ ساحة غير البدن، أو أنّ هذه الساحات كلّها تابعة للبدن؛ باعتبار كونه الأشرف بين الساحات، عندئذٍ يتمّ سلب ذاك الحقّ منك من أساسه، وتُعطى الدولة من ذلك التكليف أيضاً.

وبرأيي، إنه عندما يتحدّث الآن أشخاص كأمثال آية الله مصباح اليزدي في خطابه فيقول في وصفه لبعض الأمور: «هذه سموم»، ويستعمل غيرها من العبارات، ومراده أنّ هذه الأفكار هي سمّ قاتل، ويجب أن نفق في وجه هذا السمّ، فحديثه صحيح، ولا بدّ أن تعمل الحكومة على الحدّ من انتشاره كي لا يصل إلى أذهان العوامّ.

■ بأيّ مبنئ من المباني الأربعة التي ذكرتها، يقبل الفلاسفة الغربيون، الذين تشكّل أفكارهم الركيزة الأساس لإعلان حقوق الإنسان؟

الأستاذ ملكيان: إنّ أكثر الأشخاص الذين شاركوا بكتابة إعلان حقوق الإنسان في ذلك الوقت، كانوا يُولون الأهميّة للمناسبات الخارجية للإنسان لا للمناسبات الداخلية له. وعليه، فلم يكونوا يلتفتون إلى ما يجري في داخل الإنسان، ولا إلى حاجات النفس الإنسانية، بل كانوا يريدون فقط أن يكون النظام الاجتماعيّ نظاماً تحقّق فيه تلك الأسس الخمسة؛ وهي الحرّية والعدالة والنظم والأمن والرفاهية. فقد نظّموا حقوق الإنسان بشكلٍ أنه إذا جرى هذا النظام

وتَمَّ احترامه، فسوف تصل البشرية إلى تلك الأهداف الخمسة. لكنه، لم يكن في برنامجهم لا توجد معالجة للمشكلة التي تفترض إمكانية أن يكون هناك مجتمع تتوفّر فيه الحرّية وتسود فيه العدالة ويستتبّ فيه النظام والأمن والرفاهيّة، ومع ذلك ينتشر فيه الانتحار ويوجد فيه ناس يائسون... فهذه المسألة لم تكن في حساباتهم أصلاً.

ومن جهة أخرى، نرى أنّ المجتمعات التي مشّت طبقاً لهذه الحقوق (مثل السويد وسويسرا وفنلندا والنرويج) هي مجتمعات خالية من هذا النوع من المشاكل الاجتماعية، لكنّها مبتلاة بمشاكل أخرى؛ من قبيل زيادة الأمراض العصبية، وارتفاع معدل الانتحار بين أفراد المجتمع فيها؛ حيث يوجد في مجتمعات سويسرا والسويد، وهما من أهمّ الدول على هذا الصعيد، أعلى معدلات الانتحار في العالم، وأكثر المشاكل النفسية، وكذلك تنتشر عندهم مشكلة التوحّد والشعور بالوحدة الشديدة والكآبة. وبرأيي إنّ كاتبني إعلان حقوق الإنسان، حتّى لو كانوا من المعتقدين بوجود النفس أيضاً، إلّا أنّهم لم يعطوا النفس الإنسانية مكانتها في هذه الأمور، ولم يلاحظوها أثناء كتابتهم له، بل وجّهوا جُلّ اهتمامهم إلى تحقيق هذه الأهداف الاجتماعية الخمسة التي ترتبط بالبدن، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار الجوانب الأخرى للإنسان.

التلازم بين الحقّ والتكليف في الفلسفة واللاهوت الغربيّين

■ ذكرتم في بحث التضايف الحكمي بين الحقّ والتكليف، بأنّه لا يوجد أحدٌ من المفكرين المسلمين وغير المسلمين، ممّن طرح مسألة ثبوت الحقّ من دون تكليف؛ بمعنى أنّه لم يتمّ التعامل في مسألة العلاقة بين الإنسان والإنسان - التي تشمل بطبيعتها علاقة

الشعب بالحكومة - على أنها تحتوي على حقّ من دون تكليف. ومن باب الصدفة، كنت أقرأ في مقالة أحات في بعض مطالبها على مسائل كان قد ذكرها المرحوم الشهيد مطهري، ومع مراجعة المصدر اتضح لي أنّه (أي الشهيد مطهري) نقل في كتابه: «أسباب الاتجاه الماديّ»، و«سيرة في نهج البلاغة»، قول «جان جاك روسو» في نسبه إلى بعض الفلاسفة الغربيين - الذين كانوا في صدد نقد علماء اللاهوت المسيحيين - بأنهم قالوا: إنّ بعض آراء علماء اللاهوت هو هذا؛ أي ثبوت الحقّ من دون ثبوت التكليف. وذكر الشهيد مطهري نقلاً عن روسو أسماء بعضهم، ومن جملة من نقل أسماءهم، الحكيم اليوناني فيلون الذي قال: «كان كاليغولا؛ الإمبراطور الرومانيّ الدمويّ يقول: كما أنّ الراعي يعتقد بأنّه أفضل من قطع الغنم الذي يرعاه، كذلك قادة الأمم، فهم أفضل جنساً من مرؤوسهم. ومن استدلاله هذا يخرج بنتيجة وهي أنّ القادة هم مثل الله، وأنّ الرعايا كالأنعام»⁽¹⁾. كما أنّه ينقل أيضاً عن روسو بأنّه نسب إلى جروتوريوس وهوبز قولهما إنّ قدرة الرؤساء لم تعطّ لهم لأجل راحة المرؤوسين فقط، بل إنّ النوع الإنسانيّ مؤلّف من عدّة جماعات، وكلّ منها له رئيس خاصّ به يقوم بالعمل على تربية جماعته. وبعد أن ينقل الشهيد مطهري هذه الكلمات، يخرج بنتيجة وهي أنّ فكرة محوريّة التكليف من طرف واحد (تكليف الشعب أمام الحكومة)، كانت مطروحة بين الفلاسفة الغربيين، باعتبار كونها رأياً.

الأستاذ ملكيّا: يمكنك أن تجد كلاماً بشكل مباشر حول هذه الأمور التي ذكرتها، ففي كتاب الدكتور الطباطبائي الذي صدر أخيراً

(1) مرتضى مطهري، مجموعة الآثار، طهران، نشر صدرا، 1374هـ، ج 16، ص

باسم الجدل بين القديم والجديد مثلاً، يمكنك أن تشاهد الكثير من الموارد الشبيهة بهذه الأمور. لكنني مع ذلك أعود وأؤكد الكلام الذي ذكرته سابقاً؛ إذ إنه لأنه صحيح أن لدينا مثل هذه الموارد التي ذكرتها هنا أو كالتي نقلها الدكتور الطباطبائي في كتابه، لكن البحث في هذه الموارد جميعها يدور حول أن الشخص يعتبر نفسه هو المجري للأحكام الإلهية؛ وعليه، فلا ينظر إلى علاقته مع رعاياه مثلاً، أو إلى علاقته مع مواطنيه، على أنها علاقة الإنسان بالإنسان، بل يرى أن علاقة المواطنين به هي ذاتها علاقة الإنسان بالله، باعتبار أنه لا يرى نفسه إلا أنه ظلُّ الله على الأرض ونائبه والقائم مقامه، ومنفذ الأوامر الإلهية وغيرها من العناوين المشابهة. فمن الطبيعي وفق هذه الرؤية أن يتم تصوّر وجود الحقّ مع عدم وجود التكليف.

إنّ جميعَ كلامي السابق يعود إلى علاقة الإنسان بالإنسان، بمعنى العلاقة التي بيني وبينك، وفي هذه العلاقة يكون لك حقّ، لكن ليس عليّ تكليف! أو أنّ لي حقّاً، ولكن ليس عليك تكليف. هذا هو الذي قلت إنّه لا يوجد من يعتقد به؛ لا في الثقافة الإسلامية ولا في الثقافة المسيحية. أمّا إذا كنت بعنوان مغاير لصفتي الشخصية؛ كأن يكون ذلك باعتبار كوني خليفة الله أو نائبه أو القائم مقامه، وكان لي في الوقت ذاته علاقة معك، يمكنني أن أقول: لي عليك حقّ، لكن ليس عليّ تكليف مقابلك. والعبارة التي يستعملها هؤلاء هي تماماً عبارة *stewardship*، التي هي بمعنى نائب مناب. فإذا كان شخص نائباً مناب الله وأردنا أن نتعامل معه، فإذا طلب منا طلباً ولم يعطنا مقابلته شيئاً؛ بأن اخذ منا حقّاً ولم يلتزم تجاهنا بأيّ تكليف، فهذا من حقّه؛ لأنه لم يتصرّف معنا على أساس صفته الشخصية الحقيقية، بل على أساس كونه نائباً عن الله. وهذا يعني أن الله تعالى في الواقع هو الذي طلب منا هذا الأمر، وهو الذي لم يعتبر نفسه مكلفاً أمامنا.

بينما أرى أنّ هذه الموارد خارجة أصلاً عن موضوع كلامي. فالموارد التي أذكرها، إنّما هي في العلاقة الإنسانية بين شخصين، لا في ما إذا أتى من يقول: أنا وكيل الله ونائبه، أتكلّم معك. ففي هذه الصورة من الممكن أن يطلب حقاً دون أن يكون عليه أيّ تكليف، وهناك موارد أكثر دقة في كتاب الدكتور الطباطبائي. والشيء الذي أستبعده جداً هو أن يكون لدى هوبز هذا الرأي؛ حيث إنّك نقلت رأيه هذا بعدة وسائط، ويجب عليّ أن أراجع كتبه مباشرة لأرى هل فيها ما يوحي إلى وجود شيء من هذا الكلام أو لا.

تقسيم المباني الفلسفية لحقوق الإنسان

■ نشرع الآن بأصل البحث حول المباني الفلسفية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان. لقد قلتم: على ما في ذاكرتي، سوف أ طرح بعض تلك المباني ونقيضها، وأريكم كيف يمكن كتابة عدّة إعلانات مختلفة عن حقوق الإنسان. نعم، يمكن الآن وبناء على أساس بعض المحاور الأصلية والأساس في هذا الإعلان - من قبيل حقّ الحياة المطلقة أو الحرّيات المطلقة أو التساوي المطلق بين الرجل والمرأة - أن ن طرح المباني الفلسفية لهذه المحاور بعنوان كونها الملاكات الغالبة في حقوق الإنسان في الوقت الحاضر.

الأستاذ ملكيان: إذا أردنا أن ننظر إلى الأشخاص الذين قاموا بكتابة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمراقبين لهم، بل ومعارضيههم أيضاً، ونعمل على تقسيمهم تقسيماً منطقيّاً، يمكن القول ربما أنّ الأشخاص الذين عملوا على تنظيم الإعلان العالمي، كانوا معتقدين في الدرجة الأولى بوجود الله تعالى، ويمكن أيضاً أن لا يكونوا معتقدين به، أو بعبارة أخرى: أكثر دقة؛ أن يكونوا مادّيين أو

غير مادّيتين. والمعتقدون بوجود الله ينقسمون بدورهم إلى قسمين، بحيث إنه إذا أراد كلّ من هذين القسمين أن يكتب إعلاناً، فسوف تتمّ كتابة إعلانين مختلفين؛ لأنّ بعضهم يعتقد بوجود إله مشخّص، وبعضهم يعتقد بوجود إله غير مشخّص - أي بتعبير القدماء يؤمنون بنوع من وحدة الوجود فقط - والذين يؤمنون بإله مشخّص، ينقسمون إلى قسمين: قسم يقول بإله مشخّص شبيه بالإنسان، وقسم يقول بإله مشخّص غير شبيه بالإنسان.

والحاصل من هذا التقسيم هو:

- 1 - الذين لا يؤمنون بالله أصلاً.
- 2 - الذين يؤمنون بإله غير مشخّص.
- 3 - الذين يؤمنون بإله مشخّص لكنه ليس شبيهاً بالإنسان.
- 4 - الذين يؤمنون بإله مشخّص شبيه بالإنسان.

وكلّ من يريد أن يكتب إعلاناً لحقوق الإنسان، سيكون له أحد هذه التصرّوات الأربعة حتماً، كما أنّ الحقوق التي يكتبها سوف تكون مختلفة عن الحقوق التي يكتبها غيره. والآن نستعرض كلّ واحدة من هذه التصرّوات الأربعة: إذا كان هناك شخص لا يؤمن بالله ولا يؤمن بوجوده أصلاً، بل كان يؤمن بالمادّية الفلسفيّة، فالمباني التي سيستخدمها في مجال الحقوق، لن تكون سوى الاعتماد على العقل والتسليم بالوجدان الأخلاقيّ للبشر؛ أي يجب أن تكون الحقوق والتكاليف التي سيكتبها في ميثاق حقوقه، مقبولة ومسلّماً بها من قبل العقل والوجدان الأخلاقيّ للبشر. وبناءً عليه، فبمجرد أن لا يقبل العقل أو الوجدان البشريّ أو كلاهما، بأية فكرة من فقرات ذاك الإعلان، فلن يكون لديه شيء للكتابة بعد ذلك. وبرأيي، لن يكون أمام هذا الشخص سوى هذا الطريق. وبعبارة

أخرى: لا بدّ من أن يكون مستنده مقتصرّاً على إملاء العقل، وتلقين الوجدان الأخلاقي للبشر فقط.

بينما إذا كان هناك شخص يؤمن بالله، ولكن الله عنده غير مشخّص، ففي هذه الصورة سيكون مستنده الحقوقي أيضاً مقتصرّاً على العقل والوجدان الأخلاقيّ للبشر، ولكن يوجد في هذه الصورة، فرق مادّي محض وهو: أنّ بعض الأحكام التي يصدرها العقل هنا، مختلفة عن الأحكام التي يصدرها العقل في الصورة الأولى، أضرب مثلاً على ذلك: الشخص المادي ليس لديه أيّ دليل على أنّ ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾، بينما الذي يؤمن بإله غير مشخّص يمكنه الاعتقاد بهذه القاعدة، لكن لا بمعنى أنّك إذا قمت بعمل جيّد - ولو كان قليلاً بمِثقال ذرّة - سوف تُجزى على فعلك هذا، بينما إذا صدر منك ذنب ولو كان بهذا المقدار، فسوف تعاقب عليه؛ لأنّ هذا المعنى لا ينسجم مع الاعتقاد بإله غير مشخّص. وعلى هذا الأساس، فإذا كنّا نؤمن بإله غير مشخّص وقلنا بوجود هذا الإله، فأقصى ما يمكنه القيام به هو أن يعلم ويرى الأعمال التي نقوم بها، ومن ثمّ نقول إنّ هذه الآية: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾، هي واحدة من القوانين التي تحكم عالم الوجود. وهو قانون لا يعتمد مبدأ الثواب ولا العقاب، بل هو قانون تكوينيّ عامّ؛ تماماً كما لو وضعتُ يدي في نار واحترقت، فلا يمكن القول عندئذٍ إنّ النار قد عاقبتني؛ إذ ليس في المسألة عقاب، بل هي نتيجة تكوينيّة. وكذا الحال لو وضعت البيض على هذه النار ونضج وصار شهياً؛ لا يمكنني القول عندئذٍ إنّ النار قد جازتني وأثابتني؛ حيث أنضجت لي الطعام. بل هذا الأمر هو قانون فقط، وهذا القانون عبارة عن أنّ النار التي تكون حرارتها

600 سستيغراد تعمل هذا العمل بيدن الإنسان، بينما تقوم بعمل مغاير مع البيض والزيت، فلا يمكنك القول عندما تقوم بقلي البيض: «إنَّ النار تحبِّي؛ لأنَّها قَلَّتْ لِي البيضُ وأنضجته»، كما أنَّه لا يمكنك القول عندما تحرق يدك: «إنَّها عدوّ لي؛ لأنَّها أحرقت يدي». ونحن الآن مع كمال عقلنا نتصرّف بهذا الشكل، فعندما يعود الإنسان إلى فترة طفولته يدرك هذه الحالة جيّداً؛ فمثلاً إذا أضعتُ مفتاح الغرفة وحاولت فتح الباب دونه، فمهما حاولت لن أصل إلى نتيجة، وعند ذلك أبدأ بكيّل الشتائم على الباب، وأشرع بالضرب والركل، وأخاطبه: لماذا لا تفتح لي، وكأنَّ هذا الباب له عدااء خاصّ معي؟! أما إذا اعتقدنا بإله غير مشخّص، فليس في المقام صداقة ولا حبّ ولا عداوة ولا كره ولا بغض، فهذه الأمور جميعها ليست داخله في هذا النطاق أصلاً. ومع ذلك سيكون هناك قوانين أوسع دائرة من تلك القوانين التي يعتقد بها المادّي. فالمادّي لا يمكنه الإيمان بفكرة ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (٨)، بينما الذي يؤمن بإله غير مشخّص يؤمن بها، كما أنَّ القوانين التي يشرّعها المؤمن بإله غير مشخّص قد تكون مختلفة، أو بتعبير أفضل وأدقّ، تكون قوانينه أوسع من تلك القوانين التي يشرّعها المادّي البحث.

■ ألا يعتقد المادّي البحث بالقانون؟

الأستاذ ملكيان: بلى يعتقد بالقانون، ولكنّه يعتقد بالقانون الطبيعيّ فقط. فليس في القانون الطبيعيّ أن يكون للأعمال الحسنة والقيّحة تأثيرات مختلفة؛ لأنّ الذي يقول: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (٨)، معناه أنّه لا يعتبر أنّ القوانين منحصرة فقط في خصوص القوانين الفيزيائيّة والكيميائيّة والطبيعيّة. لماذا؟ لأنّه إذا كنّا مع القوانين الكيميائيّة والفيزيائيّة والطبيعيّة فقط، فلن يختلف معنى الصدق والكذب في

الحديث بالنسبة للقوانين الفيزيائية. فلساني الآن يتحرك، وكلّ القوانين التي تحكم تحرك اللسان تحكم تحرك لساني؛ سواء كذبت في كلامي أو قلت الصدق، فالأمر لا يختلف أبداً على المستوى الفيزيائي. لكنني إذا قلت: «إذا خرج على لسانك كلام صدق، فسوف ترى جميلاً، بينما إذا خرج على لسانك كذب، فسوف ترى شيئاً قبيحاً»، سوف يتّضح من هذا الكلام بأنك قبلت بالقانون الآخر، وأنّ عليك أن تعتبر أنّ نظام العالم قائم على النظام الأخلاقي؛ أي أن تعتقد بأنّ نظام العالم - مضافاً إلى وقوفه على الخواصّ الفيزيائية والخواصّ الكيميائية والخواصّ الطبيعية لكلامي وكلامك - واقف على الخواصّ الأخلاقية أيضاً لكلامي وكلامك.

