



الفقه والقانون

مقاربات في خطابي الحق والواجب

إعداد: سيف الله صرامي
تعريب: زين العابدين شمس الدين



الجزء الثاني



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

الفقه والقانون
مقاربات في خطابي الحق والواجب
الجزء الثاني

إعداد
سيف الله صرّامي

الفقه والقانون مقاربات في خطابي الحقّ والواجب

الجزء الثاني

نخبة من أساتذة الحوزة والجامعة

تعريب: زين العابدين شمس الدين





إعداد: سيف الله صرامي
العنوان: الفقه والقانون مقاربات في خطابي الحق والواجب - ج 2
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 - 17 - 4

**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

- الحوار السادس: مع الدكتور محمد حسين ساكت 7
- الحوار السابع: مع الدكتور محمد قاري سيّد فاطمي 39
- الحوار الثامن: مع السيد محمد مهدي مير باقري 95
- الملحق الأول: بيليوغرافيا حول الحق والحكم 301
- الملحق الثاني: مسرد تفصيلي بموضوعات الحوارات 317

الحوار السادس

مع الدكتور محمد حسين ساكت⁽¹⁾

محمد حسين ساكت. وُلِدَ سنة 1326هـ. ش، في مدينة تربت حيدريّة.

- 1 - من خريجي الجامعة: تخرّج في مجال القضاء من جامعة طهران (1345هـ. ش)، حاصل على ماجستير في مجال «معرفة الإسلام» من معهد الدراسات الإسلاميّة، وفي مجال «حقوق التجارة الدوليّة» من مؤسّسة كلية القانون المقارن في جامعة مك غيل في كندا (1356هـ. ش - 1358هـ. ش).
- مدرّس: درّس في المجالات التالية: الحقوق، والإلهيات، والعلوم التربويّة في العديد من الجامعات، كما درّس أيضاً في دورات مكثّفة علميّة وتطبيقيّة لقضاة المحاكم العامّة والاستئنافيّة.
- مؤلّف ومترجم: لديه 26 أثراً في موضوعات مختلفة، مثل: نظريّة الإمام علي (ع) وفرضيّة باسكال، مكانة العلم في العالم

(1) المحاوران السيدان: سيف الله صرامي وإبراهيم شفيعي روستاني.

الإسلامي، تاريخ التعلّم في الإسلام (ترجمة من الإنكليزية إلى الفارسية)، والشخصية والأهلية في القانون المدني في إيران، ترجمة كتاب أعلام الوري للطبرسي، ومعرفة القانون: مقدّمة في علم القانون، ومحمد (ترجمة لكتاب مارتين لينكز من الإنكليزية)، وغير ذلك... كما أنّه كتب حوالي أربعين مقالة في المجلّات الأدبية والقانونية في إيران. وكذلك له حضور فعال في المؤتمرات الوطنية والخارجية.

- وظائف تنفيذية. قاضٍ مساعد، وقاضٍ، ومحقق جنائي، ورئيس المحكمة العامة، ومستشار في الإدارة العامة للهيئة القضائية، وعضو الهيئة العلمية للمؤتمر الوطني الأوّل حول الدراسات الإيرانية (1381هـ. ش)، ومستشار علمي لمركز تحقيقات ميراث مكتوب.

■ نشكركم على تفضّلكم علينا بقبول المشاركة في الحوار حول «الحقّ والحكم». وكما تعلمون فإنّ أحد أهمّ المباحث التي لها جذور فقهية، والمطروحة أيضاً في المحافل الحقوقية، وبالأخصّ في مباحث فلسفة الحقوق؛ هو بحث تحت عنوان «الحقّ والحكم» أو عنوان «الحق والتكليف». ولا بدّ أولاً من الحديث عن التعاريف التي يمكن أن نستفيد منها أثناء بحثنا، ثمّ بعد ذلك ندخل إلى صلب المباحث الأساسية، أي يجب أولاً أن نبحث في مفهوم الحقّ والحكم والتكليف، ثمّ تنتقل إلى مباحث حول علاقة الحقّ بالتكليف والآثار التي قد تترتّب عليها في النظريات المختلفة.

إذن، نريد أولاً أن نعرف رأيكم في مفاهيم كلّ من الحقّ والحكم والتكليف.

منشأ مسألة الحقّ والحكم في العلوم والتحقيقات الإسلامية

الدكتور ساكت: تعلمون أنّ علم أصول الفقه من الظواهر المهمة في القانون الإسلامي - بل يمكن اعتبارها أهم خصوصية في هذا البناء والنظام القانوني - ولا أريد هنا القول: إنّ هذا العلم لم يكن له وجود قبل الإسلام، وإن مباحثه لم تكن تُطرح في أيّ مجال آخر؛ لأنّ قسماً كبيراً من المباحث التي يتعرّض لها مأخوذ من أفكار فلسفية مختلفة، بل وكلامية أيضاً. إذن، فمباحث الأصول لها جذور وسوابق في علوم مختلفة، وإن لم تكن بهذا الترتيب الموجود الآن.

وباعتقادي، لا يمكننا أن ننسب أية فلسفة إلى الإسلام مباشرة؛ ونقول: الفلسفة الإسلامية. فالكثير من المتخصصين يرفضون هذا الكلام، لكنهم في المقابل يعترفون بأنّ علم أصول الفقه قد حلّ محلّ الفلسفة، بمعنى أنّ الفلسفة الإسلامية - إذا أردنا أن ننسب إليها المعنى الإسلامي بشكل مباشر - هي في الواقع علم أصول الفقه نفسه. فإذا تأملت في التطور والتحوّل الذي طرأ على هذا العلم، ستري أنّه قد ازدهر وتطوّر بعدما دخلت الأفكار الفلسفية اليونانية إلى دائرة الدراسات الإسلامية؛ أي بعد نهضة الترجمة. كلّ ما في الأمر أنّ الفقهاء وعلماء الأصول الماهرين، قاموا بتنقية بعض الفلسفة الهيلينية (Hellenism) = اليونانية المنشأ، وأعادوا صياغتها ضمن احتياجات مجتمعاتهم الخاصة، مع الأخذ بعين الاعتبار تطوّر الأفكار التي أضافوها إليه، وتمّ بناء علم أصول الفقه الإسلامي على أساس الفهم الكامل لهذه المسائل. وعليه، فهم في الواقع قاموا بعمل عظيم في هذا المجال.

ومن المباحث التي تُطرح في علم أصول الفقه - أكثر ما تُطرح في دائرة الفقه نفسه - موضوع الحقّ والحكم؛ الذي يُعتبر البحث، من المباحث الفرعية في الفقه. صحيح أنّ علم أصول الفقه هو

مقدمة وتمهيد للفقه نفسه، لكنّه عرض وعُرف كعلم مستقلّ من بين العلوم، ويمكن الاعتماد على ذلك. نعم، يحتوي هذا البحث على مطالب يمكنها أن تفتح الطريق أمام المسائل الفقهية، ولكن مع ذلك يمكن أن يُطرح بشكل مستقلّ أيضاً. ومن المسائل التي يجب الاعتماد عليها كثيراً والتي يستمدّ الفقه فيها العون من أصول الفقه، هي مسألة الحقّ والحكم.

وكما تعلمون، فقد كتب العديد من الفقهاء والعلماء رسائل مستقلة حول الحقّ والحكم، ولا شكّ في أنّ اهتمامهم بكتابة هذه الرسائل، يكشف عن الأهمية العالية التي يمتاز بها هذا الموضوع. وعادة في كلّ علم - لاسيّما في الدراسات الإسلامية في مجال الثقافة والحضارة الإسلامية - إذا دقّقتم به، ترون أنّه يتمّ التركيز على المبحث الذي يحتوي على خصوصيّة معيّنة، مضافاً إلى الاهتمام بالعمل به كثيراً، وهذه الملاحظة والخصوصيّة التي ترونها إنّما تظهر من خلال كتابة الرسائل المستقلة حول هذا الموضوع. ومن تلك المسائل كما ذكرنا؛ مسألة الحقّ والحكم. ومن الطبيعي أنّ هذا الموضوع يمتاز بأمرين: أحدهما التعقيد نفسه الذي يتّصف به وكونه موضوعاً مُنتزِعاً، والأمر الآخر اختلاطه بالمباحث الفلسفيّة والكلاميّة. ومع ذلك، فقد قام الفقهاء بتناوله بالبحث والتحقيق وتبسيط الضوء على خباياه، حتى أنّك إذا أردت أن تبحث في الحقّ والحكم، فلن يكون بمقدورك أن تصل إلى تقدير معيّن أو سيرة موحّدة فيه، ولعلّ طبيعة البحث هي التي تقتضي ذلك.

تعريفات الحقّ والحكم

في مسألة تعيين مفهوم الحقّ والحكم، ثمة آراء مختلفة. فمن الطبيعي أنّه إذا أراد أحد المعتزلة تعريف الحقّ والحكم، فسوف

يختلف رأيه عن رأي الأشعري؛ وذلك لأن طريقة تفكيره تختلف عن طريقة تفكير الآخر.

كما أن الكثيرين لا يفرّقون بين الحق والحكم، بل يقولون إن الاختلاف والفرق بينهما، إنّما هو في المجعولات أو الاعتبارات الشرعية، لكن مع غض النظر عن ذلك، سوف نبحث في كلام من يرى وجود اختلاف بين الحق والحكم.

كما تعلمون في الاصطلاح الفقهي، فإن تعريف أي حكم من وجهة نظر الشارع أو القانون، هو نفسه تعريف الحكم في المنطق. وهذا التعريف مأخوذ من المنطق الأرسطي؛ لأنّ أوّل من طرح هذا التعريف هو أرسطو، ثم أخذته الفقهاء بعده وخلعوا عليه قالباً فقهيّاً، بمعنى أنّهم اتّبعوا ذلك الأمر. ونحن نعتبر أنّ الأصول الكلية الفقهية مشتركة في أماكن مختلفة، ولا إشكال في ذلك أصلاً. وعندما يجعلون علاقة ثبوتية في المنطق بين الموضوع والمحمول، يطلقون على هذه العلاقة الثبوتية اسم الحكم. والأمر كذلك في الاصطلاح الفقهي؛ حيث يستفيدون أيضاً من هذا التعبير.

وعلى كلّ حال، فالحكم الشرعيّ أو القانوني، من وجهة النظر الفقهية، هو عبارة عن معرفة العلاقة بين الموضوع والمحمول، وتحقيق هذه العلاقة: بأنّ الشارع أو المقتن هل يقبل بها أو لا؟ وعندما تُعلّم هذه العلاقة، ويُعرّف الارتباط بين الموضوع والمحمول، إمّا من قبل الشارع أو من قبل المقتن، ويتمّ القبول بها، حينئذٍ تُسمّى من الناحية الفقهية أو الحقوقية باسم «الحكم»؛ كأن تقول مثلاً: المكر والخداع من المحرّمات، وبتعبير آخر هو قبيح ولا ينبغي فعله، أو أنّه مكروه، أو تأتي بتعبيرات مختلفة أخرى في مجالات متعدّدة. وعندما تفترض وجود هذه العلاقة بين الموضوع

(المكر) وبين المحمول (حرام أو قبيح أو مكروه)، فإنّ هذا يُسمّى من الناحية القانونية بـ«الحكم».

وأما في تعريف الحقّ، فيقال إنه مرتبة ضعيفة وبسيطة من الملكية. ولا يخفى عليكم أنّ البحث في الملك والإجازة وأمثالها هو بحث مفصل، لا بدّ من أن يُبحث بشكل مستقلّ، ولن نتعرّض له هنا؛ لكن مع ذلك، نشير إلى أنّ هناك العديد من الاختلافات بين الملك والإجازة، وبين الحقّ والحكم. وقد قام الفقهاء في هذا المقام بأعمال مهمّة؛ فإذا راجعت مثلاً كتاب «الفروق» للقرافي ترى كم هو دقيق في بحثه، كما يكشف عن علم وخبرة صاحبه. وواقعاً إذا أراد الفقهاء الآن - مع التقدّم العلميّ - أن يقوموا بعمل مهمّ في هذا الموضوع، فلا اعتقد أنّهم سيجدون مسائل لم يتمّ تناولها من قبل.

ولا شكّ في أنكم، تلاحظون الآن أنّ لدينا تعريفاً للحقّ من الناحية القانونية؛ وهو أنّه اقتدار وسلطة يمنحها القانون للشخص، وتكون منصّبة وجارية على شيء أو على شخص آخر، وكذلك نلاحظ تعريف الحكم في الاصطلاح القانوني؛ فنرى أنّ اصطلاح الحكم في اللّغة الإنكليزيّة وهو rule، والذي يُستعمل دائماً مع الحقّ وفي عرضه، ليس أمراً خارجاً عن هذه التعريفات. ومع الالتفات إلى علم المصطلحات، نرى أنّ الحكم هو بمعنى الردع والمنع عن الشيء، وبمعنى حجه وتقنيه. وكذلك الحال بالنسبة إلى الحكم في الاصطلاح القانوني أيضاً، فهو بمعنى الاعتبار الشرعيّ أو القانوني المرتبط بفعل المكلف؛ سواء كان مرتبطاً به ارتباطاً مباشراً أم غير مباشر؛ هذا هو الحكم.

وعندما يريد الغربيّون أن يبحثوا عن الحقّ والحكم في المفاهيم الغربيّة، ضمن هذا المعنى الذي تقدّم، يصلون تقريباً إلى هذه

النتيجة، ويقولون إنّ الحقّ هو مرتبة ضعيفة وبسيطة من الملكيّة؛ بحيث يكون «الشخص» في محمولها. بمعنى أنّه إذا لم يكن هناك شخص، فلن يكون هناك حقّ؛ أي أن الحقّ قائم بشخص أو بأشخاص مُجتمعين، أمّا في محمول الحكم - على العكس من الحقّ - فليس هناك شخص مأخوذ بعين الاعتبار؛ ولهذا السبب يقولون، بناءً على هذا التعريف، إنّ الحقّ المتعلّق بالإرث يمكن إسقاطه، ويُقبل صرف النظر عنه، بخلاف الحكم فإنّه ليس كذلك.

وهذه التعريفات التي أعرضها لكم الآن، سوف ترونها بعينها عندما ترجعون إلى دائرة القوانين الغربيّة. فعندما يطرحون صورة موسّعة عن الحقّ العام أو الحقّ الخاصّ، يحملون الحقّ على هذه المعاني، ويقعون بشكل لا إرادي في المزج والخلط بعض الشيء، بين الحقّ والحكم؛ لأنّهم يقولون إنّ الحكم لا يمكن إثباته، والحقّ لا يمكن إسقاطه؛ وذلك لأنّ الحكم متعلّق بجمع من الناس، بينما الحقّ متعلّق بالفرد. وأمثال هذه الأمور لها بحث خاصّ في فلسفة القانون، وليس هنا موضع طرحها. وعليه، ففي الحكم لا علاقة لنا بالشخص، في حين أنّ البحث في الحقّ يدور حول الشخص.

ومع جميع هذه التعبيرات التي استخدمها الشارحون المسلمون لا يزالون يعتقدون أيضاً بأنّ الحقّ والحكم في النهاية هما كالخيوط الذي يكون أحد طرفيه بيدك، ولا يمكننا أن نجعل فرقاً كبيراً بين هذين الاثنين من خلال ذلك. صحيح أنّ الحقّ قائم بالشخص، وما لم يكن هناك شخص لا يكون هناك حقّ، ولكن في هذه الحال، هناك خيط في يدك، يمكنك أن تتركه ساعة تشاء، أو تبقى متمسكاً به في ما إذا كان حقاً. بينما في الحكم ليس لديك مثل هذا الخيار، كما أنّه ليس لدينا مثل هذا الجواز.

وعلى كلّ حال، أوكد كثيراً على التفريق بين الحقّ والحكم،

كما أوكد أيضاً على طبيعة كون الحق يقبل الترك والإسقاط، بخلاف الحكم. ومن هنا، أرى أنّ هذا هو التعريف الذي يمكن الاعتماد عليه تقريباً. نعم، العثور على مصاديق له، هو عمل مضمّن جداً؛ إذ إنّ أمثلته في الفقه محدودة؛ لذا فإذا قمنا بتعميم هذا الأمر وتطويره، من الممكن أن يصير لدينا نظرية خاصة وجديدة بالنسبة إليه، وبالتالي نكون قد أضفنا أيضاً أمثلة جديدة على تلك.

■ هل مراد من لا يفرّق بين الحق والحكم، أنّه لا يوجد أيّ تلازم بينهما، أو مراده أنّ العلاقة بينهما هي التساوي والتناظر؟

الدكتور ساكت: كلاً، إذا قلتم: هناك تساوي بينهما، فهذا غير صحيح من الناحية المنطقية، كما أنّ تعريفه يصير مشكلاً. نعم، يكثر طرح هذه الأمور في الواجهة الأخرى لهذا البحث؛ عندما يتمّ الحديث عن الحقّ والتكليف، بمعنى أنّه في ذاك البحث حصل بعض الفصل بينهما. لكن لا يمكن القول بشكل عامّ إنّ العلاقة بينهما هي التساوي، بل بينهما ترابط وتلازم؛ بمعنى أنّه أثناء العمل يكون لكلّ منهما وجود مستقلّ، ولكنهما متعاقبان ويأتيان معاً، كما أنّه لا يمكن تصوّر الفصل بينهما في المحيط الذي يعيشان فيه، بل يجب القول إنّ لديهما المحيط نفسه، لكنهما ليسا بالضرورة أمراً واحداً.

■ تفضّلتم في التعريف بأنّ الحقّ مُتَّخَذٌ من القانون، وأنتم تعلمون أنّ هناك آراء أخرى تفيد بأنّ الحقّ في الأصل هو الذي يضع القانون، فهل تلتزمون في مسألة منشأ الحقّ بهذا الأمر؟

الدكتور ساكت: إنّ التعبيرات التي تُطرح في القوانين الغربية، وكذا عبارة unit عندهم، تُعرّف الحقّ بهذا التعريف. طبعاً في تعريفات فقهاءنا توجد هذه الخلفية، وهذه النظرة المسبقة عندهم. ونحن في بحثنا نطرح أنّه يمكن أن يكون هناك رأي مشترك أيضاً.

حدود السجال في مسألة الحق والحكم

■ ندخل في البحث اللاحق، وقد أشرتم إليه في طبّات كلماتكم، وهو يتعلّق بالمباحث ومواضع الجدل والسجال الدائر في وقتنا الحاضر؛ هل هو في مجال الحقّ والحكم، أو في مجال الحقّ والتكليف؟ وهل يغلب عليها الطابع الفلسفيّ أو الكلاميّ أو طابع أصول الفقه، أو كلّ منها؟ وبعبارة أخرى، إذا أراد الباحث أن يدخل في بحث، فما هي المجالات العلميّة التي يجب عليه أن يدخل من خلالها؛ لكي يصل إلى العمق الأساس لهذا البحث؟

الدكتور ساكت: تفضّلتُم بطرح مسألة مهمّة وجذّابة. وأقول: لا بدّ هنا من الرجوع إلى الجذور الأولى لهذا البحث. فلا شكّ في أنّ السجال الأوّل والأساس في الإسلام هو السجال الكلاميّ، بمعنى أنّ التفرّيعات الأولى التي حصلت، حتى في المجال السياسيّ، كانت ذات قالب كلاميّ؛ كالخلافه مثلاً. لكن كيف برز هذا السجال السياسي، وفي أيّ قالب أظهر نفسه؟

الواقع أن ذلك كان في قالب الكلام، وقد ظهر منذ بدء التجاذبات الفكرية بين الحزبين الأساسيين في ذلك الوقت (الشيعه والخوارج)، ما شكّل منعطفاً مهمّاً في تاريخ الإسلام، وإن كان يغلب عليها طابع السياسة وحقيقتها، إلّا أنّها كانت تظهر أحياناً في قالب كلاميّ.

وبناءً عليه، فمن يريد أن يدخل في هذا البحث ويعالجه، لا بدّ من أن يدخله من باب الكلام؛ ولهذا السبب ترون أنّ هذه الأمور قد وردت إلى الفقه، ما يعني أنّ النظرة الكلاميّة هي النظرة الحاكمة على الفقهاء، وهذا ما أدّى إلى ظهور مدارس مختلفة. ومن هنا، تلاحظون أنّ بعض المذاهب الأربعة السنيّة لها ميول اعتزاليّة، بمعنى

أنّ ميولها الفقهيّة بُنيت على أساس الفكر المعتزلي. بينما نرى بعضها الآخر بُني على أساس الميول الأشعرية؛ ضدّ التعقّل. في حين أنّ رأي الشيعة كان شيئاً آخر غير ذلك. إذن، لا بدّ من التوجّه نحو الكلام. ولكن شيئاً فشيئاً ونتيجة غلبة المجريّات الفقهيّة، وزيادة الحاجات التي يُفرزها المجتمع باتجاه الدساتير الفقهيّة، تغلب هذا البحث في المجال الفقهيّ على المجال الكلاميّ، وهذا أمر طبيعيّ. وكذا الحال عندما تدخل في معالجة أيّة مسألة في أصول الفقه، فإنّك ترى أيضاً، أنّها ناشئة من ذاك الفكر الكلاميّ، وتحكي المجريّات الفكرية الكلاميّة.

أعتقد بأنّنا - وخصوصاً في هذا العصر الذي تحوز الأبحاث الفلسفيّة فيه على أهميّة كبيرة ومكانة مميّزة - لا يمكننا أن نضرب على أنفسنا حصاراً ونحتصّن داخل حصون وحدود معيّنة، فهذه الأمور جميعها متّصلة ببعضها البعض بشكل واقعيّ، بل لا بدّ من أن تكون جميع هذه الأمور تحت الإشراف التامّ وتحت المراقبة كي يتسنى لنا الاستفادة منها بشكل جدّي. وهذا العمل مضمّن جدّاً وشاقّ، ويُفترض أن يكون كلّ تخصص منها موقوفاً على المتخصّصين فيه؛ لكن إذا أردت أن تعالج هذه المجموعة ككلّ، لا يمكنك أن تُغفل رأي الفيلسوف، ولا رأي المتكلّم، ولا رأي الفقيه كذلك. كما أنّه عندما يراد بحث مسألة في أصول الفقه، لا يقال إنّ هذه الفكرة مأخوذة من الكلام، أو مُستقاة من الفلسفة، بل يتمّ بحثها من الجانب الفقهيّ خاصّة، وكذلك الحال في طيّات هذا البحث، فإنّك تلاحظ ظلّ هذه العلوم، وتلمس أثر هذه الأفكار بشكلٍ أو بآخر.

أنا أعتقد بأنّه لا يزال هناك مجال للبحث - خصوصاً منذ كانظ وما بعده؛ حيث طُرِحَت فلسفة القانون - للعمل على إبقاء العلاقة

بين الفلسفة والقانون علاقة وثيقة، طبعاً عليّ هنا أن أقرّ وأعترف بأنّه ليس لديّ تخصصّ في هذا المجال، ولكن مع ذلك، فإنني أتصوّر أنّ هذه المسألة أصبحت أقلّ أهميّة في علم الكلام، حيث تظهر الحاجة إلى إجراء أبحاث علميّة، وخصوصاً في المسائل الفلسفيّة. لذا لا بدّ من دراسة هذه المسألة ومتابعتها، في حدود الفقه والقانون على المستوى الفلسفيّ.

■ ما تفضّلتم به جعل البحث أكثر مبنائيّة، ولكنّ غرضي من السؤال الذي طرحته كان منصّباً نحو الدخول في البحث. فقد كان رأي بعض الإخوان في المباحثات التي أجريناها معهم، أنّنا لا نحتاج كثيراً إلى مبحث الحقّ والحكم والتكليف، في مجال الفقه والحقوق؛ لأنّه من الواضح أين يوجد الحقّ، وأين يوجد الحكم، وأين هو التكليف، وما هي الآثار المترتبة على كلّ منها. لذا لا يتمّ طرح الأبحاث المصادقيّة والأبحاث الحقوقية والفقهية بشكلٍ واسع. لكن مع ذلك، هناك مباحث أكثر مبنائيّة؛ فمثلاً طُرح في فلسفة الحقّ موضوع: العلاقة العامّة بين الحقّ والحكم. هل الحقّ هو منشأ الحكم؟ أم أنّ الحكم منشأ الحقّ؟ ما هو تعريف كلّ من الحقّ والحكم، في علاقة الإنسان بالله تعالى؟ والسؤال الذي طرحناه، هو للإجابة عن مسألة؛ أنّه إذا أراد شخصٌ أن يدخل في البحث حول الحقّ والحكم، هل تتصوّر أنّ لا مشكلة لديه في الأبحاث القانونيّة الخاصّة؛ كالقوانين المدنيّة والجزائيّة؟ لأنّ شغله مختصّ بالقوانين، أو بالأحكام الفقهية الخاصّة، ولا حاجة له إلى التمييز بين الحقّ والحكم، أو أن يعمل في سبيل الوصول إلى هذا التفكيك؛ بل المشكلة الأساسيّة التي تواجهه في البحث تكمن في خصوص الفلسفة وفلسفة القانون. أريد أن أعرف رأيكم في هذا الكلام. هل تؤيدونه أم لا؟

الدكتور ساكت: لقد أشرتم إلى نقطة جديدة، وهي أنّه إذا أردتم أن تبحثوا هذه المسألة في المجتمعات الغربيّة، فكلامكم صحيح، ولكننا نبحت الموضوع في إطار الفقه وفي حدود القوانين الإسلاميّة، ومن خصوصيّات البحث في القانون الإسلامي أنّه يُرجع كلّ شيء إلى الإسلام. فإذا أردت أن تستخرج المبانيّ الفكرية للسياسة في الإسلام، من أين تبدأ وما الذي يساعدك في ذلك؟ وإلى ماذا ترجع؟ لا شكّ في أنّك ترجع إلى الفقه، وسوف تجد أن شعاع المسألة متفرّع من هناك، مع أنّ هذا البحث السياسيّ مستقلّ عن الفقه. وهذا يعني أنّك لست في غنى عن هذا الفكر المتين، والعلم الحاكم على مجمل الثقافة الإسلاميّة والحضارة الإسلاميّة. من هنا، كان إطار الحقوق والفقه الإسلاميّ إطاراً خاصّاً، يشتمل على جميع المسائل والأمور التي تعالج هذا العالم وذاك العالم، من داخل الإنسان وخارجه؛ فهذه الأسس والأصول لا بدّ من أن تأتي بها من الفقه، لأنّه إذا أردنا أن نبحت في المسائل السياسية، علينا أن نأتي إلى هذا العالم وندخل البحث من خلاله، حتى ولو كانت الأبحاث السياسية مستقلّة بعض الشيء عن الفقه؛ فهناك الكثير من الأمور المستقلّة، لكنّها ترجع في النهاية إلى ذاك الإطار الأساسي. بينما نرى الأمر عند الغربيّين مختلفاً تماماً، فهم لا يدعون أبداً أنّ قانون الكنيسة أو القوانين الإلهيّة التي لديهم، لها مثل هذه الجامعيّة، أو لديها مثل هذه القابليّة. إذن فالحقّ عندنا يختلف عن الحقّ عندهم اختلافاً مبنائياً. من هنا، أعتقد بأنّ الذين يصرون على أن يبحثوا الحقّ كما يبحثه الغربيّون، ويقتصروا في بحثه على النظرة الفلسفيّة البحث، لم يأخذوا بعين الاعتبار هذه المسألة. وبعبارة أخرى: إنّ جميع الطرق لا بدّ من أن تنتهي إلى الفقه، سواء أردنا ذلك أم لم نرد، وما يطرح من أنّ الأفضل أن يُصار إلى تغيير هذا الواقع أو معالجته، فهو بحث آخر. وكلامي هنا هو أنّه إذا كان لدينا إطار

وحدود، فلا بدّ من السعي لتوسعة هذا الإطار، والعمل في حدوده والبحث فيه: هل يمكننا أن نجد فيه ما نحتاجه وما نريده، أم لا؟

لحسن الحظ، فإنّ هذا الإطار ليس محدوداً ومغلقاً، كما أنّه ليس مستمراً على وتيرة واحدة، بل لدينا مسألة الاجتهاد، ولدينا قالب الزمان والمكان في الاجتهاد، ما يجعل الباب مُشروعاً أمام الحلّ في أية عقبة قد تواجهنا، وهذا الأمر يُستفاد منه كثيراً في الأمور المستجدة ويُعمل به. ومع الالتفات إلى مسألة الاجتهاد والإطار الواسع الذي يمتلكه، يمكننا أن نجيب عن هذه الإشكاليات الجديدة. وأما السؤال الذي يُطرح كثيراً بين الناس، ويمكن أن يكون دائراً في ذهنكم أيضاً؛ فهو: هل يمكن من خلال هذا الإطار الاجتهاديّ الواسع - مع ملاحظة إمكان أن يكون مُنسحباً على مجالات عديدة، وأن يغيّر في الكثير من البناءات الفقهيّة - أن يؤمّن جميع الحاجات التي تفرزها حياتنا المعاصرة، أو لا؟ فهذا بحث آخر.

وبشكل عام، إذا دقّقتم النظر، ترون أنّ الفقه لم يكن في وقتٍ من الأوقات مستغنياً عن العلوم الأخرى، وإنّ كان هناك بعض الأشخاص في هذا المجال، يعتقدون بأنّ الفقه هو تخصص مستقلّ ومستغنٍ عن غيره، من دون أن يلتفتوا كثيراً نحو المتخصصين في المجالات الأخرى؛ باعتبار أنّهم يريدون المحافظة على استقلالهم. لكن من الناحية العمليّة، ترون أنّ الأمر ليس كذلك، حيث يتمّ الرجوع في كلّ مورد إلى العُرف. ما معنى العُرف؟ هو وليد تلك المسائل الأخرى، ففي أيّ مورد تواجهون إشكالاً، تقولون: إذا اقتضى الأمر لا بدّ من مراجعة أهل الخبرة في هذا المجال؛ أي في المواضع التي ترتبط بالعلوم الأخرى. كما أنّ هذا الأمر يُلاحظ أيضاً في مرحلة العمل، فالفقه وإن كان علماً جامعاً ومطروحاً بشكل

مستقلّ، إلّا أنّه بحاجة إلى العلوم الأخرى أيضاً. ولذلك نرى أنّ لفظ العالم في اللغة الفارسيّة كان يطلق على الفقيه فقط إلى القرن التاسع والعاشر، بل كان لفظ العالم مختصّاً بالفقيه. لذا يقول حافظ الشيرازي:

(مشكلتي مع العالم الذي يفتح مجلس التوبة أمام الناس، لكن لماذا لا يتوب هو إلّا قليلاً؟).

فهذه التعبيرات تكشف عن غلبة علم الفقه وسيطرته على سائر العلوم. ومع ذلك، ترون الآن أنّنا بحاجة أيضاً إلى العلوم الأخرى غير الفقه، لتثبيت المباني العامّة والكلية. وبناءً عليه، لا مفرّ في مسألة الحقّ والحكم من الرجوع إلى الفقه، ولا مجال أصلاً لاستثناء الفقه من أيّة دراسة في هذا المجال. كما أنّه لا بدّ في هذا الموضوع من أخذ الدراسات الجديدة بعين الاعتبار، حتى تلك الممتزجة بالفكر الكلامي أو غيره. ولا بدّ من مراجعة القانون أيضاً، فإنّك إذا نظرت إلى الفيلسوف كانط، ترى أنّه بحث مسائل الحقّ والحكم في نظريّاته، وتحدث عنها كثيراً من زاوية فلسفة القانون.

منشأ الحقّ

■ جيّد، ندخل في بحثنا الأصلي، وهو البحث في المباني والمصادر الموجودة في التعاليم الإسلاميّة، وعلينا أن نبحت آراء الفلاسفة الغربيّين أيضاً، بنظرة مقارنة. إذا سمحتم لخصّصوا لنا هذا الأمر، لكي ندخل في بحث العلاقة بين الحقّ والحكم، والحقّ والتكليف. فالبحث الذي بين أيدينا الآن هو البحث في مباني الحقّ ومنشأه في التعاليم الإسلاميّة بنظرة تطبيقية، فضلاً عن العلاقة بين الحقّ والتكليف عند النظريّات المختلفة.

الدكتور ساكت: هناك العديد من الآراء في مسألة منشأ الحقّ.

وكما ذكرت لكم سابقاً، فإنّ هذه الآراء تتأثر برأي صاحبها، وتتلوّن بلون المدرسة التي ينتمي إليها، والفكر الذي ينطلق منه. وهنا تشاهدون جيّداً مسألة ثقل الأفكار أو الترسّبات المرتبطة بها على بحث منشأ الحقّ، لذا ترون مثلاً أنّ البعض يعتقد بأنّ منشأ الحقّ؛ هو الحاجة، أي أنّ الحاجة هي منشأ الحقّ، بينما يرى بعضهم أنّ السلطة هي منشأ الحقّ. وهذه الأفكار التي أعرضها لكم موجودة في النظرة الفقهيّة والقانونيّة عند الغرب أيضاً، كما أنّها موجودة في النظريّات الفقهيّة عند المسلمين. وترى طائفةً أخرى أنّ الإرادة هي منشأ الحقّ، بينما يرى آخرون أموراً ومسائل مغايرة، فالنظريّات في المسألة مختلفة.

من باب المثال، نرى أنّ كانط الفيلسوف الألمانيّ، لديه كتاب باسم فلسفة القانون، وهو يُعتبر الشخص الأوّل الذي طرح مسألة فلسفة القانون بشكلٍ جدّي، وكانت إلى ما قبل ذلك عبارة عن مسائل مختلفة ومشتّتة، فقد كان هذا الموضوع مطروحاً في زمن الرومان، كما طُرِح أيضاً في زمن الرواقبيّين، ثم طُرِح في الفكر الإسلاميّ أيضاً. ولديّ كتابٌ أرجو منكم قراءته وهو بعنوان: «نظرة تاريخيّة إلى فلسفة القانون». فقد ذكرت فيه لأوّل مرّة، شواهد تدحض مزاعم من قال إنّ الإسلام ليس لديه فلسفة قانون، اعتماداً منهم على الفاصل التاريخيّ الكبير. وقد أدرجت في هذا الكتاب رسالة ابن مسكويه التي كتبها في جواب أبي حيان التوحّيدي. لقد نسي هؤلاء العلماء والكتّاب الذين يتّبعون الغرب في مثل هذه الكتابات، أنّ لدينا كتابات كهذه. على كلّ حال، لا بدّ من العثور على هذه الفاصلة التاريخيّة، وهذه الفترة التي طرأت على فكرنا. وعليه، فهل يمكن أن لا يكون في بناء قانونيّ لنظام متكاملٍ كالإسلام، فلسفة قانون تُعنى به؟ لقد ذكرت لكم رسالة ابن مسكويه

لأبي حيان من باب المثال، وعليكم أن تقرأوا هذه الرسالة لتقفوا على صحّة ما أقول. كما أنّه يوجد مثل هذا البحث في كتابات المسلمين؛ أي مبحث من مثل الحكم ومبناه، بينما النظرية الأخرى في هذا المجال ذكرت من قبل كتاب الحقوق المدنيّة؛ حيث يعتبرون أنّ الشخصية هي مبدأ الحقّ ومنشأه.

ومع غرض النظر عن هذه المسألة، فبالنسبة إلى السؤال الذي تفضّلتم به، لا محيص من مراجعة النظرة الإسلاميّة عندنا؛ لأننا نريد أن نتحدّث في هذا المجال، لكي نرى ما هي هذه السجلات التي تُطرح فيه؟ حيث تعتبر النظرة الإسلاميّة أنّ منشأ الحقّ هو الله، لا الإرادة البشريّة. ومن هنا، يبدأ الكلام والإشكال، ويبدأ طرح الأسئلة وتصوير التعارض، وهنا تُصاغ أكثر هذه الإشكالات التي ترونها. فإذا جعلنا الإنسان مكان الله، أو أردنا أن نجعل الله في مكان الإنسان، فسوف تتضح هذه الوجهات المختلفة وضوحاً تامّاً، وهو الشيء نفسه الذي لا نزال نعالجه حتى الآن.

في الواقع نحن نريد أن نبرّر المسألة ونفتح الطريق أمامنا، لكننا غافلون عن أنّ هذا الطريق الذي نسلكه يؤدّي بنا إلى الضياع؛ لأنك عندما تعتبر أنّ الله هو منشأ الحقّ في الفكر الإسلامي، تكون بذلك قد حدّدت نفسك وقيدتها بهذا الإطار، شئت أم أبيت، وفرضت على نفسك التزامات، وسوف تظهر نتيجة ذلك بشكل عقبات وموانع. ولا شكّ في أنّك لن تتمكّن في تفكيرك من الخروج بالشكل المطلوب عن هذا الإطار الذي فرضته على نفسك؛ لأنك مقيد ومحدّد به. ولا إشكال في أن يكون للإنسان إطاراً يتحرّك فيه، فهذا الأمر يمكن القبول به والدفاع عنه، ولكن إذا تحرّكنا في حدود هذا الإطار، فلا بدّ من مراعاة حرّمته والحفاظ عليها. وهنا أعتقد بأننا إذا وقفنا بصدق وشهاميّة، ودافعنا عن هويّتنا وآرائنا التي نمتلكها أمام الغزو

الفكريّ الغربيّ، فلا شكّ في أنّهم سوف يحترمون ثقافتنا أيضاً. وفي أوروبا، كما تعلمون، جُعِلَ الإنسان مكان الله. في البداية كان كلام المسيحيّين بهذا الشكل تماماً؛ حيث كانوا يعتبرون أنّ الله مكان الإنسان، ثمّ بعدما تمّ فصل الدين عن السياسة، وبعدها حصلت الأمور التي تعرفونها، اختلفت هذه المسألة. وواضح أنّ توجيه هذه الأمور بالنسبة إلى هؤلاء ليس أمراً صعباً؛ لأنّ لديهم رؤية خاصّة، كما أنّ لديهم تبريرات مختلفة من وجهة نظر الدين والعقيدة، يمكنها أن تساعدكم على ترتيب الأمور وإعادة صياغتها وتكييفها بالشكل الذي يرغبون فيه. لكن الإشكال في الواقع يتوجّه إلينا؛ وهو: ماذا يمكنكم أيّها المسلمون أن تفعلوا؟! لأنّه عندما يكون مبنى الحقّ في الفكر الإسلامي هو الله، فلا شكّ بأنّ الحكم سيكون كذلك. وبناءً عليه، فإنتم عندكم أصولٌ ثابتةٌ، لا يمكنكم أن تتحرّروا منها أو تخرجوا من قيودها، حتى ولو كانت لديكم فروع تجيز لكم أن تتجاوزوا تلك الحدود في بعض الأحيان.

وثمة سؤال آخر يُطرح، هو: هل هذا البحث انتزاعيّ أو لا؟ أنا أعتقد بأنّ لدينا إشكاليّة في العمل، فإنتم عندما تطرحون المسائل الجديدة في الفلسفة السياسيّة من منظارٍ إسلاميّ، ترون أنّ الأثر الأوّل الذي يتركه على الأمور الاجتماعيّة، هو مسألة العدالة. وهذا الأمر يترك أثراً كبيراً، فعلى أيّ شيء يعتمد تصوّرك عن العدالة، هل يعتمد على أنّ الله هو منشأ الحقّ ومصدره أم لا؟ ومن هنا، أعتقد بأنّه لا بدّ لنا من معرفة لماذا يتمّ الوقوف وجهاً لوجه في الاختلاف بيننا وبين الغربيّين، أو بيننا وبين أتباع الثقافة الغربيّة؟ طبعاً، نحن لا نريد أن نعترض على هذا الأسلوب في المواجهة، وليس هذا مُرادٍ من الكلام؛ بل نريد أن نوسّع في دائرة الطرح. وحسب ظنّي، إذا أخذت المسألة صورة الحوار والتفاهم والتنسيق،

فإنّ الكثير من المشكلات سوف تُحل؛ لأنّه لدينا مبنى خاصّ بنا، ويتفرّع عليه فكرٌ خاصٌّ أيضاً؛ فمثلاً نقول: إنّ الظلم في الإسلام حرام، ولدينا مبنى وأصل لهذا الحكم. فإذا استطعنا أن نثبت هذه الحرمة والمخالفة من خلال الأصول التي لدينا، فلا نعود بحاجة للرجوع إلى الفلسفة الغربيّة وحقوق الإنسان الغربيّة لإثباتها؛ لأنّ لدينا مبانيّ خاصّة بنا، إذ إنّنا نؤمن بوجود كرامة للإنسان، ولدينا احترام للإنسان بشكلٍ عامّ - مع غضّ النظر عن عقيدته ورأيه - كما لدينا من جهة أخرى، أصول كلّية تمنع من القيام بهذا العمل.

وقد خطر الآن مثال على ذهني - لكنّ، أرجو أن لا يُفسّر تفسيراً سياسياً - وهو عندما يتحدّس مجلس صيانة الدستور من إقرار قانون يمنع التعذيب، ويُرَدّ هذا القانون، هناك سؤال يطرح نفسه، وهو: هل لدينا تعذيب في شريعتنا، وهل يُقرّ ديننا التعذيب؟ فهل يصحّ أصلاً أن يعتبر مجلس صيانة الدستور هذا التحرك الذي يهدف إلى منع التعذيب، بأنّه تحركٌ مخالفٌ للشريعة؟! وأنّه خلاف القانون؟ أين هي مخالفته للشريعة؟ فهل نقرّ التعذيب؟ إنّ أعضاء مجلس صيانة الدستور، يلقفون من إعطاء الغرب مستنداً من خلال سنّ هذا القانون؛ لأنّ الحكومات الغربيّة سوف تطالبهم وتقول لهم: بما أنّكم وقّعتم على اتفاقية عدم التعذيب، فلماذا تمارسونه في سجونكم؟ فهم بعدم توقيعهم على هذه الاتفاقية وعدم سنّ هذا القانون، يدفعون هذا السؤال المقدّر.

إذا وقفنا بتعقل ووفاء وصدق أمام المباني التي نؤمن بها، فلن تكون هذه المباني معارضة لحقوق الإنسان، ولن تكون مُنافية لملاكات هذه الحقوق. لكن لماذا نُنكر نحن المبانيّ والملاكات التي لدينا؟ ولماذا نُنكر بعض الأمور التي تؤيدها مبانينا ونردّها، ونقوم بدلاً من ذلك بالتمسك بالأمور التي تكون بمعناها الضمني غير

موافقة لهذه المباني التي لدينا؟ فمعنى هذا العمل، هو أنّ هناك تقييداً في نظرتنا وضيّقاً في فكرنا. لذا أرى أن تأخذوا هذه المسألة بعين الاعتبار عند بحثكم لمسألة الحقّ والتكليف.

إذا كنت تعتبر أنّ منشأ الحقّ لديك هو الله، فلا بدّ عليك من ملاحظة علاقة الله بالمجتمع. وأنتم تعلمون جيّداً أنّ الإله الذي يؤمن به بعض الناس، هو أمرٌ انتزاعي؛ لا يختلف عن أيّ موجودٍ موهوم أبداً. فالإله عند كثير من البشر عبارة عن المنفعة والمصلحة الاجتماعية. وإذا كان لدينا هذا القالب وهذا النوع من التفكير، فهذا القالب نفسه هو الذي جاء بمسألة المصلحة الاجتماعية وحكمة المصلحة، وأدخلها إلى ذهن بعض أهل القانون والفقه. من هنا، فقد كتب فقهاؤنا كتباً في هذا المجال، وقاموا بتحليل مباني الأحكام الفقهية على قاعدة المصلحة، والتوجّه نحو المصلحة. وقد ذكرت في بعض الأماكن أنّنا قد وصلنا من حسن حظنا، إلى أمور تفرض علينا أن نضع هذه العصبية جانباً؛ حيث لم يكن يُدوّن في كتب الأصول والفقه التي لدينا شيءٌ من هذه الوسائل وآليات الاجتهاد؛ كمسألة سدّ الذرائع، والاستصلاح وأمثالها، ولكننا في النهاية قبلنا بها عقلاً، والتزمنا بالعمل بمؤدّاه، مع مناقشتنا لها على المستوى النظري. فمجمع تشخيص مصلحة النظام، ليس شيئاً مُغيّراً للاستصلاح، كلّ ما في الأمر هو أنّ الاستصلاح يُبنى على التفكير الفرديّ في الفكر القانوني، وهذا الأمر لا يُحدث تمايزاً بين المسألتين أبداً، وقد بدأت هذه النظريات تظهر شيئاً فشيئاً.

خلاصة كلامي هي أنّه حتى لو اعتقدنا بأنّ الله تعالى هو الأصل في الحقّ والحكم، فإنّ الكثير من الإشكاليات يُمكن حلّها؛ لأنّ الله ليس ضدّ حل إشكاليات المجتمع. وعليه، فإنّ الأفكار الانتزاعية وتلك الإجابات التي نريد أن نقدّمها بداعي الخوف من أن نحاكم

- ويقال لنا: لماذا تمارسون التعذيب، أو لماذا تقومون بهذا الأمر أمام الملأ العام؟ إذ إنها تتنافى مع مباني حقوق الإنسان - هذه الأمور كلّها يمكن الإجابة عنها، بل يمكن الإجابة عن هذه الإشكاليّات، حتى مع المحافظة على المبنى القائل بأنّ الأصل في الحقّ هو الله تعالى. وكم هو جميل أن يتمّ توضيح هذه المباحث في ظلّ هذه الأمور، ومن خلال الاعتماد على الأفكار الجديدة، بدلاً من الاعتماد على الأفكار والوسائل القديمة.

نظريّات تقدّم الحقّ على الحكم

متابعة لهذا البحث، خطر في ذهني أمرٌ وهو أنّ نظرة كانط تقول بأنّ «الصلح مقدّم على الحقّ». والمُرَاد بالصلح في كتابات كانط هو العلاقة، وهذه العلاقة التي يجب مراعاتها في كلّ حال، ليس المراد بها السلم والأمن، أي الذي يمكن أن يكون في حالتيّ السلم والحرب. وهذه العلاقة تقول لنا: إنّ موضوع الحقّ هو المجتمع، والصلح مقدّم على هذا الحقّ، والحال أنّنا نبحث الآن في تقدّمه أو عدم تقدّمه. وعليه، فلا بدّ أولاً من التفكير بمسألة العلاقة قبل التفكير في منشأ الحقّ، وأنّ منشأ الحقّ هل هو الإرادة أو الله أو...؟ بينما يعتبر كانط أنّ الأولويّة تعود لمسألة الصلح، فيجب البحث في الصلح لا لأجل تأمين السلم والأمن، بل لأجل إيجاد العلاقة. ومن الطبيعي أنّ الأمن هو أحد الفروع والنتائج المترتبة على الصلح، أليس الحقّ لأجل صلاح المجتمع، وألم يكن الحكم لأجل المجتمع أيضاً؟! ومن هنا، يريد كانط أن يقول بأنّه إذا عبّرنا عن هذا الأمر بالصلح؛ بمعنى أنّنا أوجدنا علاقةً وترابطاً، فإنّ عملنا سيكون أسهل بكثير، مهما كان مبنى هذا الحقّ، فليس لدينا أيّ حساسيّة مع المبنى. وحسب اعتقاده فإنّ الأساس لجميع هذه الأمور هو الصلح، والذي هو عبارة عن العلاقة وإيجاد هذه العلاقة.