■ هل هو بمعنى العلّية والمعلوليّة فقط؟

الأستاذ ملكيان: نعم بمعنى العلّية والمعلوليّة، لكنني لا أقصد ليست العلّية والمعلوليّة الطبيعيتين؛ لأنّه إذا كانت طبيعيتي يجب أن تختلف أمواج الهواء بين ما إذا كان الحديث صدقاً وبين ما إذا كان كذباً، أو أن يحصل تمايز بينهما، وكذا الحال في مسألة الصدق والكذب على المستوى الكيميائي؛ فيجب أن يحصل فرق بينهما من هذه الجهة، والحال أنّه لا يوجد أيّ اختلاف في هذه القضية بين الحالتين.

وعليه، فإذا كنّا من المادّيين، لا بدّ أن نقول: عندما تكون جملتان - أيّ جملتين - متساويتين تماماً من الجهة الفيزيائية والكيميائية والطبيعية، لا بدّ أن تكون آثارهما متساوية أيضاً. وفي المقابل، نقول: إنّ الكلام الذي خرج من فمي سواء كان صدقاً أم كان كذباً، لا يختلف من الناحية الفيزيائية، ولا يختلف من الناحية الكيميائية، ولا يختلف من الناحية الطبيعية. ولكنّه مع ذلك، إذا كان كلامي صدقاً أو كان مرادي خدمة الآخرين أو إصلاح ذات البين،

فإنه يختلف في هذه الحالة مع ما إذا كان كلامي كذباً أو كان خيانة. ومن يقبل بهذا الكلام، معناه أنه لا يعتبر أن القوانين منحصرة في القوانين الفيزيائية والكيميائية والطبيعية، بينما إذا كنت من المعتقدين بالمادية فسوف أعتبر أن القانون منحصر في إطار هذه القوانين فقط.

نعم، من جهة أخرى، إذا كان شخص يعتقد بآله غير مشخص، لا يقول: عندما يصدق أحدهم ينال الأجر والثواب، وعندما يكذب يلقي جزاءً وعقاباً؛ لأن الثواب والعقاب فرع الاعتقاد بآله مشخص صفاته كصفات الإنسان. بينما المعتقد بآله غير مشخص يقول: إن أحد القوانين الحاكمة على عالم الوجود، هو أن يرى الإنسان عندما يكذب شيئاً قبيحاً، وعندما يقول الصدق يرى حسناً. لكن هذا الحسن والقبح اللذين يراهما ليسا من مقولة الثواب والعقاب. وعليه، فهذا أيضاً قانون لكتة قانون تكويني، وهو غير القانون التكويني الطبيعي (المراد بالطبيعي ما يقابل ما وراء الطبيعي) بل هو قانون تكويني ما وراء الطبيعة. وإذا كان الأمر كذلك، فعندما أريد تدوين إعلان للحقوق، وأكون معتقداً بمثل هذا الرأي، فلعل بعض هذه القوانين التي اعتمدت عليها تترك أثراً في كيفية تدوين الحقوق، ولا أعود قادراً على كتابه أي شيء، وهذا بخلاف ما لو كنت مادياً بحتاً فإنه لا يوجد أي شيء غير القوانين الطبيعية، بل إن عقلي ووجداني الأخلاقي فقط، هما اللذان يجيزان لي أن أستخدم القوانين الطبيعية تلك في كتابة هذه المجموعة من الحقوق. هذا التصور الثاني.

وأما التصور الثالث، فهو أن يؤمن بآله مشخص، وبأنه موجود من الموجودات. كأن يكون مثلاً هذا الشيء ليس هو الله، ولا ذاك الشيء، ولا هذا الإنسان ولا ذاك، ولا أنا أيضاً؛ بل مضافاً إلى هذه الموجودات التي نعدّها نحن، هناك موجود آخر اسمه الله،

وهو أحد من الموجودات، ولكن وجوده يختلف عنها. وهذا بخلاف ما يعتقد به القائلون بوحدة الوجود. لأننا نقول: إن الله إله مشخّص. وهذا الإله المشخّص يمكن أن يكون إلهاً مشخّصاً (متّصفاً بالصفات الإنسانيّة)، ويمكن أن يكون غير متّصف بصفات الإنسان، فإذا كان غير متّصف بصفات الإنسان، فماذا يعني هذا؟ يعني أنّ الله موجود وهو واحد من الموجودات، لكن لديه مع ما سواه علاقة تكوينيّة فقط، لا علاقة تشريعيّة. وعليه، فليس من مواجهه إرسال الأنبياء، ولا أن يقوم بمباشرة الأمر والنهي، وليس لديه إرادة وكرهه، وكذلك ليس لديه غضب ورضا، وليس عنده ثواب ولا عقاب. فالعلاقة الموجودة بين هذا الإله وبين الإنسان هي علاقة تكوينيّة فقط، تماماً كالعلاقة الموجودة بينه وبين النمل مثلاً، وبينه وبين الأرنب، وبينه وبين الحمار الوحشيّ، وبينه وبين النبات؛ أي إنّ رّب في مقام تكويننا وخلقنا. وطبعاً له تأثير تكوينيّ أيضاً في حدوثنا، وفي بقائنا، وفي هدايتنا التكوينيّة. فوظيفة الإله الذي لا يكون مشابهاً للإنسان هي في حدود الإيجاد والإبقاء والهداية التكوينيّة فقط. فالشخص الذي يعتقد بمثل هذا الإله سيكتب قانوناً بشكل خاصّ، وسيدوّن حقوق الإنسان بشكل معيّن.

وأما التصرّو الرابع، فهو أن نعتقد أولاً بأنّ الله موجود، وثانياً بأنّه موجود مشخّص لا أن يكون عين الوجود، وثالثاً بأنّه مشابه للإنسان، فإذا كانت له صفات الإنسان، فسوف يكون مثل الإنسان؛ بمعنى أنّه لا يمتلك فقط الربوبيّة التكوينيّة، بل لديه أيضاً الربوبيّة التشريعيّة.

توضيح مبنى الإله المشابه للإنسان

■ بما أنّ ورود هذا المصطلح في الأدبيّات الكلاميّة والفلسفيّة

كان قليلاً عندنا، من الأفضل أن تعطينا بعض التوضيح له، كي لا يشبه هذا المصطلح بمسألة التشبيه والتجسيم الموجودة في أدبياتنا.

الأستاذ ملكيان: قولك: «المشابه للإنسان» أعمّ من أن تقول بالتشبيه والتجسيم أو لا تقول. فالإنسان المشبه أو المجسم يعتقد بالإله المشابه للإنسان أيضاً، ولكن ليس كلّ من قال بمشابهة الإله للإنسان، يقول بالتجسيم أو التشبيه. فأنتم يمكنكم أن تنسبوا لله بعض الصفات التي لا توجد عندنا، كأن تقولوا مثلاً: «الله واجب الوجود بينما الإنسان ليس واجب الوجود، والله علّة العلل والإنسان ليس علّة العلل، وبحسب تعبير أرسطو؛ الله محرّك بلا تحرّك، بينما الإنسان ليس محرّكاً بلا تحرّك، والله قيّوم بالذات والإنسان ليس قيّوماً بالذات، والله مستغن عن «الغير»، والله خالق، والله سرمديّ بمعنى أنّه أبدي وأزليّ، بل الله فوق الزمان». فهذه الصفات كلّها ليس لديها شبيه في الإنسان. وعليه، فإذا نسبت بعض الصفات لله، ولم يكن لديها نظير عند الإنسان - لأنّه لا يوجد إنسان يستطيع أن يكون مصداقاً لهذه الصفات - ففي هذه الصورة يقال: أنتم تعتقدون بالله المشخص، ولكنّه مشخص غير مشابه للإنسان (impersonal) بمعنى أنّه لا يوجد أيّ وجه شبه له مع الإنسان. وغير المشابه للإنسان هنا بمعنى الصفات التي نصف الله بها فقط، من قبيل واجب الوجود، وعلّة العلل، والمحرّك بلا تحرّك، والقيوميّة، والاستغناء عن «الغير»، وكونه أزليّاً وأبديّاً، وكونه فوق الزمان، فلا توجد أيّ من هذه الصفات في الإنسان. وفي هذه الحالة تكون قد اعتقدت بإله غير مشخص، أي إنك تقول: إله له individuation، يعني تشخص، لكنه ليس له personality، أي ليس له صفات الإنسان. أمّا إذا وصفنا الإله بالصفات التي وصفنا بها الإنسان، فيمكننا القول عندئذ إنّ الله مشابه للإنسان. مثلاً إذا قلنا: الله يغضب ويرضى، يريد بعض الأمور ويكره بعضاً آخر، يأمر وينهى، يثيب

ويعاقب، فإنّ هذه الأمور جميعها موجودة أيضاً في محيط حياتنا. فإذا كانت هذه الأمور موجودة فينا نحن البشر، ونسبناها إلى الله، عندئذٍ يقال: الله شبيه الإنسان، بمعنى أنّ لديه الغضب والرضا، والأمر والنهي، والإرادة والكراهة، ومثل هذه الصفات

إذا أردنا أن نجعل آيات الكتب المقدّسة للأديان الإبراهيمية، ملاكاً وحكماً في هذا المجال، فإله الأديان الإبراهيمية مشخّص شبيه بالإنسان. حيث ورد فيها: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾⁽¹⁾، أنظروا، يقول: آسفونا، وهي صفة من صفات الإنسان، وكذا مسألة الانتقام، فهي أيضاً من صفات الإنسان، وكذلك الحال عندما يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾⁽²⁾؛ لأنّ الدفاع من أفعال الإنسان، فنحن ندافع عن أصدقائنا وعن زوجاتنا وندافع عن أيّ إنسان. حسناً، فهذه الصفات تنسب بعينها إلى الله. وأكثر آيات القرآن هي آيات تكشف عن أنّ الله تعالى هو إله مشخّص شبيه بالإنسان. نعم، في القرآن آية تفيد بأنّ الله إله مشخّص لكنه ليس شبيهاً بالإنسان، وهي الآية المعروفة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽³⁾، ويمكن الاعتماد على هذه الآية بتقديم ثلاث خطوات منطقية، لكي نثبت أنّ الله مشخّص لكنّه ليس شبيهاً بالإنسان. فمن جهة يقول: ليس كمثله شيء، فالخطوة المنطقية الأولى التي نخطوها في هذا المقام هي أنّه ليس شيء مثل الله، والإنسان شيء، إذن فالإنسان ليس مثل الله. هذه الخطوة الأولى باعتبار أن الإنسان شيء.

والخطوة المنطقية الثانية هي أنّ المماثلة من المفاهيم المتقارنة،

(1) سورة الزخرف: الآية 55.

(2) سورة الحج: الآية 38.

(3) سورة الشورى: الآية 11.

والمفاهيم المتقارنة في المنطق هي أنه إذا كانت A على علاقة مع B، فلا بدّ من أن يكون لـ B نفس العلاقة مع A، فإذا افترضنا مثلاً أن بيتي قريب من بيتكم، فسوف نحصل على نتيجة مباشرة بأن بيتكم قريب من بيتي أيضاً. وإذا كنت قريباً منكم فهذا يعني أنكم قريبون منّي. بينما العلاقة بين الأستاذ والتلميذ مثلاً مختلفة، فهي علاقة غير متقارنة. فإذا كان ألف أستاذاً لـ باء، فليس معناه أن باء أستاذ ألف أيضاً. وإذا كان حسن أخاً لشخص، فليس معناه أن ذاك الشخص هو أخ لحسن؛ إذ من الممكن أن يكون ذاك الشخص أختاً لحسن. وبناءً عليه، فالمفاهيم المتقارنة هي المفاهيم التي إذا كان لمفهوم ألف نسبة مع مفهوم باء، فلا بدّ أن تكون النتيجة هي أنّ النسبة بين مفهوم باء مع مفهوم ألف تلك النسبة نفسها. بينما المفاهيم غير المتقارنة ليست كذلك. والحال أنّ المماثلة من الأمور المتقارنة؛ بمعنى أنّه إذا كان ألف شبيهاً ومماثلاً لـ باء،، فمعناه أنّ باء شبيه ومماثل لـ ألف، وإذا لم يكن ألف شبيهاً أو مماثلاً لـ باء فلن يكون باء شبيهاً أو مماثلاً لـ ألف. وكلامنا هنا في الخطوة الثانية؛ حيث ذكرنا أنّه ليس هناك أيّ شيء مثل الله، والإنسان شيء، فالإنسان ليس مثل الله. وهنا في الخطوة الثانية نقول: إذا لم يكن الإنسان مثل الله، يمكن أن نحصل على نتيجة مماثلة من جهة الله ونقول إنّ الله ليس مثل الإنسان.

والخطوة الثالثة هي أنّه في الوقت نفسه الذي تكون فيه مثلية بين شيئين، يمكن أن تطرح فيه جهة اختلاف أيضاً. وعليه، فلا بدّ من فرض نوع تغاير بين الله والإنسان؛ لكي يصير البحث في المثلية معقولاً. فيصير تعريف الله بأنّه «واحد من الموجودات»، وهو بخلاف وحدة الوجود التي ليس فيها أيّة مغايرة بين الله والإنسان، ولا تجعله واحداً من الموجودات. وفي هذه الصورة من التعريف يكون الله في

الواقع مشخّصاً، وأحد الموجودات في العالم، ولكنه مع ذلك ليس له أيّ شبه بنا. ومن جهة أخرى، نرى أنّه يوجد في القرآن - على أقل تقدير آية واحدة - تشير إلى أنّ الله ليس مشخّصاً أيضاً، وطبقاً لهذه الآية لا يكون الله أحد الموجودات أصلاً، وهي الآية المعروفة التي يستند إليها العرفاء كثيراً، وخصوصاً في مدرسة ابن عربي، للاستدلال بها على وحدة الوجود. والآية تقول: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾⁽¹⁾، فإذا كان الله أحد الموجودات، فلا يمكن أن يكون أولاً وآخرأ في الوقت نفسه؛ لأنّه إذا كان الأوّل لا يمكن أن يكون الآخر، وإذا كان الآخر لا يمكن أن يكون الأوّل، وإذا كان ظاهراً فلا يمكن أن يكون باطناً، وإذا كان باطناً، لا يمكن أن يكون ظاهراً؛ ولهذا السبب نستفيد من هذه الآية بأنّ الله ليس أحد الموجودات أصلاً، لأنّه إذا كان أحد الموجودات، لا يعقل أن يكون الأوّل والآخر معاً، ولا يمكن أن يكون ظاهراً وباطناً في آن واحد.

وهنا يوجد العديد من الأبحاث؛ تدور حول الاعتقاد بآله غير مشخّص، أو الاعتقاد بآله مشخّص شبيه بالإنسان، أو الاعتقاد بآله مشخّص غير شبيه بالإنسان؟ بمعنى أنّك إذا اعتقدت بأحد هذه الثلاثة، لا يمكنك اختيار الأمرين الآخرين - كما هو رأيي في هذه المسألة - أو أنّه يمكنك اختيار أكثر من رأي في عرض واحد؛ كما ذهب إليه ابن عربي في نظريته الحضرات الخمس القائمة على أساس أن يكون كلّ من هذه قابلاً للجمع مع الآخر؛ فيكون الله في مرتبته الوجوديّة الخاصّة به غير مشخّص، بينما يكون في مرتبة أخرى، وفي مدرج آخر، مشخّصاً لكن غير شبيه بالإنسان، وفي مرتبة ثالثة،

(1) سورة الحديد: الآية 3.

ومدرج آخر، يكون مشخصاً وشبيهاً بالإنسان أيضاً. فهذه الأمور تقبل الجمع عنده. ومن القائلين بهذا الرأي أيضاً سيمون ويل العارفة الفرنسية المشهورة في القرن العشرين؛ حيث كانت تعتقد بأن الله يمكن أن يكون مشخصاً وشبيهاً بالإنسان، ويمكن أن يكون غير شبيه بالإنسان، ويمكن أن لا يكون مشخصاً أصلاً. أما أنا، فكلما فكرت في هذا الأمر لم أقدر أن أتعقله أو أقبل به. بل أقول: من الناحية المنطقية، الجمع بين المشخص وغير المشخص هو جمع بين المتناقضين، أو لا أقلّ جمع بين المتضادين، وكلاهما مستحيل؛ إذ كيف يمكن الجمع بين مشابهة الإنسان، وعدم مشابهة الإنسان؟ نعم، ليس لدينا مجال للبحث في هذه المسألة الآن.

■ إذا كانت هذه الصفات الإنسانية ثابتة لله، فما هو الدليل على أن الإنسان شبيه بالله؟ إذ من الممكن أن نقول: إنّ الله صفات الإنسان، لكن صفات الله الإنسانية ليست مثل الإنسان؛ فالله عالم ونحن عالمون، لكنّ علمنا قائم بالغير، بينما علمه قائم بالذات. وهكذا الأمر في سائر الصفات الأخرى.

الأستاذ ملكيان: نعم، لكن هناك وجه شبه في هذا العلم، إذن فهو شبيه بالإنسان.

■ حتّى ولو كان هناك تفاوت في نوعية علمنا ونوعية علمه، يمكن أن نقول إنّه شبيه بالإنسان أيضاً؟

الأستاذ ملكيان: نعم، ففي الأخير أليس كلّ من هذين العلمين مصداقاً لمفهوم واحد هو العلم؟ فيكفي أن يكونا كذلك. نترك صفة العلم وننتقل إلى إشكالية أخرى في بعض الصفات الأخرى؛ مثلاً الغضب. فيمكنك في الصفات الأخرى أن تنتزع الجهات الإمكانية منها، ومع ذلك يبقى فيها شيء؛ مثل العلم والقدرة وأمثالها، فهي صفات إذا انتزعت منها الجهات الإمكانية التي فيها، يبقى في النهاية

ما يمكن أن تنسبه إلى الله. بخلاف الغضب؛ فإنك إذا أردت أن تنتزع منه الجهة الإمكانية التي فيه، هل سيبقى منه شيء يمكنك أن تنسبه إلى الله؟ طبعاً لا علاقة لنا بهذه الأبحاث في مقامنا هذا، فلنعد إلى بحثنا الأصلي.

إذا كنت تعتقد بإله مشخّص شبيه بالإنسان، عندها سيكون هذا الإله هو ربّ التشريع أيضاً، بمعنى أنّه هو الذي يأمر وينهى ويرسل الأنبياء. من هنا يعتقد الإلهيون الأوروبيون (deist) بإله مشخّص لكنه ليس شبيهاً بالإنسان؛ أي إنهم يقولون: «نحن نقبل بالتوحيد، بمعنى أنّنا نقبل بوجود الله ونقبل أيضاً بوحدانيته، لكننا لا نقبل بالنبوة، لأنّ الله ليس هو المشرّع، وليس هو الأمر والنهي، والحال أنّ النبوة فرع الاعتقاد بأنّ الله له حقّ التدخّل التشريعيّ في الشؤون الإنسانية. أما إذا كانت تدخّلاته منحصرة في الشؤون التكوينية فقط، فهذا يعني أنّه لن يكون هناك نبوة».