وفي هذا السياق أشير إلى أستاذ معروف في مجال القانون الدولي في جنيف - وأعتقد بأنه تقاعد الآن - إسمه جورج أبي صعب. وهو يعتقد أنه عندما يتم الحديث في الإسلام عن الحق والحكم، فلا يوجد أيّ اختلاف بين هذا الحديث وبين ما يطرحه كانط - طبعاً هو يريد بهذا الكلام أن يبرز رأي كانط أكثر من إبرازه للإسلام - والسبب في ذلك هو هذا السؤال: ماذا يريد الإسلام أن يفعل بالحقوق؟ لا شك في أنه يريد أن يحافظ على ترابط المجتمع. وهذا هو المقصود من الدين، بل هذا هو المقصود من جميع الأديان السماوية أيضاً. لماذا بُعث الأنبياء والرسل؟ من الواضح أنهم لم يُبعثوا لأجل بيان المسائل الانتزاعية، بل أرسلوا لإيجاد، وجاوا للمحافظة عليها، هذه العلاقة، وهذا هو معنى الصلح. ويضيف بأنه بناءً على هذا الكلام، لا يوجد أية منافاة بين المباني التي يدعيها الغرب حول حقوق الإنسان، وبين كُنه المفاهيم الإسلامية وحقيقتها. ولأجل هذا يقول أحد المنظرين الكبار - وهو غير معروف في إيران - بأنّ الحقّ مقدّم على الحكم والقاعدة الفقهية، وأنّ القوانين تُجعل وتُبنى على أساس الحقّ، كما أنّ المناهج تُبنى على أساس الحقّ أيضاً. وإذا كان لدينا هذا المبنى، فهذا يعني أنه لا يوجد لدينا أية مشكلة أخرى، وهو يعتقد بهذا الكلام حقيقة.

ونذكر أنّ أتباع الحداثة المعاصرين أيضاً يعتقدون بهذا الأمر، فالأفكار التي يؤمن بها هؤلاء تبني على أنّ الحقّ مقدّم على الحكم، والصلح يعني قيام علاقة الدنيا على هذا الأساس. وباعتقادي فإنّ الجميع مُتفقون على هذا المبنى، وأنّ الشيء الوحيد الذي يوجد اختلاف بينهم فيه، هو ما يُطرح من اختلاف المنشأ الذي يُستفاد منه الحقّ والحكم. فإذا وضعت الله مكان البشر ونظرت إلى الحقّ، فسوف تخرج بنتائج معيّنة، بينما إذا وضعت البشر مكان

الله - وهو ما يفعله أتباع الفلسفة الوضعيّة - فسوف تحصل على نتيجة مُغايرة. ولكنني أعتقد بأنّه في نهاية المطاف إذا استطعنا أن نستخرج هذه النتيجة من الحقّ والتكليف - خصوصاً في قالبِ الحقوق وفلسفة الحقوق - ونُعيد الحقّ إلى مبناه، فسوف نجد أنّ جميع الأحكام التي تحتوي على مصلحة البشر هي أحكام مطابقة للأحكام الإسلاميّة، كما أنّ جميع القوانين تدّعي هذا الادعاء أيضاً؛ بل إنّ جميع القوانين من دون استثناء - حتى القوانين الديكتاتورية - إذا نظرنا إليها، نرى أنّها تعتقد بأنّ هدفها مصلحة البشر ومنفعتهم. وعلى كلّ حال، فمصلحة البشر ومنفعتهم هما مبنى الجميع في تشريع القوانين. والمصالح المُرسّلة التي نبحثها في الفقه هي من هذا القبيل.

البحث عن الحقّ والحكم من نافذة الاجتهاد الفقهي

جيد، لماذا تمّ فتح المجال أمام هذه النظرة وهذه النافذة، مقابل الباب الواسع للاجتهاد؟ ولماذا فُتحت نافذة القياس؟ أنظروا! نحن لدينا مبانٍ كلّية؛ يعني لدينا أبواب واسعة، وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا تمّ فتح هذه النوافذ؛ الأفضل، سدّ الذرائع إذا؟ ولأيّ سبب حصل ذلك؟ لأنّه من المعلوم أنّ الإنسان يحتاج من حين إلى آخر إلى مخارج ومهارب شرعيّة؛ لكي تكون هذه المخارج سبباً في إدخال فضاء جديد إلى حياته، بمعنى أنّ الإنسان إنّما توجّه نحو هذه النوافذ من باب ضيق الخناق. وقد ساعدت هذه النوافذ، في بعض الأحقاب الفقه والأصول على التطوّر، وبالاخصّوص في مجال الفقه السنيّ. وعليه، فإذا استطعنا أن نُعالج هذه المباني الموجودة لدينا ونحقّقها، ونعمل على مقارنتها بالأمور الأخرى، فسوف يكون بمقدورنا أن نجد حلولاً للكثير من المسائل؛ لأنّ لدينا بعض

الإشكالات المستعصية حول مواضيع شتى من قبيل: الحكومة، والمسائل الإدارية، وكذلك حول مسائل ولاية الأمر أيضاً، وأمثال هذه الإشكالات.

من هنا، فانا أعتقد بأنه إذا تقدّمنا في قالب هذه المباني التي لدينا الآن، يُمكننا أن نُجيب عمّا نحتاج إليه من قضايا، من دون أن نتّبع الغرب في ذلك. ومُرادي من هذا الكلام ليس تخطئة الغربيين، أو عدم الاستفادة منهم أبداً في غير هذا المجال. كما أنّ كلامي ليس دعوةً للجمود على الأصوليّة والجزم بها، أو البناء على نزعّة أنّ «العلم هو هذا وغيره ليس علماً». بل مرادي أنّه عندما نستطيع أن نعالج مشاكلنا على أساس المباني التي نمتلكها، وعندما يُمكننا أن نُصدر أحكاماً جديدةً اعتماداً عليها، فلن نعود بحاجة إلى مدّ يد العون إلى الآخرين. فنحن أغنياء واقعاً من هذه الجهة، ولا شكّ في أنّه يجب علينا أن نبحث وننقّب عن هذه المباني جيّداً، وإلا، فإنّ الكلام ورفع شعار وحده لا يداوي أيّ داء.

طبعاً إذا لم يكن لدينا من المباني ما يكفي لمعالجة هذه الأمور، واستحكمت هذه الإشكاليّات، فعندئذٍ نمدّ يد الاستعانة إلى الآخرين ونأخذ منهم، ولا إشكال في ذلك، لكن، حتى الآن لم نصل إلى هذه المرحلة؛ ولذلك نرى أنّ سرّ بقاء الإسلام هو أنّه لا يقف موقف مواجهة مع الأفكار الجديدة، ولو كانت لديه مثل هذه المواقف لكان مُنزوياً الآن، ولما كان له هذا الحضور على المسرح العلمي والفكريّ في الوقت الحاضر. وهنا أريد أن أقول لكم إنّ تعبير القرآن هذا الذي خاطب به الرسول (ص): ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَليظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾⁽¹⁾، يمكن تعميمه؛ فانا أريد أن أعمّم

(1) سورة آل عمران، الآية 159.

هذه القضية وأقول... إنَّ الأخلاق الذاتيّة للنبي والطبيعة الفطريّة التي يتمتّع بها، كانت تقتضي أنّه إذا رأى شيئاً وسكت (التقرير) أن يصير ذلك ستّة. وأحياناً كان يمدح هذا الفعل ويرغب به، كما نشاهد ذلك غير مرّة؛ فعندما كان يُقرأ أمامه شعر حقّ عن شاعر جاهليّ مشرك، كان النبيّ يمدح هذا الشعر. ومُرادي من هذا الكلام أنّ النبيّ (ص) لم يكن إنساناً مغلقاً، ولم يكن ينبغي له أن يكون كذلك. وأعتقد بأنّ هذه النقطة يمكنها أن تعطينا رؤية جديدة، فالنبي كانت لديه نظرة مفتوحة جداً، حيث كان يأخذ النافع من كلّ شيء. وعلى هذا الأساس، يمكننا أيضاً أن نستفيد من هذا الأمر ونعمل على تطويره، وتعديته، ونستمرّ بالبحث فيه. لكن علينا مع ذلك، أن لا ننسى المبنى والأصل.

■ في الواقع، نرى أنّه كثيراً ما يُطرح الحقّ والحكم بمعنى واحد، وذلك في ميدان بحثنا الحقوقيّ أو الفقهيّ، وبالخصوص في ميدان القانون الخاص والمدني. وعندما يجري الحديث عن موضوع الحقّ والحكم، يكون غالباً في صيغة الحقوق المدنيّة. وأمّا في العصر الحاضر - حيث يتمّ التداول في هذا الموضوع كثيراً - فقد خرج عن دائرة مباحث القانون المدنيّ. وكما تفضّلتم بالإشارة إليه، فقد شكّ هذا البحث طريقه نحو فلسفة القانون أيضاً بشكل كبير، وترك أثراً واسعاً على موضوع حقوق الإنسان خصوصاً، وهذا يعني أنّه ترك أثراً على الفلسفة السياسيّة. وعليه، فهذه المباني التي طُرحت في القرنين الأخيرين في ميدان الحقّ ومباني الحقّ، اتّخذت شكلاً لها في مباني حقوق الإنسان المعاصرة وحقوق الإنسان الغربيّة.

والبحث الذي نتعرّض له دائماً في مباحث الحقوق التي لدينا، والذي أشرتم إليه أثناء بحثكم، هو أنّ الحقّ ناشئ من التكليف. ففي المفهوم التقليديّ للحقّ والتكليف، هناك نوعٌ من الاعتقاد الدائم في

الذهن، بأنّ الحقّ ناشئ من التكليف دائماً، وأنّ الذي يوجد الحقّ في الواقع هو الحكم. فالحقّ ناشئ من الحكم الإلهيّ، وكلّ حقّ يقابله تكليفٌ، كما أنّ الحقّ والتكليف أمران متلازمان. طبعاً في المفهوم الجديد للحقّ الذي يطرح في هذه الأيّام في الغرب لا يكون الحقّ بالضرورة ناشئاً من التكليف، كما أنّه ليس من الضروري أن يُعتبر الحقّ ناشئاً من الحكم، بل ما هو موجودٌ في أصول حقوق الإنسان وهو عبارة عن مجموعة من الحقوق التي جُمِعت لأجل الإنسان، وثبتت له بما هو إنسان، وهذه المجموعة لها نوعٌ من التّأصل في القانون الطّبيعيّ، والواقع أنّ هذا المفهوم للحقّ ليس بالمعنى نفسه للمفهوم السابق، حيث كان سابقاً بمعنى ما ينشأ حقناً من الحكم.

وعلى كلّ حال، فهذه الاختلافات الموجودة بين كلتا النظرتين الغربيّة والإسلاميّة، تعتمد بناءً على النظرة الأولى على «نزعة الحقّ»، بينما تعتمد في النظرة الثانية على «نزعة التكليف». فما هو رأيكم في هذا البحث، والذي أعتقد أنّه محلّ الإشكال الأصليّ في مسألة الحقّ والحكم؟ وهل تعتبرون أنّه بناءً على نظرتنا بالنسبة إلى الحقّ والحكم، يمكن أن نضحّي ونكافح في سبيل مباني حقوق الإنسان، أو لا؟

الجمع بين الحقوق الفطريّة والحقوق الوضعيّة في منشأ الحقّ

الدكتور ساكت: إنّ أتباع الفلسفة الوضعيّة يقولون هذا الكلام نفسه عند مخالفتهم للحقوق الطّبيعيّة والفطريّة. هل تعلمون بأنّ الحقوق الفطريّة قريبة جداً من نظرتنا نحن إلى الأمور؛ فقد كان المفكّرون في مجال الحقوق الطّبيعيّة أو الفطريّة، يعتقدون بأنّ الإنسان بمجرد أن يُولد، تُولّد معه بعض الحقوق في ذاته ولأجل

ذاته، باعتباره إنساناً فقط، وتبقى هذه الحقوق مُلزمة له ما دام على قيد الحياة. وبرأينا أنه حتى لو مات يبقى محافظاً على احترام خاصّ كذلك. بينما الوضعيّون لا يعترفون بذلك، ويقولون ولا يرضون أبداً ببقاء الحقوق بعد الوفاة، فهذه الأمور أمورٌ وضعيّة وفرديّة؛ لأنّ الإنسان إنّما يمتلك حقوقاً باعتبار أنّه يعيش في المجتمع، ويمكن سلب تلك الحقوق منه، كما يمكن زيادتها أو إنقاصها أو حتى تغييرها، وأمثال ذلك.

ونحن في هذا المقام يمكننا أن نجتمع بين هذين الرأيين، بمعنى أن نعتبر أنّ للإنسان مثل هذه المنزلة والكرامة التي تولد معه، والتي تفرض أن يتمّ مراعاة حقوقه، ومن جهة أخرى، يمكنه أن يحصل على الحقوق بسبب هذه المنزلة والقابليّة والفعاليّة والسعي الذي لديه. فإذا اعتبرت أنّه يمكن الجمع بين هذين الأمرين، فلا يعود هناك حاجة للاستغراق في الكلام عن الحقوق الذاتيّة والحقوق الفطريّة للإنسان، ولا ضرورة للقول إنّ الإنسان يمتلك تلك الحقوق بمجرد أن يُولد؛ بل لا بدّ من رعاية كلا الجانبين في المسألة. وأنا أعتقد أنّه في هذه الصورة يمكن الجمع بينهما.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ لدينا كلاماً كثيراً حول المبنى؛ لأنّه يمكنك أن تعمل على تغيير بعض هذه الحقوق التي تفيد في استمرار الحياة الاجتماعيّة، على أساس حاجات المجتمع وما يناسبه. وإذا قبلنا بهذا المبدأ في العمل، فسوف يكون البحث في المبنى لفظيّاً فقط. ففي المثال الذي عرضته لكم، نحن نقول: إنّ التعذيب حرام، ونقول: إنّ التعديّ على حقوق الآخرين فيه إشكال. وبالتالي يمكنك أن تأخذ هاتين القضيتين وتُحلّلهما وتعرضهما في صيغة حقوق الإنسان. وعندئذٍ، أين هي المنافاة بين هذه المسألة التي تفرض احترام الحقوق الفطريّة من جهة، واحترام الحقوق المكتسبة من جهة

أخرى، وبين ذاك الصلح والتوافق الاجتماعي الذي يقول به كانط؟ وكذا في المسائل التي تتعلّق بالقائد، والأمور المرتبطة بعزل القائد وتعيينه، فإذا أخذنا بعين الاعتبار المباني التي تحكم هذه المسائل، سوف يختلف الأمر. وهنا أعتقد بأنّه لا بدّ في الفلسفة الجديدة للسياسة الإسلاميّة، ومن خلال الاعتماد على هذه الأسس التي نمتلكها، لا بدّ من أن نجد حلولاً لهذه الأمور، وأنّ يتمّ بحث هذه المسائل بشكلٍ جدّي. وقد كُصِدَ الكثير من الكتابات في هذا الموضوع، لكن المشكلة أنّ لدينا نظرةً أحاديّةً بعض الشيء.

أضرب لكم مثلاً بعيداً عن هذا المقام بعض الشيء، أريد من خلاله أن أكشف عن هذه النظرة. عندما كان آية الله صانعي مدّعياً عاماً في القضاء، قدّمت إليه اقتراحاً عبر مدير مكتبه، وكان حاصل هذا الاقتراح هو: بما أنّكم تريدون الآن أن تعملوا على تبديل النظام الحقوقي - حيث يوجد عندنا الكثير من الإشكاليات في قانون المحاكمات تحتاج إلى حلول - يُمكنكم أن تدعوا إلى مؤتمر دولي يناقش المسائل المتعلّقة بالقانون الجزائي، فإننا نُنفق الكثير من الأموال على المؤتمرات التي تقام عندنا، والتي نرى أنه لا طائل من بعضها. وعلى كلّ حال، فإذا قمنا بهذا العمل البحثي يُمكننا أن نكتسب منه عدّة أمور: أولاً: يتمّ تكليف بعض الباحثين في الحوزة والجامعة بالقيام ببعض الأعمال البحثيّة، ونستفيد منها. وثانياً: يمكن الاستفادة أيضاً من تجارب المجتمعات الإسلاميّة الأخرى، والمذاهب القانونيّة الأخرى في الإسلام، فليست جميع المباني والمسائل التي يطرحها هؤلاء مخالفة للشريعة! حيث نرى على سبيل المثال، أنّ الاختلاف في القانون الجنائي قليل جداً بين المذاهب الإسلاميّة. وبهذه الطريقة نحصل على وسيلة جديدة ونظرة مختلفة يُمكنها أن تساعد على تطوير هذه المسائل، كما نستطيع من خلالها

أن نعرض أنفسنا أمام العالم بأننا مهتمون بهذه الأمور، وأنا نوليها أهمية كبرى. ولكن للأسف لم يتم التعامل مع هذا الاقتراح بجديّة في ذاك الوقت، كما أنه حتى الآن لم يؤخذ به بشكلٍ جدّي. ولكنّ هذه المسألة التي تطرحونها الآن تحتوي على موضوعٍ جديد؛ أي الفلسفة السياسيّة، وإشكاليّات القرن الحادي والعشرين. ويمكن لهذا العمل أن يكون نواةً لعقد مؤتمرٍ فاعلٍ يمكنه أن يقوم بعملٍ ما، ويتمّ حلّ المشكلات فيه، لا أن يكون مجرد عنوان يتعرّض لبيان معاني المصطلحات فقط.

ما هو مبنى الاختلاف بيننا وبين القوانين الغربيّة... هذه القوانين التي لا تزال تخيف البعض منّا، ونحاول الفرار منها؟

لعلّ هذه المباني إذا اتّضحت، يكون لها انعكاسات جيدة عندنا، بل عندهم أيضاً. فهذا الانكفاء والتخوّف والاحتياط في التعامل مع هذه الأمور، أدّى إلى أن يتجرّأ هؤلاء علينا. لذا فإنني أعتقد بأنّه سوف تتهيأ الأرضيّة المناسبة لتفرض نفسها علينا، وليس مقصودي إيجاد عامل التحدّي والمنافسة؛ بل مُرادي - بعبارة مُعاصرة - إجراء حوارٍ منطقيّ تحت سقف الموروثات الفكريّة، والمعطيات العلميّة، والتجارب التي نمتلكها. وعلى كلّ حال، عندما تطرحون نظريّات الماوردي والشافعي نرى أنّ بعض هذه النظريّات جديد واقعاً، على الرغم من أنه يمكنك أن ترى هذه الأفكار بنفسها في طيّات الكثير من النظريّات التي يعرضها فقهاء الشيعة. ونحن من خلال الأبحاث التي لدينا، يُمكننا أن نعمل على تصفية هذه الأمور وتهذيبها؛ لأنّ الكثير من هذه الجهات لها جوانب انتزاعيّة بحثية.

أنصوّر أنّكم سوف تعودون إلى مكانٍ واحد ونقطةٍ محدّدة. فبعد هذا المسير الطويل الذي قطعتموه، سوف تصلون إلى النتيجة التالية؛ وهي أنّ كلا النمطين من التفكير يُختتمان في نهاية واحدة. وعلينا أن

نعثر على هذا المسار وأن نجد هذا الطريق، كما يجب العثور على الطرق الأقرب من دون خوفٍ أو تردّد لكن علينا أن لا نكون كمن يقول إذا قلت: (ألف) لا بدّ من أن تقول: (الف). لكن يأتيه الجواب: ما المشكلة في ما إذا قلنا: (باء)؟ أو إذا قلنا: (ت) أو (ث)؟

إذا ثبتنا على مبادئنا جيّداً، وعملنا بشكل موضوعي من دون تعصّبٍ أو تعنّت - لأنّ التعصّب ليس عملاً علمياً - فلا شكّ في أنّنا سنحصل على النتيجة المطلوبة، ومن حسن الحظّ أنّنا نمتلك هذه النافذة التي ستوصلنا إلى النتيجة. طبعاً في بعض الموارد قد ندّعي أنّ لدينا اجتهاداً، ولكننا عملياً لا نستفيد منه كما ينبغي. ولا أعلم لماذا نُبقي هذه الأبواب مُغلّقة علينا، ونخاف فتحها، خلافاً لما يجب أن تكون عليه؟ ولا أتصوّر أنّه يمكنك أن تجد أيّ فكرٍ يستطيع أن يواجه هذه الإشكاليات بالصراحة واللياقة الموجودة عند الفكر الشيعي، فقد قام هذا الفكر بشكلٍ عمليٍّ بعرض تجاربنا الحقوقية. ومن هنا، ترى أنّه في الأماكن التي شعريها الشيعة بالخوف، وعملوا بالاحتياط والتقّيّة ووفق المصلحة الموهومة فيها تقدّم الآخرون علينا، ومُرادي من الآخرين الإخوة من أهل السنّة. ومن ثمّ ترى أنّ الكثير من الأفكار التي يطرحها هؤلاء يمكن أن تكون أفكاراً مُعتبرةً وصحيحة. أتذكرون عندما قام مركز التقريب بين المذاهب بعملٍ معيّنٍ كانت نتيجته تغيير القانون المدنيّ المتعلّق بأحكام العائلة في مصر بما يتوافق مع رأي الشيعة في ذلك؟ وكذلك الحال في مسألة الطلاق؟ حيث لم يستطع الكثيرون أن يغيّروا أيّ شيءٍ في ما يتعلّق بمسألة الطلاق ثلاثاً في مجلسٍ واحدٍ، لكنّ بعملٍ حكيمٍ من قبل بعض علمائنا، أمكننا أن نغيّر هذا الرأيّ البالي عند بعضهم. وهنا يجب علينا أن نذكر المرحوم آية الله البروجردي، ونشكر له

طريقة تفكيره التجديدية في مثل هذه المسائل. وقد كان للمرحوم الشيخ محمد تقي القمي والذي كان مجتهداً في هذه المسألة، سعيٌ حثيثٌ في هذا الميدان. ومع هذا التحرك تمّ تغيير مسألتين من مسائل القانون المدني أيضاً. وهذا مختصّ بمبنى الفقه الشيعي، وأنتم تعلمون ذلك. وبناءً عليه، فما هو الإشكال في أن نقبل بمبنى من هذه المباني الصحيحة، والتي يُمكنها أن ترسم لنا مصير القانون ومنهجه، وترك أثراً على النظرة الفقهيّة التي لدينا؟

إمكانية تلاقي الأفكار في فلسفة القانون

■ بقي الكلام حول نقطة صغيرة، وهي أنكم أشرتُم في طيّات كلامكم إلى رأي مجلس صيانة الدستور وقانون منع التعذيب، ولكن هذا المطلوب لم يتمّ توضيحه بالشكل الكافي؛ لذا صار البحث فيه مُبهماً بعض الشيء. من هنا، هل ترون إمكانية حصول تفاهم في هذا المورد بين البحث في الحقّ والحكم، وبين فلسفات القانون الأخرى - غير القانون الإسلامية - أو أنّ ذلك غير ممكن؟ لأنّ الاستفادة من المثال الذي ذكرتموه حول مجلس صيانة الدستور، هو أنه لا يُمكننا أن نتفاهم مع الفلاسفة غير المسلمين. فهل ما فهم من كلامكم صحيح؟ أو أنّ مُرادكم أمراً آخر؟

الدكتور ساكت: لا لم يكن هذا هو المُراد من كلامي، فأنا لا أعرف في الواقع ما هو دليل مجلس صيانة الدستور في هذه المسألة. وللأسف، إن المذكرات الخاصّة بهذا المجلس لا تُنشر. هم يعلنون فقط أنّ هذا الأمر مخالفٌ للشرع أو غير مخالفٍ له، من دون أن نعلم لماذا. نعم، إذا راجعهم بعض الأشخاص قد يتمكّن من معرفة السبب في ذلك، لكنّهم لا يضعون هذه المذكرات في متناول العموم. لذا فانا الآن ليس لديّ اطلاع عليها، لكن مع ذلك، أرى

أنّ هذا الأمر غير مقبول أبداً، لأنّ مبنى هذه المسائل واضح أمامنا.

وبالمناسبة، فإنّ مُرادِيّ خلاف هذا الفهم تماماً، إنني أريد القول إنّهُ يمكن التفاهم في هذا المورد. فالفلسفة - خلافاً للعلوم الأخرى - علمٌ منفتحٌ، لا ترى لنفسها أيّ حدٍّ، كما أنّها غير مقيّدة بأيّة خطوط حمراء، على العكس من الفقه والحقوق، فإنّهما علماّن مقيّدان ومحدودان بحدود لا يمكن تجاوزها، كما أنّهما يحملان الإنسان على الاحتياط، والحاصل أنّه إذا قيل في هذين العلمين: الأحوط هذا الأمر، نعلم أنّهم لم يقولوه عبثاً. وعليه، فالفقه يأتي بالاحتياط، بينما الفلسفة ليست كذلك، وبالتالي فإنّ الفلسفة السياسيّة أيضاً ليست كذلك، وكذا فلسفة القانون إلى حدٍّ معيّن، والسبب هو غلبة جوهر الانفتاح على الفلسفة. وهنا نسأل: لماذا لم نستطع أن نحوز على هذه الأمور؟ ولماذا لا يُصار إلى تفعيل المؤتمرات التي تعقدونها في موضوع الكلام بين المسيحيّين والشيعة، بل حتى بين البروتستانت والشيعة، والتي تمّ نشر أخبارها، وتحتوي على الكثير من الأمور المهمّة، وذلك على صعيد الفلسفة السياسيّة في الإسلام والفلسفة السياسيّة في الغرب؟ ولماذا لا تتمّ الدعوة إلى عقد ندوات في هذا المجال؟ ولماذا لا نُجري حوارات في هذا الموضوع؟ فمما لا شكّ فيه أنّ إجراء مثل هذه النشاطات في موضوع الفلسفة، فلا شكّ في أنّه سيكون أفضل وأحسن بكثير من عدمها، وعليه، يُمكن أن يكون لدينا هذه المسائل وأكثر، بل إذا تعرّف هؤلاء على المباني التي لدينا، فسوف يتحسنّ الوضع كثيراً، وسوف يتبدّد الكثير من الأمور الغامضة. من هنا، وكوننا ندّعي امتلاكنا مباني صحيحة، يجب علينا أن نُهيئ الأرضيّة المناسبة لعرض هذه المباني وتعريف الآخرين عليها بشكل جيّد.

كما أنّنا في الحقيقة، نجهل الكثير من مباني الغربيّين، فهذا

الخوف الذي يعترينا، وهذه الوسوسة التي نحملها عن الفلسفة السياسية الغربية، في غير محلها، كما أن توجسهم منا لا سبب ولا مبرر له. نعم، لعلّ بركة هذه المؤتمرات والفائدة التي نحصل عليها من خلالها، هي إقحام المسائل الثقافية التي لا يمكن الوصول إليها عندما نكون منفردين، في معالجات جديدة، وإبرازها في قالب جديد. وإن شاء الله نُقام بيننا حوارات وتحقيقات، ويجري تبادلُ الثقافة والآراء الفكرية، لكي تُحلّ الكثير من هذه المشكلات المستعصية. وعلى كلّ حال، من المهم القول إنّ لو كان العلم الإسلامي جافاً وجامداً ومتحجراً.. لما كان قد حصل له هذا التقدّم وهذا التطوّر؛ بل إنّ هذا التقدّم نفسه، دليل واضح على انفتاحه وعدم تحجّره. غير أنّ هذا الانفتاح لا بدّ من أن يكون مع المحافظة على الأصول.

الحوار السابع

مع الدكتور محمد قاري سيّد فاطمي⁽¹⁾

السيد محمد قاري سيد فاطمي

- من خريجي الحوزة والجامعة: حضر درس الخارج في الفقه والأصول لمدة ست سنوات. حاصل على شهادة الدبلوم في القانون العام من جامعة طهران، وشهادة الدكتوراه في القانون المقارن من جامعة «مانشستر» في بريطانيا.
- مدرّس: درّس: القانون الدولي، والإداري، والقانون الدستوري والفقه المقارن بين المذاهب الإسلامية في جامعة «المفيد» وجامعة «الشهيد بهشتي».
- مؤلف: كتب مجموعة من المقالات منها: «دراسة مقارنة حول حقوق اللاجئين...» (مجلة نامه مفيد ع1)، «تحقيق حول مفهوم علم الجريمة» (مجلة الدراسات القانونية لكلية الحقوق ع 31 - 32، 1379 هـ. ش)، «النظريات الأخلاقية من منظور

(1) المحاوران: السيدان سيف الله صرّامي، وإبراهيم شفيعي سروسثاني.

قانوني (مجلة نامه مفيد ربيع سنة 1381هـ. ش)، و... إلخ

- باحث: معاون في لجنة البحث حول القانون والأخلاق ضمن فرع حقوق الإنسان التابع لليونسكو، ومعاون في معهد ابن سينا. وشارك في كتابة مخطط تحقيقي شامل للجوانب الأخلاقية، والفقهية، والاجتماعية، والنفسية لمسألة الإجهاض في إيران.

- وظائف ونشاطات تنفيذية: مدير قسم القانون في جامعة «المفيد» - قم (1374هـ. ش)، أستاذ مساعد ومشرف على الأبحاث في كلية الحقوق في جامعة «الشهيد بهشتي» (1382هـ. ش).

■ وكما تعلمون، فإن أحد الأبحاث المطروحة اليوم على مسرح البحث في أوساط الحداثة، هو بحث الحق والحكم أو الحق والتكليف. وقد كان هذا البحث مطروحاً أيضاً في الفقه، لكن الغرض الأهم من هذه المباحث هو توسيع الآفاق لتمكّن من حلّ المُبهمات، ولتكون هذه المباحث مقدّمة لأعمال بحثية أوسع ومشاريع أطول وأعمق. من هنا كان لدينا في البداية بعض الأسئلة التي ينبغي استعراضها أولاً، لكي يتسنى لنا بعد ذلك الدخول في أبحاث أكثر مبنائية، ثم نجري تحقيقاً حول نتائج الأبحاث الأساسية.

في البداية، ولكي نتمكّن من الدخول في البحث، نرجو منكم أن توضحوا لنا: ما هي أهمّ المسائل أو الموضوعات أو الإشكاليات المطروحة في موضوع الحق والحكم والتكليف، والتي من الممكن أن تستحوذ على اهتمام الباحثين، والتي قد يدور بحثنا في مدارها؟

مقارنة بين مفهوم الحق في الفقه وحقوق الإنسان المعاصرة

الدكتور فاطمي: أودّ - قبل الدخول في البحث - أن أستفيد من بعض الأمور، وأن أحاوركم حول بعض النقاط التي قد تكون مبهمة عندي، فتمكّن من حلّها في هذا الحوار.

إنّ بحث الحقّ والحكم هو من المباحث التقليديّة في فقه المعاملات، وخاصّة في الفقه الشيعي، وتحديدأ بعد الشيخ الأنصاري؛ حيث أصبح ديدن المعلقين على كتابات الشيخ أن يبحثوا في مفهوم الحقّ والحكم وماهيتها.

وقد انتقلت هذه المباحث أيضاً إلى الدراسات القانونيّة المتأثّرة بالفقه الشيعي. ولكن لا ينطبق ذلك الإطار المطروح لمسألة الحقّ في البحث المعاصر لحقوق الإنسان، على هذا البحث بشكل دقيق، ولا يمكن القول بأنّه يمتلك الإطار نفسه والنظرة نفسها والتوجّه نفسه.

وسوف أُبيّن في بداية الحديث بعض الاصطلاحات المطروحة حول مسألة الحقّ وحقوق الإنسان المعاصرة، ليكون ذلك بمثابة مقدّمة ننطلق منها، وجسراً نُعبّر به إلى الحكم، ونرى ما هي نقاط الاشتراك والاختلاف بين مفهوم الحقّ المطروح حديثاً في حقوق الإنسان، ومفهوم الحقّ الذي كان مطروحاً في الاصطلاح الفقهيّ عندنا.

وليكون البحث مثمراً إلى حدّ ما، يجب أن ننطلق فيه من التفصيل الذي لم يُطرح كثيراً في أدبيّاتنا الفارسيّة، وهو التفصيل بين مفهوميّ «كون الشيء حقّاً» و«امتلاك الحقّ». وقد نُعبّر بدلاً عن ذلك بالحقّ الوصفيّ والحقّ المعياريّ، ولكن يبدو أنّ في هذا التعبير مسامحة، وإلّا فكلاهما بنحوٍ ما، حقّ قيميّ ومعياريّ.

في اللّغة الفارسيّة، غالباً ما نُصرّف «كون الشيء حقّاً» مع الفعل المشتقّ من الكون «بودن». بينما نركّبه في اللّغة الإنكليزيّة مع مشتقات

فعل to be. والمعنى المقابل لكونه حقاً، هو كونه باطلاً أو كونه خطأً. كما أننا في اللغة الفارسية نُصَرِّف كلمة الحق مع الفعل المشتق من الملكية «داشتن» لنؤدِّي أيضاً مفهوم امتلاك الحق، وكذا الحال في اللغة الإنكليزية أيضاً؛ حيث يُصَرِّفونه مع مفهوم to have نفسه والذي يُقابله عدم امتلاك الحق، وعبارة: «كون الحق على خطأ: (the right to be wrong) ناظرة إلى هذا التفصيل، وبذلك يتضح جيداً أنها ليست تناقضاً، ولا جامعة بين المتناقضين.

وفي الواقع، من حقّ الناس أن يكونوا على غير الحق، حيث إنّ كلمة الحق الأولى بمعنى «امتلاك الحق»، ولكنّ كلمة «غير الحق» الثانية هي بمعنى «الكون على حق». و«الكون على حق» هي على مستوى القيمة (على مستوى good)، ولكنّ امتلاك الحق إنّما يُطرح على مستوى العلاقات الاجتماعية. وما يتمّ التركيز عليه في حقوق الإنسان المعاصر هو هذا المفهوم؛ أي «امتلاك الحق»، لا «الكون على حق».

ومن هنا، يمكن القول إنّ نسبة البحث المعاصر لحقوق الإنسان إلى «الكون على حق»، هي نسبة «اللا بشرط» إلّا في ما يتعلق بوجوده المركزي، الذي هو في الحقيقة قبول امتلاك الناس للحق، ونسبته إلى ذلك ليست نسبة «اللا بشرط» بل هي نسبة «بشرط شيء». وأمّا بالنسبة إلى كيفية استعمالكم لمسألة امتلاك الحق، فهي «لا بشرط»؛ حيث تقول: من حقّكم أن تختاروا أيّ مذهب تُريدون. نعم، قد يكون هذا المذهب حقاً في نظر إنسان وباطلاً في نظر آخر، ولكن نسبنا نحن إلى حقّانية كلّ المذاهب نسبة «اللا بشرط»، فأنتم لكم الحقّ في حرية التعبير عن الرأي، ولكم الحقّ في حرية التردّد، ولكم الحقّ في الكثير من الأمور الأخرى ... إلخ.

وما يُستخدم حديثاً في حقوق الإنسان هو نفسه مفهوم الحقّ الذي نستخدمه نحن مع فعل الملكية (صاحب حق)، لا مع فعل

الكون (كونه حقاً)، وربما يمكن القول إنَّ أساس ومحور الفكر الليبراليِّ المعاصر، هو هذا التفصيل نفسه بين «الكون على حقّ» و«امتلاك الحقّ». ومع احترامنا لجميع النُظم القيمية ووقوفنا على الحياد بالنسبة إليها، فإنَّ الحرّية نفسها تُلاحظ كقيمة وكحقّ، فأما بالنسبة إلى النظم المختلفة التي يمكن أن يتوقَّر عليها أفراد المجتمع، فإنَّ هناك نوعاً من التساهل والتسامح والتهاون فيها؛ أي من حقّ الناس أن يكونوا أحراراً وأن يتصرّفوا وفق مسلك ونظام القيم الخاص بهم، على الرغم من أنه يُمكن أن يكون باطلاً من وجهة نظر أحد السياسيين أو أحد المقتنين، أو حتى من وجهة نظر أيِّ إنسان يكون في موقع القوّة. ولذلك قد يكون في مجتمع ما حكومة تعتنق المسيحيّة، ومع ذلك ترضى بوجود مذهب خرافي مع اعتقادها ببطلانه. وهذا عين التفصيل بين جهتيّ الكون على حقّ وامتلاك الحقّ.

إذن، فالمفهوم الذي يجب أن نركّز عليه في حقوق الإنسان المعاصر هو مفهوم «الكون على حقّ» و«امتلاك الحقّ». وإذا التفتّم إلى هذه التفصيلات فسوف ترون أنّ هناك نوعاً من الخلط قد وقع كما يبدو، بين هذين المفهومين المذكورين؛ كما هو الحال في حاشية المرحوم الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، التي كتبها على كفاية الأصول في بحث مفهوم الحقّ. وعليه، فنحن نتحدّث عن مفهوم الحقّ في حقوق الإنسان المعاصر، الذي يعادل في الواقع مفهوم «امتلاك الحقّ».

مفهوم «امتلاك الحقّ» في حقوق الإنسان:

في بحث حقوق الإنسان المعاصر هناك ثلاث مسائل أساسية حول مفهوم «امتلاك الحقّ»:

الأولى: مفهوم الحقّ، وما معنى امتلاك الحقّ؟ وأي شيء يمتلك من يصير صاحب حقّ؟ وهذا من المباحث التحليليّة لمفهوم الحقّ.

الثانية: محتوى الحقّ، فإذا اتّضح معنى «له الحقّ» يُطرح السؤال التالي: له الحقّ في ماذا؟ وما هو محتوى ومضمون ذلك الحقّ الذي امتلكه؟

الثالثة: الأساس والمبرّر للحقّ، لماذا يمتلك هذا الحقّ؟

التفصيل بين امتلاك الحقّ والكون على الحقّ في التعاليم الإسلامية:

■ ينبغي أن نتوسّع أكثر في التفصيل بين امتلاك الحقّ والكون على الحقّ، لنرى هل يمتلك هذا التفصيل مبررات موضوعيّة في ثقافتنا الإسلاميّة، أو في إطار الآليات الفلسفيّة التي بين أيدينا، أم لا؟ لأنّه يمكن لذلك الشخص الذي يمتلك حقّاً - على الأقل في النظرة الأولى - أن يكون على حقّ.

الدكتور فاطمي: ما ذكرتموه ملاحظة جيّدة جداً. وقد ذكرت منذ مدّة - في مقالة نشرتها «مجلة مدرّس»، وكان موضوعها مسألة حقّ تقرير المصير من وجهة نظر الأخلاق والتعاليم الإسلاميّة - أنّ كثيراً من الآيات القرآنيّة ليست قابلةً للفهم من دون هذا التفصيل. فإذا لم يكن لديكم هذا الإطار التحليليّ، فلن تستطيعوا أن تُدركوا ما تقوله آيات قرآنيّة كثيرة كآية التي تُخاطب النبيّ (ص): ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾⁽¹⁾، وأمثال هذه الآية؛ أي أنّ الإسلام واضح، ومع هذا

(1) سورة الغاشية، الآية 22.

أنت لست مُسيطرًا ووكيلاً عليهم. كذلك الأمر في الآيات التي تقول: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾⁽¹⁾. وهذا النوع من الآيات، إلى جانب تأكيده على كون الإسلام حقاً بالقياس إلى سائر الأديان، يبيّن أيضاً مسألة منع الإجبار. فالإسلام ينفي السيطرة والوكالة، في عين الوقت الذي يعتبر نفسه حقاً، فيقول: ليس لك الحق في أن تُجبر أحداً، كما أنك لست مُسيطرًا ولا وكيلاً على أحد، فالإسلام يعدّ هذين الموردين حقاً، ولكن، للناس الحق في أن لا يكونوا على حق. وكذلك لا يمكن فهم منظومتنا الفقهية في التعاطي مع غير المسلمين إلّا على ضوء هذا التفصيل. وفي الوقت نفسه الذي يعتبر الإسلام - بناء على التفسير الفقهي - الأديان اليهودية والمسيحية والزرادشتية أدياناً باطلة، فإنه يجيز إقامة علاقات سلمية معها مبنية على أساس الجزية؛ بحيث يتمتع رعاياها بحقوق المواطنة في المجتمع الإسلامي.

في ضوء هذا النظام، فالإسلام - حتى على أساس التفسير الفقهي - يثبت رسمياً نوعاً من الحق في عدم الكون على الحق؛ فما دام الآخرون يُراعون بعض الشروط، فلهم الحق في أن يكونوا مُخالفين للحق وأن يكونوا على الباطل. وعليه، فمعنى نظام الجزية المطروح في فقهنا التقليدي، هو أنّ غير المسلمين في المجتمع الإسلامي لهم الحق في أن يكونوا على باطل، ومع ذلك يتمتعون بحماية الدولة الإسلامية، وينتفعون من الحد الأدنى من الحقوق الأساسية.

ولا شك في أنّ هذه المسألة غير محصورة بالأديان الثلاثة،

(1) سورة يونس، الآية 99.

فكما تعلمون هناك كثير من الفقهاء، وخصوصاً فقهاء الحنفية، يعتقدون بأن الجزية أيضاً يمكن أن تؤخذ من عبدة الأصنام، ما لم يكونوا في شبه الجزيرة العربية؛ أي أن الوثني أيضاً له الحق في أن يُعبد الأصنام إذا كان مقيماً خارج الجزيرة العربية. وعلى الرغم من أن الوثنية باطلة وليست حقاً، يمكن - ضمن علاقات سلمية وتعاهدية - أن يدفع أحد أتباعها مبلغاً من المال، ليتمتع في مقابله بالأمان، ويستطيع أن يُمارس عبادته من دون مضايقة. ومن جهة أخرى نقول: هذا الدين باطل، ونقوم بتبليغ دين الحق. فهذه الأحكام الفقهية وتلك الآيات القرآنية التي طُرحت، لا تقبل الحلّ إلا على ضوء هذا التحليل.

■ يمكن أن يقال إنّ لغة القرآن ليست لغة تقييم المحقّ وتشخيص الحقّ، ولكنها لغة بيان الواقع. فمثلاً في تحقيق مفهوم عبارة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، أو ﴿لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُضْطَرٍ﴾، تُخبر الآيات القرآنية في الواقع عن نظام الخلق، أي لم نخلقكم فيه مسّطين على الآخرين، وبحسب القاعدة الأولية، يجب أن يكون الإيمان عن اختيار. إذن ليس مُراد الآيات أن لهم الحقّ بأن لا يكونوا مؤمنين، أمّا بالنسبة إلى نظام الجزية فيمكن البحث فيه.

الدكتور فاطمي: إسمحوا لنا الآن أن لا نمرّ مروراً عابراً على هذه الآيات، فالآية التي تُشير إلى أن طريق الحق واضح للجميع: ﴿فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَلَنَمَّا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ...﴾، وبعدها مباشرة يقول: ﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾⁽¹⁾، تفيد بأن هذا هو اختيارهم؛ حيث لا يُمكننا أن نفرض عليهم. وهذه الآيات في الواقع جديرة بمزيد من الدقّة والتأمّل.

(1) سورة يونس، الآية 108.

■ في النتيجة نفهم أنّ لهؤلاء حقّاً؟

الدكتور فاطمي: هؤلاء لهم الحقّ بأن لا يكونوا على حقّ، ولا يُمكنكم أن تعملوا على حلّ هذه المسألة بغير ذلك. وبناءً على ما يركز عليه الفكر الشيعيّ - وكما يقول المُعتزلة أيضاً - إذا سلبتم هذا الحقّ من هؤلاء؛ فإنّ الأمر سينتهي إلى الظلم، والأمر نفسه يحدث إذا سلبتم منهم حقّ الاختيار في مستوى «امتلاك الحقّ» لا في مستوى «الكون على حقّ». ومن هنا، فإنّ قيمة العمل تكمن في اختياره الحرّ، فما لم يكن العمل بالاختيار الحرّ فلا قيمة له، وإلا فافترضوا أنّكم صنعتُم رجلاً آلياً لينطق بالشهادتين ثلاثاً مرة في اليوم ويصليّ خمسين ألف ركعة كذلك، فما هي قيمة عمله هذا؟

تعميق وتحليل مفهوم امتلاك الحقّ في حقوق الإنسان المعاصر

■ لحسن الحظّ أنّنا كنّا نريد التحدّث عن هذا الموضوع، ولهذا السبب اعتقد بأنّ علينا المقاربة ما بين الأدبيّات والاصطلاحات قدر الإمكان. فالآن إذا أردنا أن نطرح هذا الموضوع في الثقافة الإسلاميّة: وهو أنّ «الدين الذي لا يقوم على أساس الاختيار لا قيمة له»، فلن نتمكّن من الاستفادة من هذا التعبير: «إنّ للإنسان الحقّ في أن لا يكون مُتديّناً»؛ وذلك لأنكم تعبّرون عن هذا المعنى بأنّ للإنسان الحقّ في أن لا يكون مسلماً. مع أنّنا إذا أردنا أن نعبر عن ذلك في الأدبيّات الإسلاميّة نقول: «الإنسان مخيّر في أن لا يكون مسلماً».

الدكتور فاطمي: من الأفضل أن تطرحوا سؤالكم بهذا الشكل: «ما هو مُرادكم من امتلاك الحقّ؟» أي أن تنقلوا السؤال إلى الشقّ الثاني، وهو امتلاك الحقّ. فمثلاً في عبارة: له الحقّ في أن يكون على باطل، عليكم أن تسألوا: ما معنى «له الحقّ؟» لا أن تُشيروا

إلى مفهوم قيمة الاختيار وعدمه في اختيار الحقّ والباطل. فإذا طرحتم هذا السؤال، ننتقل إلى مفهوم الحقّ في حقوق الإنسان.

وبناءً على هذا، ستكون مسألتنا: ماذا تعني عبارة «له الحقّ»؟ وفي الواقع، نكون بذلك قد دخلنا في بحث مفصّل في مصطلحات حقوق الإنسان المعاصر وأدبيّاته؛ أي في تحليل مفهوم الحقّ. وعليه، يمكن تحليل مفهوم الحقّ من جهات مختلفة. وأحد تلك التحاليل التقليدية نسبياً - والتي تُعدّ مقبولة؛ حيث صارت نقطة انطلاق لكثير من الأبحاث، ولا أريد القول إنّ الكلام مقبول فيها بشكل كامل وغير قابل للنقد - ولقد طرح المنظر الحقوقي هوفيلد أربعة معانٍ معروفة للحقّ، وهي: أنّ الحقّ إمّا أن يكون بمعنى المطالبة والادّعاء، أو بمعنى القدرة، أو بمعنى الحصانة، أو بمعنى الحرّيّة. وكلّ معنى من هذه المعاني الأربعة له نقيض ولازم؛ بحيث تتبيّن من خلال هذا النقيض أو اللازم حدود هذا المعنى. والجهة المشتركة بينها أنّها تُعرّف الحقّ بأنّه خصوصيّة اجتماعيّة في العلاقة بين الناس، وفي عرض المسألة ضمن قضيّة ثلاثيّة العناصر، بأن نقول مثلاً: (ألف) له حقّ (جيم) على (باء)، ففي هذه الحالة يقوم (جيم) ويُعرّفنا بمحتوى هذا الحقّ.

هذا هو المُراد عندما يُقال في حقوق الإنسان المعاصر: فلان له الحقّ، لا أنّه بحث ميتافيزيقيّ انتزاعي. وعندما تقوم علاقة اجتماعيّة بين طرفين، يصير أحدهما صاحب حقّ، بينما يصير الآخر بنحو ما إمّا مُكلّفاً أو عاجزاً، والعاجز بهذا المعنى هو من ليس له أيّ سبيل آخر، أو قد تُطرح علاقات أخرى غير التكليف والعجز.