وعلى ضوء ذلك أرى أن الذين دوّنوا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يؤمنون بإله مشخّص، لكنه غير شبيه بالإنسان. بمعنى أنّه إله لا يأمر ولا ينهى، بل تركنا نحن البشر إلى أنفسنا من الجهة التشريعية دون التكوينية. فكما أنّه ترك النمل من الناحية التشريعية دون الناحية التكوينية، كذلك ترك الإنسان وأوكله إلى نفسه في المجال التشريعيّ. وعلى أساس هذا الرأي، نرى أنّه يقال إن الله قد خلق الإنسان حرّاً. وقد تمّ ذكر الله في الإعلان العالمي بهذا المقدار فقط؛ لذا نرى أن أول بند في الإعلان، هو أنّ الله خلق الإنسان حرّاً، لكننا نرى في المقابل أن ما كتب في باب الحقوق والتكاليف - والتي اعتمد أكثرها على الحقوق بطبيعة الحال، حتّى قال بعضهم إنّها منحصرة في الحقوق لا التكليف - لم يتمّ في أيّ مجال فيه ذكر أنّ الله قد أجاز للإنسان بأن يمنح نفسه هذا الحقّ، أو لم يجز له ذلك، وليس لدينا في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أيّ مورد

يتحدّث عن أمر الله ونهيه. وفي الاجتماعات التحضيرية التي عُقدت بهدف تدوين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والتي طبعت ضمن مجموعة مذكّرات، سجّل بعض الأشخاص اعتراضاً على سائر الحضور، مفاده: إذا لم تكونوا تؤمنون بالله، فلن يمكنكم الاعتقاد ببعض الحقوق. ومن جملة من سجّل الاعتراض: **غاندي وكبير من الهند**، وأحد الأمريكيّين. ومع ذلك لا يوجد في متن الإعلان آية إشارة إلى هذه النكتة، كما أنّه لم يتمّ الحديث في أيّ قسم منه عن الدليل الذي يمنح الإنسان حقّ تغيير دينه، فالله لم يمنح الإنسان حقّ تغيير دينه. أنا لا أريد أن أقول: إنّ المسلمين فقط - بل حتّى المسيحيّين أيضاً - لم يمنحهم الله حقّ تغيير دينهم. ولكنهم مع ذلك قالوا إنّ للإنسان حقّاً في أن يغيّر دينه، ورضوا بأن يبدّل الإنسان دينه، ولم يروا آية مشكلة في ذلك. وبناءً عليه، فليس هناك أيّ جرم باسم الارتداد، وعقوبة مثل النفي من البلد.

وبرأيي، إنّ هذه النظرة التي كانت وراء تدوين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، هي نظرة تؤمن بوجود الله، لكنها تؤمن به كربٍ للتكوين فقط لا كربٍ للتشريع. وعليه، قالوا: نحن بأنفسنا ندوّن حقوقنا. هذا ما أعتقد به في مسألة الإعلان العالمي، ويمكن ملاحظة هذا المبني في كلّ مورد من موارد هذا الإعلان.

الاختلافات الأساس لحقوق الإنسان في الإعلان العالمي

المورد الأوّل الذي يمكن أن أوضح من خلاله الاختلافات، هو مسألة نفي أيّ نوع من أنواع التمييز بين الجنسين. وليس مرادي هنا المعنى السلبي للتمييز؛ لأنّ كلمة تمييز تحمل معنى عاطفياً سلبياً أيضاً. انظروا: لا يوجد أيّ دين أو مذهب في العالم إلّا وقام بالتمييز في مقام التشريع بين الرجل والمرأة؛ فنرى أنّ قانون الهند ميّز، والدين الإسلاميّ ميّز، والمسيحية كذلك، وكذا الحال عند

سائر الأديان الأخرى. ومع ذلك نجد أنّ هذا الإعلان نفى هذا التمييز، ولم يكتثر بالتعاليم الدينية. نعم، هنا لا بدّ من توضيح أمر آخر: وهو أنّه يُطرح في وقتنا المعاصر في مجال العلوم الاجتماعية، بحث مهمّ للتفريق بين عبارتي sex و gender في اللغة الإنكليزية؛ حيث إنّهم يستعملون كلا الاصطلاحين. فعبارة sex تعني الاختلاف العضوي بين الرجل والمرأة، وهذا ما لا ينكره أحد. فلا أحد ينكر بأنّ الرجل والمرأة مختلفان من الناحية العضوية والبيئية. أمّا البحث في gender، فيعني أن يكون البحث في الاختلاف بين الرجل والمرأة، دون أن يؤخذ فيه بعين الاعتبار أيّ نوع من الاختلافات العضوية والبيئية. وإلاّ فكلّ شخص يعلم أنّ المرأة تلد بينما الرجل لا يلد. فإذا أردت أن تنظر إلى هذه المسألة من هذه الجهة، ترى أنّ جميع تلك المذاهب والأنظمة العالمية، تقرّ وتعرّف بهذا الاختلاف بين الرجل والمرأة من جهة gender والحال أنّ هذا الأمر، لم يؤخذ بعين الاعتبار في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بل على العكس من ذلك؛ تمّ إنكار هذا الاختلاف تماماً، بمعنى أنّه لم يقبل بأيّ نوع من الاختلاف بين الرجل والمرأة؛ سواء في المجالات الثقافية، أم الحقوقية، أم الأخلاقية، أم الاقتصادية، أم السياسية، أم الاجتماعية، أم القضائية، أم الجزائية، أم الاختلاف في مجال العلاقات الدولية. فإنّ شيئاً من هذه الاختلافات التي يمكن أن تحصل بين أيّ شخصين مثلاً، لم نر أنّها أخذت بعين الاعتبار بين الرجل والمرأة في هذا الإعلان. والحال أنّه لا يوجد أيّ دين من الأديان أو المذاهب يرى نفياً هذا الاختلاف بشكل مطلق، كما تمّ عرضه في هذا الإعلان.

وبرأيي، إن هؤلاء لم يكونوا يعتقدون بأنّ الله ربوبيّة في المجال التشريعيّ، وإن لم يصرّحوا بإنكار ذلك علناً، بل كانوا يعتقدون بأنّ

ما تقوله الأديان في هذا المجال، ناشئ ممّن أسس هذا الدين وبناءه. وهذا الأمر مهمّ جدّاً؛ لأنّ هذا الاختلاف موجود.

والاختلاف الثاني الذي أغفل النظر إليه في هذا الإعلان، مع أنّه أمرٌ بارز جدّاً، هو الاختلاف بين من ينتمي إلى نفس الدين ومن ينتمي إلى دين آخر، فإنّ أيّاً من الأديان لم يُغفل هذه المسألة. ولم تقتصر الأديان فقط على إثبات الاختلاف بين الانتماء إلى ذات الدين والانتماء إلى دين آخر، بل تعدّته إلى ترتيب بعض الآثار والنتائج على من يترك دينه إلى دين آخر، ومع ذلك لا نرى في إعلان حقوق الإنسان أيّ اختلاف على أساس الدين، بل إنهم ينفون ذلك صراحة. وأهمّ هذه الأمور ما يعبر عنه في إعلان الحقوق اليوم، بحريّة الوجدان. فحريّة الوجدان تعني أنّ كلّ شخص يمكنه أن يغيّر دينه، تماماً كما يمكنه أن يغيّر بيته ومسكنه، ويمكنه أن يخرج عن دينه بشكل كليّ وينتسب إلى دين آخر، وهذا ما يعبر عنه بـ «حريّة الوجدان».

الاختلاف الثالث الموجود بين الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان وبين الأديان، هو التأكيد البليغ على الحريّة، التي لا توجد في شكلها المعاصر عند أيّ من الأديان العالميّة. بل تعتقد الأديان الإلهيّة بمعنى آخر من الحريّة، وهو ما يعبر عنه في الفارسيّة بـ «آزادگي». ولكن، حسب اعتقادي، لا يوجد أيّ دين يقول بالحريّة المعاصرة؛ بمعنى أنّه لا يوجد أيّ دين ينفي وجود رئيس وقائد على الإنسان. نعم، جميع الأديان تعتقد بمعنى آخر من الحريّة؛ بمعنى أن أتحرّر من داخلي من بعض القيود؛ كأن أتحرّر من قيد الذنب والمعصية، وبمعنى أن لا تقيدني المعصية بأيّ قيد، وأن لا أكون مقيداً بسلسلة من التقاليد والرسوم الخاصّة. فهذه الأمور جميعها شيء واحد وهو يرجع إلى الأمور النفسيّة. فالحريّة المعتبرة عند الأديان،

هي التخلّص من جميع هذه الأمور؛ كأن أتخلّص من قيد الدنيا وحبّ المال والجاه والشهرة والمقام الاجتماعيّ والقدرة والسلطة وأمثال هذه؛ بل تذهب الأديان في مسألة الحرّية إلى أكثر من ذلك، حتى تصل إلى أن لا يكون لديّ أيّ قيد أو تعلق بغير الله تعالى، ولا يكون لديّ تعلق حتّى بالتقوى التي أتمتّع بها. فهذه الأمور جميعها ترجع إلى الحرّية الموجودة في جميع الأديان، مع وجود بعض الاختلاف في ما بينها. أما الحرّية المعاصرة التي هي بمعنى مفهوم اجتماعيّ وسياسيّ، فليست كذلك؛ حيث لا توجد في أيّ من الأديان والتشريعات، ومع ذلك فهي موجودة في إعلان حقوق الإنسان. ويرى «البعض» أنّ الديمقراطية هي مصداق من مصاديق الحرّية، بينما يرى البعض الآخر خلاف ذلك حيث يقولون: بأنّ الديمقراطية شيء، والحرّية شيء آخر. وأنا أعتقد بهذا الرأي الثاني، والذي على ضوئه سيكون الاختلاف الرابع.

الاختلاف الرابع بين إعلان حقوق الإنسان وبين الأديان هو الديمقراطية. فالديمقراطية موضع اعتماد الإعلان العالميّ وتأييده، بينما لا يوجد أيّ من الأديان العالميّة يقبل بالديمقراطية. وقد قلت غير مرّة إنّ حكومة الشعب الدينيّة أو الديمقراطية الدينيّة، مفهوم لا مصداق له، بل هو من الأمور المتناقضة؛ لأنّ الديمقراطية تعني أنّ الشعب هو الذي يقرّر الكلام الأخير والموقف النهائيّ، أمّا الدينيّة التي يدّعونها فهي تعني أنّ صاحب الرأي النافذ هو الله. وهناك اختلاف كبير بين هذين الرأيين. وعندئذ، كيف يمكن القول: إنّ الكلام الأخير يمكن أن يقوله الله ويقولوه الشعب؟ فهذا الأمر لا يمكن القبول به أبداً.

المحور الخامس الموجود في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، الذي هو أمر غير دينيّ وقليل ما يلتفت إليه، هو تحديد الأطر

nation - state ، والمراد بتحديد الأطر هو الإحساس الوطني. فأنتم تعلمون أكثر منّي - وإن كان الالتفات إلى هذه النقطة قليلاً جداً - بأنه لا يوجد أيّ دين يقبل بوجود أطر وحدود خارجة عن الأطر الدينية. فنرى في الإسلام مثلاً: «من سمع رجلاً ينادي: يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم»⁽¹⁾. ولم يذكر هذا الحديث أنه إذا كان هذا المنادي من السودان، فمشكلته داخلية، ولا يجب عليك أنت الإيراني أن تتدخل لمساعدته. وبعد التدقيق كثيراً في هذه الأمور توصلت إلى نتيجة؛ وهي أنّ جميع الأديان تقبل بوجود أطر وحدود دينية فقط. وعليه، لم يقل الدين في وقت من الأوقات، عندما يطلب السوداني المساعدة: اذهب واطلب حاجتك من دولتك وحكومتك، فنحن ليس لدينا الحق في التدخل بشؤون دولتك الداخلية. أما في الإعلان العالمي فنرى أن الحقوق الداخلية للبلاد أخذت منحى رسمياً، حتى قيل: إنه تمّ استغراق البحث في هذا الموضوع، وإنه لا بدّ من ترك الدولة تحلّ أمور الشعب بنفسها، وأنّ مشاكل الشعب في الدولة هي أمور داخلية وخاصة بها، مثل المشاكل العائلية الخاصة بين الرجل والمرأة، التي لا يسمح لأحد بالتدخل فيها. وهذا أيضاً لا يقبل به الدين. وبرأيي أنه لا يقبل به أيّ من الأديان، فالأديان لا حدود لها أصلاً، والحدّ الوحيد الذي يعتبر في الدين، هو حدّ العقيدة، أي حدّ الدين والعقيدة. وهذا ما لا أرى أنه محطّ تأييد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وقبوله.

وآخر الأمور التي أراها مخالفة لجميع الأديان في إعلان حقوق الإنسان، هو مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أي النظرة

(1) الحرّ العالمي، وسائل الشيعة، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب

فعل المعروف، باب 18، حديث 3.

والرقابة العامة. ومعنى النظارة العامة، هو أن يكون لديك دائماً - ولو ضمن درجات متفاوتة - حق التوصية للآخرين في مجال حياتهم، ولكن هذه التوصية قد تصل أحياناً إلى حد الأمر؛ بحيث إنه لو خالف الآخر هذه التوصية يمكنك أن تجبره بالسيف والقوة. وأحياناً أخرى لا تصل إلى حد الأمر، بل تبقى في حدود الإرشاد. ولكن على كل حال، لك هذا الحق، وبناءً على قول الفلاسفة السياسيين، هذا الحق نوع من الـ prescription (وصفة) تجاه الآخرين، فيمكنك أن تقول للآخر: «يا فلان! أنت تلبس هذا النوع من اللباس، ولكن الأفضل أن تلبس هذا النوع الآخر»، بينما نرى أنّ هذا الأمر غير مقبول بتاتاً في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ ولو بقولك «الأفضل»، فكيف إذا وصلت الأمور لأن تتعامل معه بالقوة؛ لكي يخلع لباسه ويلبس هذا النوع من اللباس. إذن، لا يوجد أي نوع من prescription عندهم ولا يقبلون بأي من هذه الأمور. بل يقولون: ليس لأي شخص الحق في أن يقوم بعملية prescribe مع الآخر؛ إذ ليس من وظيفته النظارة على الآخرين، بل النظارة الموجودة في هذا الإعلان مقتصرة على نظارة القانون لا غير، وهذه النظارة القانونية يجب أن تكون ضمن مراحل وشروط. وما سوى ذلك، ليس لأحد الحق في إعمال مثل هذه النظارة أبداً. ونرى من جهة أخرى أنّ النظارة القانونية التي يجرونها، تختلف عن نظارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المطروحة في الأديان، وذلك من جهتين: أولاً: يجب أن تتم الموافقة على إجراء مثل هذه النظارة، وثانياً: ليست نظارة شخص على شخص آخر، بل هي نظارة الكل. طبعاً في كل مورد من الموارد التي يتصور فيها هذه النظارة، يمكن أن يطرح العديد من المباحث والإشكالات.

نقد وتحقيق عدم كون الأطر الفلسفية المطروحة منطقية

■ نعم، ولكن قبل ذلك نرى أنّ بين الإطار الذي تحدّثتم عنه في البداية، وبين المباحث التي ذكرتموها بعد ذلك فاصلاً منطقياً كبيراً لا بدّ من إصلاحه. وهذا الفاصل هو قولكم: إنّ الاعتقاد بإله شبيه بالإنسان، له العديد من الآثار في مجال حقوق الإنسان. وأثناء عرضكم لهذه الآثار عطفتم البحث إلى الكلام عن الأديان الموجودة. وبذلك نكون قد خرجنا في الواقع عن البحث الفلسفيّ البحث، وانتقلنا إلى بحث كلاميّ، والحال أنّنا كنّا نريد بناء على أساس ذاك البحث الفلسفيّ، أن نحقّق ما هي اللوازم المنطقية التي تلحق الاعتقاد بإله شبيه بالإنسان، مع غرض النظر عن رأي هذه الأديان الموجودة. ومن الطبيعيّ أنّه مع وجود أسس الاستنباط حول كلّ دين والقراءات المختلفة عنه، يمكن وضع هذه اللوازم في البحث عن الأديان الموجودة أيضاً، ولكنّ هذا خارج عن الإطار الذي طرحتموه أولاً.

الأستاذ ملكيان: مقابل كلامكم هذا أريد أن أستعرض مطلبين: الأول أنّه إذا كنت تعتقد من الناحية الفلسفية بوجود إله مشخّص شبيه بالإنسان، فلن يكون لديك طريق للتواصل معه إلّا من خلال الأديان؛ أي إنّك في مورد الإله المشخّص الشبيه بالإنسان لديك طريق revelation فقط، أو بعبارة أخرى لديك طريق الوحي والانكشاف، وذلك لكي تصل إلى معرفة نواياه ومراده، فمراده هو ما تمّ ظهوره في الأديان. نعم، إذا كان شخص يعتقد بإله مشخّص غير شبيه بالإنسان، فكلامنا معه سيكون مختلفاً. أمّا إذا كنت تعتقد من الناحية الفلسفية بإله مشخّص شبيه بالإنسان، فلا بدّ أن تكون طريقة علاقتك به وطريقة التفاهم معه وطريقة communication (التواصل) ونقل المفاهيم وانتقالها منه إلينا، مقتصرة على طريق

الوحي والكشف الإلهي فقط، وليس هناك طريق آخر. ومن الواضح أنّ عبارة الوحي تستعمل في الأديان الإبراهيمية فقط، وأمّا في الأديان غير الإبراهيمية فتستعمل عبارة الكشف الإلهيين، وفي كلا الموردين يعبر عنهما بعبارة revelation، وهو معنى جامع للوحي والكشف الإلهي. ولا طريق آخر غير هذا الطريق لمعرفة أوامره ونواهي. لذا يجب علينا أن نبحث في هذه النصوص المقدسة للأديان لنصل إلى هذا الهدف.

■ إذن ما رأيكم في التجربة الشخصية الموجودة عند «البعض»، حيث يقولون: «نحن نعتقد بإله شبيه بالإنسان، ولكن كلّ شخص يعرف ماذا يريد الله منه»؟

الأستاذ ملكيان: كلاً لا يوجد من يقول هذا الكلام، فلا يوجد أحد يقول إن بالإمكان التوصل إلى معرفة لطريق الوحي والانكشاف. هذا الكلام لم يتفوّه به أحد. نعم، طرح كانط موضوع الوجدان، لكنّه لا يقول إنّ الوجدان هو حديث الإله المشخص الشبيه بالإنسان؛ لأنّه يعتقد بإله مشخص غير شبيه بالإنسان؛ طبعاً هو يقول الوجدان، لأنّ كلّ شخص يرجع إلى وجدانه يعرف ماذا يريد الله، لكن ذاك الإله ليس إلهاً شبيهاً بالإنسان.

■ لدينا مسألة الإلهام والتحديث. ماذا نقول بالنسبة لهذه الأمور؟

الأستاذ ملكيان: أجعل جميع هذه الأمور تحت عنوان: revelation (الوحي).

■ نقصد ذلك الإلهام الذي يحصل لشخص معين، وهو ليس من النبوة. نعم، في ذكر أحوال بعض الأنبياء لدينا أنّ بعضهم قبل النبوة كان يحصل لهم حالة إلهام، فمثلاً كان يحصل مثل هذا الأمر مع نبي الإسلام (ص). ومن الممكن أن نقول هذا الكلام بحق أشخاص

آخرين أيضاً؛ فمثلاً، لدينا بعض الأحاديث عن الأئمة تشير إلى أنه كان يحصل لهم الإلهام، كما أنّ العرفاء يدعون حصول إلهام شخصي عندهم. فالأمر أو النهي الشخصي يمكن أن يعتبره هؤلاء مغايراً للوحي.

الأستاذ ملكيَّان: الكلام في ما إذا كانوا يشبتون حجّة هذا الإلهام بحقّ من لم يحصل معهم؟ فالرسالة التي أرسلها الله للبشر موضع بحث، حيث لا يوجد ظاهراً من يقول إنّ هناك طريقاً آخر غير طريق الوحي يمكن أن يوصل إلى استكشاف هذه الرسالة التي أرسلها الله للبشر.

■ بعضهم يدّعي هذه الدعوى. طبعاً نحن لا نقول بأنّها صحيحة، ولكن على كلّ حال، من يدّعي هذا الادّعاء يقول: «لدينا رسالة، ولدينا رسالة أيضاً لمريديننا وللتابعين لنا، كلّ ما في الأمر أنّها في مرتبة أدنى من مرتبة الوحي». فمثلاً مقولة ختم النبوة يفسّرونها أيضاً بأنّ النبي قد وصل إلى أعلى مراتب الاطلاع، لكنّ هذا لا يعني أنّ الآخرين لن يصلوا أبداً إلى الاطلاع.

الأستاذ ملكيَّان: حسناً، إذا كان هذا البحث مطروحاً بشكل نظريّ في بعض الأماكن، عندها يجب أن نعتبره دخيلاً في بحثنا؛ وهو البحث في مسألة هل يمكن استكشاف رسالة الله إلى البشر بغير طريق الوحي (revelation)؟

■ ألا يمكن لشخص أن يطرح نفس كلام كانط الذي ذكرتموه حول الوجدان؟ مع كونه معتقداً بإله شبيه بالإنسان؟

الأستاذ ملكيَّان: نعم، أرى أنّ الحقّ معك من الناحية الفلسفيّة، فلا مانع من ذلك. صحيح أنّه لم يقل أحد هذا الكلام، ولكن لا يوجد أيّ مانع من طرحه؛ أي إنّ الفلسفة لا تُلزم أحداً إذا كان يعتقد بإله مشخّص شبيه بالإنسان، بأنّه لا بدّ له من القول بأنّ طريق

استكشاف الإرادة الإلهية مختصّ بالوحي والانكشاف الإلهي فقط. بينما جميع الذين يعتقدون من الناحية الفلسفية بهذا الإله، يقولون: إنّ هذه الرسالة الإلهية للبشر تستكشف عن طريق revelation (الوحي) فقط، سواء كان لاكتشاف الرسالة أو كان لاكتشاف الذات، ولهذا السبب يقولون: الوحي والانكشاف الإلهيين.

التحقيق في إمكانية تدوين حقوق الإنسان مع وجود المباني الفلسفية المختلفة

■ لديّ سؤالان يمكن أن يكونا مترابطين معاً؛ أحدهما مبنيّ على ما ذكرتموه من أساس تدوين الحقوق؛ وهو أنّه يجب أن نرى في ما إذا أردنا أن ندوّن حقوقاً يمكن إجراؤها على جميع البشر، بأيّ نظرة يجب أن يكون ذلك؟ هل يجب أن يكون مبنيّاً على أساس نظرة الإله المشابه للإنسان أم على أساس الإله غير المشابه له؟ ولا شكّ في أنّ لدينا أدياناً مختلفة، ولدينا أيضاً أشخاص ماديّون لا يعتقدون بدين أصلاً. فمع ملاحظة ذلك كلّه، كيف يمكن لنا كتابة حقوق الإنسان وتفريعاتها؟ وكيف يمكن تنظيم هذه الحقوق مع هذا الاختلاف الكبير؟

والسؤال الآخر هو أنّكم تفضّلتم بالقول إن «مصادر القانون في حقوق الإنسان، بناء على الاعتقاد بكلّ من المادّيّة والإله غير المشخصّ والإله المشخصّ غير الشبيه بالإنسان، هي العقل والوجدان ليس إلّا». والسؤال هو: أيّ عقل وأيّ وجدان هذا؟ بمعنى أنّ هذا الكلام يستلزم القول بأنّ العقل والوجدان لا يرتبطان بالدين أصلاً؛ أي إنّ ما يأتي من قبل الوحي مختلف عما يأتي من قبل العقل والوجدان. والحال هو أنّ العقل يمكنه أن يحيط بالكثير من مسائل الدين والأصول الدينيّة الأساس. فإذا قبلنا بالعقل والوجدان والتفتنا إلى لازم هذا الكلام، بأنّنا نضع الدين بشكل

كامل جانباً، فماذا سيحصل بالنسبة إلى حكم العقل في موضوع وجوب إرسال الأنبياء ولزوم البعثة؟

الأستاذ ملكيان: كما ذكرتم، كلّ من السؤالين مرتبط بالآخر، أمّا بالنسبة إلى القسم الأول؛ في أنّه من أيّ وجهة ينبغي أن نكتب إعلاناً لحقوق الإنسان؟ فأقول: البحث النظريّ يختلف عن البحث العمليّ فيه؛ فالبحث النظريّ هو أنه إذا كان ممكناً من الناحية الفلسفيّة أن نعدّ إلى إحدى الصور الأربع، التي ذُكرت في مجال الرّؤى الفلسفيّة لحقوق الإنسان، ونعمل على إثبات هذا الركن على أساس الاعتقاد بالله، إثباتاً عقلانياً دون أن يقبل الشكّ أو التردد (كما هو الحال في الإثباتات الرياضيّة، حينما نثبت أنّ مجموع زوايا المثلث تساوي 180 درجة)، عندئذٍ لا بدّ من القيام بتدوين الحقوق على أساس هذا الشقّ الذي تمّ البرهان عليه، ونقول إنّ الأركان والشقوق الأخرى كلّها باطلة. كما هو الحال في مسألة أيّ قانون فيزيائيّ مثلاً، إذا كان مسلماً به. فإنّك عندما تصل فيه إلى مرحلة اليقين، تقوم بتنظيم جميع السفن الفضائيّة مثلاً على أساس هذا القانون، أو تقوم بتنظيم جميع الحواسيب الآليّة على أساسه أيضاً؛ لأنّه لا شكّ فيه، وهو غير قابل للنقض. لكنّ البحث حول إمكان هذه الدّعى - وأنا من المعتقدين بصحتها - حيث إنّ لا يوجد بين هذه الصور الأربع، ما يقبل البرهان على نفيها بشكل قطعيّ، كما أنّه لا يقبل أيّ منها البرهان على إثباتها بشكل كليّ أيضاً؛ ومرادنا بالشكل الكليّ هو الإثبات أو النفي القاطع واليقينيّ. وإذا كان الأمر كذلك، فلا يزال المجال مفتوحاً لكتابة إعلانات متعدّدة لحقوق الإنسان. وما ذكرناه سابقاً من أنّ حقوق الإنسان لها منهجيّة خاصّة، مرادنا به هذا الأمر؛ أي إنّ تدوين إعلان حقوق الإنسان خاضع لطريقة تفكيرك، فاختلاف المنهج والمدرسة التي تنتمي إليها سوف يؤدّي بطبيعة الحال إلى اختلاف الحقوق المدوّنة.

هذا في مقام النظر، وأما بالنسبة إلى مقام العمل، فلا شك في أنك إذا أردت أن تجري هذا الأمر في مقام العمل، لا بد أن يكون مُرضياً لجميع البشر على وجه الأرض، وذلك لأنه: إذا كان الاحتمال الأول صحيحاً؛ أي إنه إذا كان يمكن إثبات أحد هذه الاحتمالات الأربعة إثباتاً عقلانياً، يمكن أن نكتب على أساس هذا الأمر فقط. وأيضاً، بما أنه لا يمكن إثبات أيّ من هذه الصور الأربع إثباتاً عقلانياً، فمن الممكن أن تتم كتابة أربعة أنواع من الحقوق. ولكن كلا هذين الشقيين موضع نظر عندنا. ففي مقام العمل، إنّما يتم العمل بما كتبه من إعلان، في ما إذا كانت كتابتك محطّ قبول جميع البشر على وجه الأرض دون استثناء، وإلا فلن يلتزموا بالعمل به؛ بل سوف يصير الإعلان عبارة عن أمرٍ ونهيٍ لفظيين ولا يكون له أثر؛ لأنهم لم يعملوا بهما.

وإذا أردنا أن نكتب إعلاناً يكون محطّ رضا الجميع، ماذا علينا أن نفعل؟ باعتقادي أنه ليس أمامنا سوى أن ندوّن إعلاناً مختصراً لحقوق الإنسان. ماذا يعني هذا؟ هذا يعني أن نكتب في الحد الأدنى فقط، وأن نكتب ونعالج فقط الموارد التي تكون مقبولة من قبل الشقوق الأربعة جميعها. بينما إذا تجاوزنا ذلك وذهبنا باتجاه الأمور الخلافية، فلا أقل من أن إحدى هذه الطبقات سوف تخرج عن الالتزام بالعمل به. وبناءً عليه، أرى من الناحية العملية أنه لا مفرّ من أن ندوّن إعلاناً لحقوق الإنسان تتم فيه معالجة الحد الأدنى من المطالب الحقوقية العامة.

■ قطعاً هذا الحد الأدنى ليس مادياً مثلاً ولا إلهياً غير مشخّص، أليس كذلك؟

الأستاذ ملكيان: تلك مباحث فلسفية، وسوف نتعرّض لها لاحقاً. وعلينا أن نكتب حقوقاً على اعتبار أن هناك تكاليف على

البشر في علاقاتهم مع بعضهم بحيث يقبل بها المادّيون. ومن جهة أخرى، لا بدّ أن تكون هذه الحقوق موضع قبول الإلهيين أيضاً، وليس لدينا طريق غير هذا. ومن الطبيعيّ أنّي لا أقول: إنّ إعلان الحقوق الذي يُكتب بشكل مختصر على أساس هذه النظرة، هو إعلانٌ صحيحٌ وحقٌّ، بل أريد أن أقول فقط إنّ مثل هذا الإعلان قابل للتنفيذ والإجراء من قبل الجميع، وإلاّ فمن الممكن أن يكون هناك إعلان آخر حقّاً، لكنّه غير قابل للإجراء؛ وذلك لأنّ اختلاف الناس في آرائهم ونظراتهم في المباني الفلسفيّة، يجعلهم لا يلتزمون بالعمل به جميعهم.

وبناءً عليه، لا مجال سوى أن يجتمع المعتمدون بالنظرات الأربع المتقدّمة، ويكتبوا إعلاناً يتمّ الإجماع عليه من قبل أصحاب هذه النظرات الأربع، وأن يُصرف النظر عن موارد الاختلاف والجزئيّات والفروع، التي تؤدّي إلى حصول تباين في وجهات النظر.

■ هل يوجد مثل هذا الأمر؟ يعني هل يمكن تدوينه؟

الأستاذ ملكيّان: برأيي أنّه يمكن ذلك، فهناك وجود لشيء يعتبر هو الحد الأدنى.

■ وهل يمكن تدوينه بشكل لا يكون فيه خاصيّة معيّنة؟ وذلك من خلال الاستفادة من بعض العبارات التي يمكن أن يفسّرها أتباع كلّ مدرسة بحسب ما يرونه؟.

الأستاذ ملكيّان: كلّاً، هذا ليس حسناً؛ لأنّه عند ذلك سيكون هناك اشتراك لفظي فحسب.

■ إذا أردتم حقيقة مشتركة، فلا يمكن للجميع القبول بها؛ فالإسلام يدّعي مثلاً أنّ لديه قانوناً يشمل جميع الموارد الحياتيّة للإنسان، ففي أيّ مكان كتبت سوف يخالفك غير المسلمين.

الأستاذ ملكيّان: طبعاً لدينا مشتركات أيضاً، فمثلاً إذا قلنا: لا

تكذب! - وهذا المثال مسلّم أنّه مثال أخلاقيّ وليس حقوقيّاً، لكنّنا نطرحه كمثال فقط - فأنت بوصفك مسلماً تقبل به، والماركسيّ يقبل به أيضاً. إذن، هناك مشتركات ترجع في الواقع إلى البناء النفسيّ المشترك بين جميع البشر. وحيثُذ، بما أنّنا جميعنا بشر؛ سواء كنا ماركسيّين، أم ماديّين، أم متديّنين، أم غير متديّنين، نتفق على هذا المفهوم المشترك في ما بيننا. ولو كان الأمر خلاف ذلك؛ بأن تجاوزنا المشتركات، وأردنا تسليط الضوء على الأمور المختلفة بيننا، فلا بدّ عندئذٍ من كتابة إعلانات محلّيّة (local)، وخاصّة لحقوق الإنسان، أي إنه يجب أن يكون لكلّ مجتمع إعلان وميثاق خاصان به، وإن كان بين الجميع أمور مشتركة. كما أنّه يجب أن يكتب لكلّ مجتمع على حدة حقوق خاصّة به، والظاهر أنّه لا مفرّ من هذا الأمر. هذا ما توصّلت إليه.

الحوار الخامس

مع حجة الإسلام والمسلمين

الشيخ علي رضا أعرافي⁽¹⁾

علي رضا أعرافي: ولادة سنة 1338هـ، ميبد.

- من خريجي الحوزة، حضر لمدة خمسة عشر عاماً دروس الخارج في الفقه والأصول عند آيات الله: وحيد الخراساني، الميرزا جواد التبريزي، الشيخ مرتضى الحائري اليزدي، كما حضر أيضاً دروساً في الفلسفة والعرفان عند آيات الله: الشهيد مطهري، جواد آملّي، مصباح اليزدي، وحسن زادة آملّي، وهو يتقن مضافاً إلى الفارسية اللغتين: العربية والإنكليزية.

- مدرّس، من أساتذة الحوزة والجامعة. درّس بداية الحكمة، ونهاية الحكمة، والأسفار، والعرفان، وفلسفة الأخلاق، كما درّس

(1) المحاوران السادة: حسن علي أكبريان، وسيف الله صرّامي.

أيضاً دروس الخارج في الفقه والأصول. وكذلك درّس دروس المعارف، والفلسفة، والأصول في العديد من الجامعات. وهو أستاذ مشرف ومستشار في الكثير من الرسائل والأطروحات.

- مؤلف، لديه كتب ومقالات متعدّدة، ومن جملة الكتب التي كتبها: تربية الطفل، طرق استنباط آداب التعليم والتربية، مفهوم الاستشارة الدينيّة، وحدة الجامعة والحوزة في العقدين الأخيرين نقد وتحليل. كما أن لديه مقالات عديدة من قبيل: «حدود حرّية التعبير» (عُرضت على المجلس الأعلى للثورة الثقافية)، «الحوزة والجامعة من التفريق إلى التنسيق»، (نشرت في مجلة پگاه حوزة 1380)، «العلاقات بين العلوم الإنسانيّة والدين»، و«التعليم والتربية في نظر ابن خلدون»، (نشرت في مجلّة نور علم، 1370هـ)، وغيرها من المقالات الأخرى.

حصل على عدد من الجوائز ورسائل التقدير لتأليفه بعض الكتب، مثل؛ آراء العلماء المسلمين في التعليم والتربية ومبانيها (نال جائزة أفضل كتاب سنة 1382) وغيرها، ويتولى حالياً رئاسة جامعة المصطفى العالمية في قم.

■ نشكر أولاً سماحتكم على المشاركة في هذه المحاورة. ونطرح بعض الأسئلة حول «الحقّ والحكم» أو «الحقّ والتكليف». ومن باب المقدّمة نعرض أمامكم بعض التوضيحات، حتى ينفّث باب الحوار.

لقد طُرحت في الفقه مجموعة من المباحث حول «الحقّ والحكم»، وخصوصاً في كتب الفقهاء المتأخّرين؛ من قبيل المرحوم الحاج الشيخ محمد حسين الأصفهاني، والمرحوم الإمام الخميني في أوّل كتاب «البيع». وعليه، فهناك أسئلة تطرح نفسها في هذه المباحث؛ ما هو مفهوم الحقّ؟ وما هي تقسيمات الحقّ؟ وما هي

ومن جهة أخرى، هناك مباحث يتم التداول بها كثيراً في وقتنا المعاصر في محافل المثقفين الدينيين تحت عنوان الحق والتكليف؛ حيث يتم التركيز كثيراً في هذه الأبحاث على هذه النقطة، وهي: هل الرؤية العالمية والشاملة في الإسلام - قياساً بالمدارس والمناهج الأخرى - تعتمد على أساس محورية الحق، أو محورية التكليف؟ فإذا كانت تبنى على أساس محورية الحق، فسوف يترتب على ذلك أن يصير الإنسان صاحب حق بالأصالة، بينما إذا كانت تبنى على أساس محورية التكليف، فلن يترتب ذاك الأثر.

والذي دفعنا إلى إجراء هذا الحوار هو ما جرى من مزج بين هذين البعثن، وسنسمي جاهدين لنرى كيف يمكن الربط بين مباحث الحق والحكم، وبين الأسئلة المتعلقة بالحق والتكليف المثارة في الفلسفة الحقوقية أو في الفلسفة الفقهية الحديثة، ولعله يمكن الاستفادة من المباحث التي طُرحت في علم الكلام الإسلامي أو في أصول الفقه، للإجابة على الأسئلة المتعلقة بمحورية الحق ومحورية التكليف. ولهذا الفعل آثاره الخاصة أيضاً؛ فمثلاً، في البحث حول مباني حقوق الإنسان، كبحت العدالة الاجتماعية - وبشكل عام في كل بحث مرتبط بالحقوق الأساس بين الشعب والحكومة - إذا كانت نظرتنا الشاملة مرتبطة بمحورية الحق، فمن الممكن أن نرى العدالة الاجتماعية، أو حقوق الإنسان بشكل مختلف عما إذا كانت نظرتنا متعلقة بمحورية التكليف.