كما أنّ لهذه العلاقة أيضاً موضوعاً أو متعلّقا؛ حيث إنّها تشكّل محتوى الحقّ. فحينما نقول: للناس حقّ في أمر مُعيّن، فالمراد به هذا المعنى، وبهذا المعنى نفسه أيضاً نقول: لهم الحقّ في أن يكونوا على غير الحقّ.

وحيثُذ، تكون النقطة المهمة في الحقوق المعاصرة هي أننا نرى الدولة طرفاً في الالتزام والتكليف في جميع الحقوق؛ حيث يجب على السلطة أن تقوم بضمان هذا الحقّ وحمايته ضمن حدود الجانب الحقوقيّ للمسألة. أمّا في الجانب الأخلاقيّ فالبحث مختلف، ونحن حتى الآن لم نتعرّض للبحث عن الدولة، ولم ندخلها إلى هذا الميدان. افترضوا أنكم حينما تقولون: للإنسان الحرّية في اختيار الدين الذي يُريده؛ إذ إنه في هذه العلاقة الاجتماعية له الحرّية في أن يختار المذهب الذي يُريد. وهنا لا تستطيع الدولة أو أيّ شخص آخر التدخل في دائرة حرّيته، وإن كان اختياره من وجهة نظر الدولة والآخرين اختياراً باطلاً. وهذا يرجع إلى تلك المسألة نفسها القائلة: إنّ للإنسان الحقّ في أن يكون على خطأ، أي إنه يتمتع بهذا الامتياز في علاقاته الاجتماعية بين الناس؛ بسبب كونه إنساناً وبسبب كرامته الإنسانية، ونحن نعطيه هذا الامتياز لكي يتمكن من الحصول على هذا الاختيار بحرّية.

هذه خلاصة لمفهوم الحقّ، وإذا كان هناك إبهام فيه، فسوف أعمل على رفعه، وإلاّ ننتقل إلى النظريّتين المطروحتين حول ماهيّة الحقّ، واللّتين يمكن أن تكونا مفيدتين في تحليل هذا المفهوم.

مفهوم امتلاك الحقّ في الفكر الإسلامي

■ في الحقيقة، علينا أن نبحت بحثاً مقارناً حول مباني الحقّ في الإسلام والحقّ في حقوق الإنسان؛ متسائلين نستطيع أن نقبل - وفق مبانينا - بمسألة حقّ الكون على خطأ، وحقّ الكون على غير الحقّ؟ وهل أنّ مسألة الإيمان أمر قائم على الاختيار، وأنّ عبارة «لا قيمة لإيمان غير أخلاقيّ» تعني أن نقبل في «كون الإنسان على خطأ» كحقّ للإنسان؟ وأنّ من حقّ أيّ إنسان أن يعتقد الكفر؟

الدكتور فاطمي: نعم، يكون للإنسان الحقّ بهذا المعنى الذي ذكرناه، فمن حيث العلاقات الاجتماعية ليس لأحد أن يتعرّض له. ولكن لماذا لا نطرح السؤال من جهة أخرى، وهي: هل يمكن أساساً وفق الفكر الإسلاميّ أن نسلب الناس هذا الحقّ ثمّ نتكلّم بعد ذلك عن العدالة والإيمان والاختيار؟

■ إذا صار هذا الحقّ حقّاً رسميّاً، وَجِبَ أن نعتبره جارياً في كلّ الموارد؛ فنقول مثلاً: هل يُعدّ الارتداد أيضاً حقّاً من الحقوق، وهل من حقّ الإنسان أن يرتدّ عن الدين؟ يعني هل للإنسان الحقّ في أن لا يكون مسلماً؟ وهل له الحقّ في أن يُبدّل اعتقاده؟ إذا قبلنا بأنّ هذا الحقّ يجب أن يكون رسميّاً تحميه الدولة، ففي الواقع لن يتمكّن أحد من الاعتراض على المرتدّين.

الاعتراض على المرتدّ ليس لأنه كَفَر، فهو قد يكون كافراً قبل إعلان كُفْره، وإنما الاعتراض على ما يتركه من توهين في بنية المجتمع الإسلامي، وعلى الأذى الذي يأتي منه.

الدكتور فاطمي: نعم، المسألة هكذا من وجهة نظر حقوق الإنسان المعاصرة.

■ لا، أنا أريد أن أقول: إن هذا هو محلّ بحثنا هنا...

الدكتور فاطمي: التفوتوا، إنّ هذه المسألة - حتى بين المسلمين أنفسهم - ليست بذاك الوضوح الذي تتصوّرونه؛ فمعظم المعتزلة من المسلمين لا يقبلون كلامكم هذا؛ حيث لا يُعبّرون أصلاً عن الكفر بما تعبّرون به أنتم. ومن هنا، يقول المعتزلة: إنّ ذلك المعنى الذي يفهمه الأشاعرة والفقهاء من الكفر لازمه الظلم. إنّه يفهمون الكفر بمعنى العناد وبكونه نوعاً من الإنكار الواعي، إلّا إذا أخذتم الارتداد بهذا المعنى؛ فإذا افترضنا أنّ إنساناً تغيّرت عقيدته على أساس ما

طراً عليه من الشك والترديد، فإنّ مجازاتكم ومعاقبتكم له ستُعدّ ظلماً وعملاً قبيحاً؛ وذلك لأنكم تُعاقبون إنساناً على عمل ليس باختياره، وهذا هو السبب في وقوع الكثيرين في مأزق في الآونة الأخيرة. ومن هنا، يعتبر مفكرونا التجديديون أنّ الارتداد جرم سياسي وليس جرمًا دينيًا، وربّما يظن البعض أنّ الارتداد جريمة عقائدية، ولكن كلّ تلك المحاولات والجهود المضنية التي يبذلها البعض هي للعمل على حلّ هذه المعضلة. نعم، هكذا قال فقهاؤنا التقليديون، ولكنهم لم يكونوا يُفكّرون على أساس حقوق الإنسان المعاصرة؛ فهذه المسألة جديدة وقد طرحت في العلاقة بين الأديان. ألا تقبلون بأنّ الإسلام هو دين يدعو بنفسه إلى الارتداد؟ فالدين الإسلاميّ دين تبليغيّ ودّعويّ لا كدين اليهود. والدين التبليغيّ هو الدين الذي يقول: اتركوا أديانكم وارتدّوا عنها وانضمّوا إلى الإسلام، فكيف يمكن لدين أن يدعو الآخرين إلى الارتداد، بينما لا يعترف رسميًا بصورة مسبقة بهذا الحقّ؟ فهذا تناقض.

الإسلام لا يدعو إلى الارتداد بشكل مُطلق وإنّما الارتداد عن الخطيئة، فإذا نظرنا إلى الارتداد من زاوية تساوي الأديان وأنها كلّها صحيحة يكون المثل المضروب صحيحاً، وهذا مُحال بسبب تضارب عقائد الأديان، وبالتالي فهنا لعب على الكلام غير مقبول إلّا إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية بعيدة عن الخطيئة والصواب، والإسلام على الأقل، وحتى باقي الأديان، لا يفعل ذلك.

■ ماذا تقولون بالنسبة إلى الجهاد الابتدائي؟ لأنّه بحسب كلامكم تمّ القبول بوجود حقّ الكون على غير الحقّ، أو «حقّ الكون على الخطيئة» طبق الموازين الدينية وطبق القواعد والقانون.

الدكتور فاطمي: إنّ أسوأ أنواع الارتداد في القرآن هو الارتداد

المصحوب بالتأمر، ولن تجدوا أسوأ منه. وكما يبدو فإن ارتداد اليهود كان كذلك كما بُين في القرآن، فهؤلاء كانوا يُسلمون أول النهار ويقولون آخره: أيّ دين هو هذا الدين؟! ثم يرتدون عن الإسلام. لكن القرآن لم يقل: اقتلوه؛ لذلك أقول: إننا سنصل إلى النتيجة القائلة بأنّ مسألة الارتداد هي مسألة سياسيّة، ويُحتمل أن تكون مسألة الارتداد جُرمًا بسبب ما تشكّله من نزاع وإفساد اجتماعي يعتمد على العنف والسلاح. حتى أن أحد الفقهاء التقليديين مثل عبد القادر عودة يقول: «لقد كان الارتداد بمثابة جُرم خيانة الوطن»؛ وذلك لأنّه في ذلك النظام كان التقسيم الأيديولوجيّ يحلّ مكان التقسيم الجغرافيّ السائد الآن؛ حيث كان الدين يُمثّل هويّة الناس كما كان يُمثّل لهم انتماءهم إلى وطنهم وكان يُمثّل لهم الحكومة، بل كان يُمثّل كلّ شيء لهم، وإذا أراد أحد من الناس أن يعمل على الإفساد، فإنّه يشرع بالضرب في قلب تلك الحاكيّة. وكما تعلمون، فقد كانت بداية بحث الارتداد أيضاً في الحروب المعروفة مثل حروب الرّدّة؛ حيث كانت تغلب عليها الخلفيّة السياسيّة. ومن هنا، نرى أنّه قلّما يوجد في ذلك الزمان مورد عوقب فيه شخص لأجل عقيدته.

أمّا في ما يتعلّق بالجهاد الابتدائي، فيجب أن نعلم أنّ إشكاليّة البحث في هذه المسألة أكثر من الارتداد، إذ حتى أولئك الذين يتشدّدون في موضوع الارتداد، فإنّهم انتهجوا منهجاً احتياطيّاً حينما وصلوا إلى مسألة الجهاد الابتدائي؛ لأنّ الجهاد الابتدائي بالإضافة إلى الإشكال الأخلاقيّ السابق، يحتوي على إشكال تاريخيّ أيضاً؛ أي أنّه لم يثبت عند البعض أنّ النبيّ (ص) قام بجهاد ابتدائي أثناء حكمته، وهذه مسألة كانت مورد توجّه بعض الباحثين. وعلى أيّ حال لم يثبت ما إذا كان للنبيّ (ص) جهاد ابتدائيّ في الواقع أم لا.

مقارنة بين «امتلاك الحق» وحرية الاعتقاد

■ هل معنى عدم وجود قيمة للإيمان الإجماري، هو أن الإنسان الحق في أن لا يكون مؤمناً؟

الدكتور فاطمي: نعم، له الحق؛ بمعنى أنه واحد من الناس، وهذه الحيثية الإنسانية مُعترف بها رسمياً، ولا يُؤاخذ الإنسان في النظام الاجتماعي على عدم إيمانه.

■ هذا هو محلّ البحث؛ أي ما هي العبرة من جعل «امتلاك الحق» هو الموضوع؟ افترضوا أنه يجب على الحكومة وحتى على الناس أن يحترموا حق الإنسان في أن لا يكون مؤمناً، ولا يجب عليهم السعي لجعله مؤمناً؛ لا على المستوى الإعلامي ولا على مستوى القهر والتخويف - واللذين هما بمقدور الدولة - أو أن يقوموا بأيّ سعي كان. هذا هو محلّ بحثنا؛ إذ من الصحيح أن الإيمان الاختياري ذو قيمة، وأنّ الإيمان غير الاختياري والإيمان الإجماري لا قيمة له، ولكن هل النتيجة المنطقية لهذه القضية الصحيحة هي أن لا تقوم الدولة بأيّ سعي أو محاولة في هذا الصدد، ولو كان سعيًا جزئيًا ومحدوداً بشكل عام؟

يعني افترضوا أن عدّة أشخاص ارتدّوا عن الدين - مهما كانت عقوبتهم فهذا ليس مهماً الآن، سواء كانت الإعدام أم أيّ شيء آخر؛ لأنّ محلّ بحثنا هو أصل ثبوت العقوبة - فيمكن أن يقال: إذا لم تأخذ الدولة في الحسبان مسألة المعاقبة ولو بشكل بسيط، فإنّ هذا سيبيح على تزلزل الإيمان الاختياري لمجموعة أخرى أيضاً، أي يجب على الدولة أن تُقدّم على سنّ العقوبة كي لا يزداد الارتداد في المجتمع، ولا يتحوّل إلى أمر مألوف وظاهرة عادية.

إذن، فالسؤال في المقام هو: هل قيمة الإيمان الاختياري تكون بمعنى: أنّ لهم الحقّ في أن لا يكونوا مؤمنين؟ وحينئذٍ هل معنى امتلاكهم الحقّ في أن لا يقوم الطرف المقابل، أو لا يقوم المسلمون بأية محاولة لتحقيق إيمان ذلك الإنسان؟ ألا يجب على الدولة أن تجعلهم يؤمنون وذلك بالاستعانة بالقوانين الجزائية والقوانين المدنية، ومن خلال الضغط عليهم بحرمانهم من بعض الحقوق الاجتماعية؟ أولاً يجب أن يمارس الناس ذلك من خلال مساعي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ إنّ النقطة المهمة بالنسبة إلينا هي: كيف تريدون أن تنتقلوا من هذا الموضوع إلى ذلك؟ وهذا البحث أيضاً له آثاره الخاصة.

الدكتور فاطمي: لحسن الحظ إنّ تحليلنا لا يعاني من مشكلة كهذه، فبإمكانكم من خلال هذا التحليل أن تجدوا حلاً للكثير من المشكلات، وسوف أقوم بتلخيص المطلوب، إن كنت قد فهمت كلامكم بشكل جيّد، فقد كان فيه نقطتان:

الأولى: هي أنّ عدم وجود العقوبة - وليس مهمّاً الآن نوعها؛ بل يمكن أن نسمّيها عدم التصديّ - يبعث على التوسيع من دائرة فكر الباطل. إذن، فلأجل تفادي هذه المسألة يجب أن يكون لدينا خطوات احترازية.

والنقطة الثانية: هي أنّه قد حصل لكم هذا التصرّ وهو أننا إذا فصلنا المسألة بهذا الشكل، فسوف ينسدّ الطريق أمام السعي والتبليغ، لأنّ للأفراد الحقّ في البناء على هذا التحليل، ومن كان له حقّ فإنّه قد يستوفي حقّه ولا يؤمن، فماذا يمكننا أن نفعل أمام استيفائه لحقّه؟! هذه هو تصوّركم.

ولكن كلتا النتيجتين غير صحيحتين في نظري، فالمسألة الأولى

خارجة عن بحثنا بصورة كاملة؛ وذلك لأنه لم يُثبت أيّ بحث معمّق في علم الاجتماع أو في علم الجريمة، أنّ عدم وجود العقوبة على الارتداد يبعث على توسيع دائرته. بل على العكس من ذلك، فالمعطيات التاريخية أشارت إلى أنّ توسّع الأديان بشكل كبير، ووجود الإيمان الدينيّ المُحكّم، إنّما كان في ظلّ أجواء الحرّية الاجتماعية، ومنذ أن صار مُرفقاً بالإجبار تبدّل الإيمان إلى نفاق في كثير من الموارد. وعليه، فإذا افترضنا أنّ محاربة النفاق من أكثر تعاليم الأديان أصالةً، فإنّكم بالإجبار على الدين تتسبّبون بتبديله عبر الترويج للكفر الخفيّ وللنفاق أيضاً الذي هو هذا الكفر نفسه. غاية الأمر أنّ هذا الكفر مُضاعف؛ حيث إنّ الإنسان يكون غير مؤمن، وفي الوقت نفسه يتظاهر بالإيمان، أي هو يجمع بين محذورين؛ فهو ليس مؤمناً في الحقيقة، ويخدع الجميع ويقول: أنا مؤمن.

ومن جهة أخرى، ليس لدينا أيّ مُعطى يُشير إلى انتشار الإسلام في أيّ مجتمع إثر الجهاد الابتدائي، ولا يخفى أنّ العلامة الطباطبائي حاول الدفاع عن موضوع الجهاد الابتدائي؛ حيث عرض فكرته بهذا التعبير: إنّنا إذا أجبرنا الجيل الأوّل على الدين، ففي المقابل سوف يستمرّ التمسك بالدين في الجيل الثاني بشكل اختياريّ. ومن هنا، فقد كان المرحوم الطباطبائي يمتلك هذه الذهنيّة، ويعتبر أنّه إذا أجبرنا الجيل الأوّل على الدين، فمن الصحيح أنّ هذا الجيل سيكون لديه هذا المحذور الأخلاقيّ، ولكن النفع الذي نحصل عليه هو في الأجيال اللاحقة؛ إذ سوف يصبح الجميع مسلمين، وهذه النتيجة تحظى بدرجة عالية من الأهميّة بحيث إنّها تُعوّض النقص الحاصل من ذلك المحذور. ولكن هذه المسألة لم تثبت بشكل مُطلق خصوصاً في هذا العصر، عصر الاتصالات والتطوّر. فنحن الآن لا ندري ما الذي يجري حولنا؛ حيث ثبت في

هذا الزمان أنّ الحقوق وسعتها تتطوّر إلى حدّ كبير، ولكن لا علم لنا بالقسم الأكبر منها وما الذي يجري فيها. ففي هذه الأيام لا تعلمون ماذا يجري حتى في منزلكم من أحوال أبنائكم، لقد تعقّدت حياة الناس إلى حدّ أنّهم يكذبون وكأنّهم يقولون الحقيقة، يكذبون بصورة لا يصعب اكتشافها، إلى درجة أنّهم أحياناً يُصدّقون أنفسهم أثناء كذبهم. وبناءً على ذلك لا نعلم في الواقع ما هي نتيجة هذا الضغط وهذا الإجبار، وهذه من المسائل المعقّدة جدّاً والتي تحتاج معالجتها إلى جهود عميقة ودراسات واسعة في علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الجريمة.

بالطبع، أنا لا أعتقد بأنّ النتيجة التي تقولونها هي بالفعل تنتج من الإجبار، وأنّ الأثر السيّء لانتشار الارتداد إنّما هو من الحرّية. لكنّ البحث هو: هل يقوم ذلك التفصيل واقعاً بسدّ الطريق أمام التبليغ ونشر الدين والدعوة إليه؟ أم على العكس من ذلك؟ والواقع أنّ هذا التفصيل يفتح الطريق أمام التبليغ. وهنا لديكم مستويان للقيمة: الأوّل يُعبّر عنه عند الشيعة والمعتزلة بـ «الحسن» (goods)، والثاني هو «القبح». وعلى مستوى الأعمال الحسنة وظيفتكم هي الترويج، والعمل على نشر هذه المفاهيم والأعمال، وهو ما كان يقوم به النبيّ (ص)، والأنبياء الإلهيّون (ع). فهل بلّغ النبيّ (ص) والأنبياء الإلهيّون دينهم بالإجبار؟ أصلاً، إن موضوع «امتلاك الحقّ» لا يُطرح في مستوى التبليغ والترويج، بل يُطرح فقط في مستوى تنظيم العلاقات بين الناس؛ أي أنّه عندما يُطرح بحث العلاقات بين الله والناس يتم الانتقال من موضوع امتلاك الحقّ إلى موضوع الترويج والتبليغ، أمّا عندما يُطرح موضوع العلاقات بين الناس، فهنا بحث امتلاك الحقّ وعدم امتلاكه، وبناءً على ذلك لا ينسَدّ الطريق أمامنا.

التفصيل بين «امتلاك الحق» و«الكون على حق» وأثره في عمل الدولة الإسلامية

■ هل تعتقدون أنّ بإمكان الدولة - أو يجب عليها - أن تتخذ قراراً وتضع برنامجاً إرشادياً ودعوتياً تعمل على أساسه، وتدعو الناس من خلاله؟

الدكتور فاطمي: لا بدّ من أن تلتفتوا إلى أنّ الدولة هي نتيجة الإرادة الجماعية للناس، وليست هي التي تُضفي على المجتمع شكله، إنها الدولة تتعهد تمثيل الناس، ولا تتحمل مسؤولية توجيههم. وبين هاتين المسألتين تفاوت كبير؛ إذ لا يرى الاتجاه الإنساني المعاصر أنّ الدولة هادية للمجتمع؛ بل يراها ممثلة للشعب. وبناءً على ذلك، يجب عليكم في مرحلة مُسبقة - قبل تشكيل الدولة - أن تقوموا بما يلزمكم، وتحوّلوا المجتمع بحيث ينتخبكم وفق نظام قيمي خاص بعنوان ممثل وحاكم ودولة له؛ وذلك بمعنى أنهم يُحبّون أن يكون ذلك النظام من القيم حاكماً ونافذ التصرف بحدود الإمكان. إذن، فطريق الترويج والتبليغ ليس مُعلّقاً؛ بل حتى طريق تحديد «امتلاك الحق» ليس مُعلّقاً أيضاً.

ومن المؤكّد أنّه ليس هناك من يتحدّث عن الحقوق المطلقة، وليس لدينا حقوق مطلقة بنحو يكون الإنسان فيها حرّاً ومُطلق العنان؛ بحيث يُمكنه أن يخرج إلى الشارع عرباناً مثلاً، أو يهتك حرمة أيّ إنسان يريد! هذا الأمر لا تدّعيه أيّ منظومة حقوقية، ولا يدافع نظام حقوق الإنسان أبداً عن الحقّ المُطلق، كما أنّه لا يعتبر الحقوق والحريّات مطلقة إلّا بعض الحقوق المحدّدة. وقد طرحت هذا البحث في مقالة تحت عنوان «حدود الحقوق». وتلك الحقوق المستثناة من التحديد والتقييد هي عبارة عن منع الاستعباد وحرية

العقيدة ومنع التعذيب، أما سائر الحقوق فهي حقوق مقيدة، وقيودها أيضاً قيود جدية، من قبيل قيود: النظم العام، وأخلاق المجتمع الحسنة، ورعاية الحقوق والحريات الأساسية للآخرين، طبعاً بشرطها وشروطها.

وعلى هذا الأساس، إذا جعلتم جهازاً حكومياً ممثلاً لنظام قيمتي معين، فإنه يمكن لهذا الجهاز أن يُحدد الحريات إلى حد ما من خلال وضع القوانين في أطر معينة، كالنظام العام وما شابهه؛ تماماً كما تمنعون الزواج بالمحارم، وهو أمر يقبل التبرير في إطار النظم العام والأخلاق الحسنة، وكما يمكنكم أن تمنعوا نوعاً من اللباس أو نوعاً من السلوك الجنسي في المجتمع، كأن تقولوا مثلاً: إذا خرج الإنسان عرياناً أو ارتكب عملاً قبيحاً، فإن مشاعر المجتمع سوف تُجرح بسبب ذلك الفعل.

إشكاليات التفصيل بين «امتلاك الحق» و«الكون على حق»:

■ هل يعني هذا الكلام أنكم تتراجعون عن التفصيل الذي ذكرتموه سابقاً بين امتلاك الحق والكون على حق؟

الدكتور فاطمي: لماذا؟ برأيكم أيّ موضع من البحث فيه إشكال؟

■ في بعض المواضع تقولون: نحن نقدم مسألة الكون على حق على مسألة امتلاك الحق، ونفرضها عليها؛ كوجوب عدم الإخلال بالنظام العام، أو الخروج في حالة العري، كلّ ذلك لإجبار للكون على الحق. غاية الأمر أنكم تفسرون الكون على حق ضمن نطاق خاص، ثم تقدمونه على امتلاك الحق.

الدكتور فاطمي: لم أدع عدم وجود صلة بين امتلاك الحق

والكون على حقّ. فمن الممكن أن يقبّد «الكون على حقّ» مسألة «امتلاك الحقّ»، أو بعبارة أخرى من الممكن أن يقبّد أيّ نظام حقوقيّ في ظروف أو أحوال خاصّة امتلاك الحقّ. وكنت قد بيّنت أنّ امتلاك الحقّ ليس مُطلقاً؛ فلا أحد يدافع عن الحرّيات المطلقة، ولا أحد يدافع عن الحقوق المطلقة، فالحقوق المطلقة تعني نفْي الحقّ، كما أنّ الحرّيات المطلقة تعني نفْي الحرّيات.

■ لقد قام المرحوم العلامة الجعفري في كتاب «حقوق الإنسان» بهذه المحاولة نفسها، حيث إنّّه عندما كان يريد أن يرفع تناقضاً وإشكالاً يسجّل على الإسلام، كان يقول: نحن نعتبر هذه المنظومة التي يعرضها الإسلام حقّاً. وحكم الارتداد أيضاً له مكانه الخاصّ في هذه المنظومة؛ بل يمكن أن يكون حكم الجهاد الابتدائيّ جزءاً من هذه المجموعة أيضاً. وبعبارة أخرى يعتبر الجهاد الابتدائيّ تماماً كالخروج إلى المجتمع في حالة الثُري الذي ضربتموه مثلاً، ماذا تقولون في هذا المجال؟

الدكتور فاطمي: نعم، أنا ملتفت إلى هذا، لكن انظروا إلى أيّ حدّ تريدون أن تصلوا؟

■ في النهاية القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص.

الدكتور فاطمي: إنّ هذا الكلام هو محلّ تأمل في مكانه؛ ولكن على كلّ حال لا يمكن للأصل أن يزول في سبيل الفرع. وهذا استثناء، فالتحديد ليس أصلاً بل هو استثناء.

■ وهل يمكنكم أن توجدوا مع الطرف المقابل لكم مشتركات كهذه في مكان ما؟

الدكتور فاطمي: إنّ هذا التحديد هو ضمن مراعاة الحقوق الأساسية للإنسان، ولا يصل إلى حدّ إنكار أصل امتلاك الحقّ،

لذلك قدّمنا قيد رعاية الحقوق الأساسيّة للإنسان. فأول الحقوق الأساسيّة هو حقّ تحديد المصير؛ أي يجب أن لا تختلط القاعدة الأساسيّة علينا.

■ يمكن أن يُقال: إنّ أول الحقوق هي سلامة المجتمع. والعلامة الجعفري يقول ذلك أيضاً؛ فإنّه عندما يُسأل عن علّة الجهاد الابتدائيّ أو عن حكم الارتداد، يكون جوابه النهائيّ هو: «لأنّ الإسلام حقّ». فهو يقول فقط هذه الكلمة؛ لأنّ الإنسان الذي نعرفه هو إنسان يجب أن يؤمن بالله وبنبيّنا وبالأئمة الاثني عشر وبكافة الأحكام.

الدكتور فاطمي: إني أشكّ في أن يكون للمرحوم العلامة الجعفري كلام بهذه الصراحة. ولكن، على كلّ حال، هذا هو التمايز العميق بين النظرة التقليديّة للإنسان والنظرة الحقوقية المعاصرة. فالإنسان من وجهة نظر حقوق الإنسان هو الإنسان البيولوجي (الكائن الماديّ الحيّ) من دون أن يكون فوقه أيّة حالة تُغطّيه، كما ليس له حرم مقدّس أيضاً؛ بل هو مجرد ذلك الموجود ذي القدمين الذي يمشي ويطلق عليه علماء الأحياء اسم إنسان، ويميّزونه عن الحصان والجمال من سائر الكائنات الحيّة، فيجعلون له نوعاً من الكرامة والشأنية الذاتية لكونه إنساناً.

ومعنى امتلاكه كرامة وشأناً ذاتياً هو أن له إرادة حرّة في الاختيار. فإذا ما انتزعت منه هذه الإرادة فكأنكم جعلتموه بمستوى ذلك الحصان أو الجمل لا أكثر، وهذه هي نقطة الانطلاق في حقوق الإنسان المعاصرة؛ حيث يتساوى جميع الناس في الإنسانية؛ أي في اختيار الأسس الأوليّة، وفي انتخاب منظومتهم القيميّة. وبحثنا هنا ليس بحثاً في اختيار منظومة القيم، إنّما هو بحث المظاهر الخارجيّة وصور التطبيق في المجتمع، فإلى أيّ حدّ تسمحون بهذه المظاهر؟ وإلى أيّ حدّ تمنعون من ظهورها؟

أثر العلوم الإنسانية في تشخيص حقوق الإنسان

■ لقد وصل البحث إلى نقطة مؤداها أنه يجب علينا أن نصل في علم الإنسان إلى حدّ مشترك، مثل قولنا: اثنان ضرب اثنين تساوي أربعة. افترضوا أنّ يهودياً يريد أن يتباحث مع مسلم، فلا يوجد أيّ شكّ في أنّ اثنين ضرب اثنين تساوي أربعة، وعليه، فيمكنه أن ينطلق في مباحثاته معه من هذا المنطلق. وكما تقولون، لكي نُعيّن الحق وحدود دائرة الكون على حقّ في امتلاك الحقّ، يجب أن نقوم ببحث خارجيّ في علم الإنسان؛ بحيث نصل إلى معادلة اثنين ضرب اثنين تساوي أربعة، بحيث لا يبقى أيّ مجال للشكّ.

الدكتور فاطمي: إنّ الإنسان في ما يتعلّق بحقوق الإنسان، هو كما قلنا تماماً، وهذا الأمر هو أصل موضوعي. فإذا قال شخص في المقابل: إنّ الإنسان هو غير ذلك، فلا بدّ من العمل على إثبات ذلك. فلماذا يظنّ البعض أنّ الإنسان عبارة فقط عن وجودهم أنفسهم؟ إن الأصل هو أنّ جميع الناس بشر، وأنهم متساوون في ما بينهم. ولماذا نعتقد أحياناً بأنّ الإنسان هو إنسان من جهة، بينما من جهة أخرى ليس إنساناً؟ إنّ الإنسان هو هذا الإنسان. ومن هنا، نراهم يعتبرون هذا الأمر أصلاً موضوعيّاً وليس كلاماً أو بحثاً في ذلك، كما لا كلام عندهم في أنّ الإنسان ليس شيئاً آخر غير هذا الكائن الحيّ البيولوجيّ الذي يمشي على رجلين. وعليه، فهم في الواقع لا يمتلكون تعريفاً أيديولوجيّاً للإنسان.

■ إنّ عدم الاهتمام بهذا الموضوع يبعث على إهمال الموضوع الأصلي.

الدكتور فاطمي: لا ليس إهمالاً للموضوع الأصلي؛ لأنّ قسماً

كبيراً من حقوق الإنسان هو نتيجة لتاريخ إنساني مُرّ. فإذا صحّ لمسلم أن يقول: أنا الإنسان فقط والبقية كالأنعام، واليهودي يقول: أنا الإنسان وأنا العرق الأفضل - باعتبار أن الإسرائيليين يدعون الآن أن الآخرين أقلّ رتبة من الأنعام - والمسيحي يقول: أنا الإنسان والآخرين أدنى رتبة من الحيوان، فماذا ستكون النتيجة؟ لقد جرّب الإنسان الحروب وإراقة الدماء مدّة من الزمن، ولم يحيَ في أيّ مجتمع بهدوء وسلام إلى جانب الآخر. إلى أن توصل الناس في النهاية إلى هذه النتيجة: تعالوا نقبل أننا جميعاً بشر، ولا نبحث بعد الآن حول مسألة أن يعتبر كلّ طرف نفسه أنّه هو الإنسان وينفي الإنسانية عن الآخر. وهذا البحث لم يُطرح حديثاً، بل منذ مدّة بعيدة. لقد طُرح بين اليهود، والمسيحيين، والبوذيين، والمسلمين؛ الشيعة والسنة، بل طُرح في دائرة أضيق من ذلك بين الشيعة أنفسهم بين الإسماعيلية والجعفرية، وبين الزيدية والإسماعيلية، كما أنّه كان مطروحاً أيضاً بين الأصوليين والإخباريين. وفي نهاية المطاف ينتهي بنا الأمر إلى أنّه يجب أن نقبل بأنّ الناس بشر مع غصّ النظر عن مجرد كونهم أحياء من وجهة نظر بيولوجيّة، وأنّهم مختلفون عن الحيوانات بعقلانيّتهم وبكونهم عقلاء، وأنّهم بسبب هذا الاختلاف عن سائر الحيوانات يصبحون موضوعاً للحقوق. فثمرة العقلانيّة هي أنّهم يمتلكون القدرة على الاختيار، وثمرّة القدرة على الاختيار هي امتلاكهم حقّ الاختيار. فسلب حقّ الاختيار يعني سلب قدرة الاختيار وسلب العقلانيّة، وفي النهاية سلب الإنسانية. وفي النتيجة إذا قلت لإنسان معيّن: ليس لك الحق في الاختيار، فكأنّما تقول له: أنت لست إنساناً، وليس لك الحيثيّة والكرامة الإنسانيّة. وهذا البحث في حقوق الإنسان ليس بحثاً شكليّاً، غرضه إظهار الكرامة والاحترام لأيّ شخص؛ بل هو بحث ينتهي إلى مسألة شفافة؛ هي حقّ تقرير المصير.

■ لقد وصلنا الآن إلى نقطة واضحة. فنحن لا نريد أن نطرح تلك الأبحاث الماهويّة التي يتعرّض لها علم الإنسان، ولكنكم تفضّلتم بالقول آتفاً: إنّ إحدى المسلّمات الواضحة والتي هي من قبيل اثنين ضرب اثنين تساوي أربعة، هي أن نقوم بمحاكمة على أساس العرض التاريخي لحياة الإنسان. هل نقول بأنّ تعريف الإنسان هو مجرد تعريف بيولوجي لأنّ ذلك الطريق - وهو أنّ كلّ إنسان يعتبر دينه أساساً لتعريف الإنسان - قد أدّى بنا إلى سفك الدماء، وإلى حصول مفاسد يُقرّ جميع البشر بكونها مفاسد؟

الدكتور فاطمي: بالطبع، إنّ تحديد البحث ضمن النطاق الأخلاقيّ يصل بنا إلى سلب حقّ الاختيار؛ أي أنّ فيه محذورين: الأوّل عقلانيّ أخلاقيّ، ذلك أنّ نتيجة التعريف للإنسان في النهاية هي سلب حقّ الاختيار، والدخول في نوع من الأشعرية المفرطة، ولو كانت في صورة فلسفيّة أو في صورة التشيع أو الاعتزال في الظاهر. والمحذور الآخر إثباتيّ، وهو أنّه إذا لم تعترف بإنسانيّة طائفة من الناس، فإنّ نظرة كهذه سوف تنجرّ عملياً إلى سفك الدماء، وإلى فساد لا نهاية له.

منشأ الحق

■ هذا يعني أنّنا، بنحو ما، نُعرّف تلك العلاقة بين «الكون على حقّ» و«امتلاك الحقّ» من خلال مجموعة من المباحث، ولسنا الآن في صدد الدخول في محتواها. لكن، من جانب آخر، يطرح البعض أنّ الفرق بين مفهوم الحقّ في حقوق الإنسان المعاصرة، وما يطرح من مفهوم عن الحقّ في الفقه وفي سائر مفاهيمنا التقليديّة، هو أنّ الحق في المفاهيم التقليديّة ينشأ دائماً من التكليف؛ أي أنّ الحقوق دائماً تُستخرج من التكليف، وليس لدينا حقّ مطلق. ومن

جهة أخرى، ليس لدينا حقّ من طرفٍ واحدٍ، بل دائماً في مقابل أيّ حقّ هناك تكليف، وكلّ حقّ أيضاً ينشأ من التكليف. أمّا في حقوق الإنسان الجديدة، فليس الأمر بهذا النحو؛ بحيث يكون هناك صلة بين طرفين بشكل دائم، وأن تكون كلّ الحقوق ناشئة من التكليف؛ بل إنّ بعض المباحث التي تطرحونها على أنّها الحقوق الأساسية، ليست ناشئة من أيّ تكليف، وإنّما يمتلكها الإنسان بشكلٍ مطلقٍ. هذا هو الفرق الأساس القائم بين النظرة التقليدية إلى الحقّ، وبين نظرة حقوق الإنسان. فإلى أيّ حدّ تقبلون بذلك؟

الدكتور فاطمي: لست متأكّداً ممّا إذا كان مُرادكم من الحقّ الناشئ من التكليف، هو نفسه ذلك الحقّ الذي قال عنه المرحوم بحر العلوم في كتابه «بلغة الفقيه»: الحقّ ناشئ من الحكم⁽¹⁾، هل هذا هو مُرادكم؟ هل تريدون القول: «لأنّ الله جعل هذا الحقّ، فهذا الحقّ موجود»؟ أي لو لم يكن جعل من الشارع لم يكن حقّ كهذا؟ فبناءً على هذه النظرة، ليس الحقّ بهذا المعنى الأولي؛ أي ما يمتلكه الإنسان بما هو إنسان، بل الحقّ نفسه هو ما يجعله الشارع. هل تقصدون هذا المعنى؟

■ نعم، مُرادِي هو هذا الموضوع، وأيضاً كون الحقّ ذا طرفين.

الدكتور فاطمي: في حقوق الإنسان المعاصرة أيضاً يقول بعض المعتقدين بالمذهب الماديّ كلاماً شبيهاً بهذا؛ حيث يقولون: إنّ الحقّ ناشئ من الضمان، وفي الحقيقة هم يعتبرون الحقّ امتيازاً

(1) لأنّه كسائر الفقهاء يعتبر الحقّ ناشئاً من جعل الشارع: «وأما الحق فهو... سلطنة مجمولة...». السيد محمد آل بحر العلوم، بلغة الفقيه (رسالة في الفرق بين الحق والحكم)، طهران، مكتبة الصادق، 1403هـ، ج 1، ص 13.

مضموناً بواسطة سلطة عامة. وفي النهاية يعتقدون بأنه في كلّ موضع تُعدّ الدولة أو السلطة العامة أيّ أمر حقّاً - باستثناء البحث المبناي فيه - يصير هذا الأمر حقّاً رسمياً. وبناء على ذلك، فالحقّ في النهاية يرجع إلى حكم المقتن. وإذا تبنّيت هذا المفهوم، يمكن تشبيه المسائل ببعضها، ولكن إذا تعمّقت أكثر، فسوف تصير القضية شيئاً آخر؛ ككلام المرحوم الصدر حول مفهوم حقّ الطاعة وهل ترجع الحقوق في النهاية إلى عبوديتنا؟ وهل ترجع التكليف إلى طاعتنا؟ مثلاً افترضوا وجود علاقة بين الدائن والمدين؛ فالدائن يُعدّ نفسه صاحب حقّ، والمدين يُعدّ نفسه مطلوباً، فهذا بسبب حقّ الطاعة الذي يمتلكانه؛ بحيث لو لم يكن هذا الحسّ عندهما فمعناه أنّه لا وجود لدائن ولا لمدين. حتماً هذا لا يتنافى في النهاية مع كلام المرحوم بحر العلوم، وكلام كلّ منهما ليس مختلفاً عن كلام الأشاعرة عندما يقولون: «الحسن ما حسّنه الشارع والقبیح ما قبحه الشارع». إذ كلّ ذلك صياغة جديدة لكلام الأشاعرة؛ حيث يرجع الحسن والقبح في النهاية إلى إرادة الشارع. ومن الواضح أنّه يجب على هؤلاء أن يوضحوا وظيفتهم في مسألة تصديق الأنبياء، وعليهم أيضاً أن يوضحوا تكليفهم في مسألة العدل الإلهي، كما يجب عليهم أن يوضحوا تكليفهم وموقفهم من الكثير من المسائل التي طرحها المعتزلة في الردّ على الأشاعرة. فكيف يوضحون تكليفهم في هذه الأمور؟ هل حُسن الصدق كان لأجل جعل الشارع؟ وهل قُبِحَ الكذب أيضاً لأجل جعل الشارع؟ فإذا اعتبرنا أنّ السبب في هذه المسائل كان لأجل جعل الشارع، فسوف يقعون في مسألة الرسالة والدّين في الدور.

■ جيّد جدّاً، لكن تعبير الإمام السّجّاد (ع) في «رسالة الحقوق» أيضاً كذلك، إنّ في الواقع لكلّ شيء حقّاً على الشيء الآخر. لكن

أهم الحقوق - التي تنشأ منها سائر الحقوق - حقّ واحد؛ وهو الحقّ الذي يجب علينا أمام الله؛ أي أنّ لدينا في الواقع حقّاً أصليّاً واحداً، وهو حقّ الله، ومنه نشأت سائر الحقوق. ولو لم يكن حكم الله لما كان هناك وجود لحقّ أبداً، ولما كان لإنسان حقّ على آخر.

الدكتور فاطمي: عليكم أن تنظروا الآن بنظرة أعمق إلى كلام الإمام السّجاد (ع) على ضوء «الكون على حقّ» و«امتلاك الحقّ». إننا نواجه في حدود الأبحاث الإنسانيّة مسألة «امتلاك الحقّ»، وتوجد جميع هذه الحقوق ضمن الارتباط مع الحقّ تعالى في مستوى «الكون على حقّ»، لأنّ الله حقّ ونحن نعتقد أيضاً بأنّ الله حقّ.

■ ذلك المفهوم للحقّ ليس في مقابل الباطل، بل هو نفسه مفهوم امتلاك الحقّ أو عدم امتلاكه؛ بمعنى أن يكون للولد حقّ على والده، أو للوالد حقّ على ولده مثلاً، وهذا إنّما يكون باعتبار جعل الشارع له، لأنّ الله تعالى قد جعل هذا الحقّ.

الدكتور فاطمي: جيّد جدّاً، إذا كان هذا رأيكم، فإنّ قراءتكم لرسالة الحقوق هي قراءة أشعريّة. إذا كانت كلّ الأمور متوقّفة على الشارع؛ كأن أكون مُكلّفاً ومُلزماً بدفع الدّين الذي في ذمتي لأجل جعل الشارع لهذا الإلزام، والوفاء بالعقود أيضاً لجعل الشارع، وقبح القتل أيضاً بسبب جعل الشارع.. إذن ماذا يبقى من الأحكام غير متوقّفة على جعل الشارع؟ بيّنوا لنا ما هي الأحكام التي لا تحتاج إلى ذلك! وعلى كلّ حال، أنتم كشيعة لا تتراجعون عن مسألة الحُسن والقُبْح، بل تقولون: إنّ الحُسن والقُبْح ليس بجعل الشارع. وإلّا، فأوضحوا لنا - وفق هذا التحليل - مكانكم من الأشاعرة! وما هو الحدّ الذي بينكم وبين الأشاعرة بشكل عمليّ، ومع غُضّ النظر عن شعار المرفوع، فأنا أحّد لكم موقعي وأقول بنحو عمليّ: هذا هو حدّي مع الأشاعرة. وعليكم أيضاً أن تقولوا:

أين هو حدّكم مع الأشاعرة؟ فعندما تجعلون كلّ القيم مرتبطة بجعل الشارع، لن يبقى هناك شيء.

■ إنّ الفرق بين الفكر الشيعي - الذي نما في ظلّ الفلسفة الإسلامية الشيعية، وبين الفكر الأشعريّ كما أفهمه أنا - هو أنّ الفكر الشيعي يقول: نحن نقبل ابتداءً بالحُسن والقُبْح الذاتيين، ونقبل بالحقّانيّة الأصليّة والحقيقيّة، والعقل الإنسانيّ يفهم ذلك. فالحُسن والقُبْح ذاتيّان واقعيّان، غاية الأمر أنّ العقل يفهم أنّ مبدأهما تكوينيّ لا تشريعيّ، إذ إنّ المبدأ التكوينيّ لجميع الحقوق هو الله؛ لأنّه هو الحقّ المُطلَق، وهو الذي يدرك جميع خصوصيّات وظروف الإنسان في ارتباطه مع الله ومع الآخرين والمجتمع، وهو صاحب العلم المطلق بجميع المفاصل والمصالح الموجودة في الواقع. وعلى هذا الأساس نحن نقبل الحقّ المطلق الذي هو الله نفسه، ونقبل آثار هذا الحقّ في العلاقات المختلفة، لكن من الذي يفهم ذلك في مرحلة إثبات الله تعالى. وهذا الكلام مختلف عن كلام الأشاعرة، ولذلك فإنّ الأشاعرة والمعتزلة وحتى الشيعة في أصول الفقه الذي يتضمّن قواعد الاستنباط ويبحث في الواقع مرحلة الإثبات، ليس فقط لم يختلفوا في ما بينهم في هذا المجال؛ بل وبحسب الأدلّة التاريخيّة، فإنّ الأشاعرة سلكوا المسلك الذي كان على الشيعة والمعتزلة أن يسلكوه. ما أودّ قوله هو أنّ إيكال مرحلة الإثبات إلى الله وبشكل عامّ إلى الوحي، لا يتنافى مع الاعتقاد بالمصالح والمفاسد نفس الأمرية في مرحلة الثبوت.

الدكتور فاطمي: لا يزال طرح العدليّة ناقصاً. فإذا أردنا الآن أن نقرأ فكر العدليّة قراءة جديدة، نقول: لو أنّ الفكر العدليّ استمرّ كالفكر الأشعريّ والفكر الفقهيّ، لكان الحال مختلفاً عمّا هو عليه الآن. وأكثر ما لدينا عن الفكر العدليّ والمعتزليّ هو عبارة عن آثار

لا تتناسب مع عدليّ القرن العشرين - كما كان حال الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبّار في القرن الرابع، الذي بلغ أوج هذا الفكر في وقته - بينما نرى أنّ لديكم فكراً أشعريّاً يتناسب مع القرن العشرين.

الاتّجاه العقليّ والاتّجاه النقليّ في تشخيص حقوق الإنسان

■ إن ذروة تفكيرهم مع تلك التفرعات كانت موجودة إلى ذلك الزمان، ثم ختمت بمسائل أخرى. نعم، يجب أن لا نقلّل من قيمة القرن الرابع؛ فهذا القرن هو قرن ذروة الفكر الإسلاميّ وظهور المفكرين الكبار.

الدكتور فاطمي: لست متفقاً معكم إلى حدّ كبير. فمن المؤكّد أنّ الفكر الإسلاميّ كان في ذروته، ولكنّه توقّف أيضاً في ذلك الزمان.

■ صحيح أنّ هذا القرن هو قرن توقّف هذا الفكر، ولكن لا يمكن التقليل من أهميّته.

الدكتور فاطمي: يبدو أنّه قبل ذلك حسم الشافعيّ في أوساط أهل السنّة، النزاع بين أصحاب الاتّجاه العقليّ وأصحاب الاتّجاه النقليّ لمصلحة النقليّين بنحو عقليّ. وفي نظري لقد كان الشافعيّ نقطة تحوّل في الفكر الإسلاميّ الصحيح. وقد أدّى الشيخ الطوسيّ في أوساط الشيعة دور الشافعيّ في حسم النزاع بين القميين والبغداديين، وأنهى عمل مشروع الاتّجاه العقليّ القيّميّ (العقل في مقام الحكم لا العقل في مقام التجميع). ومنذ ذلك الحين فصاعداً صارت وظيفة العقل مقتصرة على القيام بدور التجميع لا بدور الحكم؛ سواء في أوساط السنّة أم في أوساط الشيعة. وليس هذا الأمر هو نفسه الذي كان يقول به قدماء الشيعة كيونس بن عبد الرحمن؛ حيث كان فكرهم في ذلك الوقت يُثير العديد من علامات

الاستفهام. فيونس بن عبد الرحمن هذا - الذي سُئل عنه المعصوم: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم»⁽¹⁾ - كان مورد شكّ بسبب هذه الاستحسانات والتوجّهات العقلية التي كان يتميّز بها، وبعده كان هناك أفراد ساروا على هذا النهج بنحو ما، كالكليني والمرتضى، كما كان آخرون أيضاً موضع تساؤل مثله.

ونُشير هنا إلى أنّ حجّة خبر الثقة ذاته طرح من قبل المعتزلة؛ حيث إنهم كانوا يواجهون في كلّ موضع يريدون الاستعانة فيه بالعقل حديثاً يقف أمامهم. لذا، بناءً على ذلك قالوا وبصورة منهجية جدّاً: إنّ خبر الواحد ليس بحجّة. وكذا دغدغة السيد المرتضى أيضاً بخبر الواحد هي من هذا القبيل. وانظروا أيضاً إلى مقدمة السرائر، حيث يبيّن ابن إدريس بعض الخطوط التي تكشف أنّ هدف أمثال السيّد المرتضى من الدغدغة بالخبر الواحد، كان التحذير من أن تُخدش القطعيّات العقلية التي كانت في ذلك الزمان قطعية، بأشياء غير قطعية مثل خبر الواحد. ولم تكن مسألة دخول العقل في أصول الفقه، في ذلك الوقت، بهذا الوضوح الذي هو عليه الآن. وعلى كلّ حال، تختلف أصول الفقه التي هي في الذريعة وما قبلها بشكل كبير عن أصول الفقه الموجود لدينا الآن. فأصول الفقه التي بين أيدينا الآن هي ميراث الشيخ الطوسي والشافعي، وما بعد ذلك، وفي ذلك النظام الذي يتمّ فيه إنكار قدرة العقل في مقام الحكم، فإنّ نهاية الكلام هي رأي المرحوم المظفر، الذي يُعدّ العقل عاجزاً عن إدراك ملاكات الأحكام.

■ في نظري إن الفرق بيننا وبين الأشاعرة يشمل أيضاً

(1) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 147.

الاختلاف في مجال مفهوم الكون على حقّ في مقابل الكون على باطل؛ أي أننا على أيّ حال نعتقد أنّ هناك شيئاً في الواقع ونفس الأمر هو حقّ، ويقبل التمييز عن الباطل ويمكننا فعلاً أن نُميزه. أمّا موضوع امتلاك الحقّ أو عدم امتلاكه، فهو بحث يمكن أن لا يكون حوله اختلاف بيننا وبين الأشاعرة.

الدكتور فاطمي: نوقف البحث عند هذه النقطة، ونترك له فرصة إبراز نفسه بنفسه لاحقاً. لكن هل عندكم أيّ مصداق للتمييز؟ إذا كان لديكم أيّ ملاك، فاعطونا ملاككم حتى نتمكّن نحن أيضاً من السير قدماً ومواكبكم في ذلك! أخبروني هل وصل عقلنا إلى تشخيص هذه المسائل على مستوى الكون على حقّ في المجالات الاجتماعية؟ بحثنا ليس في مقام تشخيص الله أو النبي (ص)، فليس هذا محلّ النزاع، بل النزاع هو حول حقوق الإنسان. ومن هنا، يجب عليكم في الأبحاث الأساسيّة للقيمة، وفي أبحاث الوجوب أن تشخصوا حقوق الإنسان. إذن، يجب أن تمدّوا جسوراً تربطكم بحقوق الإنسان، وتستفيدوا منها على مستوى الكون على حقّ.

■ هذا البحث هو بحث الاستفادة من الحقّ لأجل تشخيص المصايد المختلفة له.

الدكتور فاطمي: انظروا! إنّ أحد معايير الاختبار والنقد هو أن يكون كلامكم قابلاً للنقد، وقابلاً للفهم، وقابلاً للعرض. أما التكلّم بنحوٍ كليّ فهو لا يوصل إلى أيّ نتيجة.

■ كلا، هذا كثير في كلمات الفقهاء وفي ديدن علم الأصول الشيعي، وربما كان كذلك أيضاً في علم الأصول المعتزليّ، طبعاً لم أقم بتتبع كبير لهذا الموضوع، ولكن، من المعلوم أنّ الفقهاء إذا واجهوا مسائل لا يقبلها العقل، فإنّهم يضعونها جانباً ولو كانت قد جاءت في رواية. غاية الأمر أنّ البحث هو حول هذه النقطة: هل

لدينا عقل وعلم كليّان نستطيع على أساسهما أن نشخص الحقّ والباطل في كلّ مكان؟

الدكتور فاطمي: كلا، بل المسألة مختلفة. فهؤلاء الذين لا يقبلون بالعقل، يرجعون في نهاية الأمر إلى مسألة قطعية موضوعة، يأخذونها غالباً من النقل، ومن الطبيعي أن تظهر هناك بعض الفروع المترشحة عنها، مثلاً ترون أنّ المقدّس الأردبيلي لا يقبل بصحيحة أبان ابن تغلب ويقول: هي لا تتفق مع العقل، ولكن هذا النمط من التفكير ليس النمط الغالب⁽¹⁾؛ بل التفكير الغالب في الأصول الشيعية هو أنّ صحيحة أبان ابن تغلب نطقت الكلمة النهائية في موضوع القياس، فقالت: مهلاً يا أبان، إذا تقدّمت فمعناه أنّك قد وضعت قدمك على حافة النار. ومن هنا، يمكن بشكل استثنائي أن يكون هناك أمثال المقدّس الأردبيلي ممن يعتقد بأنّ هذا الموضوع له لوازم تتعارض مع روايات وأصول أخرى، ما يكشف عن ضعف مضمونها. والجدير بالذكر أنّه حاول أيضاً أن يחדش في سند الرواية فنيّاً، وهو وإن لم يكن موقفاً في التشكيك بالسند، إلا أنّه في نهاية المطاف أسقط اعتبار الرواية.

وعلى أيّ حال، أمامكم منع من القياس في صحيحة أبان ابن تغلب، فهي تمنع القياس مهما كان موضعه، حيث تقول: إنّ العقل القطعيّ قد حكم بأن يدفع في مقابل قطع إصبع عشرّاً من الإبل، وعندئذ عليك أن تدفع مقابل إصبعين عشرين جملاً، ومقابل ثلاث أصابع ثلاثين جملاً، ومقابل أربع أصابع أربعين جملاً وهكذا...

(1) الظاهر أنّ المقدّس الأردبيلي يقبل بصحيحة أبان ولا يرفضها، بل يستدلّ بها على تساوي دية المرأة والرجل ما لم تبلغ الثلث. أنظر: المقدّس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج 14، ص 78 - 79 (المترجم).

فأصل التناسب بين الجريمة. والجزاء أو الخسارة والغرامة من أكثر الأصول أهميّةً ومن أهم الأصول موضوعيّة، وبناءً على ذلك، فكلّما كانت الخسارة أكبر كان الجزاء أكثر. أما هذه الرواية، فقد اعتبرت أنّ جزاء قطع ثلاث أصابع ثلاثون جملاً، وجزاء قطع أربع أصابع عشرون جملاً! فهي تقول: أربع يقابلها عشرون⁽¹⁾؛ أي عليك أن تزيد الخسارة لتقلّل الغرامة، وهذا في النهاية لا يتناسب مع العقل العاديّ، ولكن الرواية الصحيحة تقول: لا، بل هو كذلك وأنتم أيضاً بالاستناد إليها تقولون: ليس للعقل أيّة قيمة في مقام الحكم.

إنّ ما حصل هو أنكم قدّمتم خبر الواحد على العقل القطعيّ؛ أي أنكم وضعتم فرضاً مسبقاً وقبلتم به، وهو أنّ خبر الواحد حجّة؛ إلى درجة أنه في مجال الحقوق ومجال العلاقات الاجتماعية، يمكنه أن يضع القطعيّات العليّة جانباً. وهذه القضية مبنية على هذا الفرض، وإلاّ لكان من الممكن أن يكون لديكم هذا الافتراض نفسه الذي يقول: بأنّه ليس لدينا خبر واحد من هذا القبيل، ولم يرد في القرآن شيء مثله، كما أنّه لم يرد في السنّة المتواترة مثل هذا الكلام أيضاً، فإثبات هذه القضية مبنيّ على حجّة خبر الواحد.

■ هذا من القياس الباطل، أليس كذلك؟

الدكتور فاطمي: نعم.

■ إنّ بطلان هذا القياس أدلّة أخرى كثيرة. وليس مبنيّ بطلان القياس هو حجّة خبر الواحد فقط.

الدكتور فاطمي: لا، لقد ذكرت القياس من باب المثال، وإلاّ

(1) وسائل الشريعة، حديث 1، ج 19، ص 268. كتاب الديّات، أبواب ديّات الأعضاء، باب 44 ح 1.

فشخص كخصيية السيد المرتضى الذي يُنكر حجية خبر الواحد أيضاً، لا يقبل بالقياس؛ بل حتى المرحوم الميرزا القمي الذي يؤمن بنظرية الانسداد في علم الأصول، والذي لا يعتبر خبر الواحد من باب كونه علمياً، هو أيضاً لا يقبل بالقياس. حتى أنني أعتقد بأنه قام برّد حجية خبر الواحد لكي يرّد حجية القياس، ولكن النقطة الموجودة في هذه الرواية والتي أخافت الجميع، هي أنّ العقل لا يمكنه أصلاً أن يكون هو الحاكم في مقام إصدار الحكم؛ بمعنى أنّك إذا أوكلت دين الله إلى سيف العقل، فإنه سيضمحل؛ أي أنّ مسألة دين الله - والذي يشتمل على حقه تعالى وامتلاك الحقوق - لا يُصاب بالعقول، هي من جملة الأمور المسلمة، وبناء على ذلك، فقد عملتم في هذه المسألة على سدّ طريق العقل والتعقل. وعليكم الآن أن تُشخصوا موقفكم من الأشاعرة، وتحدّدوا الفارق بينكم وبينهم، إذ إنّ من يتفوّه بهذا الكلام، أي شيء يُمكنه أن يناقش به الأشاعرة في ما يتعلّق بموضوع القيم؟ حيث لم يعد بينهما فرق أبداً!

■ لا، إنّ الطريق الذي أُغلق هو طريق الظنّ لا طريق العقل، وقد مزجتم في كلامكم بين الظنّ والعقل.

الدكتور فاطمي: ليس لدينا قطع في العلوم الاجتماعية بالمعنى الذي تعتقدون به. فهذه العلوم هي مجال الظنون؛ أي أنّكم لن تجدوا قطعاً كهذا في أيّة مسألة. بل الشيء الوحيد الذي سوف تعثرون عليه في هذه الأبحاث هو الظنّ، غاية الأمر هو الظنّ الذي يستطيع الإنسان أن يتعايش معه، والظنّ الذي يدير به أموره، والظنّ الذي على أساسه يؤمن بالنبيّ (ص)، وعلى أساسه يصير متديّناً، وعلى أساسه يذهب إلى المحكمة، وعلى أساسه يُراجع الطبيب، وعلى أساسه ينام، ويمشي، ويأكل... وكلّ هذه الظنون ليس فيها

قطع رياضيّ بنسبة مائة بالمائة؛ حيث يوجد في كلّ واحد منها احتمال.

وعلى كلّ حال، صحيح أنّ أصل التناسب بين الجرم والجزء أصل ظنيّ، لكنّه ظنّ في حكم القطع عند الناس. فكلّ جزء يجب أن يكون متناسباً مع الجريمة، فهل يصحّ أن تُوضَعَ مُجازاة قليلة لجرم كبير؟ إنّ القبول بهذا الكلام، معناه أنّ العقل لا يمكنه أن يفهم حتى هذا المقدار من وجوب وجود التناسب بين الجُرم والجزء! وقد سجّل المرحوم المقدّس الأردبيليّ في مباحث الديّات في كتاب «مجمع الفائدة والبرهان»، هذا الإشكال⁽¹⁾.

■ طبعاً هناك آخرون غيره يُشكّلون على هذه القضية. غاية الأمر أنّ هذا هو أحد الموارد، ويجب أن ننظر هل القضية هي كذلك بنحو كُليّ، أو لا؟ أي علينا أن ننظر إلى حقيقة كلامه في مقام النظرية؟ وما هو كلامه في مقام العمل؟ لأنّ الفقهاء والأصوليين ربما يتأثرون في مقام العمل بأمور أخرى لا يطرحونها في النظرية؛ أمّا في مقام البحث والتحقيق، فمن الطبيعيّ أن نجعل نظريّاتهم أيضاً مجالاً للبحث. ولا شكّ في أنّ كلامي هذا لا يعني أنّ تطبيق الفقيه ليس قابلاً للبحث، ولكن موضوع البحث شيء آخر. وعليه، فإذا

(1) «مجمع الفائدة والبرهان»، ج 14، ص 468، وما بعدها. لقد اعتبر المقدّس الأردبيليّ أنّ الحكم بكون قطع إصبع واحدة للمرأة هو وجوب دفع عشر من الإبل على خلاف القاعدة من مناصفة دية المرأة للرجل بشكل مُطلَق، واعتبر في المقابل أنّ دفع العشرين في ما إذا قُطعت لها أربع أصابع هو على القاعدة، إذن فإشكال المقدّس الأردبيليّ لم ينصبّ على انقلاب الدية في قطع أربع أصابع إلى العشرين؛ الذي اعتبره المحاور خلاف العقل؛ بل إشكاله وتساؤله كان منصّباً على عدم وجود مبرّر لكون دية المرأة تساوي نصف دية الرجل في قطع الإصبع والإصبعين والثلاث (المترجم).

أراد إنسان أن يدرس سلوك الفقيه - أو بعبارة أخرى فتاوى الفقهاء - بنظرة فاحصة ومبينة وعلى أساس الخبرة، فهذا موضوع لبحث آخر.

الدكتور فاطمي: نعم، ولذلك قلت: إنّ كلام المقدّس الأردبيلي ليس قائماً على أساس تنظيمي.

■ ليس عنده فتاوى مخالفة.

الدكتور فاطمي: أنا لا أقبل بذلك أبداً.

■ لا ليس له فتاوى مخالفة.

الدكتور فاطمي: يجب إجراء دراسة حول هذه المسألة، ولكنني أظنّ أنّ المقدّس الأردبيلي قد أفتى فتاوى مخالفة واقعاً.

■ كلا، ليس له فتوى مخالفة في هذا المجال، كما لا يوجد لأحد من بين فقهاء الشيعة فتوى مخالفة.

الدكتور فاطمي: حسناً، هذا ليس مورد بحثنا أصلاً.

■ من هنا، يطرح بحث مبنى الحقّ، وفي الواقع نرى أنّ روايات الإمام الصادق (ع)، وحتى كلام الإمام علي (ع) هما على هذا المبنى القائل بأنّ جميع الحقوق تعود إلى جمل الشارع. إذن يمكن أن تُبنى المسألة على هذا الافتراض المسبق، وهو أنّه لو لم يكن للشارع حكم لما كان لشخص حقّ على آخر.

الدكتور فاطمي: أصلاً، هذا هو الفرق بين نظرة العدليّة والأشاعرة يقول المعتزليّ: في المنطقة التي جعلها الشارع منطقة الفراغ هناك العقل. بينما يقول الأشعريّ: في منطقة الفراغ هناك النقل، والعقل يقوم فقط بمهمّة تنفيذ ما يُمليه عليه الشارع. وهذا الكلام بعينه يطرحه الشهيد الصدر، لكن اختلافهم في أنّ الشارع - بحسب ظنّ المعتزلة - يستطيع فقط أن يحكم حكماً إلزامياً وحكماً

مولوياً في المنطقة التي ليس للعقل فيها حكم، ويتعامل مع سائر الأحكام في غير هذا المورد بأنها جميعها أحكام إرشادية. بينما يقول الأشاعرة: لا، بل المكان الذي لا حكم فيه للشارع، يمكن للعقل أن يحكم فيه، وهذا هو الحدّ الأكثر والنهائي للعقل.

تصنيف الآراء في مباني حقوق الإنسان

■ بالرجوع إلى البحث الأولي الذي كنّا فيه، لدينا بحثان مهمّان؛ الأول: النظريّات في الحقّ والتكليف، وتشخيص ما إذا كان الإنسان قائماً على أساس محوريّة الحقّ أو محوريّة التكليف، والثاني: تأثير المورد الأول في مباني حقوق الإنسان بشكل خاصّ.

الدكتور فاطمي: يمكننا أن نصنّف بشكل عام الاتّجاهات المرتبطة بمباني الحقّ إلى قسمين:

الأول: الاتّجاهات أو النظريّات التي تعتمد على محوريّة الأمر الإلهي.

الثاني: النظريّات التي يشكّل الإنسان المحور فيها.

والمعيار المعتمد في تقسيمنا هو: هل نعتبر أن مصدر القِيَم هو أمر الله أو الإنسان، الذي هو أعمّ من عقل الإنسان وترجيحاته النفسيّة؛ حيث يوجد لكلّ منهما قائل؟ وبهذا الترتيب، تنتقل المسألة إلى حقوق الإنسان، ومباني حقوق الإنسان. وفي الحقيقة إنّ عقدة البحث والجدل حوله هي في النظريّات الأخلاقيّة. وعليكم أن تحدّدوا التكليف في النظريّات والأطروحات الأخلاقيّة التي تؤمنون بها؛ هل تعتقدون في مجال الأخلاق بمحوريّة الأمر، أو بمحوريّة العقل والإنسان؟

فالنظريّات التي تعتقد بمحوريّة الأمر الإلهي لها أنصار بين

المسلمين والمسيحيين واليهود، ولكن، ليس بمعنى أنّ كلّ الإلهيين والمتديّنين معتقدون بمحورية الأمر؛ فالمعتزلة في العالم الإسلامي، ليسوا ممن يعتقد بمحورية الأمر. والشيعة - على المستوى النظريّ - ليسوا ممن يعتقد بمحورية الأمر؛ بخلاف الأشاعرة الذيت يُعتبرون من بين المسلمين من المعتقدين بمحورية الأمر بشكل أساس. وهكذا تلاحظون أنّ المنهج الأشعريّ هو المنهج الغالب على اليهود، ويمكن مشاهدة المنهج المعتزليّ بين بعض الإصلاحيين اليهود، وبين المسيحيين أيضاً. ومن الطبيعيّ أنّ المراد بالاعتزال، هو المنهج الذي يعتمد على محورية العقل، لا المراد به الاعتزال كمذهب.

في الواقع، يواجه الاتجاه الذي يرى محورية الأمر، في فلسفة الأخلاق مشكلة أساسية تعرف بلغز أفلاطون. وفي ظلّ هذا اللغز يجب على الناس أن يوضحوا الجهة التي يتحرّكون نحوها، هل هي هذه الجهة أم تلك؟ وعلى هذا الأساس، يعرض أفلاطون مسألة مهمة سبق أن طرحها سقراط، ولكنّه يعبر عنها هنا بصيغة السؤال التالي: هل ما يأمر به الإله هو الحُسن، أم أن الإله يأمر بالشيء الذي يكون في أصله حسناً؟ ثمّ يدخل في هذا البحث بأننا أساساً لا يمكننا أن نقول: إنّ ما يأمر به الإله هو حسن، بل يجب أن نقول: إنّ ما يكون حسناً هو الذي يأمر به الإله.

ومن هنا، نرى أنّ أصل وأساس استدلال أفلاطون، شبيه بما عند المعتزلة من الاستدلال على مسألة الحُسن والقُبْح العقليّين، والحُسن والقُبْح الذاتيين. فهؤلاء الذين يعتقدون بأنّ الحُسن والقُبْح عقليّان، سوف يصلون وفق القاعدة إلى نتيجة مؤداها أنّ مبنى الحقّ هو امتلاك الحقّ والكون على الحقّ، حتى لو كان في نطاق العقل الإنسانيّ، وبالتدرّج سيصبحون من المعتقدين بنظريات محورية الإنسان.

وإذا رأيت من الصلاح أن نتجاوز عن نظريات محورية الأمر، يمكن ذلك، ولّا نتوسع في البحث حول هذا الموضوع. وعلى أيّ حال فإنّ تصوّري أنّ الكثيرين من المسلمين يسيرون على أساس نظرية محورية الأمر بشكل تقليديّ. وقد تمت الإشارة سابقاً إلى معظم مباني ومركزات هذه النظرية. إذن، فبحثنا هو أنّه كيف يمكن الدفاع ضمن الإطار الإسلاميّ عن نظرية محورية الإنسان؟ يمكننا من خلال نظرة إجمالية إلى التاريخ، أن نُجري تحقيقاً حول هذه النظرية من خلال المظاهر المختلفة التي طرحت حولها. وما يرتبط بحقوق الإنسان في هذه المسألة، هو: الأولى: نظرية الحقوق الطبيعية، الثانية: نظرية الأخلاق عند كانط، والثالثة: نظرية النفعية الأخلاقية - بأن نعرضها عرضاً توصيفياً لا دفاعياً، نعم، يمكن أن يكون دفاعياً بشكل ثانوي - وفي الحقيقة يمكن أن يكون لهذه النظريات الثلاث تأثير كبير جداً في مجال حقوق الإنسان. نعم، لا يعني ذلك أنّه ليس للبقية أيّ كلام أو تأثير في هذا المجال. ومهما يكن من أمر، فإنّ لاتباع ما بعد الحداثة وللماركسيّين أيضاً، نظريات وآراء في هذا المجال. ولكنني سأعرض هذه النظريات الثلاث فقط، لأنّي أرى أنّها حازت على أهميّة على مدى تاريخ الفكر الحقوقيّ للإنسان.

نظرية الحقوق الطبيعية

تُرجع نظرية الحقوق الطبيعية الحقّ إلى طبيعة الإنسان، أو إلى قانون الطبيعة، أو تُرجعه إلى طبيعة الوجود، وليس البحث التاريخيّ حول سبب تسمية هذه الحقوق بالطبيعية بحثاً مهماً، وإنّما المهمّ هو أنّه بعد عصر التنوير - وخصوصاً منذ زمان جريتيوس - صار هذا الكلام مطروحاً بجدية، وهو أنه حتى لو لم يكن هناك إله، فالحقوق الطبيعية ثابتة على كلّ حال. حتماً كان هناك بعض الجذور لهذه

المسألة إلى ما قبل زمان جريتيوس، ولكن، لم يكن الأمر قد بُين بهذه الصراحة والشفافية التي تتمتع بها الآن. ويُرجع البعض الحقوق الطبيعية إلى الإرادة الإلهية، ولكن الفرق بين المعتقدين التقليديين بالحقوق الطبيعية في مرحلة ما قبل جريتيوس، وبين أصحاب محورية الأمر، يكمن في أنهم كانوا يعطون العقل دور الحكم في مقام الاستكشاف، فكانوا يصلون إلى الأمر الإلهي عن طريق العقل. ولكن منذ زمان جريتيوس وجان لاك وما بعدهما، دخلت الحقوق الطبيعية مرحلة جديدة؛ ومنذ ذلك الزمان قالوا: إنها الحقوق التي يُعدها العقل حقوقاً طبيعية، وقدموا فهرساً بهذه الحقوق. ولكن المهم هو أنهم قاموا بتحويل العقل في الحقيقة إلى مبنى وأساس. فالعقل فضلاً عن كونه مكتشفاً لهذه الحقوق الطبيعية، يقوم أيضاً في مقام الاكتشاف بدور الحاكم، من دون أن يقتصر على مجرد الاكتشاف فحسب. وهنا لا يمكنكم أن تنكروا تأثير نظرية الحقوق الطبيعية على حقوق الإنسان؛ حيث تأثرت شرعة حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي بهذه النظرية.

والثقافة الفرنسية في الأساس هي ثقافة الحقوق الطبيعية، وحتى مقدّمة شرعة حقوق الإنسان العالمية متأثرة أيضاً بثقافة الحقوق الطبيعية الفرنسية، وقد قمت ببحثها بشكل مفصّل في بحث مباني كتاب حقوق الإنسان في العالم المعاصر منذ مرحلة ما قبل المسيحية، وحتى العصر الحاضر في ما يتعلّق بالحقوق الطبيعية.

نظرية الأخلاق عند كانط

إلى جانب نظرية الحقوق الطبيعية، هناك نظرية الأخلاق عند كانط. الذي سعى في جميع الإشكاليات التي كان يطرحها، للوصول إلى العقل المحض ضمن إطار القيم الإنسانية، كما حاول أن يعيد

مبانيّ القِيَم إلى جذورها العقلانيّة. من هنا، فإنّنا نصل في فكر كانط الأخلاقيّ إلى أصل أساس، وهذا الأصل الأساس هو أمر أُعبر عنه بأصل «كون الإنسان غاية». فالإنسان في نفسه هو غاية بالذات، والوجه الآخر لعملة «كون الإنسان غاية» هو منع الاستفادة الآليّة من الإنسان. وبناء على ذلك، فبما أنّ الإنسان هو غاية بالذات، فالاستفادة الآليّة من الإنسان ممنوعة. ومن نتائج هذا الأصل، نصل إلى مسألة مساواة الإنسان في حقّ تقرير المصير، وفي الاختيار الحرّ، وفي تحديد الناس مصير علاقاتهم الثنائيّة والاجتماعيّة.

وقد أخذ هذا الأصل في مجال حقوق الإنسان، روحاً جديدة من خلال أخلاق كانط. لأنّ قانون الحقوق الطبيعيّة كان قد أفل نجمه بسبب المشكلات الفلسفيّة التي كان منهج كانط الأخلاقيّ في منأى عنها. ثمّ بدأ هذا المنهج يأخذ شكل النظرية في الواقع، وفي الأصل يمكن القول بأنّ مؤتمر حقوق الإنسان المعاصر بمعناه العميق هو نتيجة نظرية كانط وقراءة جديدة في منهجه؛ أي المنهج الذي يرى الإنسان غاية بالذات، ويمنع الاستفادة الآليّة منه، ويرى نفسه في هذا المجال مقنناً لنفسه، كما أنّ الإنسان يعرف مبنى الحقّ بنفسه. ومن هنا نعتقد في الواقع بأنّ كلّ النظريّات الجديدة للعدالة كنظرية جان رولز تابعة لهذه النظرية.

النظرية النفعيّة

لقد مارست النظرية النفعيّة دور المنافس لنظرية كانط الأخلاقيّة في حقوق الإنسان، وهذا ما لا سبيل لأحد إلى إنكاره. ومبنى هذه النظرية هو حساب القيمة على أساس المنفعة؛ بحيث يتمّ في عمليّة الحساب هذه، الدفاع عن القاعدة التي تُتيح إعطاء أكبر شريحة من المجتمع أكثر ما يمكن من النفع والفائدة. وهذه النظرية بنفسها لها

قسمان: يكون العمل في أحدهما مورد محاسبة، فيقال: العمل الأخلاقيّ هو العمل الذي يجلب أكثر منفعة لأكبر شريحة من الناس، وهنا تُسمّى بنظرية المنفعة الأخلاقيّة، وفي القسم الآخر تكون قاعدة المحاسبة فيه على أساس ملاحظة المعطيات البعيدة الأمد. وهذا القسم لمذهب المنفعة هو الذي ينسجم مع مباني حقوق الإنسان، بينما القسم الأول لا يحوز على تلك الأهميّة. والآن لنرَ ما هو المُراد من المنفعة في القسم الثاني؟ يقال إنّ المُراد منها إمّا القدرة أو الثروة أو الكرامة أو الموقع الاجتماعي، مقابل انعدام الكرامة والفقر والمرض والابتلاء بالألم والمشقة. لاحظوا كيف يمكن لمثل هذه النظرة أن تدافع عن مبادئ حقوق الإنسان المعاصر؛ وذلك باعتبار أنّ التجربة البشريّة أثبتت أنّ الثبات والصّلاح - الذي يكون نافعا للمجتمع البشريّ بواسطة البرامج الطويلة الأمد - لا يمكن أن يحصل بغير نظام حقوق الإنسان. وبناءً على ذلك، فعلى الرغم من أنّ نظام حقوق الإنسان لا يقبل الدفاع بالأصالة؛ ولكن، لما أثبتت التجربة في مدّة طويلة، أنّ هذه النظرية تؤمّن نفعاً أكبر لغالبية أفراد المجتمع، فهي تستحقّ الدفاع عنها.

نظريّات حقوق الإنسان في الاتّجاهات الدينيّة

من وجهة نظر دينيّة، يمكن للمتديّنين أن يعتقدوا بأية نظرية من تلك النظريّات الثلاث. ومن هنا، نرى أنّ جميع المفكرين المسلمين الذين يعتبرون أنّ المصلحة هي المحور، يجرون عمليّاً على أساس نظام المذهب النفعيّ، بينما نرى على صعيد آخر أنّ الكثيرين من المعتزلة الجُدّ يطبّقون عمليّاً نظرية كانط الأخلاقيّة. فنظرية الحقوق الطبيعيّة التي ظهرت في العالم المسيحيّ، إنّما تطوّرت وبلغت أوجّها على يد توما الأكويني الذي كان قديساً وقسيساً مهمّاً في المسيحيّة.

وبناءً عليه، يمكنك أن تجد بين زعماء الأديان - مع الأخذ بعين الاعتبار القراءة التي يختص بها كلٌ منهم - أتباعاً لهذه النظريات الثلاث المتقدمة؛ وذلك لأنّ هذه النظريات الأخلاقية تحتوي على مسلماتٍ قبلية تختلف باختلاف فهمك للنصوص. فإذا نظرت إلى النصوص من منظار كانط، تراها بشكلٍ معيّن؛ مثلاً التمييز بين «كون الشيء حقاً» وبين «امتلاك الحق»، هو في الواقع محاولة من قبل كانط لقراءة النصوص، كما أنّ النظر إلى النصوص قد يكون من منظار الحقوق الطبيعية أيضاً. وكذلك يمكن النظر إليها من منظار المذهب النفعي، وكنموذج على ذلك، نرى أنّ نظرية المنفعة والمذهب النفعي قد وصلا في عهد الشاطبي إلى أوجههما في العالم الإسلامي، وبعده أتى محمد عبده وعمل على ترميم هذه النظرية؛ لأنّ نظرية المنفعة في النهاية تعتبر أنّ المصلحة العامة هي معيار الحق، وهي المحور فيه، والحق هو الذي يؤمن المصلحة العامة. وعليه، فامتلاك الحق وكونه حقاً، يعرفان في حدود المصلحة العامة، وبما يتناسب مع هذه النظرة.

مع أنّ هذه النظريات من الناحية العلمانية وغير الدينية تستحقّ الاهتمام، لكن في الوقت نفسه، إذا كان يكفيك حكم النظريات السابقة لقراءة النصوص الدينية، فيمكنها أن تُغيّر نظرتك إلى النصوص الدينية أيضاً. وبناءً على ذلك، فإذا أردنا أن نلخص الموضوع بجمللة واحدة، نقول: إذا اعتبرنا الإنسان والعقل الإنسانيّ هو الأساس والمبنى للحق، فإنّ هذه النظريات هي أطرٌ غالبية لها حضورها بين المسلمين والمسيحيين، من دون أن يكون لها عمل مختلف عن ذلك. وبصرف النظر عن أولئك الذين يجعلون نظرية محورية الأمر الإسمي معياراً ملاكاً، فإنّ سائر المنظرين ينظرون من خلال أحد تلك الأنظمة. نعم، نحن الذين نعطي مكاناً لبعض الأفراد

في بعض الطبقات أو النظرات، ليسوا هم الذين اعتقدوا بتلك الأنظمة واختاروها.

اتجاهات محورية الأمر في التعامل مع حقوق الإنسان المعاصرة

أما أولئك الذين يعتقدون بمحورية الأمر، فهم في حالة من المدّ والجزر في تعاملهم مع موضوع حقوق الإنسان، وليسوا على مستوى واحد في نظرتهن إلى هذه المسألة. وبنظرة إجمالية نجد ثلاثة ردود فعل على مبنى الحق:

لدى البعض ردود فعل إنكارية، وقد سعى هذا البعض لأن يغفل حقيقة أصل المسألة؛ إلا أنّ هذا المنهج لم يكن مَرْضِيّاً ومقبولاً ضمن الجسم الأصلي للمجتمع الإسلامي. فمثلاً رؤية مجموعة طالبان تنحو إلى إنكار حقوق الإنسان المعاصرة؛ حيث يعتقدون بأنّ جميع هذه الحقوق غريبة المنشأ، وأنها كفر، ويرون أنّه لا مبرّر ولا داعي للتفكير في ما قاله الغربيون لكي نجيبهم عليه الآن.

وهناك اتجاه آخر أكثر اعتدالاً، وهو الذي أرغب بتسميته بالاتّجاه التبريري؛ أي أنهم في هذا الاتجاه يرون كلّ قول من تلك الأقوال قابلاً للتعلّل، كما أنهم سعوا للدفاع عن التعاليم التقليدية لديهم، وقد اتخذ هذا الدفاع شكلاً في قالب تبريرهم، وهذا أيضاً يُشكّل قسماً من هذا الاتجاه، فمثلاً هناك الكثير من الوجوه - حتّى من بين مراجع التقليد عند الشيعة - يتحرّكون بين نقطتين: ابتداءً من النقطة التي تقترب من الاتجاه الإنكاري، وانتهاءً بالنقطة التي تقترب من الاتجاه الإصلاحية. لقد سعى هؤلاء إلى حدّ ما لأن يبرّروا مبادئ حقوق الإنسان، كما لجأوا أحياناً إلى تغييرها فعلاً. وقد اتخذ هذا العمل شكله تحت تأثير مؤتمرات حقوق الإنسان المعاصرة، مع المحافظة على قاعدة محورية الأمر، والنظر إلى النصوص الدينية

المتون على أساس محورية اللفظ. والميزة الرئيسة لنهج محورية الأمر هي النظر إلى النصوص على أساس محورية اللفظ وتفسيرها بوسائل التفسير اللفظي وآلياته، وهذه الوسائل هي باللحاظ الفلسفي مبنية على نظرية المذهب الواقعي. ولكننا على أي حال، نرى أن الميزة الرئيسة لها هي أن النصوص التي وصلت إلينا هي المبينة لأحكام الدين، والطريق للوصول إلى تلك الأحكام هو تلك الآليات المتبعة في التفسير اللفظي: الصرف والنحو والمعاني والبيان وأصول الفقه؛ أي العام والخاص والمجمل والمبين، فضلاً عن تلك الطرق الأخرى الموجودة نفسها. فبهذه الطرق يمكن أن يفهم مُراد الله، وليس هناك حاجة إلى اتخاذ القرارات الأخلاقية المسبقة، كما أنه ليس هناك حاجة إلى تحقيقها في الأطر التاريخية. فهذا اللفظ نفسه يحدّد حقيقة الحكم وما هو هذا الحكم. لكن هؤلاء لم يتخلّوا عن ذلك المنهج المعرفي وعن محورية النص، حتى مع وجود هذه المؤتمرات حول حقوق الإنسان، إلا أنه مع ذلك اختار بعضهم المنهج التبريري.

الاتجاه الثالث والذي أسمّيه الاتجاه الإصلاحّي، وهو يُعتبر في المرتبة الأخيرة من محورية الأمر. وباعتقادي أنه يمكنهم بصعوبة أن يكون لهم اتجاه إصلاحّي منسجم، ويستطيعون الدفاع عنه، مع المحافظة على رمزية لفظ «محورية الأمر» - بمعنى المحافظة على النصوص الموجودة - ولهذا السبب نرى أن الكثيرين من الإصلاحيين الدينيين وقعوا في هذا المنهج، وأن العمل لا يتم فقط بالاجتهاد في الفروع؛ بل لا بدّ من أن يكون المصلح مُعتقداً بالاجتهاد في الأصول أيضاً، ويجب أن يغيّر عندهم رمزية الفهم ومنهج المعرفة. وسوف يصل هذا الاتجاه الإصلاحّي تدريجياً إلى نقطة مفادها أنه إذا واجهتم مشكلة، فسببها طريقة الفهم، ومنهج محورية اللفظ. وعلى

أيّ حال، فقد ظهرت اتّجاهات مختلفة عن محورّيّة التاريخ أو محورّيّة الأخلاق، وكلّهما في صدد الانتقال إلى منهج معرفيّ جديد في فهم الدين.

تأثير وجهات النظر المختلفة في المحاور الأساسيّة لحقوق الإنسان المعاصر

■ نريد الآن أن نبحث في التأثير المنطقيّ لكلّ اتّجاه من تلك الاتّجاهات على مباني حقوق الإنسان. وبيان أوضح، لدينا حقوق للإنسان صارت معروفة، وهي تتجلّى أكثر في شرعة حقوق الإنسان وهي التي نجعلها محوراً. والآن إذا أراد شخص أن يحلّل مبادئ الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، أو يبيّن محاوره الأصليّة بشكل مركّز وكلّي؛ لأنّه لا يُمكن أن يطرح هذا الموضوع هنا بنحو تفصيليّ، ما هي الانتقادات أو الردود التي يمكن أن تُطرح على أساس تلك المباني التي عرضتموها، بالنسبة إلى المحاور الأساسيّة لحقوق الإنسان المعاصرة؟

الدكتور فاطمي: هناك نقطتان لا بد من أن تكونا في ذهننا في ما يتعلّق بحقوق الإنسان:

الأولى: أنّ الإعلان العالميّ هو نظام في مستوى الحدّ الأدنى وليس في مستوى الحدّ الأقصى. فحقوق الإنسان التي عُرضت في الإعلان، هي نظام يُبيّن الضوابط الأساسيّة، ويوكل تطبيق هذه الضوابط والجزئيات والكثير من قواعدها إلى الأعراف والمجتمعات والثقافات؛ لذلك تجد أنّ نصّ الإعلان محدود جدّاً، وكذا سائر المستندات التي هي مظاهر لهذا الإعلان. وهذا النظام بالحدّ الأدنى هو مورد قبول وإجماع كلّ من النظريّات الثلاث: نظريّة الحقوق الطبيعيّة، نظريّة الأخلاق عند كانط، ونظريّة المذهب النفعيّ، أو

بتعبير بعض الفلاسفة المعاصرين هناك إجماع متداخل (يشبه ذلك الإجماع المركّب الذي نقول به) من بين جميع النظريات الأخلاقية المعاصرة - باستثناء نظرية محورية الأمر - على أنّه هو الحد الأدنى من ضوابطنا السلوكية الاجتماعية. فإذا أردنا أن نعيش كبشر بعضنا مع البعض الآخر، ولا نتنازع في ما بيننا، لا بدّ لنا من أن نراعي هذه الحدود الدنيا.

ولقد ذكرت سابقاً أنّ نظرية المنفعة لا تستطيع أصلاً أن تكون رصيذاً يحمي حقوق الإنسان المعاصرة، ولكنها وصلت إلى هذه النتيجة؛ وهي أنّكم إن كنتم تسعون إلى الربح الأكثر، والنتيجة الأفضل، والنصيب الأوفر لعدد أكبر من أفراد المجتمع، فهذا النظام بمستوى الحد الأدنى هو الأفضل؛ ولذلك نرى حتى فلاسفة ما بعد الحداثة الذين ينكرون عولمة القيم والنظم المعرفية، لا يتراجعون في الغرب عن هذا الحد الأدنى من حقوق الإنسان؛ حيث يقول هؤلاء: صحيح أنّه ليس معلوماً مدى ارتفاع دولة كالهند مثلاً، من هذا الحد الأدنى، ولكن يجب التسليم بأنّه لا يمكن العيش في الغرب من دون القبول به؛ بل حتى الذين ينكرون كلّ أصل أساسي لا يقصرون في حقوق الإنسان، مثل رتشارد رورتي الذي يخالف كائط والحقوق الطبيعية، ولا يقبل أساساً بالفلسفة البنيوية التي ترجع إلى أصل وأصول أساسية. فهؤلاء أيضاً يقولون: لا يمكن في مقام العمل العيش من دون هذه الحقوق. بل حتّى الماركسيون أنفسهم - والذين هم بتعبير ماركس أعداء حقوق الإنسان، وليس لهم أيّ اعتقاد بالحق، وإن كان كلامهم هذا لا يقبل التبرير أبداً بناء على معاييرهم الفلسفية، وقد ذكرت أنّ الماركسيين في كتاب حقوق الإنسان في العالم المعاصر لهم مواقف معادية لحقوق الإنسان - حتى هم يحترمون هذا الحد الأدنى من الحقوق، لكي يتمكنوا كخصم للعالم

الرأسماليّ من الوقوف في وجههم، وتشكيل حزب والقيام بأدوارهم.

وبناءً على ذلك يمكن القول: إنّ هذا الإجماع المتداخل بين أصحاب المنهج العقليّ - أعمّ من كونه بمعنى نظريّة كائناً أو النظرية النفعيّة - قام على أنّ هذه الحقوق الإنسانيّة هي القاعدة، وهي الحقوق بالحدّ الأدنى، أمّا بالنسبة إلى المعتقدين بمحوريّة الأمر، فإنّ تلك النظريّات الثلاث نفسها تطرح مرّة ثانية؛ أي المنهج الإنكاريّ، والتبريريّ، والإصلاحيّ، ولكن من المناسب أن تلتفتوا إلى أنّ هؤلاء الإنكاريّين أنفسهم يتفاوت حالهم؛ بين الوقت الذي يكون فيه زمام الأمور بأيديهم، وبين الوقت الذي لا يكون الأمر كذلك. ولا شك في أنّكم تلاحظون أنّ أكثر التيارات الدينيّة إفراطاً - أعمّ من اليهوديّة والمسيحيّة - هم الذين يكونون أقلّيّة، والذين يقعون تحت الضغط، فإنّهم عندئذٍ يلجأون إلى أطر حقوق الإنسان، مثل الحزب الإسلامي في الجزائر، فنرى علي بلحاج العضو ذلك الحزب، يقول بصراحة: «نحن لا نعتقد بالديمقراطيّة ولا بهذه المسائل؛ لأنّ الديمقراطيّة أجنبيّة عن الإسلام، وعندما نصل إلى السلطة سنقوم بالعمل على نقض هذه المنظومة». ولكن عندما ابتعد أعضاء هذا الحزب عن السلطة بدأوا بطرح تبريرات أخرى، وعملوا ضمن أطر حقوق الإنسان.

انطلاقاً من ذلك، فإنّ أصحاب محوريّة الأمر وحتى المنكرين، يلجأون إلى مقرّرات ومبادئ إعلان حقوق الإنسان عندما تقتضي المصلحة. ولكن من الناحية النظرية ومن حيث الجانب المعرفيّ، فإنّ التصنيف الذي ذكرناه لا يزال قائماً؛ أي لا يزال بإمكانكم أن تُصنّفوا المسلمين والمسيحيّين واليهود جميعاً إلى تلك الفئات الثلاث. أما السؤال عن الأمور الآن إلى أيّ اتجاه تسير؟ فتصوُّري أنّها على أيّ حال تتّجه نحو نوع من التفاعل والتقارب بين هذه

التيارات الثلاثة. فقد دخل الليبراليون المسلمون في حالة من التفكير، باحثين عن نموذج مناسب وذلك بالالتفات إلى ما عندهم من مبادئ قِيَمِيَّة مُسَبَّقة، وما لديهم من نظام خاضع للحُسن والقُبْح، ومع الأخذ بعين الاعتبار أيضاً العقبات التي واجهتها الليبرالية المتفلتة من كلّ القيود في الغرب. ومن جهة أخرى، فإنّ فئة الإنكاريين يعلمون جيداً بأنّه لا يمكن في مجتمع الحضارة المعاصرة تبني تصنيف واضح وصريح؛ بحيث تضع في طرفٍ ما هو حقٌّ مُطلَق، وتضع في الطرف الآخر ما هو باطل مُطلَق. أتصوّر أننا سنشهد في العقود القادمة ظهور اتّجاهات معتدلة بين المسلمين. لكن يبدو أنّ هذه النظرة المعتدلة لن تتمكّن ضمن المنظومة الموجودة من العمل الاجتهاديّ المطلوب والتطوّر في هذا الاتّجاه.

كتابة حقوق الإنسان على أساس نظريّة محوريّة الأمر (الإلهي)

■ هل يمكن لأصحاب محوريّة الأمر أن يدوّنوا للعالم نظاماً شاملاً لحقوق الإنسان؟ وهل يمكنهم أن يمتلكوا مبادئ للحقّ، أم لا؟

الدكتور فاطمي: في مقام الثبوت أو الإثبات؟

■ تفضّلوا ببيان الاثنين معاً. فنحن لا علاقة لنا بأن تأتي مجموعة من المعتقدين بمحوريّة الأمر، وتظهر مواقفها المعارضة لحقوق الإنسان بشكل من الأشكال، ثم عندما تبتعد عن السلطة تتمسّك بحقوق الإنسان أو بالديمقراطية؛ فهذه حالة توصيفيّة. ما نريد أن نعرفه الآن هو أنّه: هل نتيجة محوريّة الأمر من الناحية النظرية هي إنكار الحقوق أم لا؟ طبعاً بالتوجّه إلى ذلك السند الموجود وهو إعلان حقوق الإنسان، ونحن نستند إليها لكي يكون لبحثنا أساس. فهل بإمكان هؤلاء أيضاً أن يكتبوا حقوقاً، أو يكون لهم نظام

حقوقِي أكثر شمولاً؟ نعم، لا يمكن التعرّض إلى البحث في جزئياته، ولكن يَبْنُوا لنا الأمر بنحوٍ كليّ.

الدكتور فاطمي: لا شكّ في أنّهم يستطيعون كتابة نظام بعنوان حقوق الإنسان، ومن السّذاجة أن نقول: لا يمكنهم. وقد قام الإعلان الإسلاميّ لحقوق الإنسان بهذا العمل نفسه، فهو قراءة فقهية لحقوق الإنسان المعاصرة.

■ هل رفعوا اليد عن نظرهم: محورية الأمر في الإعلان الإسلاميّ لحقوق الإنسان؟

الدكتور فاطمي: كلاً، بل قاموا بتبديل الفقه إلى قانون شبيه بالقانون المدنيّ الذي يقسّم الفقه إلى موادّ. ولا يخفى أنّ هذا القانون جعل الفقه مادةً مادّة، متأثراً بذلك بالقانون المدنيّ الفرنسي، ولكن بطبيعة الحال طُعّم بالمحتويات الفقهية. وقد جعل هؤلاء التعاليم التقليدية في هذه المواد، مستخدمين المصطلحات الخاصّة بالحقّ في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان. وفي نهاية المطاف جعلوا الشريعة الإسلامية هي المرجع لتفسير هذه الموادّ.

■ بناء على ذلك، ما هي المحاور التي وُجدت في هذا الإعلان بتأثير من محورية الأمر؟ أو ما هي المحاور الأساس التي كانت في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان والتي كانت على أساس مباني نظرية كانط المشار إليها، أو المباني الأخرى التي ذكرتموها أنتم الآن في محورية الحقّ، ما هي بشكل أساس تلك المحاور المتأثرة بنظرهم في محورية الحقّ أو محورية الحكم؟

الدكتور فاطمي: هل تريدون المواضع المتناسبة معهم أو غير المتناسبة؟

■ لا، بل اختلافاتهم؛ أي المحاور والاتجاهات التي تمثّل

المواضع التي لا تنسجم مع رؤيتهم في محورية الأمر، والتي يريدون من خلال هذا النظام أن يكتبوها في إعلانهم لحقوق الإنسان، ليختلف عن الإعلان العالمي.

الدكتور فاطمي: في الواقع، إنّ نقطة الضعف الأساس في الاتجاه التقليدي، بالمقارنة مع حقوق الإنسان المعاصرة، هي مسألة المساواة.

■ هل هذا الاختلاف كان بتأثير من محورية الأمر؟

الدكتور فاطمي: نعم، حقوق الإنسان المعاصر - سواء الحقوق الطبيعية منها أم الحقوق المبنية على نظرية كانط، أم الموارد المبنية على الأخلاق الكانطية، وحتى المبنية على مذهب الأخلاق النفعية - لها فرضية مسبقة في حقوق الإنسان؛ وهي المساواة الإنسانية. فالتناس بمحض كونهم بشراً من الناحية البيولوجية متساوون في ما بينهم.