وعلى كل حال، هذه المجموعة من المباحث هي المحاور الأساس لهذه الأسئلة. وللشروع في البحث، نسأل أولاً: هل في ذهنكم تعريف أو تقسيم للحق والحكم يمكن أن يكون مفتاحاً للحل في المسائل التي أثارناها؟ إذ من الممكن أن ينظر بعض الأشخاص

إلى الحقّ من الناحية المفهوميّة، ويعتبر أنّ العلاقة بين الحقّ والحكم نسبيّة، ويتمّ بحثه في النهاية بشكل معيّن. ويمكن أن يرى شخص آخر الحقّ أمراً ثابتاً، وعندئذٍ، من الطبيعيّ أن تترتّب عليه آثار أخرى. وكذا في مسألة الحكم أو التكليف؛ فإذا كان لديكم تقسيم أو مفهوم ينبغي طرحه، أو أسئلة يمكن أن يجاب عنها، فلتطرح بشكل مختصر. طبعاً من الممكن أن يأتي شخص ويقول: إنّ المسألة ليست كذلك، فهذه الأمور ليست في معرض السؤال أصلاً، لأنّ مسائلها هي المباحث القديمة نفسها التي تمّ حلّها سابقاً. إذن، في البداية، إذا كان لديكم تقسيم أو تعريف حول طبيعة العلاقة بين الحقّ والحكم، تفضّلوا بعرضه، لكي يتسنى لنا أن ندخل بعد ذلك في الأسئلة والمباحث الأخرى التي يمكن طرحها في هذا الميدان.

معاني الحقّ والحكم ومشخصاتهما

الشيخ أعرافي: في البداية، من المناسب أن أذكر بأنّ كلّاً من كلمتي: الحقّ والحكم لهما معانٍ اصطلاحية متعدّدة، والمراد هنا هو أحد هذه المعاني فقط؛ وهو المعنى الذي يصحّ إذ جمع بينهما أن يطلق عليه عبارة إرادة على المجموع، أي المعنى الفقهيّ لكليهما. وعلى أساس ما هو موجود في الفقه والنظرة التقليديّة الموجودة عندنا، يمكن التمييز بين الحقّ والحكم إذا كانا متقابلين من خلال بعض المشخصات. وهذا مطابق لما هو مذكور في الفقه، من أنّ الحقّ والحكم من المجعولات الشرعيّة. طبعاً نقول: المجعولات الشرعيّة، بناء على نظرتنا التي تستند إلى المصالح والمفاسد، أي إنّ لها جذوراً في المصالح والمفاسد التي يُبنى عليها الجعل والاعتبار الشرعيّ. غاية الأمر، أنّه لا يمكننا أن نشخص دائماً تلك المصالح والمفاسد، بل يمكننا تشخيصها في بعض الأحيان، دون بعضها الآخر. وعلى كلّ حال، يمكن اعتبار هذا الأمر من مشخصات الحقّ

فالمشخصات المهمة للحق هي: **أولاً**: أن الحق لم يأمر به الشرع، بل جعله حقاً بيد ذي الحق؛ بحيث يمكنه أن يستفيد منه، ويمكنه أن يتركه. **ثانياً**: يمكن إسقاطه أو عدم إسقاطه. **ثالثاً**: يقبل الانتقال. وهذه بعض الخصائص التي ذكرت للحق. نعم، المشخصة الأولى موجودة في جميع الحقوق تقريباً، بينما في مسألة قابلية الإسقاط والانتقال ليست كذلك، بل أحياناً يعتبر شيء ما حقاً، لكنه مع ذلك، لا يكون قابلاً للانتقال أو الإسقاط. وعليه، فالحق هو اعتبار وجعل شرعي؛ يكون المكلف فيه مخيراً بين إعماله، أو إسقاطه، أو نقله إلى الغير، وإن لم يكن للقيدتين الأخيرين (الإسقاط والنقل) كلية وشمولية لجميع أنواع الحقوق.

وفي المقابل، هناك مجعولات شرعية أخرى تسمى أحكاماً. وهي لا تتوفر على تلك الخصائص الثلاث السابقة؛ سواء كانت أحكاماً تكليفية أم أحكاماً وضعية. فالطهارة مثلاً مجعول شرعي معتمد على مصالح ومفاسد، لكنه غير قابل للتعطيل أو الإسقاط أو الانتقال، بينما نرى أن خيار المجلس مثلاً، مرتبط بإرادة واختيار صاحب الحق، وعندما يقال إن العقد جائز، فمعناه أن المتعاملين لهما الحق في فسخه ساعة شاء أو شاء أحدهما.

نعم، مع الالتفات إلى أن المشخصات متعددة، فمن الممكن أن يكون هناك مورد من الموارد له حالة وسطية، ومرتب من كلا الأمرين؛ أي الحق والحكم. كأن نرى مثلاً أن بعض الحقوق لا يقبل الانتقال، ومع ذلك يكون حق الاستفادة منه بيد المكلف.

أما الحق في الالتفات الآخر، وعندما يستعمل في حقوق الإنسان، فيأتي بمعنى امتياز ثابت في بعض المنافع والمصالح التي تعود لصاحبه؛ بحيث يكون لثبوت هذه المصالح منشأ عقلي أو

عقلانيّ، غير قابل للزوال أو الإسقاط.

وفي هذه المحاورّة سوف يكون هذا المعنى هو المحور الأصليّ.

المباحث التي يمكن طرحها ومناقشتها

■ ما هي الأسئلة التي يتمّ الالتفات إليها أكثر حول هذا الموضوع برأيكم؟

الشيخ أعرافي: البحث المهمّ، هو أنّه هل للإنسان حقوق لا تقبل السلب؟ أي حقوق لا يمكن حتّى للدين أن ينتزعها منه؟ والسجال الأصليّ الدائر في عصرنا الحاضر، هو أنّ المعاصرين يرون أنّ هناك أموراً، بعنوان حقوق الإنسان، قطعيّة ومسلّمة لا يمكن التشكيك بها، ويعتبرون أنّها فوق الدين. وعلى هذا، فالبحث الأساس اليوم، يدور حول هذا النوع من التفكير؛ بأنّ هناك حقوقاً ثابتة ومسلّمة أعلى من الدين، بحيث لا يمكن للدين أن يتصرّف بها ويغيّرها.

وفي هذا الإطار لدينا بحثان: أحدهما بحث كبرويّ والآخر صغرويّ. أما البحث الكبرويّ، فهو: هل يمكن أن نتصوّر حقوقاً للإنسان تكون - بناء على تعبير علماء الأصول - من المستقلّات العقليّة؟ وهل يمكن من الناحية النظرية أن يُتصوّر وجود حقوق للإنسان يكون ثبوتها له من جهة العقل، ويكون العقل في حكمه هذا مستقلّاً؛ بحيث نقول: على الشارع أيضاً أن يقبل بهذا الحقّ، وإذا ظهر منه ما يمكن أن يخالفه، علينا أن نؤوّل ونوجّهه بما يتوافق مع ذاك الحقّ؟ وأمّا البحث الصغرويّ، فهو إذا أمكن وجود مثل هذه المستقلّات العقليّة، فما هي الأمور التي يمكن أن تكون من هذا القبيل؟ وهل في حقوق الإنسان مصاديق لمثل هذه الأمور؟

من الممكن في البحث الأول، أن يأتي شخص وينفي مثل هذه الحقوق تماماً، ويقول: كل شيء تابع لما يقوله الشارع، دون أن يقبل ببحث المستقلات العقلية والحقوق العقلية. وعلى أساس هذه النظرة، لا يصل الأمر إلى البحث في الصغرى. كما أنه من الممكن أن يقول شخص: نحن نقبل بتطبيق الكبرى على الأصول، لكن لدينا كلاماً في تطبيقها على المصاديق. وعليه، فهنا بحثان. وعلى العموم، بالنسبة للقسم الأول، أرى أنه بناءً على الأسس المقبولة الموجودة عندنا في أصول الفقه والكلام، يمكن أن تُفرض حقوق على الإنسان تكون من المستقلات العقلية؛ وذلك لأنّ المباني التي نعتمد عليها هي مباني العدالة الذين يرون أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وأنّ العقل يمكنه إدراك المصالح والمفاسد الواقعية، وعلى الأقل يمكنه في بعض الموارد تشخيص المصالح والمفاسد ومعرفتها بشكل قطعي. وعلى أساس هذه المبادئ، من الممكن أن نتصور حقاً للإنسان يقبل به الدين ولا يغيره.

■ من خلال هذا المسار الذي اخترته للبحث - بمعنى أنّ الإنسان يمكنه أن يعرف بعض الحقوق من خلال المستقلات العقلية - فسوف تكون النتيجة في حدّها الأقصى، عبارة عن أنّ الإنسان يمكنه أن يصل من طريق العقل، إلى ما جعله الشارع بعنوان حقّ للإنسان. أمّا بالنسبة إلى السؤال الذي ذكرته أولاً، فله بُعد آخر؛ وهو: هل للإنسان حقّ في حدّ ذاته، مع قطع النظر عما إذا كان الشارع قد جعله له أو لم يجعله؟ بمعنى، أنّه هل يمكن القول: «إذا كان لديّ حقّ، فهذا الحقّ ليس جعليّاً، والشارع أصلاً لم يجعله، بل لا يمكن أن يجعله؟ إذن، بما أنّ الشارع لا يمكنه أن يجعله، فلا يمكنه أيضاً أن ينفيه؛ لأنّ عبارة (لديّ) متعلّقة بي لا بالشارع» والحال أنّه من طريق المستقلات العقلية، وكأنّ معرفتها تحصل

بجعل الشارع، وهذان الأمران مختلفان في ما بينهما.

الشيخ أعرافي: هكذا يجب علينا أن نبحث ونقول: إنَّ عقلنا يدرك ثبوت حقٍّ للإنسان بما هو إنسان بشكل قطعي. كما أنَّه يفهم هذا الحقَّ أيضاً مع قطع النظر عن الشارع...

■ أليس هذا الأمر جعلياً أيضاً؟

الشيخ أعرافي: كلا، ليس جعلياً. وعندئذٍ يقوم الشارع حتماً - عملاً بالقاعدة - بتأييد هذا الحقِّ الواقعي والفطري والذاتي الذي أدركه العقل؛ لأنَّ الأحكامَ تابعة للمصالح والمفاسد، وحيثما يكون هناك قطع، فسوف يقوم الشارع بتأييده حتماً. وجعل الشارع واعتباره ليس بمعنى أن لا يكون له جذر أصلاً، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ لا بدَّ أن يكون له جذر. وفي الواقع، نريد أن نقول بأنَّ العقل عبْد الطريق ومَهْدَا وهياً المقدمات، ثمَّ أتى الشارع وقبل بهذه النتيجة. وعليه، فالجعل الشرعي في مثل هذه الموارد، هو بمعنى تأييد الشارع للحكم الذي استقلَّ به العقل. وفي الواقع إننا نؤمن في هذا المورد بالقضية القائلة: «كلُّ ما حكم به العقل فقد حكم به الشارع». وحكم العقل المستقلَّ هنا مثل قبح الظلم الذي يؤيِّده الشارع؛ لأنَّ حكم الشارع يبنى على هذا الأمر.

وعليه، فليس معنى الاعتبار الشرعي أنَّ هذا الأمر لا جذر عقلياً له، فجزره هو ذاك الحكم العقليَّ المستقلَّ. وهنا تتيح لنا نظرتنا هذه - طبقاً للقاعدة - بأن يكون لدينا مثل هذه الحقوق والأحكام، ويمكننا على ضوءها، أن نقبل بأيِّ حكم عقليٍّ يقرَّر حقاً للإنسان بشكل مستقلَّ. وفي هذه الحالة يجب على الشارع أن يقبل بهذا الحكم العقليَّ ويؤيِّده. وعليه، فيمكن أن يكون لدينا حقوق قطعية ثابتة للإنسان؛ باعتبار كونها مصداقاً من مصاديق المستقلَّات العقلية التي يؤيِّدها الشارع حتماً. إذن، ففي النظرة الأصولية يمكن القبول بكبرى

البحث، لكن أساس البحث، بنظري، يدور حول صغرى القضية.

■ ما هي نسبة هذا البحث الكبرويّ إلى التعاليم الإسلامية؟
أولاً: ألا يعني ما ذكرته أنّه يمكن لأيّ شخص أن يقول: «إنّ منشأ الحقّ ليس إلهيّاً بصورة مطلقة»؛ لأنّ بعض الناس يدّعي أنّ منشأ الحقوق الإنسانية إلهيّ بشكل مطلق. أليس هذا لازم كلامكم؟ ثانياً: إنّ الذين يدّعون أنّ منشأ الحقوق إلهيّ فقط، يوضحون كلامهم بأنّ الإنسان في الفلسفة الإسلامية هو عين الربط بالله؛ بحيث إنه ليس لديه شيء من تلقاء نفسه. إذن، لا يمكن تصوّر أن يكون للإنسان حقّ، مع صرف النظر عن الجعل التكوينيّ أو التشريعيّ لله تعالى. لذا، فكلّ ما لدى الإنسان في عالم التكوين، إنّما هو من الله، ويجعله التكوينيّ؛ ولهذا السبب، لا يمكن أن يلاحظ أيّ حقّ للإنسان يفرض على الشارع الالتزام برعايته في الواقع، وفي الأمر نفسه؛ أي من باب تطبيق التشريع على التكوين. نعم، في الواقع هذا «الوجوب» هو إلزام عقليّ كون الشارع قد نظّم وحدّد تكاليف للإنسان على أساس ذاك الحقّ، أو أنّه تعامل مع الإنسان بشكل كليّ على أساسه.

وهذا النظر هو نظر عرفانيّ أو فلسفيّ، لا علاقة لنا بتسميته، ولكن هذا النظر مهمّ جدّاً في التعاليم الإسلامية. وقد بحث هذا الأمر في علم الأصول، تحت عنوان نظريّة «حقّ الطاعة»؛ وهي تعني أنّ الإنسان لا شيء أصلاً أمام الله، بل هو عين الربط (أي أنّه وجود رابطيّ غير مستقلّ)، وهو عين الخضوع وعين الخشوع، وأمثال هذه التعبيرات. والآن يجب أن نرى ما هي العلاقة بين هذا النموذج النفسيّ الذي قدّمتموه حول حقوق الإنسان، وبين تلك التعاليم؛ وما هو هذا الارتباط بينهما؟

الشيخ أعرافي: لا تنافي بين هذين الأمرين، وحتى لو كان

بينهما تنافٍ، فإنّي أرى أنّ ذاك الإمكان الكبرويّ (نفسية الإنسان وكونه ذا حقّ) مقدّم على هذا، ولكنني أعتقد بأنه لا تنافٍ بينهما أصلاً. نعم، باعتبار كون الإنسان عين الربط، أو بناءً على نظر العرفاء (وحدة شخصيّة) أو حتّى نظر الفلاسفة المشائين، فالإنسان على كلّ حال معلول، وهو مرتبط بعلّته ومفتقر إليها، وكلّ ما لديه هو من الله، والله تعالى حقّ التدخّل والتصرّف والأمر والنهي في جميع شؤونه وأموره. ونحن نقبل بهذا الأمر بشكل كامل، ولكننا نقول في هذا الإطار، وعلى أساس مذهب العدليّة: إنّ الحكمة والعدل الإلهيين يقتضيان أن يقبل الشارع بما توصلّ العقل إلى إدراكه بشكل مستقلّ. فهذا ليس «وجوباً» كما نقول: يجب عليك القيام بهذا الفعل، أو الامتناع عنه، بل هذا الوجوب ينشأ من ذاته، بمعنى أنّه «يجب عنه» لا أنّه «يجب عليه». نحن لا نقول للشارع يجب عليك أن تؤيّد ما صدر عن العقل، أو يجب عليك أن لا تؤيّد؛ بل إنّ ذات العادل والحكيم تقتضي، في ما إذا توصلّ عقل مخلوقه بشكل مستقلّ إلى إدراك أمر، أن يقبل به. فهذان الأمران يقبلان الجمع تماماً. أمّا بالنسبة إلى حقّ الطاعة فهو موضع بحث، يجب أن نبثّه في محله.

وبعبارة أخرى: ما نقوله حول كون الإنسان عين الفقر إلى الله، وعين الربط به تعالى - استناداً إلى نظرية الفقر الوجودي، أو حتّى بناء على نظرية الحكماء الآخرين (فلسفة المشائين والإشراقيين) - إنّما يعني أنّ جميع ما لدينا هو بيد الله، والله حقّ الأمر والنهي في جميع شؤوننا، ويمكنه التصرّف والتدخّل فيها أيضاً؛ سواء كان تصرّفاً وتدخلًا تكوينيّاً، أم كان تدخلًا اعتباريّاً وتشريعياً. فالربوبية التشريعية التي هي الله علينا مطلقة. وهذا الأمر يقبل به العقل، ولكنّ هذا العقل نفسه يقول إنّ أعمال الربوبية التشريعية من قبل الله تعالى وأمره ونهيه، إنّما هو في دائرة الفهم القطعي للعقل؛ بحيث إنّ لا

يشرّع أيّ شيء خلاف الفهم القطعي للعقل.

■ بحثنا هنا في ما إذا كان هذا الفهم من قبل العقل أم لا؟ أي هل يمكن لأحد أن يفهم من إطلاق الربوبية الإلهية؛ بأنه ليس لدينا مثل هذا المستقلّ العقلي - حسب تعبيركم - ؟ أي إننا نريد أن نقول في الأصل: بما أنّ الإنسان عين الفقر، وعين الربط، فلا يمكنه تصوّر مثل هذه الكبرى التي تفيد بأنه يمكن تقييد الربوبية المطلقة لله، بواسطة حقّ ثابت من خارج الدّين، لأنّ لازم القبول بمثل هذا الحقّ الثابت هو الإقرار بهذا التقييد. وبعبارة أخرى، إذا أعطينا للإنسان حقاً من خارج الدّين، ومن خارج التشريع، نكون في الواقع قد قيّدنا تلك الربوبية الإلهية المطلقة، وقيّدنا أيضاً ذاك الفقر والربط الذي يتّصف به الإنسان.

الشيخ أعرافي: أنا لا أقبل بهذا الاستدلال ولا بهذه الملازمة، فإنّ هذه القيود العقلية مثل أن نقول: لا يقدر الله على جعل العالم جميعه في بيضة، أو لا يستطيع الجمع بين النقيضين. فإنّ هذا التقيّد بالحكم العقلي لا يجعل قدرته تعالى محدودة، بل مقتضى قدرته أن تكون في حدود وإطار ما يمكن عمله عقلاً. فكما أنّ قدرة البارئ تعالى محدودة في عالم التكوين في حدود مسألة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، فكذلك الأمر في عالم التشريع؛ فإنّ تشريعاته محدودة بالمستقلّات العقلية. فما تجيب به هناك في المسألة التكوينية، أجب به هنا في التشريع.