وهذا الافتراض للمساواة الإنسانية لا يقبل التبرير والدفاع في اتجاه محورية الأمر القائمة على أساس اللفظ. وفي الواقع هذا الإشكال تماماً مثل ذاك الإشكال الذي سجّله المرحوم الشيخ فضل الله النوري على الحركة الدستورية. وكما تعلمون فإنّ هذه الحركة كانت تقوم على ثلاث دعائم ثابتة: دعامة الحرية، دعامة المساواة، ودعامة التقنين. ويقول هناك - والحق في ما يقول -: إنّ الشريعة متعارضة مع المساواة، فالبشر ليسوا متساوين؛ لأنّ المرأة تختلف عن الرجل، والكافر يختلف عن المسلم. وعلى هذا الأساس فهذا الفكر غير القائم على المساواة بين الرجل والمرأة، والذي يعتمد على المفاضلة بين الكافر والمسلم، قد أدخل بشكل لائق في الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان. وكجواب على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يطرح المساواة وأصل عدم التمييز، يعتقد

الإعلان الإسلامي أنّ الناس متساوون في أصل الخلقة؛ ففي حين يعتبر الإعلان العالمي أنّ الناس متساوون في الحقوق، يقول الإعلان الإسلامي: إنّهم متساوون في أصل الخلقة، وكلّهم خلق الله، ولكنّهم ليسوا متساوين في الحقوق المذكورة في هذا الإعلان، ولا في الاستفادة منها. ومضافاً إلى ذلك، إنّهم عند كلّ مادة يكرّرون أنّ الأساس في فهم هذا الإعلان، هو أحكام الشريعة والتي يرجعونها أيضاً إلى الأحكام الفقهيّة.

على هذا الأساس، فمن حيث الأصل يمكن القيام بهذا العمل، ولكن لنا أن نسأل: هل هذا هو إعلان لحقوق الإنسان، أم أنّه وثيقة دُوّنت من قبل مجموعة من العلماء في مجال حقوق الإنسان؟ والذي يبدو أنّ الرأي الصحيح هو الثاني؛ لأنّهم لم يجعلوا المحور في هذا الإعلان الإنسان بما هو إنسان، بل جعلوا المحور فيه هو الأمر الإلهي، أو على الأقل جعلوا المحور هو تفسيرهم وكيفية فهمهم للأمر الإلهي. وعلى أيّ حال لا يمكن إعطاء هذه النظريّة قيمة ورصيلاً كبيرين؛ لأنّها بالفعل تدور حول «محور الأمر الإلهي». لقد جعل هؤلاء المحور في هذه الوثيقة فهمهم، وقالوا: من هنا نحصل حقوق الإنسان. ولكن هل يمكن التراجع عنها؟ نعم، كما حصل وتراجعوا عنها خطوة واتبّعوا المنهج التبريري.

هناك عدد من العلماء المسلمين قاموا بكتابة إعلان تحت عنوان الإعلان العالمي الإسلامي لحقوق الإنسان، وقد صادق وزراء خارجيّة الدول الإسلاميّة عليه بعنوان أنّه إعلان إسلامي لحقوق الإنسان، وهو أقرب إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ولكن على أيّ حال لم نصل بعد إلى حدّ النظرة الإصلاحية. فمعيّار هذه النظرة في العالم اليوم، هو قبول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنّه الأساس، ويرى الكثيرون من الإصلاحيين المسلمين أنّ

الإعلان العالمي هو سند أساس، أو بتعبير البعض هو منسجم تماماً مع التعاليم القرآنية، وهذا لا يتم إلا بتغيير النظرة إلى القرآن والسنة والتعاليم الإسلامية. ومن هنا، لا يمكنكم أن تقولوا: إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هو إعلان إسلامي مائة بالمائة، وأنه متطابق مع التعاليم القرآنية تماماً، إلا إذا تغيرت النظرة إلى القرآن والتعاليم الإسلامية، وتم الخروج عن الأطر المعرفية التقليدية، واستطعتم إيجاد افتراضات معرفية أخرى.

لعلكم تلاحظون أن البعض يكتبون مقالة هنا أو كتاباً هناك، ويدّعون أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان منسجم مع التعاليم القرآنية بهذا الدليل أو بذاك، والكلام في أنه إلى أي حد ينسجم كلامهم مع القرآن، فهو بحث آخر. وعلى أي حال، فإن النظرة الإصلاحية هي نظرة لا تزال في بدايتها، وعمرها لا يتجاوز الخمسين سنة، في مقابل النظرة التقليدية التي لها من العمر ما يعادل اثني عشر أو ثلاثة عشر قرناً، وقد بنت نفسها بنفسها خلال هذه المدة وانتقت عناصرها بدقة، في حين أن النظرة الإصلاحية جديدة تُطرح حديثاً لنقد الرؤية السابقة.

■ برايك، هل يحتفظ الإصلاحيون في الوقت نفسه بنظريتهم في محورية الأمر، ولو ضمن قراءة خاصة؟

الدكتور فاطمي: نعم، إنهم يحتفظون بمحورية الأمر مع هذه الفرضيات المسبقة، أي أن الميزة التي تميزهم هي أنهم يقولون: إننا على أي حال أوفياء للوحي ونعتقد بقيمته. فالعلمانية لا تعني أن نضع الوحي جانباً بصورة كاملة، وإلا لما كان هناك من داع لتصنيف هذه المسائل في الاتجاهات الدينية.

■ وهل يبقى مكان للوحي في هذا النحو من الفهم؟ أين هي مكانته فيه؟ فالطريق مفتوح أمام كل شيء، لأن كل شيء يمكن أن

يكون تحت اختيارهم. فعندما تجعل الأحكام الإسلامية محدودة بالتاريخ لتطلق يد التجديدي الذي لا يلتزم بأصول محدّدة، ولا هو مجتهد ملتزم بتلك الأصول ليستنبط الأحكام تبعاً لحاجات العصر، فهل سيبقى شيء من الوحي عندئذٍ سوى أن الله تعالى هو الله، وأنّه يجب أن يُعبد؟

الدكتور فاطمي: إنّ الكلام في أنّه هل يبقى شيء أو لا، هو محلّ تأمل واقعاً. فهناك كتاب في هذا المجال تحت عنوان «تاريخ أصول الفقه عند السّنة»، من تأليف الدكتور وائل حلاق وهو أحد العلماء المميّزين في هذا المجال، حيث يتحدّث عن تاريخ النظريّات الحقوقيّة في الإسلام، كما يأتي على ذكر تاريخ أصول فقه أهل السّنة، وهذا الكتاب يتّصف في بحثه بالعمق والمتانة، وهناك فصل في آخره تحت عنوان: «أزمة الحداثة»، عرض فيه هذه الأزمة، ثمّ قام بإجراء مقارنة النظرات التقليديّة مع الأطروحات الإصلاحية في هذا المقام.

يعتقد الدكتور حلاق في فصل أزمة الحداثة بأنّ هؤلاء الإصلاحيين - وبتعبير آخر الليبراليين - أكثر وفاء للإسلام وتعاليمه من أولئك الذين يُسمّيهم النفعيين. فمن باب المبالغة يعتقد بأنّ الإصلاحيين أكثر وفاءً من محمّد عبده والشاطبي اللذين يَعتقدان بمحوريّة المصلحة حسب اعتقاده. إذن هناك ادّعاء أيضاً بأنّ هؤلاء ليسوا بعيدين عن التعاليم الإسلاميّة. وإذا قبلتم بشكل جذّي تحليل كانط للمعرفة - ونحن دائماً ننظر إلى الأشياء والمظاهر من خلال خلفيّة خاصّة، وننظر إلى النصوص الدينيّة أيضاً بعنوان أنّها ظاهرة مرتبطة بالنظرة المسبقة التي نتعامل من خلالها - فلا يمكن أن يُقال: أيّهم أوفى للوحي؟ فليدركم معايير للنقد والتقييم، إذن على أيّ أساس - أعمّ من الانسجام أو من أيّ شيء آخر - يجب أن يُنظر

إليهم على أنّهم وفق هذا النظام هم أوفياء أم لا؟ وعلى هذا الأساس فلا يمكن الكلام بشكل قاطع بأنّهم أوفياء أو غير أوفياء؟ إذ قد يصل الإنسان في بعض الأحيان إلى نتيجة مفادها أنّ نظام حقوق المرأة مثلاً ليس هو النظام الذي يقوم الفقه الآن بطرحه، وإنّما هو ما نقوله نحن مثلاً، فمن أين يمكن أن تدّعي أنّك أكثر وفاء للوحي منه؟! هل يمكن أن تكونوا أكثر وفاء منه بمجرد أنّكم تقومون بعملية التفسير من خلال مجموعة من الوسائل اللفظية؟ والحال أنّ منهجكم ورأيكم هو على ذلك النحو. فهل مجرد النظرية تُعطي نتيجة كهذه أم أنّ هناك أدوات أخرى للتحاكم، ينبغي أن تكون هي التي تُعطي النتيجة، وذلك لكي يصبح معلوماً من هو الأكثر وفاء؟

الحوار الثامن

مع حجة الإسلام والمسلمين

محمد مهدي مير باقري⁽¹⁾

السيد محمد مهدي مير باقري: وُلد سنة 1340هـ. ش، قم.

- من خريجي الحوزة العلميّة: حضر دروس الخارج في الفقه والأصول عند آيات الله: الميرزا جواد التبريزي، الوحيد الخراساني، شبيري زنجانى. كما حضر دروس المنطق والفلسفة والعرفان عند آيات الله: حسن زادة آملّي، جوادى آملّي، ومصباح اليزدي، وفي مجال معرفة العلوم والفلسفة تتلمذ على يدي حجة الإسلام والمسلمين السيد منير الدين الحسيني الهاشمي (مؤسس المكتب الثقافي للعلوم الإسلامية، قم)

- مدرّس: من أساتذة درس الخارج في علم الأصول.

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

- باحث: في المكتب الثقافي الإسلامي، قم.

■ نتقدّم بالشكر الجزيل من حجة الإسلام والمسلمين السيد مير باقري، الذي قبل بالمشاركة معنا في هذا الحوار. موضوع بحثنا هو الحقّ والحكم، والحقّ والتكليف. ونبدأ كلامنا بتوضيح بسيط حول هذا الموضوع:

من المواضيع التي تمّ طرحها مؤخراً على مسرح البحث بين الفقهاء، وتُشاهد كثيراً في الكتب الفقهية المعاصرة، موضوع الحقّ والحكم. والموضوعات التي يمكن طرحها في هذا الميدان هي: مفهوم الحقّ، وعلاقة الحقّ بالحكم والآثار التي تترتب عليه في الفقه، وبحث النظريات المختلفة حول مفهوم الحقّ وتقسيماته وعلاقته بالحكم. كما أنه يتمّ في بعض المحافل الفكرية - وخصوصاً في محافل المثقفين - طرح بعض الأبحاث بعنوان الحقّ والتكليف، وتُعرض في هذه الأبحاث مسألة علاقة الإنسان بالله، وهل هي على أساس محورية الحقّ؟ أو نزعة التكليف؟ أو ما هو ملقّق منهما جميعاً؟ وتبعاً لهذه النظرات المختلفة، تظهر آثار تختلف باختلاف كلّ رأي. ومثل هذه الآثار تستحقّ الالتفات إليها، وخصوصاً في مباحث من قبيل حقوق الإنسان، ومبادئ هذه الحقوق، ومباحث أخرى مثل العلاقة بين الشعب والسلطة، أو مباحث مثل العدالة الاجتماعية. والمراد الأساس من كلامنا والأسئلة التي نُثيرها في هذا الحوار، هو أن نبحث في هذه الإشكالات ونحاول معالجتها بشكل واقعي وموضوعي. لكن بما أنّ هناك سابقة في موضوعي الكلام والفقه حول هذا الموضوع، فإنّ سعينا سيتركز على أن نحصل من خلال هذه الأسئلة، على القدرة التي تُمكننا أن نُعيد ترتيب تلك المباحث السابقة وصياغتها صياغة جديدة مع المحافظة على إعادة النظر فيها، مُضافاً إلى محاولة الإجابة عن الأسئلة الجديدة التي تُواجهنا.

وهذه الأسئلة في الحقيقة لها هدفان؛ أحدهما: هدف هداية الأشخاص الذين يريدون الحصول على تحقیقات مدوّنة حول هذا الموضوع، وتحتوي على تفصیل وعمق في الوقت ذاته. وسوف نسمی جاهدین في هذه الحوارات، إلى أن نفتح آفاقاً لهؤلاء الأشخاص الذين يطلبون تحقیقات أوسع من هذه. والهدف الثاني: هو أن تتم معالجة الموضوعات التي ذُكرت، بالمقدار المُستطاع وبالحدّ الذي تسمح به هذه الحوارات، كأن نبحث مثلاً في ما هي مباني الحق؟ وما هي مصادر الحق؟ وما هي علاقة الحق بالتكليف؟ وهل علاقة الإنسان بالله تعتمد على محورية الحق؟ أو نزعة التكليف؟ وأمثال هذه الأبحاث.

ومن الطبيعي أن لمثل هذه المباحث مقدّماتٍ؛ مثل: مفهوم الحق، تقسيمات الحق، أو مفهوم الحكم والتكليف وتقسيمات الحكم. وقد تمّ التنظير في هذا القسم للعلاقة بين الحق والحكم. وفي المرحلة الثالثة، يتمّ البحث فيها عن الآثار التي تترتب على هذه النظريات، والنتائج التي يمكن أن تتركها كلّ نظرية منها على مباني حقوق الإنسان وأمثالها.

ولأجل الشروع بالبحث، نريد أن نعرف ما هي المباحث والمسائل التي يُعتبر طرحها ممكناً، أو ضرورياً بראيكم، والتي تدور تحت عنوان الحق والتكليف أو الحق والحكم، ثم بعد ذلك نشرع ببحث المقدّمات وأصل البحث.

المباحث التي يُمكن طرحها

السيد مير باقري: أظنّ أنّه من الأفضل أن نشرع في البداية بتعريف الحقّ نفسه، وما المقصود من الحقّ، وذلك لنعطي تعريفاً واضحاً له، ونرى الموقع المناسب له، وفي أيّ الأنظمة يجب أن

يُصَنَّف؟ بمعنى: هل هذه الأبحاث متوازية ومتباينة؟ أو أنها أبحاث يحكمها نظامٌ متناغمٌ ومنسجمٌ؟ وبناءً عليه، فالبحث يبدأ من علم الكلام، ثم ينتقل إلى فلسفة القانون، ومنها يدخل إلى علم الفقه والقانون. طبعاً، يمكننا أن نعرّف هذه الموضوعات في هذه العلوم بصورة متوازية. وبعد اتّضح هذا المطلب، من الطبيعي أن يتّضح، تبعاً له، بحثان آخران: أحدهما وضوح ماهيّة العلاقة بين بحث الحقّ والحقوق الموجودة في كلمات القوم. فمثلاً في بحث المعاملات في الفقه، يتناول الفقهاء تعريف الحقّ والحكم، لكي يستطيعوا أن يعرفوا المعاملات تعريفاً واضحاً. وهنا يجب علينا أن نعرف واقعاً حقيقة العلاقة بين تعريفات الحقّ والحكم الموجودة في الفقه، وبين التعريفات الموجودة في علم الكلام. وعلينا أن نعلم من الناحية المنطقية، هل هذه التعريفات بدأت من الأوّل؟ أو أنها بدأت من منتصف الطريق؟ وهل هناك ثقافة مفروضة علينا؛ بحيث تجعلنا نسعى في حدود هذه الثقافة؟ هذا البحث الأوّل.

ويمكننا أن نضيف بحثاً آخر تبعاً لهذا البحث وهو: ما هي علاقة هذا البحث بالدين؟ وهل هو بحث من صلب الدين أو أنّه خارج حدوده ونطاقه؟ وهنا يجب أن نعلم ما هو تعريفنا للدين، وما هي العلاقة بين هذه الأبحاث وبين الدين؟ ومن الطبيعي أنّه، لا بدّ من الاعتماد على منطق تحليل الحقّ والباطل أيضاً. فإذا كان البحث من داخل الدين، فمعناه أنّ حجّيته تستند إلى الوحي، بينما إذا كان من خارج الدين، فعندئذٍ لا علاقة للوحي بتحديد صحّة البحث وأحقّيته؛ أي، أنّه لا ربط له بالدين. وإذا شرعنا من هنا، فبطبيعة الحال سوف تكون المباحث اللاحقة قابلة للبحث، لكنني أعتقد بأنّ المناسب أن نشرع بتعريف البحث الأصلي؛ ولذلك فلنبدأ البحث من هذا المنطلق:

تعريف الحقّ

يمكننا أن نُعرّف الحقّ وأيّ موضوع آخر بعدّة تعريفات فأحياناً يكون التعريف انتزاعياً؛ بمعنى أن تنتزع آثاراً من الموضوع المراد بحثه، ثم تقول: إنّ هذا الشيء عبارة عن هذه الآثار. والتعريفات التي تُعرض في المنطق الصُّوري بشكل انتزاعيّ تكون عادةً من هذا القبيل؛ أي يتمّ استعراض آثار هذا المُعرّف وتقسيمه إلى آثار عامة وآثار خاصّة، ثم يجري تشخيص الجنس والفصل، لنصل بعد ذلك إلى تعريف مشتمل على المفهوم العامّ والمفهوم الخاصّ. وهذا ما يُقال له: تعريف الشيء، لكنّه «تعريف بالآثار». ومن هنا نرى أهل المنطق يقولون: نحن لا يمكننا أن نعرف ماهيّة الشيء وأن ندركها، بل ما يمكن أن ندركه هو لوازم الشيء فقط، والتعريف بالآثار هو في الواقع تعريف انتزاعيّ وليس تعريفاً نهائياً. ولأجل معرفة الموضوعات وترتيبها ترتيباً مثمراً، من الأفضل أن يتمّ تصنيفها حسب اختلاف الموضوع. فمن جملة الاختلاف المُوجب للفصل بين الموضوعات تقسيم الوجود إلى مُمكن وواجب، وجوهر وغرض. وهذا التقسيم نافع لترتيب المواضيع حسب مراتبها، ولكنّه مع ذلك يبقى ضمن هذه الحدود.

والطريقة الأخرى للتعريف، هي التعريف بالأركان والأسلوب، ومُرادنا بالأسلوب هو العمل على تحليل أسلوب وكيفيّة العثور على هذه الأركان، حتى يُمكن يمكن معرفتها، وهذا أيضاً نوعٌ من معرفة الشيء. فعلى سبيل المثال، عندما نريد أن نُعرّف آلة التسجيل، نشرع ببيان تاريخ ظهور هذا النوع من الآلات، وكيف كان أوّل ظهوره، ومن أين بدأت هذه الفكرة، وأيّ المراحل التكاملية التي طوّتها؟ حتى وصلت إلى أن تخرج بهذا الشكل الذي جعلها آلة ميكانيكية وإلكترونية معاً! وفي بعض الأحيان نحتاج إلى توضيح أركان هذه الآلة، فنقول:

إنها تحتوي على هذه الأركان، ونُعَدّها واحداً واحداً، ونُبيّن وظيفة كلّ ركن منها والعلاقة التي تحكمها، ونُحدّد العمل والغاية لها، وكيف يتمّ التنسيق بينها... ثمّ بعد ذلك نقول: إنّ المسجّلة عبارة عن هذه الأركان التي سبق ذكرها، ثمّ نبيّن آثارها وخصائصها.

وبناءً عليه، فللآلة المسجّلة عدّة تعريفات، فتارة نقول: المسجّلة هي آلة تعمل على تبديل الصوت إلى رموز مغناطيسيّة، وتثبيتها على شريط؛ بحيث يمكنها بعد ذلك أن تعيده إلى صوت مجدداً من خلال بعض التأثيرات المعيّنة، فهذا التعريف لهذه الآلة تعريف بالأثر.

وهناك تعريف آخر يتعلّق بأركان المسجّلة وتشرع عندئذٍ بتوضيح أركانها، وأحياناً أخرى تشرع بالبحث عن تاريخ هذه الآلة، وهذا نوع آخر من التعريف.

وعلى هذا الأساس، إذا أردنا الآن أن نُعرّف الحقّ والحكم، فلا بدّ من أن نعمّق البحث أكثر، وأن نصرف النظر عن الأبحاث التي تُعرّف بالآثار فقط. فمثلاً يُمكنك أن تُعرّف الحقّ بأنه اعتبارٌ جُعِل لتحقيق النّظم الاجتماعيّ. وعندما تأخذ بعين الاعتبار حقّ السلطنة أو حقّ الأولويّة، يأتي الكلام عن هذا البحث: هل حقّ الأولويّة هو بعينه حقّ المُلك، أو أنّه شيء آخر يعرض المُلك؟ وهل هناك اعتبارات تختلف باختلاف الأماكن؛ بحيث يكون في كلّ مكان اعتبار خاصّ به؟ أو أنّ هذا الحقّ لا بدّ من أن يكون ذاك الحكم أو الأثر المترتب على الحكم؟

ويمكننا أن نبدأ بالبحث من خلال طرح السؤال التالي: كيف يمكن إدراك الحقّ والباطل؟ فنقول أولاً: هل لدينا إنسان لا يدرك الحقّ والباطل ولا يميّز بينهما، وهل يوجد من لا يعلم بأنّ بعض الأشياء حقّ وبعضها باطل، ويتحرّك على هذا الأساس؟ هل يوجد مثل هذا الإنسان أو لا يوجد؟

مفهوم إدراك الحق والباطل ومنشأه

■ هل الحق المقابل للباطل هو المراد من الحق في محلّ البحث في مقامنا؟

السيد مير باقري: لا بدّ من الشروع بالبحث في الحق من علم الكلام. فيجب أولاً أن يتّضح لنا إن كان لدينا حقّ وباطل في الأصل، أو لا؟ وما معنى الحق؟ وما هو الباطل؟ وهل للحقّ ثبوت عينيّ؟ وهل يمكن القول بأنّ الحقّ في الواقع مجعول لأجل إجراء سائر الأمور؟ وهل لدينا نوعان من الحقوق؛ أحدهما ثابت، والآخر يُجعل للحصول على العلاقات الاجتماعية؟

■ من الأفضل أن يتمّ ذكر هذه الأقسام مع كلّ استعمال مُغاير، لأنّ الاشتراك اللفظي مع عدم القرينة يُسبّب إشكالات في بعض الأحيان، حتى لو كان اشتراكاً معنويّاً، فجيّد أن تُبيّن هذه الأمور كي تتمكّن من الاستمرار بالبحث بوضوح.

السيد مير باقري: نأتي أولاً إلى الفهم الذي لدينا عن الحقّ والباطل، ونعمل على توضيحه. ما هو هذا الفهم، وكيف نشأ؟ باعتقادي، هذا هو الأساس والأصل الذي يجب البحث فيه بشكلٍ جدّي. فهل هذا الفهم الذي يظهر من الحقّ والباطل مرتبط بالعقل النظريّ؟ وهل يمكن للعقل النظريّ أن يستكشف شيئاً باسم الحقّ أو الباطل؟ أو أنّ ذلك مرتبط بالعقل العمليّ فقط؟ وهل يدرك العقل العمليّ الحقّ والباطل؟ وهل الحقّ والباطل من جملة الإنشاءات العقلانيّة؟ أو أنّها من إنشاءات العقل العمليّ؟ وما هو الأساس في هذه الإنشاءات، وكيف تظهر؟ فهذه الأبحاث كلّها متعلّقة بآليّة ظهور الحقّ والباطل. من هنا فإنني أعتقد بأنّ هذا الأمر يرجع إلى المنظومة المعرفيّة للإنسان.

انطلاقاً من ذلك، فإن أحد أُسس البحث، موجود في بحث المعرفة؛ فهل تجري مسألة العلّية في ذهن الإنسان عندما يدرك الحقّ والباطل؟ أي هل يُدرك وجود آليّة العلّية والمعلوليّة في مبدأ ظهور الحقّ والباطل؟ أو أنّ العلّية لا شغل لها في المقام أصلاً، ولا يمكن إرجاع الفهم إليها؛ بل إن الفهم والإدراك هما نتيجة الفاعليّة؟ بمعنى إرادة العمل والفهم؟ فإذا أدخلنا عامل الإرادة، نسأل: هل هذه الإرادة التي يتمّ إعمالها هي إرادتي المستقلّة؟ أو أنّها نسبة بين الإرادات؟ وهل النسبة بين الإرادات توجب حصول الفهم؟ أو أنّها عبارة عن إجراء جبريّ؟ وهذه نقطة مهمّة أيضاً يجب أن تُبحث. وفي الواقع، هذا الأمر يعود إلى البحث في فهم الحقّ والحكم والبحث علم المعرفة، وعليه، فإدراك الحقّ والحكم يجب أن يتمّ تحليله على ضوء علم المعرفة، لنعرف كيف ظهر.

والآن نضع بحث الحكم جانباً في الوقت الحاضر، ونبحث أولاً في حول الحقّ والباطل، ثمّ بعد ذلك نبحث في مسألة التكليف والحكم أيضاً.

لا شكّ في أنّنا ندرك أنّ الإنسان له حقّ طبيعيّ، وفي المقابل يمكن أن يقول شخص آخر بأنّ الإنسان لا يمتلك حقّاً طبيعيّاً، ولعلّه من وجهة نظره يكون واضحاً لديه أن الإنسان له هذا الحقّ. لكن من أين نشأ الفهم بأنّ الإنسان يمتلك حقّاً طبيعيّاً؟ وكيف أدرك الآخر أنّه لا يمتلك حقّاً طبيعيّاً؟ فهل يمكننا أن نعرّف موضوع المعرفة بشكل ماديّ؟ بأن نقول: إنّ الجبريّ الجبريّ للمادة إنّما هو على أساس سلسلة من الأفعال والانفعالات الفيزيائيّة والكيميائيّة، التي تجري بشكل قهريّ، ما يؤدي إلى ظهور آثار وخصال توجب إدراك الحقّ والباطل عند الشخص الذي حصلت لديه هذه الانفعالات، ثمّ

نبحث بعد ذلك في الآثار التي تترتب على هذا الفعل، تقولون: إنَّ آثاره هي تنظيم العلاقات الاجتماعية لنحصل على شكل حقوق اجتماعية. ومن هنا نرى أنَّ الحقوق الاجتماعية والنُّظم الحقوقية، بناءً على هذا التعريف، تبدأ بالظهور من خلال الجريان الجبري للمادة، فيحصل على أساسها بعض الإدراك والإحساس داخل الإنسان، ما يؤدي إلى تنظيم العلاقات بين البشر. ولا يختلف الأمر في الحقوق الاجتماعية هذه في جميع مراتبها المختلفة؛ من الحقوق الدولية إلى الحقوق الخاصة بالدولة، وعند المجتمعات كافة؛ بدءاً من أبسط المجتمعات إلى أكثرها تعقيداً. وعليه، فلا مفر من القول بأنَّ هذه المادة التي تسيّر بهذا القدر من النظام، وتوجد العلاقات بهذه الدقة بين وسائل الإدراك البشري، وتعمل على برمجتها بشكل رائع، لتوصلها إلى الهدف المنشود.. هي مادة مليئة بالشعور ومُفعمة بالإحساس.

ويمكن تحليل عملية الإدراك بشكل آخر أيضاً، وذلك بأن نرجعها إلى مسألة الجبر الإلهي ونظام الفاعلية، فنقول: تُعتبر الربوبية الإلهية محوراً، في هذه القضية التي تكون بعد أن تتبدل الإرادات الإنسانية إلى إرادات فردية واجتماعية وتاريخية، حيث يحصل الفرد والمجتمع من خلال ذلك على إدراك الحقِّ والباطل. وعلى هذا الأساس، يظهر نوعٌ من الثقافة الاجتماعية مُتكوّن من الحقِّ والباطل، بحيث يكون النظام الاجتماعي والحقوق قائماً على أساس هذه الثقافة. فالغربيون مثلاً، لديهم بعض الارتكازات حول الحقوق الفردية والاجتماعية، وقاموا بتدوين هذه الحقوق على أساس هذه الارتكازات وهذه الثقافة. وعليه، فهم يقبلون بهذه المنظومة الحقوقية في مجتمعاتهم، لكنك إذا قمت بنقل هذه الحقوق إلى مجتمع آخر، فلن تجد ذاك القبول والتفاعل معها. فأين هي هذه الجذور

الأساسية للحقّ الذي تجعله مقبولا في مجتمع، وغير مقبول في مجتمع آخر؟ علينا أن نرى ما هو مبدأ ظهور الإدراك بالنسبة إلى الحقّ والباطل؟ وما هي آليّة الوصول إليها؟

هذا نوع من التعريف، وأعتقد بأنّه من أعمق أنواع التعريفات. ويجب أن يُعلم ما هي عمليّة ظهور الحقّ والباطل، ثم بعد ذلك، نقوم على أساس هذه العمليّة بإجراء التعريف. وفي النهاية، سوف نسأل المثقّف الذي يريد أن يبحث حول الحقّ والباطل: كيف توصّلت إلى هذا الفهم الذي حصل عندك؟ لا شكّ في أنّك توصّلت إليه من خلال مسألة العليّة في فهمك. جيد، يمكنكم بالآليّة التي تريدون، أن تجعلوا جهة عليّة؛ سواء كانت هذه العلة حسية أم غير حسية، ويمكنكم في عالم المجرّدات أيضاً أن تعرّفوها بالشكل الذي يناسبكم. وعلى كلّ حال، فهناك أمرٌ جبريّ يتمّ باسم الحقّ والباطل، طبعاً تأثير مسألة العليّة يختلف من شخص إلى آخر، فهذه المسألة مثلاً عندما تتخذ شكلاً آخر عند شخص آخر، لا بدّ من أنّه يكون قد أدرك شيئاً آخر من الحقّ والباطل؛ بمعنى أنّ آثار قانون العليّة دخيلة في الفهم وفي النتيجة، كما لو قمّت بالاعتماد على قانون العليّة، لكي تصنع آلة ميكانيكيّة تعمل بشكل فعّال. فكذلك نحن لدينا عقلٌ نظريّ وعقل عمليّ، وفي العقل النظريّ يُعمل بمقتضى قانون العليّة، وكذا الحال في العقل العمليّ. وعلى هذا الأساس، لن يكون هناك أيّ فرق بين جهاز الكمبيوتر الذي يقوم بالعمل الدقيق طبقاً للبرنامج المحمّل فيه، وبين الإنسان؛ لأنّ وظيفة العليّة هناك توجد الفعل والانفعال، وهي نتيجة الأعمال الدقيقة للمقايسة والحساب. وكذا إذا افترضنا أنّنا صنعنا مدفعية، فإنّها ترمي وتُصيب الأهداف بدقّة، وعندما نجلس خلفها نقوم بهذا العمل. ما هو الفعل الذي نقوم به نحن؛ بحيث لا يمكن للآلة القيام به وحدها؟ إذا عرفنا وظيفة

العلّية، فسوف يصير فعلنا وفعل تلك الآلة كلاهما وظيفتين للعلّية، ولهذا الجري آثار أيضاً، كما أنّ هذه الوظيفة تقوم بأعمال ارتدادية؛ وتقوم بالفعل والانفعال.

■ بناء على هذا، هل يصير الحقّ نسبياً؟

السيد مير باقري: لا يصير نسبياً فقط، بل يتحرّر من موضوعيته أيضاً؛ لأنّ مسار العلّية أمرٌ ماديّ.

■ ألا يثبت أصل الحقّ؟

السيد مير باقري: أصلاً، ماذا يعني الحقّ؟ هو أن تعمل العلة بشكل جبري. وهو ظهور فعل وانفعال في العالم.

■ لا شك في أنّ الأفهام تختلف! فأنا هكذا أفهم...

السيد مير باقري: أصلاً ما معنى الفهم؟ معناه مسار العلّية. كأن يقول جهاز الكمبيوتر: أنا أفهم!

■ ألا تريد أن تُسمّي هذا الأمر فهماً؟ فما الإشكال في أن نُسمّيه فهماً؟

السيد مير باقري: دعك من هذا، أنا لا أبحث وأنازع في اللفظ، والكلام في مسار العلّية. فأنت لا يمكنك أن تتهمني بأنني لا أفهم، كما أنني لا أستطيع أن أقول إنك لا تفهم وأدعي في الوقت ذاته بأنّ هذا هو مسار العلّية الجبريّة عند وقوعها. والحال أنّك تُرجع هذا المسار الجبريّ للعلّية إلى الجبر الماديّ، فالمادّة تتبدّل إلى كائنات ذات خليّة واحدة كي تشرع بالحياة من هناك، وتمرّ في حالات معقّدة إلى أن تصل في تكاملها إلى الإنسان والمجتمع. وهنا تظهر سلسلة من الإدراك والارتكازات الاجتماعية أيضاً. وعليه، فليس للمادّة وظيفة مغايرة للفعل والانفعالات الماديّة.

■ هل يمكن أن نُسمّي هذا فهماً غير مدرك؟

السيد مير باقري: أصلاً لا يوجد فهم كي يوصف بأنه مدرك أو غير مدرك؛ بل الموجود هو مسار العليّة فقط.

■ ما هو هدفكم؟ حتى الآن لم يتّضح لنا ماذا تريدون أن تقولوا.

السيد مير باقري: أريد أن أقول إنّ الفهم يحصل بالاختيار، وعندما يحصل بالاختيار يظهر مسار إدراك الحقّ والباطل على أنهما مساران مختلفان.

■ يعني هل يتعدّد الفهم بتعدّد الأشخاص؟

السيد مير باقري: لا، بل يصير نسبياً، لكن نسبة مطلقة. هناك محورٌ واحد هو الحاكم فقط، وهو محور الإرادة الربويّة. فالإرادة هذه هي الركيزة الأساس للتمييز بين الحقّ والباطل؛ لذا يصير التشريع مبنياً على منطق الحقّ والباطل. حسناً، نتقدّم إلى الأمام خطوة خطوة، نبدأ بنقد أحد طرفيّ القضية، من دون أن نعالج الطرف الآخر فعلاً، فنقول: كيف ظهر الحقّ والباطل؟ إنّ للمجتمع عدّة إدراكات حول الحقّ والباطل، وهي معقّدة جداً. وهذا الإدراك له إجراء، فكلّ مجتمع يمتلك آليّة إدراكية خاصّة يُدرك بها الحقّ والباطل، ويقوم على أساسها بوضع نظام حقوقيّ ونظام جزائيّ يتوافق معها ولهذه الأمور آثار أيضاً؛ فعندما يرى شخص هذه الحقوق الاجتماعيّة، سوف يطبّقها على المجموعة الشخصيّة التي يمتلكها. وهكذا تظهر آثار قانون العليّة، وبعبارة أخرى، يتبدّل قانون العليّة إلى هذه النتائج.

إنّ من أجزاء هذه العمليّة تبديل مسار العليّة إلى نتائج، فيمرّ من

خلال أمور تسمّيها أنت باسم الفهم. وبعض هذا الفهم الذي يظهر، هو فهم الحقّ والباطل، وهو ما يصطلح عليه بفهم العقل العمليّ. وعندئذٍ، يبدأ ظهور إحساس حول بعض الأشياء، ثمّ يتطوّر إلى أن يعلم الإنسان أنّ هذا الشيء جيّد وذاك سيّئ، فيسمّي هذا الشيء حقّاً وذاك باطلاً، وكلّ إنسان يعتقد بأنّه يتمكّن من الوصول إلى مثل هذا الإدراك. هذه هي مسألة مسار العلّة، مع العلم بأنّ الكثير من الحقّ والباطل لا يمكن جعله على هذا الأساس.

طبعاً، هناك بحث في المعرفة يُطرح لحلّ شبهة حصول العلم - لكن، لا يمكننا الدخول في ذاك البحث هنا - حيث يتمّ الاعتماد فيه على الكشف أحياناً لأجل معرفة حصول العلم، ويتمّ الاعتماد أحياناً أخرى على الحضور. وعلى هذا الأساس، يقولون تارة: عندما يحصل كشف فهناك حقّ، وعندما لا يكون هناك كشف فلا وجود للحقّ. وتارة أخرى يقولون: عندما يحصل حضور فهناك حقّ. ومُرادهم بالحضور هو حضور مجرّد لمجرّد، ويعرّفون الحضور أيضاً بالمجرّد. ونحن لا نريد الدخول في بحث المعرفة، ولكن على كلّ حال، هذه الأبحاث هي لحلّ هذا الإشكال، وهو حصول العلم، لأنّ العلم لا يأتي من داخل مسار العلّة، وهذه مسألة مهمّة.

مسار الفاعليّة في عالم الإرادات وظهور الحقّ والباطل

والجواب الآخر الذي يمكن إعطاؤه حول مسألة كينيّة ظهور الحقّ والباطل، هو أن نطرح مسار الفاعليّة بدلاً من مسار العلّة، بأن نقول: إنّ قانون الفاعليّة هو الذي يقوم بإجراء الإرادات في العالم. فالله (تعالى) له مشيئة متناسبة مع تلك المشيئة، وقد خلق الإنسان والعالم متناسباً مع تلك المشيئة أيضاً. فهذا ليس عبارة عن المسار الجبريّ الماديّ، كما أنّه ليس مسار العلّة أيضاً؛ بل هو

مسار الإرادة الإلهية والربوبية. وفي هذا المسار، نرى أن الإرادة الربوبية لم تجعل الجبر، بحيث يكون الجميع مجبورين بشكل مطلق؛ بل جعلت نظاماً للإرادات، ونظاماً لسائر الأمور المهمة، وجعلت بينها تنسيقاً ضمن عوامل داخلية وخارجية. ومعنى هذا الكلام أن الإدراك الفطري للإنسان يُعتبر الركيزة الأولية لإدراك الحق والباطل، كما أن التفاعل مع الله يعني: أن نجعل الربوبية الإلهية هي الهدف من إدراك الحق والباطل، حيث إنه هو تعالى الذي جعل الحق والباطل في فطرة الإنسان: ﴿فَأَلَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾⁽¹⁾. وعليه، فأساس الحَقَّانية يعود إلى فعل الحق تعالى. نعم، في المراتب اللاحقة مُنح الإنسان إرادة لكي يتمكن من مقاومة ما يعترض هذا الحق من أمور داخلية وخارجية. فإذا قاوم هذه المغريات فلا شك في أن فهمه للحق والباطل سيتغير.

■ هذا يعني أن للحق منشأ تكوينياً، في حين أنه بناء على ما ذكرتموه أولاً، ليس له منشأ تكويني.

السيد مير باقري: بناء على القول الأول له منشأ تكويني أيضاً، لكنه تكوين جبري.

■ إذن هل الاختلاف بين القولين يكمن في الاختيار وعدم الاختيار؟

السيد مير باقري: بناء على ذلك القول، عندما يتم اعتبار الإدراكات أمراً اعتبارياً، يجعلون هذا الاعتبار تابعاً لعلية التعريف، فالصدفة في الواقع لا تجعل الاعتبار. وعليه، فهل مسار العلية هو الذي يجعل نظام اعتبارات اجتماعية؟ أو أن الذي يجعلها أموراً

(1) سورة الشمس، الآية 8.

أخرى غير العلّية؟! وكيف تتشكّل الاعتبارات الاجتماعية في المجتمع؟ هل هي من باب الصدفة؟ أو أنّ الاعتبار تابع للعلّية؟

■ أليس الاختيار تابعاً للعلّية؟

السيد مير باقري: كلا، فالاختيار حاكم على العلّية. إنّ مسار الربوبية الإلهية هو الإرادة الحاكمة على عالم الوجود، وهي التي تعرّف مسار حركة العالم. كما أنّ هذا المسار الإلهي قد أعطى للإنسان إرادة، ومنحه أيضاً هامشاً كبيراً من الحركة. ومن جملة ذلك؛ إدراك الحقّ والباطل، وهذا الإدراك لا بدّ من أن يكون مُلزماً للحضور. فالإنسان من دون إدراك الحقّ والباطل لا يمكنه أن يقوم بأيّ عمل أصلاً.

■ ما الأثر الذي تتركه المسألة التي تقولونها؛ من الاختيار وعدم الاختيار، على فهمنا للحقّ؟ أعتقد أنّ الجواب عن هذا السؤال سيدخلنا في البحث الأصليّ.

السيد مير باقري: غرضي هو أن نبحث أولاً في آليّة هذا الأمر، ما هي هذه الآليّة.

■ نأخذ مبناكم في المسألة فرضاً مُسلماً به، ونبحث ضمن الآليّة التي تفترضونها.

السيد مير باقري: لنرَ إذا صار اختياريّاً ما الذي سيحصل؟ في هذه الحال سوف يتحقّق في الربوبية الإلهية قاعدة تعمل على أساسها وتخلق الفطرة، ولكن هذه الربوبية لله تعالى لا تبني أيّاً من أعمالها على أساس الجبر. فهو قد خلق الفاعل، وهذا الفاعل يقوم بعمل، وعندما يقوم بعمل يظهر إدراك الحقّ والباطل. وهذا الإدراك، إمّا أن يكون منسجماً مع فطرة العالم وربوبية الله تعالى، أو لا. فإن كان منسجماً، لا شكّ في أنه سيساعد الإنسان في أدائه وسوف يوصله

إلى غايته ومقصوده. وأما إذا لم يكن منسجماً، فلن يقتصر على عدم مساعدة الإنسان في عمله، بل سوف يعمل على تعذيبه من الداخل. والواقع، إن هذا الأمر مغاير له.

■ إن نتيجة هذا البحث هي التخطئة والتصويب.

السيد مير باقري: لا، بل نتيجته في أن الإنسان يعمل جيداً، لكنه إذا عمل جيداً فماذا سيحصل؟

■ كلاً، مُرادى هو أنه قبل مرحلة العمل، هل تصرف بشكل جيد في فهم الحق أم لا؟ ونتيجة هذا الأمر هي التخطئة والتصويب.

السيد مير باقري: عندئذٍ، ماذا يصير معنى التصرف الصحيح؟

■ نتيجته هي أنه إذا كان غير اختياري، فكل ما فهمه يكون دائماً هو الحق؛ بينما إذا كان إرادياً فمن الممكن أن يحصل لديه اشتباه.

السيد مير باقري: لا، إذا كان غير اختياري فليس حقاً أصلاً، بل الذي يعمل عندئذٍ هو مسار العلّة. ما معنى الحق؟ ليس هذا حقاً ولا ذاك، كما أن هذا ليس باطلاً ولا ذاك. فعندما يتقابلان لا يعود أيّ منهما؛ لا حقاً ولا باطلاً، لا أن يكون كلاهما حقاً. ففي المسار غير الاختياري، يسقط الحقّ والباطل عن الموضوعية أساساً.

■ الحقّ بذاك المعنى يختلف عن المعنى الذي تطرحه اختلافاً ماهوياً، ولكننا مع ذلك نسمّيه حقاً.

السيد مير باقري: أساساً ما معنى الحقّ؟ فلتسمّوه حقاً إن شئت، فالمسألة لا تتعلق باللفظ، بل نقول: هناك عليّ يعمل في المقام، فإذا أصبح في طور الفاعلية، يمكن عندئذٍ أن تعمل الإرادة بأحد نحوين: النحو الأول منهما نسمّيه الحقّ، والنحو الثاني نسمّيه الباطل. ولو تساءلنا: لماذا لا يكون العكس هو الصحيح؟ ولماذا لا

يكون المعنى الأول هو الباطل، وهذا هو الحق؟ وما هو معيار الباطل هناك والحق هنا؟ لكان الجواب هو: إننا إذا تقبلنا المسار الفاعلي السابق، عندئذ يرجع المعيار في كل من الحق والباطل إلى مدى انسجامه مع الربوبية، أنت تسميه الحق، وهنا أسألك: كيف تستطيع أن تعثر على الحق أساساً؟ وهل تريد في نهاية المطاف أن تصنع لأجل ذلك مبدأ للحق في منظومة الإدراك عند الإنسان؟ فالعمل الذي يتوافق مع الربوبية، لا بد من أن يكون على أساس متناسق مع الفطرة. هذا هو مبدأ إدراك الحق. وفي الأساس هل أستطيع أن أدرك الحق بغير الوسيلة التي جعلها الله تعالى لي، وأوجدها في ذاتي؟ أو أن أتعامل مع غير هذا المسار الإلهي؟ ما دام الذي يصنع الحق هو إرادة الحق تعالى، فالحق حق محض، وما دمت في تعاملي منسجماً مع هذا المعيار، أكون على الحق، وبالمقابل ما لا يكون منسجماً مع ذلك يكون هو الباطل. ولسائل يسأل: لماذا يُسمى الحق حقاً؟ نقول: إن شئت أن لا تسميه حقاً فهذا شأنك، فالحق له مساران إراديان؛ وعندما يتحقق كلا هذين المسارين، يصبح الإنسان مسؤولاً عما يريد، فهو بإرادته يعمل ومن خلالها أيضاً يستطيع أن لا يعمل.

■ بالنسبة إلى هذا الاختلاف في المبتنيين اللذين طرحتهما، لديّ كلام أريد أن أقوله: أوضحوا لنا هذا الاختلاف. فعلى أساس مسار العلية، هناك مقام واقعي وفي الأمر نفسه؛ بحيث إذا كان فهمي مطابقاً لذلك المقام الواقعي على ضوء نظرية اتحاد العالم والمعلوم، أو أية نظرية أخرى صحيحة، نقول: هذا الكلام صدق وحق، بينما إذا لم يكن كذلك، نقول: هذا باطل.

السيد مير باقري: ينبغي الآن أن نبحث في أنه على أساس العلية، هل هناك معنى للتطابق أم لا؟ فالعلماء وإن كانوا يسمونه

تطابقاً، لكنّه في الواقع غير قابل للتوضيح. فهم يطلقون عليه اسم التّطابق أو الحضور، والحال أنّه ليس تطابقاً ولا حضوراً.

■ على كلّ حال، بناء على الرّأي الذي طرحتموه، يوجد لدينا فطرة عامّة؛ بحيث إنّها إذا كان فهمنا للحقّ والباطل متطابقاً مع هذه الفطرة، فمعناه أنّنا نكون على الحقّ بهذا المقدار من التّطابق، ونكون بعيدين عنه بالمقدار الذي يكون مخالفاً له، وهذا يعني أنّكم جعلتم «نفس الأمر» مرّتين. تفضّلوا ببيان الفرق بين نفس الأمر بهذا المعنى - الذي جعلتموه أمراً فطريّاً - وبين نفس الأمر بناء على المبنى الآخر، والذي يندرج تحت عنوان الواقع.

السيد مير باقري: انظروا! يجب أن يتّضح أولاً أنّه عندما يطرح بحث الكشف هناك، يكون المراد به الكشف في العقل النظريّ. أما الكشف في العقل العمليّ، فليس له معنى، إلّا أن تُرجعوا العقل العمليّ إلى العقل النظريّ، كما يفعلون. وسبب إرجاع الحكماء العقل العمليّ إلى العقل النظريّ، برأيي، هو أنّهم يعتبرون أنّ أساس الحقّ هو الكشف؛ ولذلك يرجعون إلى الواقع؛ لأنّهم يريدون أن يثبتوا الحقيّة من خلال العقل العمليّ. ويقولون: إذا كشف العقل العمليّ تداعيات الواقع يصير حقّاً، وإلّا فهو باطل. فلذلك يقولون: إنّ إدراك العقل العمليّ، هو من سنخ إدراك العقل النظريّ، وهو إدراك الوجود والعدم، كلّ ما هنالك تكون نسبته إلى الأفعال الاختياريّة هي الصّحّة. لكن هذا الكلام مورد نقاش؛ لأنّ إدراك الوجود لا يدعو بالضرورة إلى العمل، والحال أنّنا نريد العمل، والعمل نوع إدراك آخر. وما يحصل ويطرح أثناء العمل هو إدراك الملاءمة والمنافرة، وإلّا فمحض الوجود والعدم لا يؤدّي إلى العمل. وهذه المناقشة تحتوي على نكته مهمّة، ينبغي أن تُعالج في محلّها.

كان الكلام في أنّه إذا أردنا أن نتقدّم، فليس هناك أيّ معنى

للتطابق وعدم التطابق، وخصوصاً إذا اعتمدنا أساس العليّة؛ إذ ما معنى التطابق في هذه الحالة؟ فالعليّة تقوم بوظيفتها. مثلاً نجد في هذا المسجل شيئاً معيّناً، بينما الشريط في الداخل يقوم بتسجيل شيء آخر. فهل يمكن أن نقول: إنّ هذا مطابق للواقع وذاك غير مطابق؟ ماذا يعني ذلك؟ لا يوجد شيء منهما مطابق، بل الاثنان متناسبان؛ وذلك لأنّهما متناسبان مع مسار العليّة، والتناسب مع العليّة موجود في كليهما، من دون أن يكون بينهما تطابق أصلاً. وهذا الأمر غير معقول؛ لذا ترون أنّهم في بحث الوجود الذهنيّ أرادوا حلّ إشكال التطابق، لكنّ الجميع يعلم بأنّهم لم يستطيعوا ذلك. وآخر جواب قُدّم في هذا المجال كان جواب صدر المتألّهين، الذي طرح مسألة الحمل الأولي والحمل الشائع. لكن، هل هذا هو الحلّ بنظركم؟ وهل تعتبرون هذا جواباً صحيحاً في بحث الوجود الذهنيّ؟ هذا ليس بحثاً علميّاً، بل هو تلاعب بالبحث العلميّ، فالكلّ يعلم جيداً بأنّ مسألة التطابق لم تُحلّ في بحث الوجود الذهنيّ، إذ إنّكم عندما تجعلون اثنيّة بين الذهن والخارج لا يعود التطابق بينهما أمراً معقولاً. فالنزاع مفهوميّ حول هذا الأمر، والحال أنّ هذا النوع من الجواب هو تبديل لجوهر الإشكال إلى إشكال لفظيّ فقط، ولا يمكن أن يرقى مستوى الحلّ الفلسفيّ. فلا يمكن حلّ المشكلة من خلال اللّعب بالّلغة؛ لأنّه لا يوجد هناك تطابق، كما أنّه لا يمكن أن يكون ذلك أساساً للحقّ والباطل؛ ولا الصدق والكذب.

نعم، هناك أساس آخر جُعِل لأجل العلم؛ حيث يقولون: حضور مجرّد لمجرّد. طبعاً في هذا الكلام، بنظرنا، مجال للكثير من المناقشات؛ إذ ما هو هذا الحضور الذي تذكرونه؟ ولماذا تفرض المادّة غائبة كلياً، وتقول: المادّة ليست حاضرة، وهي هنا مغايرة بشكل مطلق للمادّة هناك؟ فإنّهم يقولون: المادّة في هذا الطرف غير

المادة في الطرف الآخر؛ حيث يعتبرون أنّ المغايرة مُطلّقة فيهما، ويقولون: لا يوجد حضور أصلاً، بل هو جهل محض. ولكن عندما يصلون إلى المجرّد يعتبرونه بسيطاً ومطلّقاً، ولا يرون أيّ مغاير له، كما يجعلون وحدته مُطلّقة بناء على ذاك الأساس؛ وفي الحقيقة ليست وحدة ذاك مُطلّقة، ولا كثرة هذا مطلقة، بل لهما نوع تغاير ونوع اتّحاد.

طبعاً، هذا النقد ينبغي أن يُطرح في محلّه، فالعلم لا يُعرّف لا بالحضور ولا بما قاله الملامّ صدرا، فما لم يصل العلم إلى مرحلة الفاعليّة، لا يمكن تعريفه. لكن، على كلّ حال، المسألة في الحقّ والباطل واضحة جداً. فإذا لم تعمل على تعريف الإرادة، لا يكون هناك معنى للحقّ والباطل. ماذا يعني الحقّ؟ الحقّ هو مسار العليّة. ماذا تعني قضية أنّ الله له حقّ علينا؟ إنها تعني أنّ الله تعالى هو علّة الأشياء، ويعمل وفقاً لاقضاء ذاته. وأنتم تقولون: هل يوجد حقّ أم لا؟ لكن إذا أدخلتم مسألة الإرادة في البحث، فسوف تُؤثّر بنفسها على فهم الحقّ والباطل. وسوف تقولون عندئذٍ: هل هذا الفهم حقّ أم لا؟ وأين هو أساس الحقيانيّة في فهمنا؟

ولأجل الإجابة عن هذا السؤال، ينبغي أن نحلّل نظام العالم، فإنّه بالتنظيم الذي خلق المولى تعالى فيه العالم لغاية محدّدة، يوجد تناسب تامّ بين فعل الحقّ تعالى وبين هدفه، يعني في كلّ موضع يكون فيه فعلٌ لله تعالى، يجب أن يكون هذا الفعل منسجماً مع الهدف. لكنّه مع ذلك أعطانا الاختيار، ونستطيع بمقدار ما لدينا من إرادة واختيار أن لا نقوم بالفعل الذي يكون منسجماً مع الإرادة الإلهيّة. وإذا لم نعمل وفقاً لهذا الانسجام، فلن يُغيّر الله نظام العالم من أجلنا؛ بل سوف يُعذّبنا ضمن نظام هذا العالم، وفي نهاية المطاف سوف يرمينا في نار جهنّم، كما أنّ المنظومة الإلهيّة

لحساب سوف تُحاصر الإرادات الطاغية، بينما ستعمل على نشر وتطوير الإرادات التي تنسجم مع الهدف الإلهي. وعلى هذا الأساس، فقد خلق الله تعالى في داخل الإنسان ميولاً وحباً وابتهاجاً، تنسجم جميعها مع هدفه؛ بحيث يمكن للإنسان أن يستفيد من لذة هذا العالم ويتقرب منه في آنٍ معاً، وإن كان هناك درجات للقرب.

هل يوجد في العالم غير هاتين الإرادتين؟ لقد منح الله تعالى للإنسان أيضاً إرادة الإيمان ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾⁽¹⁾، فيمكنك أن تختار أي واحد من هذين (الرشد أو الغي). وهذا واقعٌ محسوسٌ، فأَي شيء يختاره الإنسان في مقام العمل لأجل استمرار هذا العمل، يؤثر ذلك في تطور جهاز الحقّ والباطل عنده وينميه. فالمفهوم من الحقّ والباطل في أول الأمر، وفي زمن الطفولة، ليس هو المفهوم منهما في زمن الشيخوخة. نعم، لكل شخص عند ولادته نوع من الإدراك، وتتسع هذه المدركات شيئاً فشيئاً. فإذا كان اتّساع إدراك كلّ شخص منسجماً مع أداء فطرته، فنتيجة ذلك أنّ عمله وحركته سوف يكونان متوافقين مع الفطرة، ومُوجِبين للقرب من الله وسيكونان سبباً للابتهاج والسرور أيضاً.

■ لا بدّ من أنكم تطبقون هنا آية ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾⁽²⁾، وتقولون: هنا يوجد حقّ، وكلّ مكان يكون فيه ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، فلا شكّ في أنّ الإرادات تكون منسجمة فيه بشكل تامّ. وهذا حقّ بناء على هذا المبنى؛ يعني أنّ الحقّ يُبَتَّنَى على هذه الإرادات التي تنسجم فيها إرادتي مع إرادة المولى.

(1) سورة البقرة، الآية 256.

(2) سورة الإنسان، الآية 30.

السيد مير باقري: مبدأ الحقّ على هذا الأساس هو ولاية الله المتعال.

■ من أين لي أن أعلم بأنّه يجب أن أريد هكذا؟

السيد مير باقري: هذا هو المطلب الثاني. ونحن فعلاً نقوم بتعريف أساسه؛ فمن من أين لي أن أصل إلى هذه النقطة؟ هنا أقول: إذا لم تأخذوا بعين الاعتبار الكلام الذي أسنانه مع توضيحنا إياه، لا تستطيعون أن تعرّفوا لي الحقّ والباطل، وكذا إذا لم تأخذوا أصلاً المولى تعالى بعين الاعتبار، ولم تلاحظوا حكمته وقدرته وهدفه من الخلق، ومن الإرادة التي أعطاها للإنسان، والفترة التي خلقها له، ولم تفترضوا مسبقاً أنّ إعمال إرادة الإنسان توصله إلى الغاية... هل يمكنكم أن تُعرّفوا لي في هذه الصورة الحقّ والباطل؟! ففي هذه الصورة يصبح الحقّ لقلقة لسان، ويمكنكم أن تصنعوا الحقّ بالشكل الذي ترغبون. فمثلاً من حقّي الطبيعي أن أحدّد مصيري بنفسي، وأن أكون مُسلّطاً على ذلك. من قال ذلك؟ وإذا عارضني أيّ شخص مثلاً في إجراء هذا الحقّ، ما الذي سيحصل؟ نعم، هنا المادّة تتعقّد وتنتقل إلى الإنسان. هل يحقّ لي أن أقطع رؤوس جميع الناس في العالم؟ بالطبع لا. لماذا لا يحقّ لي ذلك؟ ما الذي سيحصل؟ وإذا استطعت بالضغط على زر؛ أن أقتل الناس جميعاً، بواسطة تفجير قنبلة نوويّة، ماذا سيحصل؟ لماذا لا يحقّ لي القيام بذلك؟

■ لكن هذا الأمر يصحّ على مبناكم أيضاً، بناءً على قاعدة أنّ «كلّ ما عمله خسرو كان جيداً»، فكذلك كلّ ما أَرادَه الله يكون هو منشأ الحقّ، والحال أنّه قبل أن يريده الله ويختاره، لا بدّ من القول بأنّه كان هناك شيء، ثم أَرادَه.

السيد مير باقري: نعم، إرادة الله هي منشأ الحقّ، يعني أنّه لا

يوجد قانون فوق ما يريده الله. فالله غير مُلزم بالقانون الأساس الذي يسنّه لنا العقل.

■ هذا الكلام مخالف للنظرة العقلية عند المعتزلة.

السيد مير باقري: وهل نحن ملتزمون برأي المعتزلة بذلك؟ ومن قال: إنّ كل ما قالته العدلية أيضاً صحيح؟ عليكم أن لا تجعلوا فعل المولى لغواً، وأن لا تقيّدوا يد الله بواسطة عقلنا العملي. من أين عرفتم أنّ رأي الله يُقاس بهذا العقل العملي؟ أليس هو مخلوقاً له تعالى؟ فإذا عطل الله لنا العقل العملي، ألا تعتقد بأنّه يمكن أن تبدّل قناعات هذا العقل؟ بل الأمر لا يحتاج إلى أن يُعطله الله تعالى؛ فإنّكم إذا عملتم على تغيير مجتمعكم وأصبحتم تحت ولاية مجتمع آخر مثلاً، فسوف يتغيّر على أساس ذلك عقلكم العملي أيضاً. وعليه، فهل يمكن من خلال هذا العقل - الذي يتغيّر بتغيّر بعض الأوضاع الاجتماعية - أن نكتب قانوناً أساسياً ونفرضه على المولى تعالى، ونلزمه به؟ وهل من الصحيح أن نحكم بعقولنا ونقول: بما أنّ عقلنا قد توصل إلى أنّ بعض الأشياء جيّد وبعضها الآخر سيئ، فينبغي على الله تعالى أيضاً أن يلتزم عملياً بهذا الأساس؟!

■ تفترضون فرضاً مُحالاً، ثمّ تقولون: ينبغي على أساس هذا الفرض المُحال أن نرفع الله تعالى ونظامه من البين، وأن نضع نظاماً آخر مختلفاً.

السيد مير باقري: هذا الفرض الذي نقوله، ولو كان فرضاً باطلاً، ولكن يتمّ التعامل على أساسه في العالم الخارجي. ألا يقوم الماديون بالعمل وفق ذلك؟ حيث يعتمدون على ذلك الأساس في تعريفهم للحقّ والباطل، ويعملون به؟ ولكن كلامنا في أنّه على هذا الأساس الباطل لا يعود هناك معنى للحقّ والباطل أصلاً.

■ أنا أتكلّم على أساس مبنى الكشف. فعندما أقول إنكم تستطيعون من خلال الضغط على زر قتل جميع الناس، فهذا يتعارض مع الفطرة.

السيد مير باقري: كلّ ليس مخالفاً، فقد يصل العقل العملي للإنسان أحياناً إلى مستوى، ويمرّ من خلال تربية معيّنة، يصبح جرّاءها يتلذذ بالقتل تماماً كصدام والحجاج.

■ جيد، ينبغي أن يتمّ الاعتراف بالفطرة وهذا الاعتراف ليس معناه إنكار نفس الأمر، ولا إنكار الكشف.

السيد مير باقري: مثل هذا الإنسان يتلذذ بذلك. أقول: إنّ مثل هذا الأمر موجود حتماً، وهذا الإنسان يملك عقلاً عملياً، ويعمل وفق عقله العملي، كما أنّه يدرك الأشياء الجيدة والسيئة ويعمل على أساسها. هل تستطيعون أن تجدوا إنساناً لا يدرك الحسن والقيبح؟ إنّ كلّ إنسان يدرك ذلك ويعمل على أساسه. وهما مترابطان تماماً؛ فإذا أوقفتم إدراكه سوف يتعطل عمله قطعاً. وهنا نسأل: كيف يوجد هذا الإدراك؟ فالمجتمع الغربيّ لديه إدراك للحقّ والباطل، ونحن لدينا إدراك للحقّ والباطل أيضاً، لكن كيف يظهر ذلك في كلّ من هذين المجتمعين؟ ألا يوجد في نفس هذا الإدراك للحقّ والباطل طريق لهما؟ هل كلّ من يدرك شيئاً، يكون ذلك الشيء حقّاً له؟ فعلى أيّ أساس يمكن أن تعتمد الحقانيّة في هذا الإدراك؟

■ بناء على هذا الأساس، كيف يمكن إثبات نفس الإله ومبدأ الربوبية؟

السيد مير باقري: نحن نبحث فعلاً حول الحقّ والباطل. أما بحث العقل النظريّ فهو أمر آخر، وهنا ينبغي أن نسأل: ما هي آليّة عمل هذا العقل؟ فإذا أصبحت آليّته إراديّة أيضاً، كيف يمكن إثبات

الله؟ ما معنى الإثبات؟ هل الإثبات يعني إتمام الحجّة أو المعرفة؟ إن إتمام الحجّة يكون من خلال المشيئة الإلهية، بينما أولئك الذين يتبنّون فكرة الأصالة الذاتية، يقومون بحلّ هذه الأمور على أساس العلّية، فهم يقولون: لقد خُلِقَ ذهننا بالكيفيّة التي يسلم فيها بالبرهان، والبرهان لا يمكن تعطيله بحال. في حين نقول: نحن لا نستطيع تعطيل إرادة الله، وليس ذلك البرهان.

■ جيد، لكن، أولاً وقبل كلّ شيء، يجب إثبات إرادة الله،

ثمّ ...

السيد مير باقري: لنفترض أنّه ثبت لدينا ذلك، ونريد الآن أن نفسّر هذا الأمر من خلال النظرية التي لدينا؛ يعني أننا نريد أن نرى هل نستطيع بواسطة هذه النظرية أن نعمل على تبديل مسألة إثبات الله أو تفسيرها بشكل آخر؟ فليس صحيحاً أنّه إذا لم أرد إثبات الله، لا يثبت.

■ ما هو الأساس الأولي؟

السيد مير باقري: الأساس الأولي لذلك خلق الله، فقد خلق الله تعالى الإنسان في هذا العالم؛ بحيث لا يكون فيه حرّاً بشكل مطلق. فلا يستطيع أحد أن يدّعي ويقول: أريد أن لا تتمّ الحجّة عليّ، أو يقول - بعد أن تتمّ الحجّة عليه -: أريد أن لا أفهم بقيّة الأمور!

■ تفسيركم هذا ينبغي أن يكون على مبدأ ثابت.

السيد مير باقري: هل تقصدون أن يكون متناسقاً ومنسجماً مع ذاته، أو أنّكم تريدون ما وراء ذلك؛ وهو كيف يمكن لنا أن نثبت بهذا البرهان وجود الله لأيّ شخص؟

■ أريد أن أقول إنّكم إلى هنا، فرضتم وجود إلوه، مالك

للإرادة.

السيد مير باقري: وهناك مجموعة أخرى تفرض وجود المادّة أيضاً، وتعتبر أنّ المادّة تعمل في ذهني وفق آلية جبريّة، ولا شكّ في أنّ الفرض الأوّل أكثر إحكاماً من هذا الفرض.

■ يمكن أن يكون لدى النظريّات الأخرى آلاف الإشكالات!

السيد مير باقري: كلّاً، انظروا! إنّ العقل يدور بين هذين الفرضين، فذهنكم يعمل، ولكنكم تقولون: إنّّه خلال عمل الذهن سوف يحصل التفاهم، كلّ ما في الأمر أنّ المسألة تدور حول تفسير هذا الفهم. كيف تفسّرون هذا الفهم؟ هل تفسّرونه بهذا التفسير الذي ذكره؛ فتقولون: كيف لنا أن نثبتّه؟ إنّ لإثباته طريقاً آخر.

أساس الحقّ هو في الإرادة التكوينيّة أو التشريعيّة؟

■ لقد اطلعنا من خلال هذه المباحث على الحدّ الذي يُعرّفنا بها، وهذا جيد! ولكن بقي علينا أن نبحث آثار ذلك في موضوع البحث. لقد ذكرتم معياراً لمفهوم الحقّ - أو فلنقل: أساس الحقّ - هو انسجامه مع الإرادة الإلهيّة. ولا شكّ في أنّكم تقبلون بأنّ لله إرادة تشريعيّة وإرادة تكوينيّة؛ لأنّ لديه إرادة صنع بها نظام العالم، وعلى طبقها جعل النار مثلاً محرقة. ولا فرق بين كونها محرقة لبیت الظالم أو لبیت المظلوم، فهذه إرادة تكوينيّة. وهناك إرادة أخرى تشريعيّة، وهي التي تحتوي على ما يجب فعله وعلى ما يحرم. والآن بناء على هذا الأساس الذي تفضلتم به، ينبغي أن يكون واضحاً أيّ إرادة تقصدون؟

السيد مير باقري: طبعاً، هذا التقسيم محلّ تأمل، فهذا التقسيم قائم على ثقافة الفصل بين هاتين الإرادتين. والحال أنّ الله تعالى يدير العالم، وإدارته له إدارة آليّة؛ بحيث إنّها عندما تصل إلى الإنسان، يكون الوحي إحدى هذه الطرق في الإدارة.

■ يعني أنكم لا تقبلون بالفصل بين التكوين والتشريع؟

السيد مير باقري: نحن لا نقبل بهذا التفصيل الذي جعلتم فيه هذين الأمرين متوازيين؛ بأن كان أحدهما اعتبارياً والآخر حقيقياً؛ بل كلاهما نتيجة لإعمال إرادة واحدة، كلّ ما هنالك أنّ إعمال الإرادة في عالم الإنسان، يكون بطريقة مختلفة عن إعمالها في عالم الجمادات، وبعبارة أخرى أقول: إذا فكّرتم على أساس قانون العلّية، ووضعتُم مسألة الفاعلية جانباً، ماذا سيكون معنى التشريع والتكوين بناءً على أساس العلّية؟ فكلاهما مجرى لهذه العلّية، وعلّيتهما جميعاً تكوينيّة؛ لأنّها لا تكون باعتبار مُعتبر. ويمكنكم من داخل الأمور أن تقسّموا على أساس الاعتبار والحقيقة، ولكن عندما تنظرون إليها من أفق أعلى، ترون أنّ كلا التكوين والتشريع علّيّ، يعني أنّ المسألة ليست بأن تعتبر أو لا تعتبر، بل هناك آلية قهرية واقعة، وتحت تأثير تلك الآلية تقوم أنت باعتبار هذا أو عدم اعتباره. وعلى كلّ حال فنظام العلّية يعمل وأنتم على أساس العلّية تقومون بصناعة فعل اسمه الاعتبار؛ بحيث يكون له أثره الخاص، هذا هو مسار العلّية الذي له أثر.

■ لكن على أساس ذلك التفسير لا تكون إرادتنا هي التي تصنع هذا الاعتبار؛ بل نظام التكوين هو الذي يصنعه.

السيد مير باقري: هذا الكلام صحيح حتماً؛ فإذا أدخلت الإرادة في البحث ترى أنّ كلّ العالم يسير وفق النظام الإلهيّ؛ سواء في مجال التكوين أم في مجال التشريع، وليست الإرادة صفة ذاتية له، لذلك يستطيع أن يترك هذا الفعل. وهذا التقسيم الاعتباريّ والحقيقيّ مُتَنَزِع - في الواقع - على أساس المنطق. وأنا لا أقول هنا بأننا لا نرى أيّ تفاوت بين التشريع والتكوين، لكن في الوقت نفسه لا نقبل

بثقافة التقسيم التي تقوم على أساس آليّة أخرى، وإذا قبلنا بها يجب أن نُصاحبها إلى آخر العمر.

■ تفضّلوا الآن بالإجابة حسب ثقافتكم أنتم؛ لكن عليكم أن تُعطونا توضيحاً للربط المنطقيّ بين المباحث.

السيد مير باقري: على هذا الأساس، عندما توجد خمس نظريّات حول الحقّ والباطل في المجتمع، هل يمكن السؤال كيف وُجدت كلّ من هذه النظريّات الخمس؟ وهل يمكن توضيح ما هي الجواب هذا السؤال يمكن أن يُحلّل بطريقتين؛ فتارة تقولون: تعالوا نقرأ هذه النظريّات بشكل تفصيلي لنعرف ما الذي قالوه فيها. وتارة أخرى تقولون: ما هي عوامل ظهور هذه النظريّات؟ ولا شكّ في أنّ هذا النوع (الثاني) من المعرفة أقوى من ذلك الأوّل. ومرة أخرى تقولون: ماذا تقول أصالة الوجود؟ ومرة ثالثة تقولون: ماذا حدث في الفلسفة حتى تكوّنت هذه النظرية؟ يعني أنكم تعرّفون لنا أصالة الوجود من خلال عمليّة تكوّنها. وبحثنا إنّما هو حول النوع الثاني من المعرفة، وهنا أقول: كيف وُجدت هذه النظريّات الخمس حول الحقّ والباطل بين مفكّري العالم؟ ونُجيب: هذا الإدراك قد أوجد فاعليّة. لكن ما معنى تلك الفاعليّة؟ الفاعليّة تعني أنّ الله تعالى فاعل على الإطلاق، وأنّه خلق الإنسان وخلق العالم، وذلك عبر إعمال نوع واحد من أنواع الإرادة؛ ولذا فإنّ قدرة المخالفة عندهما تكاد تكون معدومة. ومع ذلك، فهم في بعض الأمور أحرار، وحرّيتهم هذه تترك أثراً في العمل وفي إدراكهم للحقّ والباطل. فالإنسان الذي يبلغ حالة الفرعنة يصل إلى مكانٍ يعتبر نفسه فيه أساس العالم والمحور فيه، ويقول: أنا الوحيد الذي أمتلك الحقّ، وعلى الله أن يعترف بهذا الحقّ الذي لي. فمثل هذا الشخص يقوم بالتفرّع بهذا

العمل، بينما هناك شخص آخر يعتبر نفسه عبداً لله، ويقول: ما معنى الحق أساساً؟ فكلّ ما هو موجود، هو تعالى، فمن نكون نحن حتى يكون عندنا حقّ مقابل المولى؟! لماذا يظهر هذان الصنفان من الإدراك؟

■ أليس لدينا جاهل معذور؟

السيد مير باقري: أرى أنه لا يوجد جاهل معذور، إلا في حالة الاستثناء. فالإرادة حاضرة في الفهم، وكيفية الفهم تابعة لكيفية الإرادة، فالفهم النوعي نفسه هو عمل إرادي؛ لأنّ الإنسان عندما يستكبر، يفهم الأشياء بطريقة خاطئة. وعلينا هنا أن لا نقول خطأ، ولا نتحدّث فعلاً عن الحقّ والباطل فيهما، بل نقول: إنّ نوع الفهم تابع لكيفية الإرادة؛ أي إنّهُ تابع لكيفية التعامل بين الإنسان وإرادة الحقّ تعالى ونظام التكوين. فالإنسان إما أن يتّبع طريق النبي الأكرم (ص) وطريق الملائكة، وإما أن يتّبع طريق إبليس، فهو يفهم الطريقين معاً، ويدرك الحقّ والباطل. ونوع الفهم مختلف بحسب كيفية التولّي، فجميع الأشخاص الذين يملكون العصمة المطلقة، يكون فهمهم فهماً واحداً لا تفاوت فيه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁽¹⁾، وعندما تنزل عن درجات المعصومين، تبدأ مراتب الفهم المختلفة بالظهور؛ فيصير محور الفهم عند بعضهم هو العبوديّة، ومحور الفهم عند البعض الآخر هو الاستكبار، وتكون غاية هذا الطرف الإخلاص المحض، وفي المقابل تكون غاية ذاك الطرف الكفر المحض. فهنا إخلاص محض وكفر محض، وبينهما بؤن شاسع يمكن أن يتمّ التمسك به.

(1) سورة النساء، الآية 82.

هذا الفهم المختلف لديه آليات مختلفة من الحق والباطل؛ حيث يرى البعض أن فهمه متساوٍ مع المشيئة الإلهية، وأن عمله أيضاً على حدٍّ سواء مع هذه المشيئة. ففهم العقل العملي أهم من فهم العقل النظري، فالعمل قبل أن يكون مستنداً إلى العقل النظري يستند إلى العقل العملي، ولكن هذا الفهم للعقل العملي لا يصل إلى حد الجبر؛ بل بعض أقسامه فطري. وإرادة العالم متناسبة معه تعالى؛ أي أنه في ذلك القسم ليس عندنا تصرف جذي للفاعلية، ونحن نقوم بإيجاد قسمه الآخر، ولعل هذه الآيات تريد أن تقول هذا الكلام - وإن كان هذا التطبيق مورد نقاش - : ﴿فَأَمَّا جُورُهَا وَتَقْوَاهَا ۖ﴾ (٨) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَقَهَا ﴿١﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا ﴿١﴾، فإذا كان الأمر كذلك، فإنهم يجدون الحق والباطل في أعماقهم؛ فإما أن يكون كله حقاً أو يكون كله باطلاً، هذا على أساس مسار الفاعلية، أما بناء على مسار العلية، فلا يعود هناك أي معنى للحق والباطل، والآن عندما أصبح الكلام عن مسار الفاعلية، لا بأس بأن نعمل على تحليل الحق والباطل.

تحليل الحق والباطل على أساس مسار الفاعلية

كل شخص من هؤلاء لديه فهم خاص للحق والباطل. وقد قمنا أولاً بتحليل آلية هذا الفهم؛ حيث إنك إذا سألت كل واحد منهم عن الحق، فسوف يعتبر أن فهمه هو الحق وفهم الآخر هو الباطل. ولكن إذا أردنا أن نلقي عليهم نظرة من الخارج، ونحاسبهم بناءً على مبنانا، نرى أن هؤلاء ينقسمون واقعاً إلى حق وباطل. ولكن لو كان المسار مسار العلية لما صحّ تقسيمهم إلى حق وباطل، لأنه بناءً

(١) سورة الشمس، الآيات من 8 إلى 10.

على مسار العلّية هناك خمس نظريات؛ وهي أشبه بخمسة أشرطة تسجيل تضعها في خمس مسجلات، فتقوم بتسجيل خمسة أمور مختلفة، فهنا لا معنى للحقّ والباطل أصلاً. وكذا إذا افترضنا وجود خمسة أقراص كمبيوترية، فسوف تحصل على خمسة آثار مختلفة مسجلة عليها.

لكن إذا أصبح المسار مسار الفاعلية، نستطيع أن نبحث هل هذه الفاعليات متناسقة ومنسجمة مع الربوبية أم لا؟ وهذا البحث نستطيع أن نقوم به، ويمكنك أن تسمّيه حقّاً ويمكنك أن لا تسمّيه كذلك، فهذا ليس مهماً، وليست المشكلة في التسمية. فلذلك خمسة أعمال كلّها إرادية؛ بعضها متناسق وبعضها الآخر غير متناسق، ويمكننا القول بأنّ هذه الأعمال حقّ بمقدار ما تكون متناسبة ومتناسقة. فإن لم يكونوا حقّاً فما الذي سيحصل؟ مثلاً: إذا كنت أرهد أن أجعل إدراكي للحقّ والباطل إدراكاً باطلاً، فما معنى هذا الباطل؟ هو يعني أنّ لا يكون إدراكي متناسقاً مع فطرة العالم، وأن إدراكي للحقّ والباطل غير منسجم مع الإرادة الإلهية. لقد خلق الله تعالى العالم لأجل العبودية، ولكنني استكبرت وقلت: أنا أساس العالم، تماماً كما صنع إبليس الذي يقول: من حقّي أن أكون خليفة الله، وأن يكون العالم تحت سيطرتي وإرادتي، حتى أتمكن من التفرّغ وأقول: يجب أن أكون أنا المحور والأساس، ومن حقّي الطبيعي أن أفسر الحقّ بما يتوافق مع مصلحتي ألف تفسير، فما الإشكال في أن أمشي من هذه الطريق أو من تلك؟ سيكون الجواب: لا إشكال في ذلك أصلاً ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾⁽¹⁾ حتى يصل إلى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ لَهُم

(1) سورة البقرة، الآية 256.

الْفَلْعُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ»⁽¹⁾. لا إشكال في ذلك أبداً، فقَصَّتْه صارت كَقَصَّةِ ذلك الشخص الذي كان يشرب من ماء الشعير، فقال له شخص آخر: لا تشرب فإنه يُذهب العقل، فأجابه: ماذا تقصد من العقل؟ قال له: لا أقصد شيئاً، أكمل الشرب. فإذا لم تعرف ما معنى العقل، لا يعود لي بحث معك، ولا إشكال آخر أبداً.

هل تستطيعون أن تفسّروا الأمور وتشرحوها بشكل آخر غير هذا؟ نحن من وجهة نظرنا نقول: حصيللة أعمالنا الإرادية إما أن تتوافق مع الربوبية وتكون في دائرة العبودية، أو لا، فإذا كانت في طريق العبودية، فسوف تحصل توسعة لهذه العبودية، وسوف يحصل قرب وابتهاج في مسير التطور هذا. وعندئذٍ إما أن يكون هناك انسجام بين الفطرة والربوبية والمشينة والغاية من خلق العالم، وإما أن لا يحصل ذلك، فإن لم يحصل ذلك أكون قد حُوصرت بإرادة المولى، لأنّ إرادتي لا تستطيع أن تقهر إرادة المولى. وبهذا المعنى تكون إرادة المولى هي الحق.

والآن نخطو خطوة أخرى إلى الأمام ونسأل: لماذا لا تكون إرادتنا حقاً؟ أصلاً، ما معنى أن نصير حقاً؟ ولماذا إرادة المولى هي الحق؟ ولماذا لا نصير إرادتنا هي محور الحق؟ بحيث تدور إرادة المولى مدار إرادتنا؟! وهنا ينبغي السؤال: هل يمكن واقعاً أن ترجع إرادة المولى إلى إرادتنا، وتدور حولها؟ يعني هل يمكن أن تكون إرادتنا مُسَيِّرة لإرادة المولى؟ والجواب: أنّ مثل هذا الأمر غير معقول وغير ممكن، بل لا يمكن أن يحصل أبداً.

(1) سورة البقرة، الآية 257.

■ يقول أهل السنة إنه يمكن أن يكون ذلك، وعلى أساس هذا المبنى يصوّبون موافقات عمر ثم ألا يصير ذلك بمعنى ﴿كَلَّا نُمَدِّ هَؤُلَاءَ وَهَؤُلَاءَ﴾⁽¹⁾.

السيد مير باقري: هذا ليس بمعنى أن إرادتنا تصبح هي المحور، بل بمعنى أن مشيئة الله نفسها تقتضي ذلك.

■ هل يعني أنه تعالى قدر أن تكون بعض الأمور بعهدتنا؟

السيد مير باقري: كلاً، فكلمة «نمدّ» تعني أن الإرادة قد مُنحت للجميع، وهذا واضح أنه مقتضى مشيئته، لا أن مشيئتنا تُقيد مشيئته تعالى.

■ لا بمعنى أنها تقيد ...

السيد مير باقري: ... لكن لا يمكن أن يكون أساس عمل المشيئة الإلهية هو ما نريده نحن؛ بل هو يعمل ما يريد وما يشاء. «إلهي تقدّس رضاك أن تكون له علّة منك فكيف تكون له علّة متي»⁽²⁾. فكيف أستطيع أن أقيد إرادة الله تعالى؟ فهل يمكن أن تكون إرادتي حاكمة على إرادته؟! لقد اقتضت مشيئته أن يعطيني إرادة واختياراً، وأعطاني من المشيئة والإرادة بقدر ما يشاء هو، فمشيئتي من مشيئته. وعندئذٍ هل يمكن العمل على تبديل موقعيّة كل منهما؟ فلو فرضنا أن ذلك ممكن، نسأل: ما الإشكال في أن يحصل تبديل في موقعيّة المشيئة؟ وما الإشكال في أن تكون إرادة المولى هي محور إجراء التناسق والإدارة في العالم؟ أو أن تكون إرادتنا هي المحور في ذلك؟

(1) سورة الإسراء، الآية 20.

(2) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1403 هـ /

1983 م، ج 95، حديث، 8 ص 226.

وهل تتسع إرادتنا لتكون محوراً لتناسق العالم وإدارته، حتى نقول: إنَّ العالم يجري وفق إرادتنا؟! فأنا أحبُّ أن أعمل ما أريد في هذه الدنيا، ولكن العالم جميعه مرتبط ارتباطاً وثيقاً، ومتناسق في ما بينه كتناسق أحجار البناء، وبضربة بسيطة تسقطها جميعاً، فهل يمكن والحال هذه أن أدير هذا العالم؟ فحتى لو فرضنا أنَّ المولى أوكل إلينا تناسق العالم وإدارته، فهل نستطيع أن نُديره ونجعله متناسقاً ومنسجماً؟ كلاً لا يمكن ذلك أبداً، فقد قال المولى: ﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْخَلْقُ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾⁽¹⁾. إنَّ الله تعالى يدبّر العالم كلّه بمشيئته، فلو كان متبّعاً لأهوائهم - والواضح أنَّ أهواءهم غير منسجمة مع الإرادة الإلهية والمصلحة الواقعية - لاختلَّ نظام العالم كلّه. هل تعرفون ما معنى هذا؟ هذا يعني أن إرادتكم ليس لها الأهلية لإدارة العالم. وقد تقول: يمكنني أن أكون محور نفسي فقط. لكن هذا الإنسان الذي هو ليس خارجاً عن نظام العالم، لكي يكون محوراً لذاته، لا بدّ من أن يُغيّر نظام العالم كلّه، والحال أنَّ الله تعالى لا يُغيّر العالم لأجلي، وهذا هو الجزاء الذي أحصل عليه من هذا الكلام؛ أي أنَّ العالم لا يتغيّر لأجلك. فيمكنك أن تفعل كلّ ما تريده، وهو يقول: لقد أعطيناك الحرّية، ونمّدك بمقدار ما أعطيناك من هذه الحرّية، ولكن، لا نغيّر العالم لأجلك!

وعلى ضوء ذلك، فهل من حقّي الطبيعي أن يغيّر الله العالم لأجلي؟ وهل يُعتبر هذا حقّاً طبيعياً لي؟ ماذا يعني ذلك؟ عليهم أن يشرحوا لنا المقصود من ذلك.

■ لكن في حدود بيتي تكون إرادتي هي المحور والأساس، فلا تلاحظون العالم كلّه.

(1) سورة المؤمنون، الآية 71.

السيد مير باقري: وهل حدود بيتك مُنفصلة عن عالم الخلق؟

■ لا، ليست منفصلة، ولكن ارتباطها ليس كما تقول.

السيد مير باقري: بل حتماً هي مرتبطة، كما تفيد الآية: ﴿ظَهَرَ
الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾⁽¹⁾. تقول: من حقّي
الطبيعي أن أشرب! نعم، لكن أليس هذا الماء مخلوقاً لله؟ أليس هو
ضمن القانون الإلهي؟ أليس هذا ضمن المدار الذي جعله الله؟ فهل
يحق لك أن تفسد مداره، وتقول: إنّ هذا حق لي، فالله أعطاني
القدرة على ذلك، إذ إنني أستطيع القيام بذلك. نعم، لقد أعطاني
القدرة فعلاً، وأمدني بذلك، ولكنني إذا شربت لا يمنع الله عني
لوازم هذا الشرب في هذا العالم.

■ يعني هل تعتبرون أنّ القائل بالحق الطبيعي يعتقد بمحورية

الإنسان؟

السيد مير باقري: حتماً يعتقد بمحورية الإنسان، أساساً ما معنى
الحق الطبيعي؟ ألا يفهم من يعتقد بمحورية الإنسان أصلاً ما معنى
الحق؟ أين هو أساس الحق؟ وما معنى أنّ لي الحق الطبيعي في
ذلك؟

■ نفسّر الحق الطبيعي بأنّ عقلنا يحكم بهذا الحكم.

السيد مير باقري: أصلاً ما هي وظيفة عقلكم حتى يحكم؟

■ وظيفته الكشف.

السيد مير باقري: هذا الإدراك للحق والباطل تابع بنظرنا لعمل
الإرادة، وهنا نرى أنّ هذا الإدراك نفسه باطل، والاستكبار داعم له.

(1) سورة الروم، الآية 41.

■ بل الحكمة تقتضي بأن الله جعل العطش، وهباً الماء معه حتى نستطيع الشرب.

السيد مير باقري: ما معنى أستطيع؟ هل يعني أن أفعل ما أحب؟

■ كلاً، ليس بمعنى أنه إذا شربت يفسد نظام العالم.

السيد مير باقري: كيف أشرب؟ هل أشرب بالنحو الذي أراه الله تعالى، أم أنني أشرب كيفما أشاء؟

■ حقّي هو أن أشرب الماء.

السيد مير باقري: حقك أن تشرب مع قيد «كما أحب»، أو قيد «كما يريد الله لي»؟

■ ليس مرادي أن هذا الفعل يسمّى حقّاً، في ما إذا تمكّنت من أن أشرب بالكيفيّة التي أحبّها، والذي هو حقّ فطري في أصل الشرب والأكل.

السيد مير باقري: ليس عندنا في العالم شيء يسمّى «أصل الأكل والشرب»، فإمّا أن يكون الأكل موافقاً للمشيّة الإلهيّة، وإمّا أن يكون موافقاً لهوى النفس؛ فإذا أكلت كما يريد الله يكون هذا من باب العبوديّة، ولا يصير حقّاً. بيّن لي معنى الحقّ؟ هل الحقّ هو أن أستطيع؟ هل تقولون إن الاستطاعة هي حقّ؟ نعم، لقد منحك المولى قدرة، ولكن ما معنى أنّه يحقّ لي أن أكل؟

■ يعني أنّه لا يستطيع أحد أن يحرمني من هذا الأمر.

السيد مير باقري: لكن إذا أراد المولى أن يأخذني، يستطيع ذلك.

■ نعم، يعني إذا أكلت فسوف يبقى نظام العالم في مكانه.

السيد مير باقري: هل إن مسألة بقاء العالم على ما هو عليه، تعني أن كل ما عملته في هذا العالم يصبح صحيحاً؟ وأن الله أجرى العالم بحسب ما أريد؟

■ من الذي ادعى أن كل تصرف يتصرفه في هذا الكون يكون حقه الطبيعي؟ من قال ذلك؟ لم يدع أحد هذا الكلام.

السيد مير باقري: فما هو التصرف الذي يُعدّ خطأ إذن؟

■ هو التصرف الذي يكون بمعنى: إذا سلّمت منه أصل الأكل أكون بذلك ظالماً له.

السيد مير باقري: وما هو هذا الظلم؟ ما هو معناه؟

■ لقد منحنا الله تعالى حق الحياة؛ فجعل العطش وفي المقابل خلق الماء، فإذا قلت: لا تشرب! فهذا هو الظلم؛ يعني أنه لا بحق لي أن أشرب، وإذا شربت يختل نظام العالم لأجل ذلك، فتكون النتيجة: ينبغي أن لا أشرب حتى أموت من العطش.

السيد مير باقري: لم أفهم مقصودكم من الظلم. ما معناه؟ وما هو؟ لقد خلق الله الماء، ثم بعد ذلك يقول: لا تشرب! حسناً، إذا لم أشرب ماذا يحدث؟ ما معنى كون عدم شربي ظلماً؟

■ ليس للظلم معنى محدّد. هذا ما يقوله الفيزيائي أهلاً.

السيد مير باقري: ما معنى الظلم؟ ماذا حصل؟ وما معنى أن الله يظلم؟ أنا لا أدعي أنني لا أقبل بوجود الظلم أساساً، بل أعمل على تغيير أساسه فقط. تقولون: من خلاف المشيئة الإلهية أن يخلق الله الماء، ثم يقول: لا تشربه. فالله تعالى لا يحمل على خلاف مشيئته؛ لأنه حكيم. وهذا الأمر نقبل به، فأساس العدل والظلم هو حكمة الله تعالى.

■ إذن، بهذا المعنى يكون الحق طبيعياً.

السيد مير باقري: كلا، بل عليكم أن تقولوا: إنّ مشيئة الله اقتضت أن تخلقني، وأن تجيز ليّ الشرب. وبمقدار تلك المشيئة التي اقتضت خلقي والإجازة لي بالتصرف، تتمّ رعايتي والاعتناء بي، من دون أن يتركني نهائياً.

■ نفهم ذلك من خلقته لا من اعتباره.

السيد مير باقري: نعم نفهم ذلك من خلقه لنا؛ يعني أنّ خلقه الله تعالى كانت بشكل لم تقتصر على خلقنا فقط، بل إنّها اقتضت أيضاً تدبير أمورنا وإدارتها، فقال سبحانه: عليكم أن تسيروا في هذه الطريق التي أرسمها لكم.. هذه هي المسألة، وليست مسألة أشرب أو لا أشرب. أو كأن يأتي بعض الذين يعتقدون بولاية الفقيه، ويقولون: إذا قال وليّ الفقيه: طلق زوجتك! فعليك أن تفعل ذلك. لكن أقول: إن الوليّ الفقيه الذي يتدخل في حياتي العائلية، ويقول: طلق زوجتك! فهو ليس عاقلاً، فضلاً عن عدم كونه وليّ فقيه أصلاً، وهنا ينبغي طرح السؤال التالي: إذا قال: «الحرب الانتحارية جائزة»، هل تكون هذه الحرب جائزة فعلاً؟ أو أنّكم تقولون: لماذا تجرّون البحث إلى عالم الخيال؟ فالبحث ليس في أنّ قول المولى: لا تشرب الماء! معناه وجود تناقض في فعل المولى؛ لأنّ التشريع والتكوين أصلاً شيء واحد، والله تعالى يدير العالم كلّهُ، فلا يوجد أيّ تناقض في ربوبيّته، وبما أنّه لا تناقض في فعله تعالى، فهل أعتبر نفسي حرّاً، أو يجب عليّ أن أعمل ضمن ربوبيّته؟ هذا هو بحث الحقّ الطبيعيّ، ما معنى الحقّ الطبيعيّ برأيكم؟

■ من أين عرفتم بأنّه لا يوجد تناقض؟

السيد مير باقري: هل يعمل الله عملاً متناقضاً؟ أعيد طرح

السؤال من جهة أخرى: إذا عمل عملاً متناقضاً، يصبح الحقّ والباطل من دون أساس. إذا كان المُراد به غير ذلك، فما معنى الحقّ؟ وما معنى أن أمتلك حقّاً طبيعياً؟

■ إذن حتى على مبناكم، لا يوجد حقّ ولا باطل؟

السيد مير باقري: نعم، إذا رفعنا حكمة الله تعالى من البين، ينتفي موضوع الحقّ والباطل حقيقةً، كما أنّه إذا لم نعتقد بحكمة الله، كيف يمكن للإنسان أن يقول: لي حقّ طبيعيّ في أن أشرب. فمن أين حصل لك هذا الحقّ الطبيعيّ؟ فحتى لو وضعك الله في جهنّم ما الذي سيحصل؟ هل ستقول عند ذلك: «يا إلهي لي حقّ»؟ عندئذ سيقول لك: حسناً، الحقّ معك لكن عليك أن تذهب إلى جهنّم، وإذا شربت من الماء سأدخلك النار. فمهما قلت: يا إلهي لي الحقّ! لن ينفعك ذلك؛ فما هو هذا الحقّ الذي تنادي به؟ ومن أين جاء؟ هذا الحقّ يجب أن يرجع إلى حكمة الله وقدرته، ولا بدّ من أن يصدر عنه تعالى، كما أنّ الأساس في إعمال الحقّ هو قدرة الله تعالى.

خلاصة كلامي إذن، هي: أنّه يجب أولاً أن نبحث في كيفية تحليل إدراك الحقّ نفسه في مسألة الحقّ والباطل نفسها، ثم نرى بعد ذلك هل نعتبر الحقّ والباطل أمرين نسبيين في هذه الآليّة التحليليّة التي اعتمدناها، بحيث لا يبقى حقّ وباطل حقيقيّان؟ أو أنّه يمكن على أساس هذا التحليل للحقّ والباطل، أن نجري بحثاً حول وجود الحقّ والباطل، ثمّ بعد ذلك - وعلى أساس هذا المبنى - نعرّف الحقّ والباطل؟

على هذا الأساس، كلامنا كان حول إمكانية إرجاع هذا الأمر إلى قانون العليّة وفي هذه الصورة نجد أنواعاً مختلفة من الإدراك. لكن هذه الأنواع بنظرنا ليست إدراكاً، هذا أولاً، وثانياً: لا يتّصف

شيء من هذه الإدراكات بكونه حقاً أو باطلاً، بل هو مقتضى مسار العلية، وهو بطبيعة الحال جبري، فسواء سمّيته حقاً أم باطلاً لن يؤدي ذلك إلى حصول أيّ تغيير في العالم.

ولكن إذا قبلنا بمسألة مسار الفاعلية، واعتبرنا أنّ ربوبية المولى تدور حول محور الفاعلية لا العلية، فعلى ضوء هذا التحليل، سوف تظهر إدراكات مختلفة للحقّ والباطل، تبدأ من مرحلة الفطرة والخلق، وبعد ذلك تبدأ مرحلة أعمال إرادات الإنسان، ثمّ في المرحلة الثالثة وهي مرحلة إتمام الحجة، يتمّ تطبيق الإرادات الإنسانية وتنسيقها على محور الإرادة الإلهية. ومن هنا، كان الطريق الذي يجب قطعه للوصول إلى السعادة متناسباً تماماً مع الفطرة؛ أي أن المشيئة الإلهية قد تعلّقت بالسير على هذا الطريق، وبطبيعة الحال هذا الطريق موجود في فطرة الإنسان. وأما في الخارج؛ فنرى أنّ مسألة التكوين وربوبية الله - والتي تسمونها التشريع أو الهداية الإلهية الآتية من قبل الوحي - كلّها متناسقة ومنسجمة في ما بينها، بينما تتفاوت النتيجة في مرحلة العمل، ما يؤدي إلى حصول إدراكات مختلفة، وهذه الإدراكات المختلفة تجعل الحقّ والباطل أحياناً متقابلين في ما بينهما تماماً، حتى في الحقوق الأساسية.