■ إنّ استحالة الجمع بين النقيضين مسألة واضحة، لكن كون الإنسان هو محور الحقّ غير واضح.

الشيخ أعرافي: سوف نتعرّض لهذا البحث لاحقاً. أمّا الآن، فأريد أن أقول إنّ الشارع مقيدّ بحدود المستقلّات العقلية، بمعنى أنّ الأحكام التشريعية ينبغي أن لا تكون على خلاف المستقلّات

العقلية؛ سواء كانت مستقلة عقلية في باب حقوق الإنسان، أو كانت في أبواب أخرى؛ من قبيل حسن العدل وقبح الظلم مثلاً.

■ إذا كان الأمر كذلك، فيجب أولاً أن نفرّق المستقلّات العقلية التي ترونها أنتم عن بناء العقلاء، لأنّ «البعض» يعتبر أنّ المستقلّات العقلية إنّما تكون على أساس بناء العقلاء، ومع بناء العقلاء لا يمكن تحديد أيّ شيء.

الشيخ أعرافي: نعم، كلامي في المستقلّات العقلية، لا الأمور العقلية. طبعاً، إنّما نستند إلى بناء العقلاء في مقام الاستنباط في ما إذا كان هناك تأييد وإمضاء شرعيان. ولكن من الممكن أن يقوم الشارع بإجراء تقنين مخالف لبناء العقلاء، ولا مانع من ذلك، فأنا أفرّق بين هذين الأمرين بشكل كامل. وعليه، فمرادي في هذا البحث هو خصوص الحكم العقليّ المستقلّ.

■ أي القطعي؟

الشيخ أعرافي: قطع العقل المستقلّ. فهذا الحكم يحدّد التشريع الإلهي، لا بمعنى أننا نحمل شيئاً من الخارج عليه، بل إنّ ذات العادل والحكيم تقتضي أن تكون حركته في إطار المصالح والمفاسد. فإذا قطع عقلنا في مكان ما بأنّ هذا الشيء فيه مصلحة أو مفسدة، فمعناه أنّ الشارع لن يفعل غير هذا الفعل قطعاً. وهذا أمر ناشئ من ذاته تعالى، لا أنّه حُمِلَ عليه من الخارج، بل هو أمر وقانون في قالب التكوين.

وبناءً عليه، فمن الجهة الكبرى والنظرية، يمكن أن يكون لدينا حكم عقليّ مستقلّ؛ يكون الشارع تابعاً له؛ أي إنه يكون تابعاً له في مقام التشريع. وهذه التبعية ترجع في الواقع إلى أمر ناشئ من ذاته. فهذه التبعية مصدرها الشارع نفسه، لا أنّها تبعية حُمِلت عليه بسبب أمور خارجية.

■ جيد، لقد عرضتم الكبرى التي هي محطّ نظركم بشكل محبك ودقيق، ولكن بقي علينا أن نرى ما هي صغراها؟

الشيخ أعرافي: نعم، لقد عرضت ذلك أمامكم أيضاً. لكن المهمّ أن نقول في مقام النظرية: إنّ كون الإنسان عين الربط لا ينافي هذا الحكم العقلي المستقلّ...

■ لكن مع فرض كونه قطعياً.

الشيخ أعرافي: نعم، على أن يكون قطعياً. وأقصد أنّه يمكن في مقام النظرية أن يأتي شخص ويقول: إنّ هذه الأمور تقبل الجمع، وقد قمنا في الواقع بالجمع بينها في مقام النظرية. فمع كون الإنسان عين الفقر وعين الربط، من الممكن في الوقت نفسه، أن تكون هناك مصالح ومفاسد مقطوع بها؛ بحيث يكون الشارع مراعيّاً لها في مقام التشريع، ولا تنافي بين هذين الأمرين.

والنكتة الأخرى التي يجب توضيحها، هي البحث في حقّ الطاعة أو البراءة العقلية. وهذا أيضاً لا ينافي البحث الذي تقدّم عرضه. فإذا جاء شخص واقعاً وقال: «البراءة العقلية من جملة المستقلّات العقلية»، فلا مانع من هذا الكلام في مقام النظرية. أمّا إذا أراد شخص أن يستفيد من هذه المقدمة؛ بأن يقول: إنّنا عين الفقر والربط، ويستدلّ بهذا الفقر والربط على حقّ الطاعة، ففيه إشكال؛ بمعنى أنّه لا يمكن من خلال القول بأنّ الإنسان هو عين الفقر والربط، أن يتوصّل إلى أنّه يجب أن يكون الأصل في كلّ مكان قائماً على أساس التشخيص العقليّ هو الاحتياط لا بل يجب علينا في كلّ موضع أن نطيعه؛ ولكن إذا كان لدينا حكم عقلي مستقلّ على البراءة العقلية، يأتي نفس هذا الحكم الذي أوجب علينا الإطاعة، ويقول لنا بأنكم أحرار وذقنكم بريئة الذمة في هذا الموضوع، يعني أنّ الطاعة والانقياد يقتضيان أحياناً الإباحة. وعليه،

فالاستدلال الذي قام به بعضهم على مسلك حقّ الطاعة، هو مصادرة على المطلوب. وقد ذكرت في مباحث أصول الفقه بأنّ هذا الدليل مصادرة على المطلوب، إلّا أن يتمّ تكميله بمقدمات أخرى، وإلّا ففي هذه الحدود لا يمكننا أن نصل إلى الاحتياط بهذا الدليل؛ إننا لا يمكن أن نحصل من حقّ الطاعة العقليّ على نتيجة الاحتياط العقليّ.

■ بدلاً من القول: «إنّ المستقلّات العقلية تقيد التشريعات الإلهية - سواء كانت تشريعات من ناحية الأحكام أم من ناحية الحقوق - بحيث لا تكون هذه التشريعات مخالفة للمستقلّات العقلية»، نأتي بتعبير آخر، ونستبدل عبارة المستقلّات العقلية «التي لديها حالة كشف وإثبات» بعبارة أخرى: تتحدّث عن حالة الثبوت، فنقول: «إنّ الله قيّد تشريعه؛ بأن لا يكون مخالفاً لتكوينه». ففي هذه الصورة يكون المستقلّ العقليّ كاشفاً عن الله تعالى، أي إنّهُ يقول: إنّ خصوصيّة الإنسان بُنيت على هذا الأساس، فالله تعالى خلق الإنسان هكذا؛ خلقه مختاراً. فهو لديه هذا الحقّ بمقتضى اختياره. وعليه، فنقول: إنّ الذي جعل تشريع الله مقبداً هو نفس تكوينه، ونفس خلقه، لا أن أقول: حكمي أنا العاقل هو الذي قيّد تشريع الله.

الشيخ أعرافي: نعم، أنا أوافق على هذا الكلام، ومعنى العبارة السابقة يُجيب عنه؛ يعني أنّ هذا الوجوب (التقيّد) ناشئ من ذات الشارع، لا أنّ هذا القيد قد فُرض من الخارج.

الأبعاد العلميّة للمسألة (الفقهية والأصولية والكلامية و... إلخ)

■ بحثنا الآن في الحقّ والحكم، ونحن إنّما نطرح أسئلتنا هذه لفتح أفقٍ في الواقع، ولمساعدة من يريد أن يأخذ على عاتقه تحقيق

هذه الأمور وكتابتها؛ لذا سألنا الآخر في هذا المقام هو: إذا أراد شخص أن يحقق مثل هذه المباحث - التي طرحنا بعضاً منها - فما هي برأيكم العلوم الإسلامية التي يجب أن يكون مطلقاً عليها أكثر؟ هل هي الأبحاث الكلامية؟، أو الأبحاث الفلسفية؟، أو أصول الفقه؟ لقد لاحظتم أننا تعرّضنا بشكل متقطع إلى البحث في حقّ الطاعة، وتعرّضنا قليلاً إلى البحث في حقّ الله وحقّ الإنسان، وكذلك أشرنا خلال كلامنا إلى البحث في المصالح والمفاسد. فإذا أراد شخص أن يحقق في هذه الأمور، فما هي المراجع والمصادر الإسلامية التي ينبغي له أن يعتمد عليها بشكل أساس؟ يعني هل الأبحاث الفلسفية هي التي تمنحه الجواب على هذه المسائل؟ أو الأبحاث الكلامية؟ أو الأبحاث الأصولية؟ أو أنها قد تكون مثلاً، في جملة الأبحاث التي طرحت جديداً؛ كمباحث فلسفة الفقه، ومباني حقوق الإنسان؟

الشيخ أعرافي: إجمالاً، جوابي هو أنّ هذا البحث له علاقة بجميع هذه العلوم التي ذكرتموها؛ فله بعدٌ فلسفيّ، وكلاميّ، وأصوليّ، فضلاً عن الأثر الفقهيّ.

■ أوضحوا لنا قليلاً، كيف يمكن أن يكون مرتبطاً بجميع هذه العلوم؟

الشيخ أعرافي: عندما نريد أن نرى هل الإنسان تابع لمحورية الحقّ؟ - بمعنى أن يكون الأصل عنده محورية الحقّ، أو محورية التكليف، أو حقوق الإنسان وأمثالها - نحتاج في الواقع إلى بحث كلاميّ وفلسفيّ عن طبيعة علاقة الإنسان بالله؛ أيّ علاقة هي؟ وهذه المباحث ستترك أثراً في الواقع على نتيجة العمل. فالآثار التي يتركها البحث في مباني موضوع علاقة الإنسان بالله، على الإنسان نفسه، هي كيفية تصويره للعلاقة بين الله والإنسان. وهذا التصوير موجود

عندنا في الفقه أيضاً، بعنوان العلاقة بين العبد والمولى، وهو وإن كان يُعتبر أمراً عاماً، لكنّه أيضاً يُعتبر بحثاً كلامياً. طبعاً، نحن حينما نبحث في أيّ مورد يتعلّق بالعبد والمولى، نأخذ بعين الاعتبار العبد والمولى العرفيين، لكنّ الأبحاث الأساس والدقيقة الأخرى، يجب أن تكون موضع نظرنا واهتمامنا أيضاً. وعليه، فهذا البحث يعتبر بحثاً فلسفياً، فضلاً عن كونه بحثاً كلامياً. ومن هنا، علينا أن ندقّق في البحث حول علاقة الإنسان بالله تدقيقاً كبيراً؛ لأنّه بحث فلسفيّ من جهة، مضافاً إلى كونه كلامياً من جهة أخرى. وعندما نريد أن نشخّص الأحكام المستقلّة عن الأحكام غير المستقلّة - بعد أن نكون قد عرّفنا العلاقة بتعريف معيّن، وقلنا بعد ذلك بأنّ الله هذا الحقّ، فتكون هذه الأبحاث عندئذٍ متعلّقة بالقواعد الأصوليّة - علينا أن نرى هل يمكننا من الناحية الأصوليّة، أن نعتمد على هذه المناهج للاستفادة منها في الكشف عن الحكم وأمثاله؟ وعليه، فيكون هذا البحث مرتبطاً بأصول الفقه، وبالتالي بالفقه نفسه، لأنّه لا بدّ في النهاية من إصدار حكم.

ومن الطبيعيّ أنّ القول بأنّنا نصل في كلّ أمر إلى الحكم، مبنيّ على أساس الأبحاث الكلاميّة والعقائديّة الأخرى؛ التي تفيد أنّ الله في كلّ واقعة حكماً؛ لأنّ هذه المسألة ليست مسألة فقهية بنفسها، كما أنّ القضية القائلة «الله في كلّ واقعة حكم» ليست من الأبحاث الفقهية أيضاً، بل هي من مباني الفقه. وعلى كلّ حال، أعتقد بأنّ هذه الأمور كلّها تساهم في الوصول إلى نتيجة.

وهذه الأبحاث التي تعرّضنا لها حتّى الآن، هي أبحاث كبرويّة ونظرية. وأما البحث الثاني، أي البحث في الصغرى فهو مختلف تماماً.

تحصيل مصادر الحقّ بحث صفرويّ

■ البحث الثاني حول مصادر الحقّ. لقد ذكرتم في الكبرى بأنّه يمكن تصوّر الحقّ من خارج الدّين، وذلك من خلال المستقلّات العقليّة. وعليه، نطرح في صفريّ هذا البحث أنّه إذا أردنا أن نثبت هذه الحقوق، كيف يمكننا ذلك؟ وما هو السبيل إلى إثباتها؟ وهل لدينا أصلاً، مثل هذا الحقّ بشكل خاصّ كي يمكننا الإشارة إليه؟ وإذا كان لدينا مثل هذا الحقّ، فما هي العلاقة بينه وبين التكاليف الإلهيّة؟ لا سيّما إذا أخذت بعين الاعتبار، ثبوت حقّ للإنسان من وراء الدّين، وعملت على تشخيص هذه الحقوق. وعليه، فما هي العلاقة بين التكاليف الإلهيّة وبين هذه الحقوق الخارجة عن الدّين والتشريع؟ وكيف يمكن أن نتعامل معها؟

الشيخ أعرافي: أشير أولاً إلى أنّه عندما تستعمل عبارة «من خارج الدّين»، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذا الاستعمال إنّما يكون مبنياً على أساس قاعدة لله في كلّ واقعة حكم، فخارج الدّين يعني المستقلّ العقليّ. ولكنّ المستقلّ العقليّ ينتهي إلى كونه دينيّاً. غاية الأمر؛ أنّه يكون دينيّاً مبنياً على أساس العقل. ففي الواقع إن صيرورة شيء دينيّاً - بناء على هذا التفسير الذي ذكرناه - نوعان: أحدهما ما نأخذه من منبع العقل ويؤيده الدّين، فيصير بذلك دينيّاً. والنوع الآخر هو ما نأخذه من المصادر النقليّة. وعليه، فالمصدر الذي يمكنه أن يثبت لنا حقّاً من الحقوق؛ إمّا أن يكون العقل المستقلّ، أو الأدلّة النقليّة، طبعاً هذا في ما إذا لم يكن هناك عقل مستقلّ وقطعيّ، وكان ما نأخذه في إطار الأدلة اللفظيّة والنقليّة. فهذه جميعها ترجع إلى الحجج الشرعيّة. إذن، يمكن أن يكون عبورنا في الأصول من خلال أحد هذين النوعين، لكي يصير في النهاية دينيّاً.

والنكته الأخرى، هي أنّه إذا قبلنا بتلك الكبرى الكلّيّة ووجدنا

لها مصداقاً؛ كأن اعتبرنا القضية القائلة «العدل حسن والظلم قبيح» مصداقاً لها، واعترفنا بأنه يمكن أن نجد مصاديق متعدّدة لها، فإذا حصل اختلاف بين هذا الحكم العقلي والقطعي، وبين الظواهر الشرعيّة، لا بدّ أن يكون ذاك الحكم العقلي مقدّماً على الظواهر الشرعيّة.

هذه بعض النكات التي أردت أن أشير إليها في البداية.

■ يعني ألا يمكن برأيكم إثبات بعض الحقوق الثابتة على أساس ذاك البحث الكبروي؟ كأن نقول مثلاً: «حقّ الحياة حقّ ثابت للإنسان»؟ أو حقّ الرزق مثلاً؟

الشيخ أعرافي: بلى، وهذا هو البحث الثاني؛ أي البحث في الصغرى، وهو المقام الثاني هنا، والذي يعتبر من المباحث المشكّلة أيضاً. فعندما نقول: يفهم العقل هنا بأنه يمتلك هذا الحقّ، وأنّه لا يمكن لأيّ شخص أن ينتزعه منه، فهذا يعني أنّ أخذ هذا الحقّ منه ظلم له، إذن، للإنسان في هذا المقام حقّ، وحرمانه منه ظلم له. والقبول بهذا الأمر على إطلاقه فيه بعض الإشكالات. وعليه، فالنتيجة هي أنّنا يمكن أن نقول: هذا إنّما يحصل من الجهة الكبرويّة، لكنّه في مقام التطبيق لا يخلو من إشكالات. فمثلاً، القبول بحقّ الحياة بصورة مطلقة غير مقيّدة، من الأمور المشكّلة؛ نعم، يمكن القبول به مع تقييده، أمّا القبول به بشكل مطلق فسوف تكون نتيجته عدم مشروعية الإعدام. وكذا لو قلنا بأنّ حقّ الحياة، أو حقّ الرزق، أو حرية الفكر، أو حرية العقيدة.. أنّها الأمور كلّها مطلقة، فسوف يصعب القبول بملازمتها. طبعاً عندما يكون اختيارياً، يمكن للحرية أن تحدّد العقيدة، ولكن على كلّ حال يبقى البحث في هذه الأمور الصغرويّة صعباً بعض الشيء. نعم، قد تكون الحرية في بعض

الأحيان تكوينيّة؛ مثل آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾⁽¹⁾، حيث فسّرها بعضهم: بأنّه لا إكراه في الفكر؛ لأنّ الدين ليس اختيارياً أصلاً؛ فليس الإنسان مختاراً في أن يقول للشارع: نعم، أو يقول: لا. ولكن عندما يكون الاختيار في الفعل، فهو اختيار المكلف، فإذا قلنا في هذا المورد بأنّ عقلنا يدرك أنّ هذا الأمر حقّ لا يقبل السلب، وبعبارة أخرى أدقّ إن أخذه منه يعدّ ظلماً. . يصبح القبول بهذا الكلام مشكلاً. فعلى سبيل المثال؛ حكم الإعدام موجود ومشّرّع في الشريعة الإسلاميّة، ولا يمكن أن نقول بأنّ الإعدام ظلم في كلّ الموارد، لأنّه في مورد رجم الزاني المحصن، إذا أردنا أن ننظر إليه نظرة مادّيّة فسيكون إعدامه ظلماً. ولكن لدينا في الروايات أنّ هذا الرجم نفسه يطهّر الزاني من ذنبه، ويعيده إلى ما كان عليه يوم ولدته أمّه. فإذا كنّا نقبل بالدنيا وبما وراء الدنيا، لا بدّ أن يرتفع مفهوم الظلم في هذا المقام. وهذا الكلام إذا أردنا أن نطبقه في مقام العقل، نقول: إذا عملنا على توسيع دائرة الحياة إلى الحياة في الدنيا والحياة في ما وراء الدنيا، سيكون هذا الاحتمال وارداً؛ وعليه، فإذا طرأ الاحتمال، لا يمكن عندئذ القول بأنّ هذا الفعل ظلم من الناحية العقليّة.