وعلى هذا الأساس، فإنّ محور ظهور حالة الإدراك للحقّ والباطل - برأبي - هو حالتا العبودية والاستكبار. وهذان الأمران لا يقعان بصورة فردية، بل يتحقّقان من خلال ولايتين؛ إما ولاية الحقّ أو ولاية الباطل. وعليه، فيتكوّن في هذه الحالة لونٌ من ألوان الحقّ والباطل. من هنا، فإنّ مبنى الحقّ والباطل هو ميزان الانسجام مع ربوبية الله تعالى في الأداء العملي، وهذا العمل سيؤدي إلى ظهور الفهم للحقّ والباطل؛ بمعنى أنّ الإدراك العقلي

والعقلانيّ نفسه للحقّ والباطل، هو عمل إراديّ؛ سواء كانت إرادة فردية أم كانت إرادة جماعية، بمعنى أنّ هذا الإدراك للحقّ والباطل إمّا أن يحصل عليه الفرد مباشرة، وإما أن يحصل بواسطة الارتكاز الاجتماعي والثقافة الاجتماعية. وعلى كلّ حال، فهذا التحرك تابع لعمل الإرادة. وعليه، فإذا كان هذا العمل الإراديّ نابعاً من حالة التولّي بولاية الله ومنسجماً مع حالة العبوديّة له، فسوف يكون حقّاً بهذا الميزان، والعكس بالعكس؛ فيمقدار ما يتخلف العمل عن المشيئة الإلهيّة يكون باطلاً. كما أنّ فهمنا نفسه للحقّ والباطل يتّصف أيضاً بالحقّ والباطل. وأما البحث في تعيين الآليّة التي يمكننا من خلالها معرفة العمل الذي ينطبق مع المشيئة الإلهيّة، أو لا ينطبق معها وماذا يجب علينا أن نعمل حتى نكون منسجمين مع هذه المشيئة، فهذا هو البحث الثاني. لكننا فعلاً نعمل على تعريف الأساس الذي يقوم عليه الحقّ. وعلى هذا المبنى الذي ذكرناه، نستطيع أن نقول: إنّ الذي يطرح بحث الحقوق الطبيعيّة في مقابل الله تعالى، يعتمد - بنظرنا - على أساس الاستكبار لا العبوديّة؛ يعني أنّ عمله الإراديّ عمل استكباريّ، لا يرى إلّا نفسه. نعم، لهذا الاستكبار درجات؛ فبعضها غير قابل للعفو وغصّ النظر عنه أبداً، بل يُعاقب عليه العبد أشدّ العقاب، وبعض درجاته يُعتبر من الشرك الخفيّ. بينما إذا قلنا إنّ كلّ درجاته هي من الشرك الجليّ وتلحق بعبادة الأصنام، فيلزم من ذلك القول إنّ كلّ من هو دون المعصومين الأربعة عشر والأنبياء أولي العزم، جميعهم هالكون. وبعبارة أخرى، كل من هو دون الأنبياء والأولياء سيكون مُبتليّ بهذا النوع من الشرك، لكننا نقول إنّ مَنْ سوى الأنبياء والأولياء مبتلون بالشرك، وهذا الشرك له درجات، بعضها يقبل العفو والمسامحة.

تعميق فكرة تقسيم الإرادة إلى تكوينية وتشريعية في منشا الحق

■ اعتقد بأنه لا يزال هناك إبهام في المطالب السابقة التي طُرحت، لا بدّ من توضيحها حتى نستطيع إتمام المطلب الأخير، ونستطيع أن نتابع البحث بشكل أفضل.

الإبهام الأول حول الإرادة التشريعية والتكوينية، فقد ذكرتم أنه لنصل إلى تعريف الحق لا بدّ من أن نرجع أولاً إلى أساس الحق، ثم نرى بعد ذلك كيف يمكن فهم الحق، وعملية فهم الحق - بناء على مبناكم - ترجع إلى مقدار انسجام الإرادات في ما بينها؛ فبمقدار ما تكون منسجمة مع الإرادة الربوبية، يكون هذا الفهم هو الحق، ويمكننا أن نعتبره صحيحاً. وبمقدار ما لا يكون منسجماً مع الإرادة الإلهية، يكون خاطئاً لا يمكن قبوله. والمطلب الذي لم يتّضح جيداً بنظري، هو أنّ هذه الإرادة هل هي إرادة تكوينية، أو إرادة تشريعية؟ لقد ذكرتم أنّكم لا تقبلون بالثقافة التي تقف وراء هذا التقسيم، كما أنّكم لا تُنكرون وجود مثل هذا التقسيم بشكل كليّ، وعلى كلّ حال يُطرح السؤال التالي: عندما نقول: «معنى الحق هو انسجام الفهم مع نظام الإرادات»، هل المقصود من هذه الإرادة هو الإرادة التشريعية أو الإرادة التكوينية؟

وهناك إبهام آخر، وهو أنّكم طرحتم بحث الحق والتكليف، والحق والحكم، من جهة ارتباطهما بالحق والباطل. فهل الأبحاث التي تدور حول الحق الذي يُقابل الباطل هي نفسها الأبحاث التي تدور حول الحق الذي يُقابل التكليف، أو الحق الذي يُقابل الحكم، والذي سوف يتبيّن في ما بعد أن له ثمرات حقوقية وفقهية؟ أم أنّ تلك الأبحاث ينبغي أن تُفسّر وتُعرّف بطريقة أخرى، ثم تُطرح بعد ذلك في هذا البحث حول الحق والحكم؟ لكنكم بذلك الترتيب الذي

أوردتموه عرضتم المطلب على أساس أنّ الحقّ مقابل الباطل، ثمّ انطلقتم منه للبحث في الحقّ والحكم والحقّ والتكليف، وجعلتم ذلك المعنى للحقّ هو الأساس، وطرحتم آليّة البحث من خلال ذلك. وهذا الكلام مُبهم؛ فهل هذه الأبحاث تتساوى بنظركم؟ بمعنى أنّه في كلّ موضع يُطرح فيه الحقّ مقابل الباطل، يمكننا أن نطرح هذا المعنى نفسه من الحقّ مقابل الحكم ومقابل التكليف، من دون أن يكون هناك أيّ اختلاف أو تبدّل في المعنى؟

السيد مير باقري: الإرادة التي تحدّثنا عنها هنا والتي تعتبر مبدأ الحقّ، هي أنّ الله تعالى هو مالك ربوبية هذا العالم وإدارته، ويريد أن يسوق العالم نحو الهداية. بمعنى أنّ ما يقوم به الله تعالى يكون هو الحقّ دائماً، أي أنّ كلّ فعل ناشئ من حضرة الحقّ تعالى، ومتناسب مع ذاته وصفاته الحميدة، يكون هو الحقّ. فعندما نقول: هذا الفعل هنا حقّ، معناه أنّ حقانيّة الفعل ترجع إلى أنّ فعل الله تعالى يتناسب مع صفات الجلال والجمال الإلهيّة. وعليه، فما يتناسب معها هو الحقّ وحده. وبالتالي لا يمكننا أن نجعل أو نثبت أيّ أساس للحقّ مغاير لصفات الجمال والجلال الإلهيّة؛ أي أنّنا لا نقدر على أن نتجاوز ذات الباري وصفاته في تحديد الحقّ؛ إذ ليس في العالم شيء يمكن أن يكون المعيار في الحقّ والباطل غير الحقّ تعالى وصفاته الجماليّة والجلاليّة.

وعلى هذا الأساس، فمعنى الحقّ في الفعل الإلهيّ هو ما ذكرناه. وهذا الأمر فعل تكوينيّ، لكن الله تعالى - ومن خلال إرادته التكوينيّة هذه - خلق فاعلين مُختارين. وهؤلاء الفاعلون إما أن يكون لديهم خضوع وانكسار وعبوديّة، وإما أن يكون لديهم استكبار. فإذا كان لديهم عبوديّة وخضوع فسوف تكون إرادتهم مجرى للإرادة الإلهيّة، أي أن تكون إرادتهم هي المشيئة الإلهيّة البالغة، مضافاً إلى

مجري الإرادة التكوينية لله تعالى، ولا يمكن أن تكون مانعة عن الإرادة الإلهية أبداً.

■ يعني مثل الملائكة.

السيد مير باقري: نعم، مثل الملائكة والناس الذين وصلوا إلى حدّ العصمة، أو الناس الذين بلغوا في تحصيل مَلَكَة العدالة إلى حدّ معيّن، فهؤلاء لا يمنعون من جريان الإرادة الإلهية، وبما أنهم لا يضعون أيّ حجاب بين إرادتهم وإرادة الحقّ تعالى، فقد صارت أعمالهم وإراداتهم مجرى للنور الإلهي، وبذلك تصير إرادة هؤلاء هي الحقّ. وفي المقابل كلّ ما كانت إرادتهم حجاباً من نفوذ الإرادة الإلهية ومانعاً من إجرائها، تكون هي الباطل. وإذا أراد الله تعالى أن يسيطر على إرادة عباده واختيارهم، كيف يقوم بذلك؟ فإدارة الاختيار مختلفة عن إدارة الأمور التي لا تكون تحت سيطرة صاحب الاختيار، وهما متغايران تماماً، ومن الطبيعي أنه عندما يريد المولى أن يوجّه هذه الإرادات، ويعلمها ويربّيها وينذرها ويشرّها حتى تتّجه إلى مسير الهداية، فلا بدّ من أن يجعل عندئذٍ بعض الالتزامات والواجبات في عهدها. فإذا أخذنا التشريع بهذا المعنى، يكون هو الإرادة التكوينية نفسها في هداية الاختيار، وفي تدبير الاختيار ورعايته. ولن يكون التشريع أيضاً شيئاً غير ذلك.

وإذا أردنا توضيح أنّه لا يوجد غير هذين الأمرين في العالم، نقول: إنّ الإرادة تارة لا تحتاج إلى اختيار آخر في جريانها؛ بمعنى أنّها تجري من دون أن يكون وراءها أي اختيار. وتارة أخرى تحتاج إلى ذلك؛ بمعنى أنّها لا تستغني عن اختيار آخر وراءها يعمل على إيجاد حالة من الانسجام في ما بينها. وفي هذه الحالة يحصل تصرّف تكويني؛ أي أنّ ما يقوم بوظيفة تنظيم الإرادات وإيجاد الانسجام في ما بينها، يُعدّ تصرّفاً تكوينيّاً. غاية الأمر أنّ التصرف التكويني يراد

منه إيجاد الانسجام بين الإرادات، وفي الوقت ذاته يمكن أن يتخلف فيه تناسق الإرادات هذه. والحاصل أنّ هناك إرادةً، وعليه، فلا يؤدي ذلك إلى الجبر، بل الذي يحصل من ذلك هو أن هذه الإرادات تصل إلى الهداية والتكامل، ويمكن أن يُطلق على هذا النوع من التصرف اسم التصرف التشريعي. ولكن هذا التشريع يمكن أن ندرجه في الأمور الاعتبارية، وبعد ذلك نعيد حقيقة الشريعة إلى الاعتبار؛ بحيث لا يكون هناك أيّ أمر في الشريعة غير اعتباري، وبهذا المعنى ليس لدينا تشريع حقيقي، بل حقيقة التشريع دائماً هي جريان التدبير الإلهي.

■ ما ذكرتموه من أنّ «معنى الباطل عند الموجود المختار هو أن لا تنسجم إرادته مع إرادة المولى»، هل مقصودكم من الإرادة هو الإرادة التكوينية؟

السيد مير باقري: يعني مقصودنا الإرادة التي تدبّر أمر العباد.

■ فهل يمكن أن يحصل تخلف عن تلك الإرادة؟

السيد مير باقري: نعم.

■ إنّ مجرّد القول بإمكان التخلف، يعني أنّ هذه الإرادة في المجال التشريعي!

السيد مير باقري: لقد ذكرت لكم أنّنا لا ننكر هذا التقسيم، ولكن لماذا حوّلت البحث سريعاً نحو التشريع والتكوين بالمعنى الاعتباري والحقيقي، فما هو المقصود من التشريع؟ إذا كنتم تقولون: «إنّ التشريع نوع إرادة تعمل على إدارة وتدبير إرادة أخرى»، فتكون هذه إرادة أيضاً، كلّ ما هناك أنّها تدبّر إرادة أخرى، وهذه تختلف عن تلك الإرادات التي لا تعمل لتدبير الإرادة؟

■ حسناً، إن مجرد إمكان التخلف فيها يمنع من تسميتها أمراً تكوينياً.

السيد مير باقري: كلاً، فهذا نوع من التصرف التكويني، يكون في مقابله إرادة؛ وهذا يعني أنه يريد أن يهيئ الأرضية المناسبة للهداية، ويريد أن يوقرَ مناخاً لها ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾⁽¹⁾، ويريد أن يُنذر ويُبشّر، ويهيئ أرضية التحرك الفطري.

■ إذن، فالاعتبار هو الذي يكشف عن الإرادة.

السيد مير باقري: لا، بل هو واقعاً إرادة، كل ما هنالك أنه، لكي تتحقق هذه الإرادة، يجب أن نقطع طرقاً أخرى ونتجاوزها. نعم، تختلف طرق هذه الإرادة عن طرق الإرادة التكوينية، ولكنها لم تصل بعد إلى المعنى الذي نقول فيه: نحن نملك اعتبارات مقطوعة الارتباط كلياً عن الحقيقة.

■ ليست مقطوعة الارتباط، بل هي مبنية على حقائق تكوينية.

السيد مير باقري: ماذا تفعل هذه الاعتبارات؟ هل تقوم بالاعتبار أو الإنذار؟

■ الاعتبار كاشف عن الإرادة؛ يعني بما أن الله تعالى أراد، وصار الحبّ والبغض متوقّرين في النفس، يقوم عندئذٍ بالتشريع.

السيد مير باقري: ما معنى أن يشرّع المولى؟

■ أن يشرّع المولى يعني أنه يريدني أن أذهب باختياري...

السيد مير باقري: ما معنى أنه يريد؟ بين لي المراد منها.

■ معنى أنه يريد، يتضمّن إمكانية التخلف؛ يعني يمكننا أن نفعل ويمكننا أن لا نفعل.

(1) سورة البلد، الآية 10.

السيد مير باقري: يعني هذا التصرف ليس في مرتبة متدنية، بل هو عبارة عن تصرف؛ يكون أساس هداية الإرادة، وفي المقابل لا تكون الإرادة مُجبرة على الهداية، أنتم تُسمّون هذا التصرف تشريعاً، لا إشكال في ذلك.

■ نقول: هذا الأمر هو التشريع.

السيد مير باقري: إذن هو تكويني ناظر إلى جانب الهداية، وأعتقد أنه يجب علينا جميعاً أن نعود إلى المفاهيم التي لدينا ونُعيد النظر فيها جميعها؛ فقولنا مثلاً: طاعة المولى واجبة، علينا أن نعيد النظر فيه؛ فما معنى كونها واجبة؟ وكذا العقود الاجتماعية والاعتبارات الاجتماعية يجب علينا أن نُدقق فيها، ونرى واقعاً أنّ هذه الإدراكات الارتكازية التي نمتلكها، والتي جعلنا منها حقيقتين مختلفتين - إحداهما اعتبار حرّ؛ بمعنى أنّه لا حدّ له أبداً، والثانية هي قانون العلية - ترجع إلى أمر واحد؛ بمعنى أنها إما أن ترجع إلى مسار العلية، وإما إلى مسار الفاعلية.

■ لماذا ندعي أنّ هناك انقطاعاً وتبايناً بين التشريع والتكوين؟ ففي الواقع لا يوجد أيّ انقطاع بينهما.

السيد مير باقري: سوف أدخل إلى البحث من زاوية أخرى، فبناء على قانون العلية، قمتم بتوضيح الاعتبار، وفي الوقت ذاته، بناءً على قانون العلية هذا قمتم بحذف الاختيار.

■ والآن نطرح السؤال بهذا الشكل: ما هو النقص الذي ترونه في مصطلح الإرادة التشريعية الإلهية، حتى تتركوه وتستخدّموا عبارات أخرى؟ اذكروا لنا ما يدخلها من نقص برأيكم، حتى نرى هل هي موجودة واقعاً في كلام القائلين بالإرادة التشريعية أم لا؟

السيد مير باقري: أعتقد بأنّ النقص الموجود في هذا

الاصطلاح، هو أنّه يفتح الباب واسعاً أمام الاعتبار، وعندما يتم فتح باب الاعتبار يحصل لدينا أمران: أحدهما أمر حقيقي، والآخر ليس له أيّ حقيقة سوى أنّه فرض محض. طبعاً يُقال بعد ذلك بأنّه يوجد ملاك وغاية وراء هذا الفرض، أو قد لا يكون له ملاك أصلاً.

■ ما بغظبه ويكون وراءه هو حبّ المولى الواقعيّ وبغضه وإرادته تعالى.

السيد مير باقري: مع غضّ النظر عن هذا الكلام، فالاعتبار هو أن يعمل الإنسان على إيجاد أمر اعتباريّ، وهذا الأمر الاعتباريّ عبارة عن أمر ذهنيّ وفرضيّ، ليس له أيّ واقعيّة في الخارج. وكلامنا في أنّه هل يوجد في الواقع عالمان أحدهما فرضيّ والآخر حقيقيّ؟ أو أنّ هناك عالماً واحداً حقيقيّاً له مستويات مختلفة، وكلّ مستوى منه له أثره الخاص؟ علينا أن لا نجعل عالمين متباينين، كي لا نفع بعد ذلك في عجزٍ من جهة إرجاعهما إلى أمر واحد.

أقول: عليكم أن تنطلقوا من منطلق العلّية، وتنظروا إلى المسألة على هذا الأساس، وتضعوا بحث الفاعليّة جانباً. وعندئذٍ، لنفترض أنّ مسار العلّية يريد أن يأخذ مجاله، بينما نريد نحن أن نتناول القضية من وجهة نظر ماديّة، ثم نرجع ونحلّل ذلك على أساس النظرة العرفانيّة. وعلى هذا الأساس نقول: لقد انتهى مسار العلّية إلى وجود الحياة والمجتمع، ومن الواضح أن المجتمع عندما يريد أن يعمل لا بدّ من أن يجري في عمله على أساس قانون العلّية، كما أنّ عمل المجتمع هو عمل ماديّ، فعندما يأتي مسار العلّية ويدخل في المجتمع ينقلب إلى نظام حقوقيّ؛ فهذا إذن هو مسار العلّية، وليس شيئاً آخر غير ذلك. ولهذا المسار العلّي نوع من النتائج المهمّة، وهي تعني بالدقّة قانون العلّية نفسه؛ لأنّه لا يوجد لديكم أساسان وقاعدتان، افترضوا أنّ مسار العلّية قد أخذ مجاله في العمل،

وصار هو المحور، ما الذي يمكن أن يحصل؟ علينا الآن أن نُحلّل ذلك، ونرى كيفيّة تبذله، والآثار الناجمة عن ذلك.

فإذا قلت في العرفان: قانون العلّية، فمعناه أنّ الإرادة الإلهيّة تعمل إلى حين صدور الفعل عن العبد، غاية الأمر أنّ الإرادة الإلهيّة عندما تعمل في مجال نموّ النباتات، تعمل بنوع من الآليّة الطبيعيّة، بينما عندما تعمل هذه الإرادة في مجال فعل العبد، تعمل فيه بآليّة أخرى وبنوع آخر، وعليه، ففي كلا الموردين لا يوجد شيء مغاير لمسار العلّية. إذن، تروّن أنّه حتى على أساس النظرة الأولى (مسار العلّية) لدينا آليّة واحدة ليس إلّا.

■ هل هذا التبدّل قهريّ؟

السيد مير باقري: إذا حذفتم الإرادة من دائرة العمل، يصبح قهريّاً، وكذا إذا أدخلتم قانون العلّية وضرورة وجود العلّة والمعلول يصير قهريّاً أيضاً. فكما أنّ مسار النبتة التي تنشا من مرتبة الذات، ثم تسلك في مرتبة ما دون الأسماء والصفات ومظاهرها لتتحوّل بعد ذلك إلى نبتة خضراء، كذلك الأمر بالنسبة إلى العباد؛ حيث يجري معهم هذا الأمر بعينه؛ فيصير بعضهم شارباً للخمر، وبعضهم الآخر مُصلّيّاً، وهل هذا الأمر غير مسار العلّية؟ كلّ ما هنالك أنّ مسار النبتة لها آليّة مختلفة عن آليّة الإنسان المصلّي، فلماذا إذن تُسمّون أحدهما حقيقة والآخر اعتباراً؟ على أيّ أساس جرى هذا التقسيم؟ هل جرى على أساس العلّية؟ فإذا أخذت الإرادة بعين الاعتبار، يمكن أن تطرح هذه المسألة في قانون العلّية.

من الممكن أن تقولوا: لدينا نوعان من الوجود: أحدهما موجود ليس لديه إرادة، والآخر موجود يمتلك إرادة؛ لأنه ليس من المفترض أن يكون الجميع سواء في مرتبة واحدة، وعلى ذلك فالآليّة التي تكوّن المسار الإراديّ، هي آليّة أخرى. وهنا تقولون: الاعتبار أمر لازم. لكن

ما معنى الاعتبار؟ فهنا أيضاً يوجد لدينا جَرَيَان حقيقي، وهو مسار الفاعلية؛ إذ إنّ حفظ الإرادة وإدارتها يحتاجان إلى آليّة معيّنة، بينما حفظ الموجودات الفارقة للإرادة يحتاج إلى آليّة أخرى.

عندما تلاحظون وجود الإنسان ككلّ، لا بدّ من القيام ببعض الأمور لكي نجعل له سبيلاً لهداية إرادته؛ بحيث ترجع بعض هذه الأمور إلى الفطرة، وبعضها الآخر إلى واقعيّة العالم. فعلى سبيل المثال: يوجد في الإنسان ميل إلى الأمن، فعندما يتمّ إنذاره بوجود خطر تتولّد لديه حالة من الحذر؛ ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾⁽¹⁾، وذلك لاجتناب المخاطر التي تهدّده. في حين أنّه عندما يُبشّر هذا الإنسان بأشياء جيّدة، يصبح لديه حالة من الانقياد، ويتأجّج داخله الميل والرغبة نحو الفعل. وعليه، فهذا نوع من التصرف؛ لكنّه متناسب مع إرادة الإنسان. وعندما يريدون أن تدبّروا الإرادة، تأتون بأفعال ومؤثّرات أخرى تستخدمونها في هذا المجال. فإذا فرضنا أنّنا تحرّرنا من النظرة الإلهيّة، وذهبنا نحو الحضارة الماديّة، وعملنا على تحقيق هذه المسألة انطلاقاً من تلك النظرة، سنرى أنّهم عندما يريدون أن يتصرّفوا بالإرادات، ويتعاملون معها كتعاملهم مع الإدارة الاجتماعيّة، فسوف يعلمون أنّ هذا يختلف عن إدارة النظام الطبيعيّ، ويحتاج إلى أعمال أدوات أخرى غير تلك المستعملة هناك؛ فيعملون أولاً في التعرّف على الإنسان، وذلك لكي يظلعوا على دوافعه وما يمكن أن يؤثّر عليه، وبعد ذلك يرتّبون هذه العوامل بما يؤثّر على إرادة الإنسان.

■ والآن سوف أُبيّن شيئاً حتّى يتّضح فهمنا للمسألة: إنّ الأشخاص الذين يقبلون بالإرادة التشريعيّة، يقبلون: بها في عرض

(1) سورة التوبة، الآية: 122.

الإرادة التكوينية، وهؤلاء جميعهم يقولون إنّ كلّاً من إطاعة المطيعين وعصيان العاصين يقعان ضمن الإرادة التكوينية لله سبحانه، يعني إذا لم تقتضِ الإرادة التكوينية لله هذه الأمور، لا يحصل طاعة ولا معصية، وهذا هو الإمداد الإلهي الذي يُعبّر عنه في القرآن بالآية الكريمة: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَظْمَى رَبِّكَ﴾⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس، فهناك حلقة اتصال بين التشريع والتكوين، لكنكم تظنون أنّ المشهور من الناس يُعدّون عالمي التشريع والتكوين منفصلين، بينما أريد أن أقول إنّ المشهور من هؤلاء لا يعتبرونهما منفصلين.

السيد مير باقري: لعلكم تعرفون أنّ الاعتبارات في كلمات الحكماء - قبل العلامة الطباطبائي - لم تكن قد حُلّلت بعد، وخصوصاً اعتبارات ما بعد المجتمع التي هي اعتبارات اجتماعية، والتي تُبحث في علم الاجتماع من هذا المنطلق، لكن العلامة الطباطبائي في المقالة السادسة من كتابه «أُسُس الفلسفة»، هو أوّل من فضّل بهذا البحث وحلّل هذا الاعتبار. أصلاً ما هو الاعتبار؟ وكيف نشأ؟ وما هو الفرق بين الاعتبار والحقيقة؟ هذا البحث لم يكن مذكوراً في كلمات الحكماء، والظاهر أنّهم كانوا قد جعلوا لذلك أساسين: أحدهما هو الحقائق، والثاني هو الاعتباريات، وكانوا يقولون في مجال الاعتباريات، إنّ الأمور الاعتبارية هي التي نفترضها نحن فقط؛ مثلاً نُقرّر من اليوم فصاعداً أن لا نتجاوز الضوء الأحمر في إشارة المرور، بينما نُقرّر في الغد إمكان العبور. وعلى هذا الأساس، فالاعتبار يعني الأمر الذي لا يتحكّم به مسار العلّية أصلاً، وكأنّ الحاكم في الاعتباريات هو مسار العلّية المُطلق فقط، ومع ذلك نقول: هذا ليس صحيحاً.

(1) سورة الإسراء، الآية 20.

■ لكن القوانين الموضوعية يوجد لها أساس، وليست اعتباراً محضاً.

السيد مير باقري: إذن، يوجد هناك مسار للعلية أيضاً، فإذا نظرتم إليها من هذا المنظار ستجدونها مساراً لقانون العلية.

■ إذا لم يكن عندها غطاء وأساس تعتمد عليه، فلأي شيء يعتبرها العقلاء؟ وهم لا يقومون بالاعتبار جزافاً، بل لا بد من أن يكون معتمداً على أساس من الحقيقة.

السيد مير باقري: غطاؤه عبارة عن مسار العلية، والحال أنكم تريدون أن توجِدوا ظاهرة في المجتمع من خلال علاقة الضرورة التي تحكم العلة والمعلول؛ فمثلاً: نرى الناس يمشون في الشارع من الجهة اليمنى، فإذا أردت أن تسنَّ قاعدة للمرور، عليك أن تقوم بإحداث ظاهرة من خلال أفعال الإنسان، وهذا التصرف الذي قمت به عبارة عن تصرف في مجال العلية، غاية الأمر أنَّ التصرفات العلية التي تجريها في مسار النبتة من نوع، والتصرفات العلية التي تجريها في هندسة المجتمع من نوع آخر. بينما نرى أنَّ نظرة الأشخاص الماديّين إلى العالم تحكم القواعد الفيزيائية الأساسية على تصرفات الإنسان.

■ إنّ الاختلاف بين هذين الأمرين في أن المقتن لا يأتي بقانون جديد يأخذ بيد الإنسان نحو الجهة اليمنى من الطريق، ويقول له: «امشي من الجهة اليمنى»، بل يترك الاختيار للإنسان ويقول له: امشي على الجهة اليمنى باختيارك.

السيد مير باقري: هذا أيضاً نوع من التصرف. أضرب مثلاً: تريدون أحياناً أن تنصبَّ إرادة شخص معيّن بالقيام بعمل، فتأخذون بيده وتجرّونه للقيام بهذا العمل، وأحياناً أخرى تأتون من خلفه

وتدفعونه للعمل بشكل قهريّ. وفي بعض الأحيان لا تفعلون شيئاً من ذلك؛ بل تعملون على تجويعه، وتوصلونه إلى حدّ الموت مثلاً، ثمّ تضعون أمامه الطعام، فعندئذٍ سوف يركض مباشرة نحو الغذاء.

■ أو نقوم بمعاقبته مثلاً إذا لم يتحرّك نحو الفعل.

السيد مير باقري: لا، إنّ المجازاة نفسها ومعاقبة هذا الإنسان على عدم القيام بفعله، إنّما يكون في مسار العلّية. والحال أنّكم تُسمّونه اختياراً من باب التسمية فقط. إذا نظرتم إلى مسار العلّية ترون أنّ الأشخاص المعتقدين بالعلّية، لا يعتقدون بالإرادة ولا يقبلون بأنّ الفاعل يستطيع واقعاً أن يخرج من قاعدة ضرورة العلة والمعلول في فعله. ففي مسار العلّية، نرى أنّ الآلية التي تحكم العلاقة مع الإنسان تعمل بكيفيّة، بينما تعمل في سائر الموجودات التي لا إرادة لها، بكيفيّة مغايرة وطريقة أخرى.

■ مهما مهّدنا الطريق لأجل تنفيذ القانون الأساس بشكل دقيق، لا نصل إلى حدّ الجبر.

السيد مير باقري: كلا، التفوّا، تارة تقولون في وجدانكم: نحن نمتلك اختياراً، وننقض قانون العلّية ولا نرضى به. فهذا كلام مختلف نقبل به، ولكننا نقول: إنّ هذا الكلام لا يمكن توجيهه عند القبول بمسار العلّية.

■ هل يعني هذا أنّكم تعتبرون أنّ التدبير والإدارة يقعان قهراً في هذه الحدود؟

السيد مير باقري: يعتقد البعض بأنّ الإنسان موجود مادّي، وأنّ المجتمع مثل بقيّة الموجودات مادّي أيضاً، غاية الأمر أنّه أكثر تعقيداً من سائر الموجودات الأخرى. كما أنّ عنده مساراً علّياً، كلّ ما هنالك هو أنّ معرفة آليّة هذه العلّية أكثر تعقيداً منها في سائر

الموجودات. لذلك يُقال: إنّ سبب عدم نجاحنا الكامل في العمل ضمن هندسة المجتمع، هو أننا لم نستطع حتى الآن أن نفهم تلك القوانين بشكل تامّ. من هنا علينا أن نتعرّف عليها ونعمل على تشخيصها، لكي يتمّ العمل على وفقها كما تعمل الآلة الميكانيكيّة. وأنتم ترون الآن في المجتمع الغربيّ أنّهم بذلوا جهوداً حثيثة في هذا الميدان، وقد حقّقوا نجاحاً مهمّاً في ذلك؛ فإذا نظرت إلى الشعب الياباني تراه يعمل كما تعمل الساعة تماماً.

■ هم يعتبرون الإنسان كآلة تماماً.

السيد مير باقري: نعم، حيث يربّونه بطريقة يصبح معها كالساعة، فعندما يُقال إنّ القطار سيتوقّف في المحطة، فمعناه أنّ لديك من حيث الزمان أقلّ من ثلاث ثوان، ومن حيث المكان أقلّ من متر مربّع واحد، لكي تنتهز فرصة النزول منه أو الصعود إليه، ماذا يعني هذا؟ هل يعني غير أن تقول: لقد صنعت آلة ميكانيكيّة؟! الجميع في النظام الرأسماليّ عبارة عن آلة دقيقة؛ تراه في أماكنهم المحدّدة في الوقت المحدّد، يجلسون على مكاتبهم في الوقت المحدّد، يتناولون الطعام في الوقت المحدّد، لا ينظرون أثناء عملهم إلى هذه الجهة أو تلك الجهة. أليست هذه هندسة للإنسان وتقييداً له وإسقاط نظام عليه يجعله كآلة؟ لقد قاموا بهذه الأعمال وربّوا المجتمع تربية منسجمة مع افتراض أن الإنسان آلة، حتى أنّهم صاروا يتصرّفون اليوم في أمور أدقّ من ذلك، صاروا يتحكّمون بالإنسان نفسه عن طريق هندسة الجينات الوراثيّة، يقولون لك: يمكننا أن نصنع إنساناً بالأوصاف التي تريد، ويشتمل على الخصوصيّات التي تراها وترغب بها؛ كأن يكون طوله كذا ولونه كذا ومقاسه كذا! كلّ ذلك يمكنك أن تجعله وتعلم به قبل أن يولد.

هذا هو مسلك العلّيّة، كلّ ما هنالك أنّ قانون العلّيّة الذي

يجري في المجتمع وفي الإنسان يتم استكشافه بطريقة أخرى، فإذا قبلتم بهذا الأمر، فماذا يصير معنى الاعتبار؟ الاعتبار يكون نوعاً من جريان العلّة. وهنا أقرّ وأقبل بأنّ لدينا اعتباراً، ولكن هذا الاعتبار لا يتم تحليله وفق مسار العلّة؛ لأنّه يصير من قبيل عمل العلّة والمعلول. بينما الإرادة التي تقومون بها كيف يجري تحليلها؟ فإذا قبلتم بالإرادة، وقلتم: عندنا نوعان من الفاعل: فاعل مُريد وفاعل غير مُريد، عندئذٍ يمكنكم أن تقولوا: إنّ تدبير الإرادة هو عبارة عن الإرادة التشريعيّة؛ يعني أنّها عبارة عن تلك التصرفات التي تحصل لأجل هداية الإرادة. لا تتصوّروا أنّ المُريد هو عبارة عن موجود مجبور على تصرفاته؛ لأنّ تلك التصرفات لا تصل بالضرورة إلى تلك النتيجة النهائيّة والمنظورة، ولكنّها تصل دائماً إلى هدفها الأصليّ. وهذا هو الأمر الذي يُبحث في علم الأصول بقولهم: إنّ الغرض من الأمر ليس تحقّق فعل العبد، لغرض المولى لا يتعلّق أصلاً بفعل العبد، بل هو متعلّق بنفس فعله تعالى، فهو بأمر لجعل ما يمكن أن يكون داعياً، وهذا الأمر أي ما يمكن أن يكون داعياً - إنّما يحصل بأمر المولى. إذن، فالغرض الأصليّ هو هذا الجعل، وأما ما يمكن فهو الغرض الثاني. لماذا يتم جعل ما يمكن أن يكون داعياً؟ إنّما يتم جعله لأجل الهداية، والهداية إنّما تكون للنجاة من العقوبة، وللقرب إلى الله، والوصول إلى درجات الكمال. وهذه الهداية لها درجات متفاوتة ومراتب مختلفة.

إذن، فهناك تصرفات؛ عندما توضع في محيط الإرادة تُتيح لهذه الإرادة فرصة الهداية، وهذا ما نسمّيه تشريعاً.

■ إذن، بناءً على هذا التفسير سوف يكون العمل الذي تكون إرادة الفاعل فيه مخالفة للإرادة الإلهيّة التي تحصل لأجل الهداية، باطلاً، وستكون هذه الإرادة المخالفة أيضاً باطلة، وينبغي أن لا نسمّيها إرادة تشريعيّة، ألا يوجد مشكلة في ذلك؟

السيد مير باقري: يمكنكم أن تسموها تشريعاً، فأنا لا أعارض هذه التسمية، لذا ينبغي أن يكون المحتوى واضحاً لنا، ويجب أن يكون المطلوب واضحاً كذلك، لكي لا نكون قد فصلنا ما بين الاعتبار والحقيقة، فكلّ منهما مسار للفاعلية، وليس مساراً للعلية. وعلى هذا الضوء فالمشيئة الإلهية تجري حتى تصل إلى منزلة من الاختيار، تصبح فيها تشريعاً. ومما لا شك فيه أنه إذا نظرنا نظرة دقيقة إلى العالم، نجد أنّ كلّ هذا العالم يحتوي على درجات من الاختيار، فعندما تصل هذه الإرادة إلى منزلة معينة، تصير هدايتها بحاجة إلى التشريع، وبحاجة إلى أعمال الولاية والتدبير الخاص، وهذا الأمر صحيح. وعندما يأتي هذا التشريع، فإذا عمل الإنسان على التكيف معه، وبعبارة أخرى: إذا اهتدى بهذه الهداية، عند ذلك تجري في حقّه الولاية الخاصة ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾⁽¹⁾.

من هنا، نرى أنّ مسار الفاعلية في إرادة الإنسان يُمهّد الطريق للهداية، ومن الطبيعي أنّ هذا التمهيد ليس مجرد قانون واعتبار فقط، بل هناك أشياء أخرى كثيرة أيضاً، يعني أنه يوجد في هذا التمهيد وليّ، ويوجد فيه رسول، وكذلك فيه تبشير وإنذار، فكلّ هذه الأمور موجودة فيه. وليست المسألة مجرد تعاقد بين الإنسان والله؛ بأن يتمّ إجراء عقد وكتابته، وبعد أن يرى الإنسان هذا العقد يبدأ بالعمل بمضمونه، كما أنه إذا أُريد أن يكون هناك دوافع ومحفّزات اجتماعية موجبة للتحرك نحو هدف معيّن، تقوم تلك الهداية بإدارة هذه الدوافع. وهذه الإدارة ليست مجرد جعل القانون، بل هناك قسم آخر أيضاً تُعنى به، وهو إيجاد حالة من التناسق بين القانون وبين

(1) سورة البقرة، الآية 257.

سائر شؤون المديرية. وعلى هذا الضوء، عندما تحصل الولاية لأجل الهداية، يتشكّل قسم منها من القوانين. وتُسمّى هذه الولاية ككلّ باسم التشريع. فالتشريع هو مُجري الولاية التي تعمل في سبيل هداية الإنسان. وطرق إجراء الولاية عبارة عن: أولياء الله والأنبياء والأوصياء، وأمثال هؤلاء، إلى أن تصل إلى المراتب الأدنى للولاية، والتي يكون لهؤلاء الأولياء والأنبياء و... إلخ حضور فعال في عملية التدبير والإدارة. فالشرع ليس قانوناً فقط، وعليه، فينبغي أن لا تفسّروا الدين بالقانون الصرف.

ومن هنا، فهذه الهداية التي هي هداية على أساس مسار الفاعلية، إلّا أنّها مرتبطة بمرتبة خاصّة من الإرادات، تسمونها التشريع، ولا إشكال في ذلك. وفي هذه الحالة تقولون: إنّ للإنسان قوى لا تملكها الجمادات ولا النباتات، كما أنّ لديه القدرة التي تُمكنه من إيجاد الفضاء المناسب للتأثير على سلوكه، ولا بدّ من تحليل هذه القوى تحليلاً دقيقاً، على ضوء علم النفس وعلم الاجتماع. وعلينا أن لا نقول بشكل اعتباطي: إنّ الإنسان يعتبر ويفترض دون أن يكون لديه أمور حقيقية وواقعية، ثم نتجاوز عن ذلك؛ إذ إنه عندما يكون المفهوم مجعلاً يمكن أن تحصل عندنا نتائج كثيرة منه، لكن عندما تُبيّن هذا المفهوم فسوف يغلق الطريق أمام أخذ النتائج الخاطئة.

■ لأجل أن يتّضح الاصطلاح نسألکم: هل الهداية التكوينية والتشريعية بالاصطلاح المشهور، مشمولة في رأيكم بدائرة التشريع نفسها؟

السيد مير باقري: كلا، بل كلّ منهما هداية تكوينية، ومشمولان لدائرة التكوين، غير أن التكوين نسبي إزاء مراتب الإرادة، وما دونها من مراتب.

■ لأنّ هذا المسار هو مسار الهداية، ولا بدّ من أن يكون تشريعياً.

السيد مير باقري: هذا جريان ومسار أيضاً، وهو يقع فعلاً في عالم التكوين، فهل تعتقدون أنّه يقع خارجه؟

■ إذن، تعتبرون أنّ كلّ عالم التشريع موجود تحت مجموعة عالم التكوين.

السيد مير باقري: نعم، فعالم التشريع ليس خارجاً عن عالم التكوين، ولا يوجد لدينا شيء خارج الولاية وبعيد عن الربوبية الإلهية، كما أنّه لا يوجد عندنا ما يمكن أن نجعل منه مساحة اعتبارية موهومة باسم التشريع.

■ كلاً، بل عندنا دائرتان: دائرة التكوين، وفي دائرة التكوين هذه هناك دائرة تشريع، وهي أخصّ من دائرة التكوين، فهل الهداية التكوينية والتشريعية تابعة لهذه الدائرة المحدودة؟

السيد مير باقري: هذه الهداية التشريعية نفسها منزلة من منازل الهداية التكوينية، فليس هناك أيّ تعارض أصلاً؛ لأنّ الهداية التكوينية لها مراتب، وإحدى هذه المراتب تسمونها مرتبة التشريع. وهذا ليس بمعنى أنّ لدينا أساسين مستقلّين للهداية، فالموجود عندنا هو أساسان مستقلّان للإرادة. فهل الإرادة التكوينية بمعنى أنّ المولى يريد منّي أن لا أكذب؟ لو كان قد أراد ذلك تكويناً، لما أمكنني أن أكذب أصلاً، لذا نقول بأنّ المولى أرسل هداية، وهيّا بها أرضية تكامل البشر ورشدهم، لا بمعنى أنّ المولى أراد منّي أن لا أكذب تكويناً. وبتعبير الأصوليين غرض المولى من الأمر يقع حتماً، بل من المحال أن لا يحصل غرض المولى من فعله، والحال أنّ غرضه كان مقتصراً على أن تنهياً أرضية الهداية للإنسان ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾

■ إن الغرض الذي يرجع إلى المولى حاصل حتماً.

السيد مير باقري: غرض فعل المولى يرجع إلى ذاته، والآخرين قالوا أيضاً: لا معنى لأن تقولوا: «غرض الله تعالى متعلق بفعل العبد»، فإن ذلك الشيء لا يقع أساساً، فمن أول الأمر لم تكن إرادة الله قد تعلقت بفعله أصلاً. هل أراد المولى تكويناً أن نصلي مثلاً؟ كلا لم يرد ذلك، بل إنه هياً لنا السبيل إلى الهداية، فإذا لم أتفاعل مع هذا التمهيد وهذه التهيئة، فلن أصلي. وعلى ضوء هذا، فالهداية بالنسبة للفاعل المختار تحتوي على مرتبتين: إحداها هداية أولية، والأخرى هداية ثانوية. فالهداية الأولية هي التي تقول لك: إفعل كذا وكذا، ثم بعد ذلك تأتي الولاية ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ عقب الهداية الأولى، وتصير هذه الولاية عقب الهداية ثانوية، ولا شك في أن كلتا هاتين الهديتين تكوينيتان.

تطبيق مبدأ الحق في العلاقات الحقوقية للإنسان

■ اعتقد أنه قد اتضح قصدكم إلى حد ما. ونحن لا نريد أن ندخل هنا في عمق هذه المباني كثيراً، وأن نتعرض لنفي ذلك أو إثباته. نعم، من اللازم أن يتضح أن البحث القادم الذي سوف يطرح عبارة عن مطابقة أساس الحق مقابل الباطل، مع أساس الحق في بحث الحق والحكم، أو مع الحق والتكليف، لنعرف أين هو الأساس في كل منهما؟

السيد مير باقري: لقد تمت معرفة هذه الأسس، ولكن لا بد من العمل على تطبيقها؛ لأنه من الممكن أن يكون لمفهوم معين خصوصيات محددة تختلف باختلاف المكان؛ بحيث ينبغي أن لا نغفل عن تلك الخصوصيات. فعندما نريد الدخول في بحث الحق والتكليف، وأردتم أن تعرفوا لنا الحق، تقولون: لشخص حق على

شخص آخر، وبعد ذلك، يقومون - اعتماداً على أساس هذا الحق - بجعل مسؤولية على ذلك الشخص. وأساس هذه المسؤولية يرجع إلى ذلك الحق؛ يعني أنّ حقانية هذا الحق ترجع إلى ذاك الحق نفسه، إذن، فلا بدّ من أن تُعرّفوا الأساس للحقانية، وبعد ذلك تُرجعوا حقانية الحقوق الاجتماعية إليها. إننا نقول في النهاية: إذا لم يكن نظام الحقوق الاجتماعي منسجماً مع نظام التشريع، لا يكون هذا النظام حقانياً، بل هو باطل. وعلى ذلك فأساس حقانية هذه الحقوق ترجع إلى تلك النقطة.

والآن ننتقل إلى تلك المنزلة من الحقوق، والتي تُجعل ضمن بيئة قانونية حقوقية ناتجة من تعاقد بين فاعلين مُختارين. فإذا لم تفترضوا أنّ الفاعل مختار، فسوف تفقد الحقوق معناها، كما أنّ آلية ارتباط الإرادات تصبح هي جعل الحقوق، وهي التي تُسمّى التشريع. وقد ذكرنا أنّه يجب أن نعتبر أنّ القانون والتشريع يجب أن تتفاعلا معاً وأن تتفاعل فيهما جميع أنحاء الإرادات، وعندما تتعامل الإرادات في ما بينها تحصل الحقوق، ما يؤدي إلى ترك أثر على الإرادة، ومن الطبيعي أنّه لا يترك أثراً فقط، بل يؤدي أولاً إلى وضع الحقوق، وبعد ذلك إلى وضع قوانين الجزاء والكثير من الأمور الأخرى، وعقب ذلك يؤدي إلى الإرشاد والتنبيه والاطلاع. ومجموع هذه الأمور هي التي تشكّل التصرف، ومع ذلك فمن الممكن أن يحصل تخلف أيضاً، إذ تعتبر هذه هي الخاصية البارزة من الإرادة. وعلى كلّ حال لا بدّ أولاً من العمل على بناء نظام حقوقي يتمّ فيه توضيح حقوق الأفراد في ما بينهم، وحقوق الجماعات مع بعضها البعض، وحقوق الأصناف، وحقوق الدولة على الأمة، وحقوق الأمة على الدولة، وبذلك نكون قد بنينا نظاماً حقوqياً في المجتمع.

لقد اتّضح إلى هنا لأيّ شيء جُعِلت الحقوق، سواء أردتم أن تُطلّقوا عليها مصطلح «اعتبار الحقوق»، أم مصطلح «جعل الحقوق» بالمعنى الذي طرحناه. وعلى كلّ حال، إنّما جعلنا هذا النظام لأجل إيجاد تناسق وترباط في ما بين الإرادات، فعندما تريد الإرادات أن تتفاعل في ما بينها وتترابط، عند ذلك تضع الحقوق. وهنا نسأل هذا السؤال في هذه الحقوق الاجتماعية، ونقول: ما هو أساس تعيين الحقوق فيها؟

■ لقد اعتبرتم أنّ أساس حقّانية هذه الحقوق هو تطابق الإرادات، فماذا عن ماهيّة هذه الحقوق نفسها؟

السيد مير باقري: لقد عرضنا كلا الأمرين: ماهيّته وحقّانيّته أيضاً. فالأساس في حقّانية الحقوق أنه يرجع إلى مدى تناسقها وانسجامها مع الرُبوبيّة، وماهيّته ليست إلّا التصرف لإعمال الإرادة وإيجاد التناسق والترباط بين الإرادات، أمّا أنتم فلملكم تدعون أنّ ماهيتها اعتبار، وعندئذ أقول: ما معنى الاعتبار؟ فبمجرد أن تقولوا: اعتبار، لا ينسحب باب البحث؛ لذا يجب أن يُعلم ما معنى الاعتبار؟ ولذلك أنا أقول: الفعل الاعتباريّ هو الفعل التكوينيّ الذي يجري على كلّ حال. فالاعتبار نفسه يُعدّ من القوى العاملة للإنسان الذي يمتلك إرادة، وهي تترك أثراً على عمله وعلى عمل الآخرين. يعني هو آليّة لإجراء الإرادات في الإنسان، بينما هذه الآليّة غير موضوعة في الموجودات والحيوانات غير المختارة التي لا تمتلك إرادة في هذه المرتبة. وهي آليّة فاعليّة أو علّيّة، لكن هذه الآليّة هي لأجل مرتبة خاصّة من الإرادة، أو لأجل مرتبة من مسار العلّيّة؛ بحيث تصير في مسار العلّيّة علّيّة، وفي مسار الفاعليّة فاعليّة، وهذا الأمر مرتبط بالقول الذي نقبل به.