■ يمكن أن نقول في مقام تأييد كلامكم بأنّ القصاص أيضاً، إنّما شرّع للحفاظ على حقّ الإنسان في الحياة. وهذا يمكن توجيهه بأنّه إذا كنّا نعتبر في هذا البحث الصغرويّ في الحقوق، بأنّ حقّ الحياة ثابت، فلا ينافي ذلك الاعتقاد بأنّ حقّ الحياة أمرٌ وراء التشريع أو وراء الدين أو من المستقلّات العقليّة؛ لأنّ القصاص إنّما شرّع للحفاظ على الحياة، كما أشارت الآية: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ

(1) سورة البقرة: الآية 256.

حَيَّوْهُ يَتَأُولِي الْأَلْبَابِ»⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس هل يمكن من خلال هذه التوضيحات أن نعتبر مثل حق الحياة، صغرى لتلك الكبرى التي تفضّلتم بها؟

الشيخ أعرافي: أعتقد بأنّ العقل في مقام المصداق ليس لديه أيّ حكم مستقلّ، بمعنى أنّ هناك احتمالات كثيرة ومعقّدة، تجعل العقل غير قادر على الوصول إلى نتيجة في مقام المصداق.

■ حتّى في مورد حق الحياة؟

الشيخ أعرافي: نعم، حتّى في مورد حق الحياة.

■ هل يمكننا أن نقرّر المسألة بشكل آخر؟ كأن نقول مثلاً: حقّ الحياة هو حقّ يحكم به العقل، أو أن نتحدث مثلاً عن حكم العقل بالحق في اختيار المعتقد، لكنّ هذه الحقوق تتزاحم أحياناً في ما بينها؛ كأن يحصل تزاخم بين حقّي بالحياة، وبين حقّ غيري بالحياة - الذي سلبته منه مثلاً - أو يحصل تزاخم بين حقّ الشار لأقارب المقتول وبين حقّ حياة القتال. فهذه الحقوق تتزاحم في ما بينها، وبعضها يكون أهمّ من الآخر، فيقوم الشارع بتعيين الحقّ الذي يقدّم على الآخر.

الشيخ أعرافي: نعم، أوافقك الرأي، فلقد ذكرت: أنّه صحيح أنّ العقل يدرك الأمور في حدود الاقتضاء؛ أي «على الأصول»، لكن عندما تريد أن تبدّل هذا الاقتضاء لصالح العقل، وتنقله إلى مرحلة الحكم، فبما أنّ هناك تزاخماً كبيراً في مرتبة المصالح والمفاسد، ويقوم العقل ببيان احتمالات متعدّدة لهذه الحالة، فلا يمكن عندئذ القول بأنّ هذا الحكم نهائي، لأنّ هناك العديد من

(1) سورة البقرة: الآية 179.

حالات التزاحم. أما عندما نقيس موضوع الحياة بالموت، فالعقل سيعتبر أنّ الحياة أفضل من الموت بشكل قطعي، ويمكنه أن يحكم بذلك حتماً.

■ ألا يمكن أن نجد للحقّ بعض المصاديق التي لا تتنافي مع جعل الشارع؟ كحقّ الهداية مثلاً. مع الالتفات إلى أنّ الله قد خلق الإنسان مختاراً، ونؤمن بأنّ مقتضى منح الله الاختيار للإنسان، وأيضاً مقتضى عدم منحه عقلاً يدرك به جميع المصالح والمفاسد، هو أن يكون للإنسان حقّ هدايته. على أن نأتي بمؤيّدات لهذا الحقّ من القرآن، كآية الشريعة ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾⁽¹⁾،

■ أو بمؤيّدات أخرى من قبيل لزوم إرسال الرسل؟

الشيخ أعرافي: أعتقد بأنّ العقل لا يمكنه أن يفهم أيّاً من هذه الأمور بشكل مستقلّ. نعم، إن الله تعالى نفسه، هو الذي جعل على نفسه هذا الأمر، ونحن نقرّ بهذا القرار الذي جعله الله لنفسه ونقبل به. لكننا نقبل به، بعد جعله تعالى.

■ لديّ خاصيتان: إحداهما كوني مختاراً، وأني أستطيع أن آتي بالفعل أو لا. والثانية: إنّ المعرفة التي تهديني إلى الطريق المستقيم ليست باختياري بشكل تامّ. ألا يقتضي الجمع بين هذين الأمرين أن يكون لديّ حقّ على خالقي في أن يهديني؟

الشيخ أعرافي: ما الإشكال العقليّ لو لم يُرد الله أن يهدي بعض الناس، وأراد أن يهدي بعضهم الآخر؟

■ المراد أنّه لا بدّ من هداية مثل هذا الموجود.

الشيخ أعرافي: لماذا؟

(1) سورة الأنفال: الآية 42.

■ إذا لم تكن هدايته واجبةً، فلماذا منحه الاختيار والحال أنه جاهل؟ لكن إذا أعطاه عقلاً كاملاً مع الاختيار، فلا إشكال في ذلك، أما إذا كان جاهلاً ومنحه الاختيار، ألا يكون ذلك نقصاً؟

الشيخ أعرافي: من الممكن أن نقول: لقد منح حالة متوسطة؛ بأن جعل عدة من البشر يهتدون، وبعضاً آخر لا يهتدي. فما هي الضرورة التي تفرض أن يهتدي الناس جميعاً؟ وأمّا القول بأنّ هذا ما تقتضيه قاعدة اللطف، فلا بدّ عندئذٍ من إعادة النظر في قاعدة اللطف، ويجب البحث فيها عما إذا كانت قاعدة اللطف تقتضي ذلك؛ أي وجوب أن يبعث الله النبيّ ويعيّن الإمام؟ وهل هذا لطف؟

■ ألا تقبل بقاعدة اللطف في المباحث الأصوليّة لديكم؟ يعني ولو في بعض مستوياتها؟ فمثلاً لو فرضنا أنّنا وسّعنا الدائرة، كما فعل الشيخ الطوسيّ الذي قال إنّ الإجماع أيضاً، يجب أن يكون مستنداً إلى هذه القاعدة. لكن هناك أيضاً دائرة كلاميّة أضيق وأكثر محدوديّة. فإذا لم نقبل باللطف في هذه الدائرة الضيقة، فما هو الدليل على وجوب بعث الأنبياء؟

الشيخ أعرافي: اللطف بهذا المعنى نقبل به؛ وهو أنّ مقتضى ربوبيّة الله تعالى أن يكون لديه فيض، وفيضه هو لطفه. وهذا نقبل به بهذا المعنى العام بشكل عام.

■ يعني أنّ الاستدلال العقليّ على النبوّة لا يمكن أن يكون على أساس قاعدة اللطف؟

الشيخ أعرافي: كلّاً، فالقول بأنّ قاعدة اللطف يمكنها أن تثبت النبوّة أو الإمامة، كلام تواجهه الكثير من علامات الاستفهام. فالاعتقاد بأنّ العقل يقول: «يجب أن يكون الأمر كذلك، أو غير ذلك» غير صحيح. فلعل هناك بعض الأمور التي يجب أن لا تكون؛

كأن يكون هناك مصالح لا يريدھا، أو يجب أن لا تكون. نعم، اللطف بمعنى أنه أحد الأوصاف التي تطلق على فعل الله تعالى - بشكل عام - لا إشكال فيه، أما أن نثبت من خلال اللطف بعث الأنبياء ونصب الأئمة ومثل ذلك، فهو في غاية الإشكال. وهذا ما كنت أقوله باحتياط عند كلامنا في البحث الكبروي؛ وذلك لأنني أعتقد بأنه لا يمكن العثور على مصداق فعليّ مطلق، وغير مشروط.

■ ما هو منشأ القول إن الإنسان نفسه لا يمكنه أن يدرك مصداقاً من هذه الحقوق؟ هل هو جهله؟ أو أن السبب أمور أخرى؟ الشيخ أعرافي: بل سببه العلاقات الموجودة بين الظواهر في العالم، فهي معقدة بمقدار لا يمكن معه تشخيصها.

■ عندئذ، في كل بحث صفرويّ، سوف تطرح مسألة ما إذا فهم شخص وقطع بأن هذا الأمر حق له مثلاً، فهل يمكنه العمل على طبقه؟

الشيخ أعرافي: لا إشكال في ذلك، فهو معذور.

■ ما هي آثاره؟

الشيخ أعرافي: أن يكون معذوراً.

■ ما معنى كونه معذوراً؟ نريد أن نعرف الآثار الفقهيّة لذلك.

الشيخ أعرافي: إذا حصل لشخص يقين قطعيّ - ولم يكن لديه أيّ تردد في ذلك - بوجود حقّ حرية التعبير، وقطع بأنّ حرية التعبير من المستقلّات العقلية، فإذا ظهر شيء في الشريعة بأنّه مخالف لهذا الحكم العقليّ لن يقبل به حتماً، بل يجب عليه أن يوجّه توجيهاً لا يخالف الحكم العقليّ الذي توصّل إليه. لكنني أقول إنّ الوصول إلى هذا الحدّ ليس أمراً بسيطاً، يعني أنّ العلاقة بين هذه الظواهر معقدة جدّاً ومتداخلة؛ بحيث إنه لا يمكن الوصول إلى هذه المرحلة. فهذا الأمر أقبل به في حدود الاقتضاء، بمعنى أنّ تقتضي ذلك القاعدة

بشكل عامّ. وهذا جيّد، لكن بشرط أن لا يكون هناك مزاحم له، وأن لا تكون هناك عناوين متزاحمة، وإلاّ فمن الصعب القبول به. ومع ذلك، فإذا وصل شخص إلى هذه المرتبة، يمكنه أن يعمل على طبقها.

نظرية محورية الحقّ ونزعة التكليف

■ سؤالي الآخر في هذا المجال هو: مع الالتفات إلى بعض النظريات الموجودة بخاصة في الفلسفة الإنسانية - إن صحّ التعبير - حيث يقولون: «إنّ الإنسان في الأصل يدور حول محورية الحقّ»، فإذا أراد أحد أن يجري مقارنة بين هذه النظرة وبين الإسلام، هل يمكنه من خلال مراجعة مجموع التعاليم الإسلامية، أن يخرج بنتيجة تفيد أنّ الإنسان تابع لمحورية الحقّ؟ أو أنّه مقابل المشيئة الإلهيّة مكلف محض؟ والنتيجة التي يمكن أن نخرج بها من الكلام الذي تفضّلتم به حتّى الآن، أنكم تريدون أن تقولوا بأنّه من الناحية الإيجابية يمكن أن يقال: «إنّ الإنسان تابع لمحورية الحقّ»، ولكنّه من الناحية الثبوتية تابع لمحورية التكليف، وهو مكلف مطلق أمام الله. هل يمكن استنتاج مثل هذه النظرية من مجموع التعاليم الإسلامية، برأيكم؟

الشيخ أعرافي: نعم، هذه هي النتيجة التي توصّلت إليها.

تأثير نظرية الحقّ والتكليف على حقوق الإنسان

■ جيد، إذا كان الأمر كذلك، فعندئذٍ نصل إلى المباحث المرتبة على هذه النظرية.

الشيخ أعرافي: طبعاً، هناك أبحاث أخرى من الناحية الفقهية؛ حيث يوجد مثلاً بحث حول: هل يجب علينا أن نكون مرتبطين

بحقوق الإنسان - أي الحقوق المعاصرة المعترف بها في العالم
المعاصر - أو أنه لا يجب الارتباط بها؟

■ من باب الصدفة، لقد كنت أودّ أن أطرح عليكم مثل هذا
السؤال.

الشيخ أعرافى: لا شكّ في أنّ هذه الأبحاث تحتاج إلى
مقدمات؛ وهو المسار الذي طوينا، وطبقاً لهذا المسار ليس لدينا
أي إلزام بمعالجة هذه الأبحاث أصلاً، بل يجب أن نجعلها دائماً
في إطار الشريعة؛ وذلك لأنّه من تلك الجهة، ليس لدينا أي مستقلّ
عقليّ، وإذا لم يصل الأمر إلى حدّ المستقلّ العقليّ، يكون في
أحسن الحالات ضمن دائرة «الظنّيات العقلية». ومن الطبيعيّ أنّه
يجب علينا في هذه الحالة أن ندرس الشريعة على أساس منهج
اجتهاديّ، لكي نرى هل قبل الإسلام بحريّة التعبير؟ أو أنّه لم يقبل
بها؟ فإذا قبل بها، هل قبلها بشكل مطلق؟ أو بشكل مقيد؟ أو أنّه
يمكن أن يتبدّل حكمه من خلال بعض العناوين الثانوية؟ بمعنى أنّه
قد يقال في وقتنا الحاضر مثلاً بأنّه لا يمكننا الوقوف أمام حرّيّة
التعبير؛ لأنّ نتيجته ستكون عكس ما نرغب فيه. نعم، يمكن لهذا
العنوان الثانويّ أن يستمرّ ربع قرنٍ مثلاً، فالعنوان الثانوي ليس
خاصّاً بمسألة أكل الميتة فقط؛ إذ من الممكن أن نقول: لقد قبلنا
بهذه الأمور لقرون متتالية على أساس حكم شرعيّ، بعنوانه
الثانويّ، ولا مانع من هذا الكلام.

■ يعني ألا يمكننا في حدود الحكم الأوليّ أن نشترك مع أيّ
نظرة غير دينيّة؟ مثل مسألة حقوق الإنسان؟

الشيخ أعرافى: كلّاً، فلازم ما ذكرته هو هذا الأمر.

■ أي إنّّه لا يمكننا حتّى أن نصف هذه الحقوق في ما بيننا
مثلاً، ونقول إنّها ثابتة للإنسان بهذه الحدود، ولو لم يكن متديناً بأيّ
دين؟

الشيخ أعرافي: من الناحية الكلّية يمكننا ذلك، لكن، بما أنّنا لا نستطيع أن نقطع بهذه المسائل، نقول: ليس لدينا هذه الحقوق الآن...

■ إلا أن يمضيها الشارع...

الشيخ أعرافي: نعم، إلا أن يمضيها الشارع. ولكن، بشكل عامّ من الممكن أن يأتي شخص ويقطع بأمر، أي يصل به إلى حدّ المستقلّ العقليّ. فإذا وصل اعتقاده إلى هذا الحدّ، وقال مثلاً بأنّ أصل حرية التعبير مستقلّ عقليّ - لا حرّية التعبير المطلق، بل حرّية التعبير في الجملة، مقابل أن لا يكون هناك حرّية تعبير أصلاً - فمن الممكن أن يقول بأنّه مستقلّ عقليّ. أما «حرّية التعبير بشكل مطلق» فلا؛ لأنّه حسب اعتقادي لا يمكن القول بأنّ هذا الإطلاق من المستقلّات العقليّة. ومن الطبيعي أنّ «السلب المطلق لحرّية التعبير» غير صحيح. ومع ذلك، فمن الممكن أن يراها شخص من المستقلّات العقليّة؛ بمعنى أن يكون قد توصّل إلى أمر في ذهنه، بحيث لا يستطيع بأيّ شكل من الأشكال أن يقول خلافه، إلا أنّه بعيد جدّاً. فإذا اعتبرنا أنّ هذا من المستقلّات العقليّة، عندها يمكن أن نجد له مصداقاً، وإن كان مصداق هذا الأمر قليلاً جدّاً ونادراً، إلا في الموارد التي يكون فيها حالة سلب كلّيّ. مثل مسألة سلب حقّ الحياة بشكل كلّيّ، وسلب حرّية التعبير بشكل كلّيّ، فيمكن أن تكون هذه من المستقلّات العقليّة. وبناءً عليه، يمكن في هذه الحالات أن نحصل على مشتركات...

■ ... مشتركات لا منكر لها؟

الشيخ أعرافي: نعم، لا منكر لها، ولا كلام في هذا الأمر. ولكن بشكل عامّ يمكننا ذلك طبعاً، وفي هذه الصورة، يكون ذاك البحث السابق قد أعطى نتيجته هنا، فإنّ تلك الدائرة الواسعة للقضيّة على الصعيد الإثباتيّ، مطروحة في حقوق الإنسان وأمثالها.

تأثير نظرية الحق والتكليف على علاقة الشعب بالحكومة

■ البحث الآخر الذي قد يُطرح في هذا المقام، هو حول علاقة الشعب بالسلطة الحاكمة. والبحث الذي تفضّلتم به الآن له تأثير على هذه المسألة. نعم، يمكن أن تحصل مغالطة، لكن مع ذلك قد يقول قائل: إنه مع الالتفات إلى أنّكم تذهبون إلى القول بأنّ الإنسان تابع لمحوريّة الحقّ، فتصوير المسألة سيكون أننا نقول بأنّ الله قد خلق الإنسان دون أن نتعقّل - ولو على مستوى المستقلّ العقليّ - ثبوت أيّ حقّ لهذا الإنسان، بل هو مكلف فقط. ومن جهة أخرى، ومن خلال مراجعة أدلّة السلطة ومشروعيتها، وبالأخصّ أدلّة ولاية الفقيه، نرى أنّ الله تعالى قد جعل شخصاً، وبواسطة الأئمة المعصومين، بعنوان الوليّ الفقيه والحاكم الشرعيّ. فعندما نصوّر المسألة بهذا الشكل تصبح وكأنّ علاقة الشعب بالحكومة مجرد علاقة تكليفية، متولّدة من ذاك الحكم التكليفيّ الذي عرضناه الآن، يعني أنّ الإنسان مكلف فقط، والله هو الذي يعيّن شخصاً يقوم بتنفيذ هذه التكاليف وتطبيقها، وعلى الأقلّ، يقوم بتنفيذها على الصعيد الاجتماعيّ، لأنّ تطبيقها على الصعيد الفردي مرتبط بالأفراد أنفسهم.

فنتيجة البحث في مسألة علاقة الشعب بالسلطة، هي أنّ الشعب مكلف فقط تجاه السلطة، ولا حقّ له أبداً. فإذا قرّرت هذه السلطة أمراً - طبعاً على أساس تشخيصها للحكم الشرعيّ - لا بدّ للشعب من تنفيذه، سواء كان تحت عنوان حقّ الشعب، أم كان تحت أيّ عنوان آخر. أمّا إذا لم تقرّر، فواضح أنّ الشعب لن يجبره. وعليه، فنقول: هل يوجد مثل هذا التلازم بين هذا البحث وبين ذاك، أم لا؟

الشيخ أعرافي: أصلاً لا يوجد تلازم بينهما؛ لأنّنا نقول: إنّ الدين الذي منح حقّاً للسلطة، هو الدين نفسه الذي منح الشعب

«حقاً» أيضاً. خصوصاً عندما يصل البحث إلى ولاية الفقيه وأمثال هذه المباحث. وعلى كلّ حال، أنا أرى - خلافاً لما ذكرتموه - أنّ المسألة أكثر مرونة في النظرية الدينية؛ لأنّ هذه السلطة هي سلطة مسؤولة واقعاً أمام الله، وهي مكلفة من قبله تعالى، فيضير الشعب فيها تابعاً للحق، ويصير صاحب حقّ أيضاً.

■ نحن لا نريد أن نطرح جميع الأبحاث المتعلقة بالسلطة والشعب؛ لأنّ فيها تفاصيل كثيرة. لكن يوجد في بعض الاستدلالات - سواء كانت خفية أم ظاهرة - أنّ الإنسان بعلاقته مع الله مكلف بشكل مطلق. وهذا الإنسان المكلف بشكل مطلق بعينه، يُطرح في ميدان البحث في العلاقة بين الشعب والحكومة، ويقال فيه ما قيل في علاقته مع الله؛ لذا لا بدّ من أن تُبين هذه الأمور بشكل أوضح، وهي وإن كانت واضحة عندكم، لكن، لا بدّ من توضيح التفكيك بينها قليلاً.

الشيخ أعرافي: انظروا! ما نستنتجه من تلك النظرية، هو أنّه ليس لدينا مستقلّ عقليّ بالشكل الذي يحدّد الأحكام وقيدها؛ لذا كانت مسألة أصل جعل الشارع، والأحكام الشرعية، وتعيين السلطة ونوعها، والقوانين، والحاكم... جميع هذه المسائل بيد الشارع نفسه؛ لأنّه ليس لدينا مستقلّ عقليّ في هذه الموارد. إذن، فهذه الأمور جميعها بيد الشارع. ولكنّ قولنا بأنّ الشارع قد جعل ذلك، ليس معناه: بما أنّ هذا الأمر بيد الشارع، فهو قد جعل كلّ شيء محدوداً فعلاً، وقال: أجعل شخصاً في هذا المكان، وأنّ ما أقوله لا يحقّ لأحد أن يخالفه. فهذا الانتقال من المقدّمة إلى النتيجة غير منطقي أصلاً؛ لأنّ هناك فارقاً كبيراً بين أن نقول: «يمكن للشارع أن يتخذ هذا القرار»، وبين أن يكون قد اتخذته فعلاً. ففي النصوص الدينية نرى أنّ الشارع لم يتخذ قراراً؛ بحيث يكون جميع الناس

بموجبه مسلوبى الإرادة والاختيار، ويكون فيه الشعب أمام السلطة كذلك. كما أنه لم يتخذ قراراً؛ بحيث يكون بعض الرعية أو أحدهم صاحب السلطة المطلقة أيضاً. نحن نقول إنه لم يمنح ذلك، ولو أراد الشارع لاستطاع أن يعطي كل ذلك، لكنّه لم يرد، ولم يقم بهذا الفعل أصلاً.

تلازم الحق والتكليف

■ يمكن أن نفتح مجاًلاً آخر هنا، وهو أن نطرح السؤال بشكل آخر: إذا كان الله تعالى قد فرض تكاليف على الحاكم، وفرض تكاليف على الرعية أيضاً، فهذه التكاليف مرتبطة في ما بينها، بمعنى أن الشعب لديه تكاليف أمام الحكومة والحكومة لديها تكاليف أمام الشعب. وعليه، فيجب أن نقول إنَّ لازم ذلك، أن يكون لكلّ منهما حقوق على الطرف الآخر، يعني أنه إذا كان لديّ تكليف أمامك، فهذا يعني أن عليك حقاً تجاهي.

الشيخ أعرافي: أيّ ملازمة هذه؟

■ كلّما كان هناك تكليف، كان هناك حقّ.

الشيخ أعرافي: هل كلامك هذا من الناحية العقلية، أم من الناحية النقلية؟

■ نحن نطرح هذا بعنوان كونه نظرية.

الشيخ أعرافي: إذا كنت تريد أن تقول بأنّ العقل يقول هذا. فنقول: لا، العقل لا يقول ذلك بصورة قطعية، أما إذا كنت تريد من الناحية النقلية، فالأمر ممكن.

■ ... كأن نقول مثلاً: إذا كان على الولد تكليف من قبل الوالد، فهناك تكليف على الوالد تجاه ولده. فكلّ منهما قياساً إلى

التكاليف التي له على الطرف الآخر، له حق أيضاً.

الشيخ أعرافي: إذا كنت تريد أن تقول ذلك من نظر العقل، فالأمر ليس كذلك، بل من الممكن أن يكون التكليف من طرف واحد، أمّا في مقام النقل، في المجالات التي لا يمكن للعقل أن يفهمها بشكل مستقلّ، فالأمر كذلك. والنقل يؤيد هذا، بمعنى أنّه يرى أنّ هذين الأمرين (الحقّ والتكليف) متقابلان واقعاً، ولكننا، مع ذلك ليس لدينا، في هذا المقام، حكم عقلي مستقلّ.

■ إذا قبلنا بمثل هذه الأمور - وإن كان من طريق النقل والشرعية - عندئذ، تكون المطالبة بالإتيان بهذه التكاليف من قبل صاحب الحقّ، مطالبة مشروعة. فلو فرضنا أنّ لدى الحاكم بعض التكاليف بالنسبة إلى الشعب، فيجب عليه الإتيان بها، وعلى الشعب أيضاً تكاليف تجاه الحاكم، عليهم القيام بها...

الشيخ أعرافي: المطالبة بالحقّ في حدود ما عيّنه الشارع فقط؛ ولكن كيف أن يطالب بها؟ هل يطالب بها بعنف؟ أو بهدوء ولين؟ أو أنّ لها مراحل؟ هذا كلّه يُعلم من الإطار الذي يجعله الشارع.

■ إذن، لا يمكننا أن نطرح هذا الكلام بشكل كلّّي بعنوان كونه نظريّة، وإن أمكن انتزاعه من الشرع...

الشيخ أعرافي: لماذا لا يمكن؟ إذا انتزع من الشرع يكون ممكناً.

■ يعني أنه إذا لم يكن لدينا في مورد معيّن، دليل خاصّ على جواز المطالبة، فإنّ تلك النظريّة العامّة، لا يمكنها أن تثبت هذا الحقّ في هذا المقام.

الشيخ أعرافي: النظريّة العامّة العقلية لا، أما النظريّة الشرعية فإمكانها ذلك؛ إذ من الممكن أن نقول إنّ الشارع قد جعل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مثلاً، بعض المراحل والمراتب. وهذا

الأمر له مصداق أمام السلطة أيضاً؛ فعندما تقطع هذه المراحل ولا يتحقق هذا العمل، فلا بدّ من القيام بهذا الفعل. يمكن أن نطرح هذه النظرية، لكن هذا في نظام العلاقات بين الحاكم والحكومة والشعب من الناحية الدينية، أي النظام الديني لا العقلي.

وهنا أريد أن أضيف نقطة أخرى مع الالتفات إلى المسار الكلّي للمباحث السابقة: إنّ النظرية التي طرحتها أولاً بعنوان كبرى البحث، يغلب عليها طابع ما يصطلح عليه بالأفكار المتنوّرة، وهي في حدود النظرية فقط. لكننا عندما انتقلنا إلى مرحلة المصداق، صرنا تقليديين. وبالرجوع إلى ذاك البحث - الذي يمكن أن نتخذ فيه طابع المتنوّرين - يمكن القول في مقام الاجتهاد والاستنباط من النصّ، بأنّ هذا الفهم من النصّ والاستنباط، وإن كان ظنيّاً، إلّا أنّه مع ذلك يمكن أن يكون هذا الفهم الظنيّ نفسه مؤثراً في عملية فهم النصّ ويشكّل انصرافاً صحيحاً. يعني أنّه يمكن لهذه المفهومات العقلانيّة أو المفهومات الظنيّة العقلية، أن تصرف دلالة الدليل بشكل كامل.

■ يعني أن تصرف الدلالة بسبب تلك الكبرى؟ أو بسبب الصغرى في نظرتكم؟

الشيخ أعرافي: لا، بل بسبب فهم النصّ؛ أي بسبب قراءتنا للنصّ، والنظرة التي كونناها عنه. بمعنى أنّه لا يوجد حكم عقليّ قطعيّ في هذا المقام يبعث على الاطمئنان بأنّ ظاهر النصّ يفيد هذا المعنى ولكنّ العقل هو الذي منع منه.

■ ... يعني أنّ هذا الفهم ليس حجّة في نفسه، بل إنه يصحّح الانصراف ويؤثّر بذلك على الفهم؟

الشيخ أعرافي: نعم، يقوم بتصحيح الانحراف فقط، بمعنى أنّه

لا حجة له وحده، لكنّه يأتي في مقام الاجتهاد والاستنباط، ويعمل على حجب ظهور النصّ.

■ هل هذا مرتبط بالبحث الصغرويّ الذي تفضّلتم به، أو أنّه مرتبط بالبحث الكبرويّ؟

الشيخ أعرافي: في الحقيقة، لقد صار هذا البحث بحثاً في الاستنباط، وقد ذكرنا في الكبرى أنّ لدينا عقلاً يمكنه أن يكون مستقلاً، ويشكّل بالتالي مصدراً للحقوق، وقلنا أيضاً في الصغرى إنّّه ليس لدينا مصداق قطعيّ و يقينيّ لتلك الكبرى، أو لدينا المقدار القليل جداً من المصاديق. أما هنا، فأريد أن أشير إلى أنّه في مقام الاستنباط من النصوص، إذا كان لدينا صغريات ظنيّة أيضاً لا اعتبار لها في حدّ ذاتها، يمكن لهذه الأمور الظنيّة أن تكون باعثاً على انصراف الفهم عن النصّ. فالظنّيات العقلية وأمثالها، يمكن أن تترك أثراً على طريقة فهمنا للنصّ.

■ مرادكم الظنّيات الصغروية؟

الشيخ أعرافي: نعم، الظنّيات الصغروية. ففي موضوع الآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قد يقول قائل: «أنا لا أفهم من هذا النصّ هذا المعنى». فهذا الظنّ، وهذه النتيجة، سوف يقفان عائقين أمام بعض النتائج التي يمكن للإنسان أن يصل إليها؛ كأن نقول مثلاً: الربا حرام. لكنّ هذا الظنّ يفرض عليّ القول بأنّه مع الحيلة لا إشكال فيه. أو بالعكس، كأن تكون الظنّيات الموجودة في باب الربا توجب ليّ الاطمئنان بأنّ حرمة الربا مطلقة، وتفيد بأنّ اعتماد الحيلة في الربا إنّما هو لأجل إصلاح الظاهر فقط. وعليه، يكون الحاصل من هذه الظنّيات أنّه لا يمكن من خلال هذا النصّ أن نحصل على حلّيّة الربا.

■ يعني أنّ لها تأثيراً نفسياً.

الشيخ أعرافي: نعم، لديها تأثير نفسيّ في مقام المحاورّة وتأويل البحث.

■ طبعاً التأثير الذي تتفضّلون به، هو في مجال المعرفة أكثر منه في مجال علم النفس.

الشيخ أعرافي: كلّاً، يجب أن لا يكون علم النفس مرتبطاً بشخص معيّن، بل يجب أن يكون في صدد معالجة العرف العامّ، لكي لا يكون الفهم من النصّ فهماً شخصياً، بل فهماً نوعياً. وهذا هو الأمر الذي قلت بأنّه سوف يعيد بحثنا إلى البحث في دائرة المتنوّرين. يعني أنّ علم النفس لا يجعل حكماً عقليّاً ويُقحمه ميدان البحث، بل كلّ ما يفعله أنّه يؤثّر على طريقة الاجتهاد والاستنباط بشكل كبير.

فمثلاً، نرى أنّه تمّ الاستدلال على حرمة بحث كتب الضلال بالآيات والروايات، من خلال الاعتماد على إطلاق الدليل الذي يفيد حرمة بيع وكتب الضلال وشرائها. ولكن في زماننا هذا، وبسبب سرعة الاتّصالات وغيرها من الأسباب، فإنّ مفهوم «كتب الضلال» بدأ يتلاشى شيئاً فشيئاً. حتّى وصل الأمر إلى إمكانيّة أن يقول شخص: «يمكنني أن أصرف النظر عن هذه الأدلّة، ولا أتمسّك بظاهرها كما كان سائداً حتّى هذا اليوم». وهذه النظرة مهمّة، فمع وجود هذا التبدّل في الأوضاع والتغيّر في الأحوال المختلفة، من الممكن أن يأتي الشارع إلى ذاك الحكم السابق، المبنيّ على النهي عن بيع كتب الضلال وشرائها، ويقول: بما أنّه ليس لدينا حكمٌ عقليّ قطعيّ مقابل هذا الحكم، يمكن أن يقال في مقام الفهم من النصّ والاستنباط بأنّ هذا التبدّل والتغيّر في الأوضاع، يجعلنا نطمئن إلى أنّ النصّ منصرف عن ذاك الحكم السابق، وناظر إلى مجال

آخر. ومن هنا، نرى في وقتنا الحاضر، أنَّ التعامل مع موضوع كتب الضلال لم يعد بتلك الصورة التي كان عليها سابقاً.

أضرب مثلاً آخر: لقد ذُكر في الفقه في بحث القضاء بأنَّ الفقهاء يتمسكون بمقبولة عمرو بن حنظلة، في موارد إثبات بعض صفات القاضي، ويستفيدون منها مثلاً لإثبات اشتراط الرجولة في القاضي، وأمور أخرى. بينما أقول إنَّ هذا الشرط منصرف إلى زمان لم تكن فيه سلطة شرعية، والإمام (ع) كان يريد أن ينصب حاكماً على الأفراد والمجموعات في أماكن مختلفة. أمّا إذا كان هناك حكومة مركزية، فالعقل يفهم عندئذٍ بأنَّ هناك نظارة وحساباً ورقابة، وبالتالي، لا ضرورة لأخذ تلك الشروط بهذا النحو من الصعوبة والجديّة.

■ مثلاً شرط الاجتهاد.

الشيخ أعرافي: نعم، رأيي الفقهيّ بأنّه لا دليل على القول باشتراط الاجتهاد، أو غيره من الشروط في القاضي عند حضور الحاكم.

■ يعني أنّ هذه الشروط ليست لقاضي الحكومة؟

الشيخ أعرافي: لا، بمعنى أنّ الشروط التي جعلت للقاضي مرتبطة بما إذا كان هذا القاضي في ظرفٍ لا يكون فيه حكومة، أمّا في ظرف وجود الحكومة، فهذه الشروط بالنسبة للقاضي لا تطرح أصلاً، بل هي بيد الحكومة.

الخلاصة والنكات النهائية

أريد الآن أن ألخص ما تمّ ذكره، وإن كان فيه بعض التكرار. لقد كان لدينا استعراض لثلاثة أمور؛ أحدها: أننا قلنا بأنَّ العقل

بشكل عامّ يمكن أن يكون لديه حكم مستقلّ، ومن جملة تلك المستقلّات الممكنة: حقّ الإنسان. والثانية: أنه لا يمكننا أن نعتمد كثيراً على المصداق، ومع ذلك فنحن لا ننفي هذا الأمر بشكل كليّ؛ لأنّه يمكن في بعض الأحيان أن يحصل للإنسان يقين. والثالثة: أنّ تلك الظنّيات التي نرى أنها ليست من موارد العقل المستقلّ، تترك أثراً كبيراً في مقام الاجتهاد والاستنباط وتهيئة الأجواء لفهم النصّ الديني.

هذه النكات الثلاث هي حاصل البحث الذي ذكرناه. وهناك نكتة رابعة، وهي أنّه يمكن أن نأخذ بعين الاعتبار وجود نوع تأثير آخر، وهو مذاق الشارع. يعني أنّنا عندما نلاحظ النصوص الشرعيّة، يمكننا في الواقع، أن نصل إلى مذاق شرعيّ، أو بتعبير المرحوم الشهيد الصدر - طبعاً لم يكن هو في هذا المقام الذي نبحثه الآن - إنّ جميع المقتطفات والمفردات الشرعيّة يعطينا خطأ واضحاً. فمن خلال جميع الأدلّة والنكات، نصل إلى خطّ واضح وإلى الاطمئنان بأنّ هذا الأمر هو قاعدة حاكمة وكليّة. وعندئذٍ، ومع الاستفادة من ذلك، يمكن لنا أن نتصرّف في بعض الموارد بالزيادة والنقصان، وأن نتدخل بها. وبالتالي، سواء قلنا بأنّ ذلك هو مذاق الشارع أو قلنا: إنّ تنقيح المناط، فالأمر لا يفرق ولا يختلف. وسواء أطلقنا عليها اسم مذاق الشارع أو الكليّات الدينيّة التي وصلنا إليها من خلال النظام العامّ، فالأمر في التسمية سهل. وهذه الأمور مؤثّرة جدّاً في جعل الفقه حركياً وفعالاً، وهي مؤثّرة أيضاً في تنشيطه وكشف قواعده الكليّة. كما أنّنا عرضنا مسألة العناوين الثانوية، وهو محور آخر يمكن في الواقع أن يجعل الفقه ونظرتنا نحوه أكثر حيويّة وفعاليّة.

شهد القرنان الأخيران نهضة فكرية ملفتة في مجال البحث والتظير في قضية العلاقة بين الحقوق والواجبات، وانقسم المنظرون بين مرجح للواجب على الحق، وبين مبال إلى عكس ذلك... وقد وجهت إلى الفقه الإسلامي تهمة محاباة الواجب على حساب الحق... وأنه مسكون بهاجس التفتيش عن واجب العبد تجاه الرب (سبحانه وتعالى)، وعن سبل أداء هذا التكليف للوصول إلى فراغ الذمة... وما شابه من التعبيرات التي تساق في هذا الاتجاه. وربما ساعدت بعض العناوين الفقهية والأصولية على تظهير هذه "التهمة" كما يراها أصحاب هذه الدعاية. وإليك هذه المفاهيم: "حق الطاعة"، "أصل البراءة"، "أصل الاحتياط"، "الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني"... إلى غير ذلك مما طفحت به كتب الفقه الإسلامي وأصوله. وعلى ضوء ذلك قيل: "إن القانون في أكثر مدارسه وتياراته مسكون بهاجس "الإنسان صاحب الحق"، وأما الفقه فإنه مشغول بالإنسان المكلف". ويأتي هذا الكتاب المشتمل على مجموعة من الحوارات المعمقة لمعالجة جوانب الإشكالية وما يحيط بها من هواجس، بهدف رد النقد والدفاع عن الفقه الإسلامي. كما تسعى هذه المحاولات الحوارية في سبيل تظهير الفلسفة الحاكمة على الرؤية الفقهية، التي يصدر عنها الفقهاء، وإليها يردون..

من المقدمة

THE FIQH AND LAW

APPROACHES IN RIGHTS AND DUTIES DISCOURSES

Center of Civilization for the
Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES

ISBN 978-9953-538-17-4



9 789953 538174

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت - لبنان - بئر حسن - شارع السفارات - بناية الصباح - ط ٢
هاتف: 1 826233 +961 - فاكس: 1 820378 +961 - ص.ب. 25/55
E-mail: info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com