■ إذا كان هناك من يعتقد بمسار العلّيّة، وبالمبدإ الإلهيّ،

ولكنه في الوقت ذاته ينكر المعاد، فكيف يمكنه أن يفسّر الحق؟

السيد مير باقري: في هذه الحالة، ليس هناك أيّ خصوصيّة لإنكار الله والمعاد، فهم يعرفون الله والمبدأ على أساس قانون العلّية، ويقولون: الله هو علّة العلل، وهو عبارة عن مسار طولّي يجري من الأعلى إلى الأسفل. وعلى أساس هذا المبنى لا يعود هناك معنى أصلاً للحقّ والباطل، لأننا قد ذكرنا سابقاً أنّه بناءً على إجراء قانون العلّية لا يعود للحقّ والباطل أيّ معنى.

■ اعتقد بأنّ مشكلة الحقّ والتكليف تبدأ أساساً من هنا، حيث قام هؤلاء (واضعو القانون) بسنّ القوانين، وبعد ذلك رأوا أنّه لا أساس ولا أصل لهذه القوانين، فبدأوا عندئذٍ بمواجهة المشاكل.

السيد مير باقري: مسار العلّية لا يجعل الحقّ أصلاً. انظروا! أريد أن أقول بأنّ الذين لا يرجعون مسار العلّية إلى المبدأ، فإلى أين يرجعونه؟ بالنسبة إلنا، نحن نرجع مسار العلّية إلى المبدأ والمعاد معاً؛ وذلك لأننا نرجع المبدأ والمعاد نفسيهما إلى أمر واحد، ومن هنا نقول: إنّ الحقّ تعالى له غاية حكيمة في ربوبيّته؛ وهي عبارة عن: ﴿إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. وعلى هذا الضوء، فالتناسق والانسجام مع المبدأ والمعاد يكون هو أساس الحقّ، بينما نرى أنّ الأشخاص الذين يقطعون علاقتهم بالمبدأ، يقومون بجعل رابطة لهم مع المقصد، ثمّ بعد ذلك يريدون أن يضعوا قانوناً. لماذا يضعون قانوناً ويفسّرون الحقوق الاجتماعيّة؟ ومع أيّ شيء تتناسب هذه الحقوق التي يضعونها؟ يقولون: يجب أن يصل المجتمع إلى هذه النقطة، ولأجل ذلك لا بدّ من أن يسير وفقاً لهذه القوانين. كما أنّه لا بدّ - لأجل أن نجعل طريقاً للإرادات - من أن نعيّن مساراً لها حتى لا تتصادم في ما بينها، بل لتكون منسجمة غاية الانسجام. إذن، فهم يجعلون نظاماً حقوقيّاً حتى يصلوا من خلاله إلى المقصد.

■ يعني يعتبرون ذلك حقاً.

السيد مير باقري: ذلك حسب الغاية المرصودة، فإذا قالوا: «يجب الوصول إلى هذه النقطة»، فماذا تكون غايتهم؟ أقصى ما يمكن أن تكون الغاية عندهم هي الكمال. حيث يقولون: بما أن المجتمع يجب أن يصل إلى الكمال، فلا بد من أن يكون مبدأ الحق والباطل بما يتناسب مع الكمال؛ بمعنى أن ما يناسب غاية الكمال يكون هو المعيار في الحق والباطل. لكن كيف يُعرفون الكمال؟ نرى أنهم يعتبرون التوسع في استخدام المادة والتلذذ المادي، هو نهاية الكمال الممكن عندهم! من دون أن يكون وراءه شيء آخر. لذا يقومون بتعريف مسار تكاملي يُراعي توسعة الاستفادة المادية؛ بحيث يُرجعون إليه جميع القواعد والقوانين المفعولة. جيد، من هو الذي يُعرف هذا المسار التكاملي؟ المدارس والمذاهب الفكرية هي التي تتصدى لهذه المهمة. من هنا نرى أن الماركسية تُحدّد غاية معينة لها، وتدّعي أن الكمال هو في المجتمع الاشتراكي، بينما نرى أن المذهب الرأسمالي يُحدّد غاية خاصة به، ويعتبر أن الكمال إنما يتحقّق في المجتمع الديمقراطي. وهذا يعني أن الحقوق خاضعة لاعتبار المجتمع نفسه؛ فعندما يميل نحو فكر معين، يجعل الحقوق فيه بما يتناسب مع هذا التوجّه. فالحقوق النافعة هي التي تراعي البناء الاجتماعي العامّ والحقوق العامة في المجتمع. وعلى سبيل المثال يتمّ وضع ضابطة للتفاضل في الرواتب الشهرية عند الموظفين، وعلى أساس هذه الضابطة يأخذ الموظف الفلاني هذا المقدار من الراتب، لا أكثر. وعلى هذا الأساس، فبمقدار ما يأخذ من حقّ يكون لديه حرية، وهذه الحقوق المفعولة يجب أن تتناسب مع البناء العام، كما أن هذا البناء العامّ يجب أن يتناسب مع التوسعة والتطور المُتاح.

■ هل الأمر في المجتمعات الإلهية من هذا القبيل، وهل الفارق فيها يكمن فقط في التطبيق؟

السيد مير باقري: يتم تعريف الحق في المجتمعات الإلهية، على أساس هدف الربوبية الذي تؤمن به. وهو الهدف الذي يرى أنّ أساس الحقانيّة، هو ما جعله المبدأ (الله) لتحرك العالم نحو المقصد. بينما في النظرة المادية، يتم من أول الأمر غرض الطرف عن المبدأ، ويفكّرون فقط في الآخر. وحتى تفكيرهم في الآخر منقطع غير تام؛ حيث لا يصلون في مسارهم إلى نهاية واضحة.

■ بعد أن تحصل مسألة الأُنس بالمادة، في المجتمعات المادية ماذا هناك؟

السيد مير باقري: نعم، هذا سؤال موجّه إليهم، لكنهم يقولون: يجب أن تُراعى هذه الحقوق لكي نصل إلى مرحلة التوسعة المادية. جيد، إذا وصلنا إلى هذا الأمر، ما الذي سيحصل بعد ذلك؟

■ قد يقولون: إنّ الأمر مختلف؛ يعني أنّه لا بدّ أن نمشي خطوة خطوة.

السيد مير باقري: كلّاً، ليس لديهم مرحلة خطوة لاحقة. فإذا وصل الإنسان إلى هذه المرحلة، بعد ذلك يمرض ويموت، ثم يأتي اللاحق ويتلذذ بالحياة ويُعيد الكرة مرة أخرى.

■ معلوم إلى أين سيصل المعاد الذي لا مبدأ له.

السيد مير باقري: النهاية عندهم منقطعة، فأنا الآن عمري خمسون سنة مثلاً، وبعد ذلك لا شيء. والسؤال هنا: إن هذا الحقوق التي يقول: «ليس لديك الحق في أن تقوم بهذا الفعل، أو لك الحق بذلك»، على ماذا يعتمد، وما هي القاعدة والأساس في ذلك؟

إذن، فالحقوق بهذا المعنى نسميها اعتباراً، وعلينا أن لا نُعيد ما ذكرناه سابقاً في البحث، بل نقول: إنَّ هذا المفهوم الذي تحدّثنا عنه هو اعتبار. لماذا قلنا: إنّه اعتبار؟ لأنّه يوفّر التنسيق بين الإرادات في سبيل الوصول إلى هذا الهدف. جيد، لكن ما هي نتيجة هذا الاعتبار؟ وما هي آليّة عمله؟ ولماذا علينا أن نجري تنسيقاً بين الإرادات؟ لا بدّ أولاً من وضع الحدود، وبعد ذلك يتمّ وضع المجازاة والمكافأة بما يتناسب مع الميول والمنفّرات الموجودة لدى الإنسان؛ بمعنى أنّه يتمّ جعل قوانين جزائية ومرغبات لكي تجري الأمور في الاتجاه الذي يُراد له، ثمّ يجري العمل على وفقه. وعليه، فاعتبار الحقوق فعل تابع لوجود غرض. وهذا الغرض هو أن نجعل طريقاً لحركة الإرادات عبر جعل حقوق، ومن خلال جعل المؤثّرات والتهديد والترغيب.

وسؤالنا هنا هو: هل يمكنكم أن تعتبروا هذا الحقّ في مكان معيّن خارجاً عن دائرة المجتمع، من دون أن تكون فيه قدرة لنفوذ الإرادة عليه؟ هل يمكننا أن نقول بأنّ لنا على الله حقّاً؟ ما معنى أن يكون لنا عليه حقّ؟ ما هو الأثر الذي يمكن أن يحصل من خلال هذا الاعتبار؟ وهل يمكن لأحد أن يفرض على الله تعالى حقّاً أو تكليفاً؟ وهل يقدر الاعتبار الذي لديّ أو إدراكي العقليّ أو عقليّ العمليّ - هل يستطيع بذلك أن يقلب الباطل ليصبح حقّاً ما شئت فعبّر - أن يقول: «ليس لله تعالى حقّ في أن يقول لي: افعل هذا الأمر»؟ بالنسبة إليّ أعتقد أنّه لو جلس الإنسان من أول خلق العالم إلى يوم القيامة وقال: «ليس لله حقّ عليّ»، ماذا سينفعه ذلك؟ إذن، فلا بدّ أولاً من أن نصتّح مسار هذا الحقّ والتكليف.

نريد أن نطبّق ذاك البحث الذي تناولناه في باب الحقّ والباطل، على البحث في الحقّ والتكليف. فنحن لدينا حقّ وتكليف، يرجعان

إلى علاقة الإنسان بالله؛ بمعنى أنهما يرجعان إلى الأساس الأولي للبحث في: هل نحن مكلفون أمام الله أم أننا ذوو حقّ معه. نقول في باب الحقوق الاجتماعية: إنّ هذه الحقوق هي اعتبارات تنشأ من القوّة العمليّة للبشر، أو بعبارة أخرى: القيام ببعض الأعمال لكي تنسجم جميع الإرادات في العمل للوصول إلى المقصد المشتّخ. وبعد ذلك تريد أن تقول: لنا على الله تعالى حقّ، فهل تريد أن تجعل لنفسك حقّاً على الله تعالى؟

■ إنّ الحقّ الذي لدينا مقابل الله تعالى، يعني أنّ الحكمة الإلهية تقتضي أن يتصرّف معنا بهذا الشكل.

السيد مير باقري: إذن ليس لدينا حقّ، فالحقّ بهذا المعنى يصير باطلاً.

■ من باب الوجوب العقليّ «من الله»، لا «على الله».

السيد مير باقري: ما علاقة عقلك بهذا الأمر، كي يعمل على أن يضع على الله حقّاً؟ ما معنى هذا الحقّ على الله؟

■ نحن نصف الله تعالى بأنّه يتعامل مع عباده بهذا الشكل. نريد أن نقول بأنّ هذا الأمر ليس جعلاً أصلاً. فالكشف النظريّ لكلمة «يجب» نشأت من صفات الله تعالى.

السيد مير باقري: «يجب»؟ إنّ كلمة «يجب» هي من الإنشاءات، وواضح أنّ الإنشاءات تكون لإدارة العمل. وعليه، فهل عقلك يقوم بإنشاء الوجوب على الله تعالى لإدارة فعله؟! إنّ الشيء الوحيد الذي يمكن قوله في هذا الصدد هو أنّ الله تعالى قد أخبر بنفسه أنّه لن يقوم بهذا العمل، بل ما يفعله هو هذا الفعل.

■ على هذا الأساس نقول: «لنا على الله هذا الحقّ»، فإذا كنت محسناً مثلاً، فسوف يكافئني الله تعالى؛ لأنّ حكمته اقتضت ذلك.

السيد مير باقري: لي الحق؟ أي حق لي؟ فقولك: «إن الله أرحم الراحمين لا يضيع أجر المحسنين»، كلام جيد، ولكنه لا يجعل لي حقاً، فليس للمحسن على الله حق.

■ إذا قال الإلهيون ذلك، فإنَّ مُرادهم هو هذا، وأما بين الماديين فلا يوجد من تفوّه بهذا الكلام.

السيد مير باقري: أنا من أوّل الأمر أسأل: كمندبين، هل نحن ذوو حق بالنسبة إلى الله تعالى، أو أننا مكلفون فقط؟ وما معنى أن لي على الله حقاً؟ عرّفوا لنا الحق أولاً. فالذي «لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»، ليس لديه أيّ مسؤوليّة وتعهد أمام الآخرين، بمعنى أنه لا يمكن لأيّ كان أن يسأله ويطلبه. وعليه، فماذا يصير معنى جعل الحق على الله تعالى؟

■ بنظر الإلهيين، جعل الحق يعني أن الله تعالى قد جعل نوعاً من الحق على نفسه.

السيد مير باقري: ما معنى هذا؟ اشرح لي هذا الكلام: إن الله قد جعل هذا الحق، ماذا يعني هذا؟ فرتبة الحق في مرحلة متأخرة عن الفعل الإلهي. وعليه، فلا يمكنك أن تجعل هذا حاكماً على فعل الله تعالى.

■ بناء على الاصطلاحات التي ذكرتموها انتم، يمكن القول بأنَّ الحق بالنسبة إلى الإنسان يعني النظام الذي يعمل على التنسيق بين الإرادات التي جعلها الله تعالى لهداية البشر، حيث إنها أحياناً تقتضي للإنسان بعض الأمور، وبهذا المقدار ينبغي أن يكون لدى الإنسان من هذه الأمور، لكي يقدر على التحرك نحو تلك الغاية التي جعلها الله له بعنوان كونها هداية، وليتمكن من خلال ذلك من إيجاد الانسجام التام مع هذا النظام. وعليه، فنحن نفهم الحقيّة بهذا المقياس، كما أننا نفهم الحق للإنسان بهذا المعنى.

السيد مير باقري: أنتم تعتبرون الحقّ بالمستوى نفسه مع التكليف تقريباً. ومع هذه النظرة، فيمكن أن يقال بأنّ لديّ إرادة؛ بحيث إنني إذا لم أوظف تلك الإرادة في النظام الإلهي، فسوف أواجه المصير الذي جعله الله تعالى لمخالفه من الإلقاء في جهنّم. وعلى هذا الضوء، فماذا يصير معنى أنّ لي حقّاً على الله في هذه المنظومة الإلهية؟

■ أطرح لكم مصداقاً، ويمكنكم أن تبيّنوا لنا كيف كان هذا المصداق باطلاً، وهو: بما أنّ الله تعالى خلقني مختاراً، فإنّ لي عليه حقّاً أن يدلّني على طريق الحقّ والباطل.

السيد مير باقري: ما معنى أنّ لي حقّاً؟ يعني إذا لم يدلّني على طريق الحقّ والباطل ما الذي سيحصل؟

■ سيكون هذا خلاف الحكمة.

السيد مير باقري: سيكون خلاف الحكمة فقط، من دون أن يكون هناك أيّ إشكال آخر، جيّد، وهذا يعني أنّه ليس لديّ حقّ. ولعلّكم تقولون: «إنّ الله تعالى حكيم وهو أرحم الراحمين، ولا يقوم بهذا الفعل أبداً»، هذا أقصى ما يمكن أن تقول، أليس كذلك؟ ولكنك إذا قلت: «لديّ حقّ»، ثمّ نرى أنّ الله تعالى قد تخلف عن هذا الحقّ - والعياذ بالله - ماذا سيحصل؟

■ سيكون هذا الفعل قبيحاً على الله.

السيد مير باقري: هذه هي النتيجة إذن، فإذا افترضنا والعياذ بالله أنّ هذا الأمر قد وقع، ما الذي سيحصل؟ فهو ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾. وعليه، ففي هذه الحالة يكون جعل الحقّ بلا معنى. فالحقّ الذي تفترضونه إنّما يمكن جعله في المجتمع، في ما إذا أمكن أن نجعل معه قانوناً جزائياً. وإلاّ فسوف يكون هذا الحقّ لغوياً، بل حتى

مجرّد جعله في المجتمع سيكون لغواً. فإذا فرضنا أنّكم وضعتُم حقوقاً اجتماعيّة، نقول: ماذا سيحصل إذا تخلف شخص عن الإتيان بهذه الحقوق؟ فإذا قلتم: «لا شيء»، فسوف يكون الحقّ والباطل سواء في هذا المجتمع. وإذا كان يوجد في الروايات، أنّ الله تعالى قد قال: لقد جعلت على نفسي حقّاً، فلا بدّ من تصحيح ذلك، وإلاّ فمعنى هذا الحقّ الذي على الله - على فرض التسليم بوجوده - ليس هو ما نفهمه من مفهوم الحقّ الذي يكون للإنسان على الإنسان الآخر. فالحقّ بين البشر له مفهوم اجتماعيّ يُجعل للتأثير على عمل الإرادة. فإذا أردتم أن تجعلوا آليّة لعمل الإنسان، تقومون أولاً بشقّ طريق اسمه القانون؛ بحيث تكون هذه الحقوق عبارة عن تناسب عمل الإرادات لتصبّ كلّها في خانة الوصول إلى المقصد. تقولون: إذا كان مقرّراً أن تصل الإرادات إلى هذا المقصد مثلاً، كان تريد أن تصل إلى تحقيق الأمن، أو لا أقلّ أن لا يمتعرّض أحد في المجتمع لآخر، وأن يستتبّ الأمن الاجتماعيّ، فوجب أن لا تكون هذه الإرادات مانعاً من إجراء فعاليّة إرادة أخرى والحذّ من سعتها، مضافاً إلى غيرها من القيود الأخرى. وبهذا الشكل وهذه الوثيرة، تقومون بجعل حقوق مثلاً؛ أقلّ ما يمكن أن تكون الغاية منها هي نشر الأمن الاجتماعيّ والدعة والرفاهيّة الاجتماعيّة.

إذا أخذنا بعين الاعتبار الحكومات؛ بدءاً من أبسط أنواع الحكومات التي لا تهدف إلّا إلى التنظيم الداخليّ وحفظ الأمن الداخليّ ودرء الأخطار الخارجيّة، إلى الحكومات الكبرى والمستعمرة، نلاحظ أنّها تريد جميعاً عبر وضع القوانين أن تُنظّم الإرادات لكي تصل في نتيجة عملها إلى الأمن والرفاهيّة في المجتمع، وبما أنّ مجرّد هذا الاعتبار ووضع القوانين لا أثر له من دون نظام جزائيّ، فقد أرفقت هذه القوانين بجعل نظام جزائيّ

بداعي تطبيق هذه القوانين. من هنا كانت القوانين الخاصة بهذا المجتمع والحقّ والباطل الذي يفترض وجوده في هذا المجتمع، لا يناسب مجتمعاً آخر، لماذا؟ لأنّ المجتمع الآخر ليس لديه ما يضمن إجراء هذا القانون، ومن ثمّ سيكون نقلها إليه لغواً. فإذا جلست الآن وبدأت بكتابة قانون أساسي لإجرائه في المجتمع الأميركي! واعتبرنا أنّ على الأميركيين أن يكونوا كذلك! فهذا الاعتبار لا طائل منه، بل قد يكون من أكثر الأعمال لغوية. فجعل الحقوق إنّما يكون له معنى، ويصحّ إيقاعها في ما إذا كان هناك ضمان لإجرائها.

وإذا سألنا: ما هو الأساس لهذا المعنى من الحقّ والباطل؟ وما هو الضامن لإجرائه في قانوننا؟ ستكون الإجابة: إنّ الضامن لإجرائها هو القانون الجزائي ونظام الترغيب والترهيب والتنبيه وأمثال هذه الأمور التي تساعد على تطبيق هذه القوانين. ومن الواضح أنّ هذا النوع من الحقّ والباطل يمكن لله تعالى أن يجريه بالنسبة إلينا؛ فيجعل حدوداً تتحرّك فيها تلك الإرادات، فيضع في الفطرة مسألتي الحبّ والبغض، كما أنّه يضع في الخارج ما يتناسب مع هذا الحبّ والبغض. وعليه، فيمكنه تعالى أن يجازي الإنسان من جهات مختلفة؛ من جهة الفطرة التي أودعها فيه، ومن جهة النفس اللوامة، ومن جهة النظام الاجتماعي الذي تضعه، ومن جهة النظام التكويني الذي جعله سبحانه حاكماً على العالم. وعلى هذا الأساس، فجعل القوانين من طرف المولى تعالى يمتلك ضمانه إجرائه. بينما إذا قلنا: «لدينا على الله حقّ»، ماذا سيكون الضامن لإجرائه لنا؟

رسم العلاقة الحقوقية بين الإنسان والله في نظرية انسجام الإرادات (النظرية المختارة)

■ باعتقادي، إنكم فرضتم الجمل بمعناه التقليدي على المعنى المستعمل والمُتداول، ثم خرجتم بهذه النتيجة، إلا أنكم إذا فرضتم الجمل بالمعنى الذي تفضلتم به، فلن تتمكّنوا من الوصول إلى هذه النتيجة؛ لأنّ معنى الحقّ - على هذا المفهوم - ليس مجرد اعتبار محض، بل نقول فيه: إنّ الحَقّانيّة تعني فرض وجود انسجام مع نظام الإرادات التي جعلها الله تعالى، ويكون الجمل بمعنى أن نقول: لقد وضعنا هذه الحَقّانيّة، وليس فيه أيّ بند يوجب مجازاة الإنسان الذي لا يلتزم بهذا الجمل. فإذا قلنا بذلك - أي بأنّ هناك بنداً جزائياً في حال التخلف - فمعناه أنّ قولنا «لنا على الله حقّ» هنا سيكون أوضح منه في قانون العليّة؛ وذلك لأنّ الجمل في هذا المقام ليس بذاك المعنى المطروح هناك، بل هو بمعنى أمر تكوينيّ؛ بحيث نقوم بوصف ما يتطابق مع هذا الأمر التكوينيّ بأنّه الحقّ، وما لا يتطابق معه بأنّه باطل. وعليه، فعندما نجعل تكويناً من هذا الطريق، فسوف يكون في خصوص مورد الله تعالى طبيعياً، ويمكننا أن نقايس ما بين علاقتنا مع الله وما بين هذا التكوين، ونحكم بأنّه يوجد هنا حقّ أو لا يوجد حقّ.

السيد مير باقري: ماذا يعني الحقّ؟

■ يعني أن يكون الأمر مطابقاً لذلك النظام التكوينيّ الذي جعله الله تعالى في العالم.

السيد مير باقري: يعني أن يكون مطابقاً لحكمة الله تعالى، وهذا معناه أنّه لا يناسب الحكمة.

■ إذن، في هذا النظام الذي جعلته أنت، يمكن بسهولة أن يقال: «لنا على الله حقّ».

السيد مير باقري: نحن نأخذ الحقّ بهذا المعنى إذا قمت بالعمل طبقاً لما أمرني به الله تعالى، ومع ذلك لم يُثبني، بل عَذَّبني عليه، نقول عندئذٍ بأنّ هذا الفعل غير منسجم مع الحكمة الإلهية؛ أي أنّ هذا الفعل لا يتطابق مع هدفه تعالى، فالحقّ بهذا المعنى صحيح.

■ يعني هل يمكنك أن تقول: إذا عَذَّبني الله تعالى في هذه الحالة، فعذابه لي عمل باطل غير حقّ.

السيد مير باقري: نعم، هو باطل بمعنى أنّه لا ينسجم مع هدفه ولا يتوافق مع حكمته تعالى.

■ فالحقّ بالنسبة إلى العلاقة بين الناس من هذا القبيل وبهذا المعنى.

السيد مير باقري: إن عدم كون الشيء حقّاً بالنسبة إلى الله تعالى يعني عدم توافقه مع الحكمة، لا أن يكون بمعنى: بما أنّ هناك حقّاً، فلا بدّ من أن يكون هناك مسؤوليّة أيضاً.

■ نعم، هذا صحيح، فالله تعالى بما أنّه وضع هذا الأمر بنفسه ووعد من أطاعه عليه خيراً، فصار هذا حقّاً، وفي المقابل توعّد من عصاه على أمرٍ فصارت المعصية باطلاً.

السيد مير باقري: أي أنّ الباطل هو أن لا يكون منسجماً مع الحكمة الإلهية، ولا يكون منسجماً مع الوعد الإلهي، ولا يكون متطابقاً مع الرحمة الإلهية، ليس غير ذلك.

■ والحقّ في علاقات الإنسان في ما بينهم له هذا المعنى نفسه.

السيد مير باقري: إن الإنسان نفسه في العلاقات الإنسانية، هو الذي يجعل الحق، وبعد ذلك يتبعونه بجعل مسؤولية. وفي منهج الآخرين يتبعون الحق أيضاً بجعل مسؤولية على ذات الباري تعالى، فذاك الحق الذي جعل على الله تعالى مسؤولية، لا معنى له. إذ ما هي هذه المسؤولية التي جعلت على الله تعالى؟! ومقابل مَنْ سيكون الله مسؤولاً؟ إذ لا معنى لأن يكون الله تعالى مسؤولاً عن الحق الذي يكون هو الأساس فيه، وهو الحق الذي يُمنح بكرمه وحكمته. فهل يسأل نفسه بنفسه؟!

■ أنتم تنكرون استحالة اجتماع النقيضين، وتقولون: من الممكن أن يكون الله تعالى حكيماً، وفي الوقت نفسه من الممكن أن لا يكون حكيماً. وبعد ذلك تقولون: ذاك الكلام باطل، فإذا أنكرتم استحالة اجتماع النقيضين، فلا يمكن أن يثبت شيء بعد ذلك.

السيد مير باقري: كلا، لا يمكن لأحد أن ينكر استحالة اجتماع النقيضين.

■ لكنه إذا كان حكيماً، فبالإمكان استعمال عبارات «يجب» و«حق» في مورد الباري تعالى.

السيد مير باقري: عليكم أن توضحوا معنى كلمة «يجب»، ماذا تعني هذه العبارة؟

■ كلمة يجب تعني أن نفس اقتضائه هو هذا الأمر؛ أي ما يقتضي الحقيقة.

السيد مير باقري: إنَّ لكلمة يجب معنيين: فتارة تأتي بمعنى ضرورة العلّية والمعلوليّة؛ أي الضرورة بالقياس إلى أمر آخر، وبعبارة أخرى: يعني أنّ هذا الفعل في مقياس الحكمة الإلهيّة

ضروري. وتارة أخرى يكون المُراد من هذه الكلمة، هو ذاك المعنى الاعتباري الذي نقصده في قولنا «يجب على فلان أن يقوم بهذا الفعل»، فإنّ هذا الوجوب وعبارة «يجب» بمعنى جعل مسؤوليّة في عهدة هذا الشخص؛ بحيث إذا لم يقم بهذا الفعل يؤاخذ. أيّ النوعين مِنْ «يجب» مرادكم من السؤال؟ فالمورد الثاني لا يمكن أن يصدق في حقّ الله تعالى؛ لأنّ عبارة «يجب» بالمعنى الثاني ليست من مُدركات العقل النظريّ الخاضع لقانون العلّية، بل هي من مُدركات العقل العمليّ ومن باب الإنشاء. وفي هذا المعنى من الوجوب، نقول: لديكم حقوق تعتبر جزءاً من إنشاء العقل العملي وإدراكه، وهذا النوع من الحقوق لا معنى له أصلاً بالنسبة إلى الله تعالى.

والوجوب الآخر، هو بمعنى إدراك ضرورة وجود علاقة علّية ومعلوليّة بين أمرين، وهذا أيضاً إنّما يصحّ بناءً على أنّ الله تعالى يعمل وفقاً لقانون العلّية، بينما لا يصحّ هذا بناءً على مبنى الفاعليّة بالنسبة إلى الله تعالى؛ بمعنى أنّه لا يمكنكم أن تحكموا - بناءً على مبنى الفاعليّة - قانون العلّية على الله تعالى. فالله هو صاحب الإرادة، وعليه، فلا بدّ من إعادة الأمور إلى ما يتناسب مع هذه الإرادة، لا أن نقول: بما أنّه حكيم لا يمكنه أن يقوم بهذا الفعل. لماذا نقول: لا يمكنه؟ فمفهوم لا يمكنه وعدم القدرة غير متصوّرين في الباري تعالى.

■ هذا التلازم نوجّهه بالتكوين الذي خلقه الله تعالى.

السيد مير باقري: كلامي هو أنّه يجب أن تقولوا: «إنّ إرادة الله تعالى لإيجاد التوافق والتوافق بين الأعمال».

■ ألا يمكنها أن لا تؤدّي هذه الوظيفة؛ بأن لا توجد التواؤم بين الأعمال؟

السيد مير باقري: لا، فأنت تقوم بوضع قانون أساس يحكم الله تعالى.

■ لا، بل أقول هذا على أساس ما يقتضيه التكوين.

السيد مير باقري: يُفهم من هذا الكلام أنك تعمل على وضع قانون العلّية فوق الله تعالى بحيث يكون حاكماً عليه؛ لأنك اعتبرت أنّ القانون الأساس قائم على أساس العلّية دائماً، لا على أساس الفاعلية ونظام الإرادة. صحيح أنني أقول: «إلهي إني أضع قانوناً لك»، ولكنني عملياً أقوم بوضع قانون العلّية فوق الله وأجعله حاكماً عليه، وأقول: إنّ الله محكوم لقانون العلّية.

■ كلا، بل نطرح هذا الكلام على أساس صفات الله تعالى، لا على أساس شيء فوق صفاته تعالى.

السيد مير باقري: هل يوجد بين هذه الصفات التي تفضلون بها صفة القدرة؟ أم ترون أنّ الله عاجز؟

■ نعم، يوجد بينها القدرة.

السيد مير باقري: جيّد، لكن قدرته عين حكمته، وهي غير متناهية: ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾. وعلى ذلك فالوجوب الذي يكون متعلّقه غير مقدور، ويستحيل الإتيان به، لا معنى له بالنسبة إلى الله تعالى.

■ من المعلوم أنّ الله تعالى لا يتحقّق منه المحال.

السيد مير باقري: ما هو هذا الإله الذي تقول عنه: إنّّه قادر على ما يشاء، وفي الوقت نفسه تقول: بما أنّه حكيم، فهو لا يقدر على أن لا يخلق العالم! وبما أنّه قيّاض على الإطلاق فهو لا يقدر على أن لا يمنح الآخرين نوره. ما هذه القدرة؟ طبعاً، عبارة «لا يقدر»، غير عبارة «لا يفعل». فعندما يعد بأمر، لا يتخلّف عن وعده أبداً، وهذا الأمر مقبول ضمن هذه الحدود.

■ لا، هذا التفريق بين الأمرين يمكن أن يكون له مصداق في ما إذا كانت إرادة الفاعل وحكمته وجميع صفاته مغايرة لِعَيْن ذاته، بينما هذا التفريق لا وجود له بالنسبة إلى الفاعل المُريد الذي تكون حكمته وإرادته عين ذاته ومطلقة لا نهاية لها.

السيد مير باقري: نحن لا نفهم ما هو المُراد من قولنا: سبحانه الله عما يصفون؟ وما معنى الحكمة غير المتناهية؟ وما معنى القدرة غير المتناهية؟ فعلينا أن لا نجعل إلهاً في ذهننا؛ بحيث نكون الذين نضع لوازم ذاته، وسائر صفاته، ثم بعد ذلك نقول: نحن لا يمكننا أن نصف الله تعالى؛ ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾⁽¹⁾. فأَيُّ إله هذا الذي ترسمه في ذهنك، وبعد ذلك تضع له آثاراً وحدوداً تبقى ملازمة له حتى النهاية، ثم تقول: هذا الإله يتجلى بهذا الشكل، وهذا تجليّه الثاني وتجليّه الثالث، وهكذا إلى أن نصل إلى المادّة الأولى. وبعد ذلك نسأل: ماذا حصل بـ «سبحان ربك»؟، وكيف قلنا بأنّ الله تعالى لا يوصف، ومع ذلك قمنا بوصفه بجميع هذه الأوصاف؟ فقد رسمت الله تعالى في ذهنك، غاية الأمر رسمته بشكل لطيف ودقيق؛ رسمته بمستوى كتاب «الفتوحات»، وبمستوى كتاب «فصوص الحكم»، تقوم برسم الله تعالى وتحديد صفاته ثم تقول: لا يمكن أصلاً توصيف ذات البارئ تعالى. فهذا الذي لا يمكن توصيفه، وصفته إلى أقصى ما يوصف! ومع ذلك، نقول: نحن لا نصفه، ونقول: بما أنّ الله تعالى حكيم وفيّاض، لا يمكنه أن لا يخلق؛ فالنبي لا يمكنه أن لا ينفجر بالماء! ومن هنا، فأنت تقوم بتشبيه الله تعالى بالعين النابعة، بينما نحن ننزّه البارئ عن جميع مدركاتنا الناقصة. وعلى هذا الأساس فالشيء الوحيد الذي يمكن أن

(1) سورة الصافات، الآية 180.

نقوله: هو أنّ الله تعالى لا يتخلف عن القول والوعد الذي يقطعه على نفسه أبداً.

■ لماذا لا يتخلف عن هذا الوعد؟ فما الذي يمكن أن يحصل في ما إذا وعد الله وأخلف وعده؟!

السيد مير باقري: لأنّه منزّه عن هذه الأفعال، وهذا هو الإيمان بالله تعالى؛ حيث نقول بأنّ الإله الذي نعرفه مُنزّه.

■ ما سوى ذلك إيمان أيضاً، فالفرض الأول إيمان كذلك.

السيد مير باقري: كلاً، فأنا لا أنسب إلى الله تعالى عدم القدرة، ولا أدعي أنّ الله مجبور على شيء.

■ إذا وعد الله الأنبياء أن يُدخلهم الجنّة، فهل يمكنه أن يلقي بهم في النار، وماذا يحصل لو فعل ذلك؟

السيد مير باقري: لا يحصل شيء، ولكنه لا يفعل ذلك أبداً.

■ لماذا لا يفعل ذلك؟

السيد مير باقري: لأنّ الإله الذي نعرفه نحن لا يُخلف وعده، وهذا هو معنى التسبيح الذي نقول فيه إنّ الله تعالى منزّه عن نقض الوعد والإخلال به.

■ التسبيح الذي تفضّل به هو بمعنى التعطيل.

السيد مير باقري: لا، ليس تعطيلاً! بل أتحدّث عن الطرف الآخر من المسألة؛ يعني بما أنّنا فهمنا فلا بدّ من إيجاد كتاب ككتاب «الأسفار» لصدر المتألّهين، ونقوم عبره بوصف الله تعالى، وبعد ذلك يقوم العقل العمليّ بوضع ميزان لوزن أعماله تعالى، ثمّ نقول في آخر المطاف: نحن لم نقل شيئاً في وصف الله، فهذا الكلام غير صحيح.

■ لأجل ذلك لم يكن تعطيلًا، لكن، لا بدّ من أن هناك أموراً أخرى.

السيد مير باقري: لا تفرق المسألة في وصف الله تعالى. فالطفل عندما يريد أن يتصوّر الله تعالى يرسم في ذهنه صورة موجود في الفضاء تلقّه هالة من الإبهام، ويقول: هذا هو الله. وعندما يكبر هذا الطفل قليلاً، يقول: الله ليس هكذا، بل يقوم بتصويره في مخيلته بشكل كبير جداً ومُبهم؛ لكنه يبقى ضمن وجود ماديّ يشتمل على أبعاد ثلاثة، لا يمكن أن تدرك نهايتها. ثم بعد مدّة يتصوّره بشكل أدقّ، فيقول: الله تعالى ليس له بُعد ماديّ، بل هو وجود نظريّ لطيف ولطافته شديدة إلى أن يصل إلى منتهى اللطافة، وبعدها يصل إلى حقيقة ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾⁽¹⁾. يعتقد البعض بأنّ هذه الآية ذُكرت في مجال وصف العوامّ لله تعالى، والحال أنّ الله مُنزّه عن وصف أيّ واصف؛ سواء كان من العوامّ أم كان من الخواصّ. ولا أدعي بهذا الكلام أنني أدعو إلى تعطيل معرفة الله، بل أقول: لا تُشبّهوا الله تعالى. فهناك ارتباط مع الله، ولكن يجب أن لا يكون في ذهنك ضمن كَيْفِيّة معيّنة. ومن هنا فعلينا أن لا نقطع العلاقة بالله، ولا أن نجعله ضمن كَيْفِيّة ذهنيّة.

■ إذا لم يكن هناك كَيْفِيّة، فكيف يمكننا أن نرتبط بالله ونتوجّه إليه؟

السيد مير باقري: أو هل يجب أن يكون الارتباط دائماً ضمن كَيْفِيّة معيّنة؟ فالله تعالى ليس لديه أيّ كَيْفِيّة أصلاً، حتى ولو كانت كَيْفِيّة لطيفة.

(1) سورة الصافات، الآية 180.

■ فمن أين يحصل الارتباط عندئذٍ؟ حيث أقول بأنه لا يوجد من هو أشد من الله تعالى.

السيد مير باقري: إنّ الربط والعلاقة بالله غير هذه الأمور. فكون الله تعالى مرتبطاً وعلى علاقة بي، وأنه بكل شيء محيط وأنه حيّ قيّوم قدير...، هذا كلّه صحيح، ولكن، بما أنه حصل ربط، فلا يعود بمقدوري أن أجعل هذا الربط مكيفاً بكيف، كما لا يصح مني القول: إنّ هذا الموجود الذي أربط به ارتباطاً حقيقياً له هذه الكيفيّة، فهذا الكلام فيه إشكال.

■ كلاً، بل نقول: إنّ الله لا يظلم؛ أي أنه لا يأخذ من أحد رزقه وقسمته، ولا يجازي الإنسان على فعله الحسن بالعذاب. وعلى هذا الضوء نقول بأنه يوجد أعلى من هذا الكلام، فهذا المعنى الذي أفهمه يتناسب مع ذاك المعنى الأعمق والأعلى. فهل تريدون أن تقولوا بأنه ليس هناك أي تناسب بين التسييح وبين الله تعالى؟

السيد مير باقري: كلاً، بل التسييح صحيح؛ حيث هناك تناسب وهناك تسييح أيضاً، وهذا بنفسه تسييح.

■ عندما يصير التسييح مُشكّكاً به؛ يعني أن تكون له مرتبة أدنى أيضاً.

السيد مير باقري: إنّ قولكم إنّ الله لا يظلم هو تسييح. فأنا أرضى بهذا التسييح؛ حيث إنّ عبارة عن نفي التعطيل وهو صحيح بطبيعة الحال. ولكنكم إذا قمتم برفع مستوى هذا التسييح، وقلتم في المرحلة الأولى: إنّ المُراد من عبارة «أنّ الله لا يظلم»، هو عدم الظلم في ما إذا أراد الله تعالى أن يُقسّم النعم على العباد، فإنّه يقسمها عليهم بالسوية. فإذا قلت للولد الصغير: إنّ العدالة هي هذه، فلا يكون هناك ظلم إذا أعطيت أحد الأشخاص مثلاً تفاحتين بينما

أعطي الآخر تفاحة واحدة. وفي المرحلة الثانية، يقولون: إنَّ الظلم نسبيّ، وهو تابع لنظام الإرادات. وفي تلك المرحلة نرى أنَّ كَيْفِيَّةَ تناسب الإرادات مع بعضها البعض تُسبِّب نوعاً من الإبهام في تحديد الحقِّ والباطل.

وعلى كلّ حال، فعندما تصف الله تعالى وتقول: «لي على الله تعالى هذا الحقّ»، فهل يكون مُرادكم من هذا الحقّ الذي تريد أن تجعله، هو تلك الحقوق التي تحصل في المجتمع، وتنشأ من العقل العمليّ؟ وهل تريد من خلال عمل الله تعالى أن تجعل هذا الحقّ، وتريد أن تجعل حقوقاً تلزم بها الله؟ أو تُقيِّده تعالى بها؟ وإذا لم يصّر ملزماً، فلا أقلّ منه أنّه يخشى من تخلف ذلك؟ فهل تريد أن تؤثر على إرادة الله تعالى؟ فإنّ مثل هذه الحقوق الباطلة بالنسبة لله تعالى، لا معنى لها أبداً.

لكن، إذا قلتم إنّ الله تعالى يراعي ما يناسب فعله الخاص، ولا يتخلّى عن الأمور التي تناسب فعله، فهذا يعني أنّه حكيم، وهذا الكلام صحيح. وعلى ضوء ذلك، فهل الله مجبور على أن يكون حكيماً؟ في الواقع ليس مجبوراً على ذلك. ولكن هذا النوع من الحكمة مُقارن دائماً للقدرة، لا أنّها من الحكمة التي تصدر؛ بحيث تعتبر كلّ ما يصدر عن ذاته تعالى بأنّه حكمة، وتسمّيه حكمة أو ذاتيّة؛ بحيث يكون لها أثرٌ ذاتيّ، ونقول: هذا الأثر أثر موجود حكيم. لا، فالمسألة ليست كذلك؛ لأنّ الله تعالى فاعل على الإطلاق وفاعليّته حكيمة. وعلى هذا الأساس إذا تصوّرت وجود فاعل مُطلق مع وجود الحكمة، ففعله دائماً متوافق مع الحكمة؛ بمعنى إذا قلتم: «نحن أصحاب حقّ»، فهذا الحقّ ليس مقابل التكليف، بل هو عين التكليف، وهو مبدأ التكليف. فالذين يعتبرون أنّ الحقّ مقابل التكليف فقط، ويقولون: «إنّ دائرة حياتنا الاجتماعية

هي جزء من حقوقنا الطبيعية، وعلى الله أن لا يتدخل بذلك»، فهذا الكلام هو أساس مذهب الذاتية الإنسانية. وعلى أساس هذا المذهب الذاتي للإنسانية، يجب عليّ أن أعرف العلاقات الاجتماعية التي باختياري، وعندئذ سوف تكون وسيلة ذلك التعرف ناسوتية متواضعة، لا قدسية. وهذا الحق الذي يجعل مقابل التكليف هو على قاعدة العلمانية وقاعدة مذهب الذاتية الإنسانية. وبهذا المعنى من الحق مقابل التكليف، لا يكون لأحد على الله حق. وعليه، كيف يمكن أن نصف الحق الذي هو على الله تعالى؟

■ طبعاً، لا علاقة بين حق الهداية وجعل الرابط وبين الحقوق الطبيعية التي يتم تداولها في وقتنا الحاضر.

السيد مير باقري: أصلاً نريد أن نسأل: ما معنى حق الهداية؟ فهل حق الهداية يعني أن يكون لي حق على الله في أن يهديني؟ ما هو هذا الحق الذي أملكه؟

التنظير في مسألة الحق والتكليف

■ مع التوجه إلى هذه المقدمات التي تمّ بحثها حتى الآن، نريد أن ندخل إلى بحث التنظير الكلّي في هذا الميدان. فعلى أساس هذه القاعدة التي ذكرتموها والمباحث التي أنشئت حولها، هل يمكنكم أن تقولوا بأنّ النظام الفكري الإسلامي بالنسبة إلى الإنسان هو نظام يعتمد على محورية الحق؟ أو أنّه يعتمد على التوجه التكليفي؟ أيهما هو الصحيح؟

السيد مير باقري: أبدأ بإتمام المطالب السابقة لتكون مقدّمة لهذا البحث. في بحث التنظير علينا أن نرى: هل نحن في نهاية المطاف من أتباع محورية التكليف أو محورية الحق. فقد ذكرنا أنه إذا طرحت مسألة محورية الحق والتكليف بالنسبة إلى الله تعالى؛ هل

نحن مكلفون أم أننا ذوو حقوق أمام الله تعالى؟ فالخطوة الأولى التي يجب علينا أن نقوم بها هي السؤال: هل يمكن أن نقوم بإجراء هذه المباحث في حق الله تعالى؟ وأين يُمكن أن نفعل هذه المفاهيم؟ وما هي دائرة هذه المفاهيم؟ لقد أشرنا إلى أن هذه الأمور عبارة عن مفاهيم مجالها مختصّ بالعلاقات الإنسانية، وهي تعمل على تنظيم هذه العلاقات في سبيل الوصول إلى الغايات المطلوبة للبشر. وبعبارة أخرى: هي مجموعة من الجعل التي لها مبادئ وغايات، وتشتمل على ما يضمن إجراءها لهم. وعلى هذا الضوء، فدائرة هذه العلاقات إنما تطرح بين بعض الموجودات التي يمكنها أن تضمن إجراء هذه الحقوق في ما بينها، وأما طرحها خارج هذه الدائرة فلا معنى له أصلاً. إذن، فطرح هذا الحق في العلاقة مع البارئ تعالى - الذي لا يتحمّل أية مسؤولية، ولا يكون موضع سؤال من أحد ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ - سيكون لغواً لا معنى له. وهنا لا يمكننا أن نقول إنّ لنا حقاً على الله تعالى، كما لا يمكننا أن نبني العلاقة في ما بيننا وبين الحق تعالى على أساس الحق، بأن نقول «هذا هو حقنا على الله تعالى». فالذي يتكلم بهذا الكلام عليه أن يجيب عن هذه الأسئلة: من هو الذي وضع هذا الحق؟ وما هي الثمرة من جعل هذا الحق؟ وإذا افترضنا أنه قد ثبت لنا هذا الحق، فلو لم تتم مراعاته ماذا سيحصل؟ من الواضح أنّ ذاك المكان وتلك العلاقة التي بين الإنسان والله تعالى، لا تُطرح فيها مثل هذه المواضيع، كما أنّها ليست محلاً لتداول مثل هذه المطالب.

والنقطة الأخرى هي أنّه يجب أن يتمّ التداول في بحث الحق والتكليف ضمن شكل آخر، ويطرح بطريقة أخرى؛ فلا نعرض المسألة هكذا: «هل نحن أمام الله أصحاب حق أو أننا مكلفون؟»،

بل لا بدّ من طرح المسألة بشكل آخر: «كيف هي العلاقة بيننا وبين الله تعالى؟»، فعلى أساس المواضع التي لدينا يجب على الله تعالى أن يتّبعنا! وبما أنّه منحنا الاختيار والحرية؛ فكلّ ما نفعله ونقوم به لا بدّ من أن يكون تابعاً لنا، كما أنّه يجب عليه أن يُبدّل نظام الخلقة بما يتناسب معنا ومع أفعالنا! والحال أنّ الصحيح هو أن نقول: «إنّ الله تعالى مشيئةٌ بالغة، وعلى أساس هذه المشيئة البالغة قام بمنحنا مشيئة واختياراً نستطيع من خلالهما أن نختار المسار الذي نراه. فأيّ مسار ننتخبه مرهون باختيارنا نحن.

إذن، فبحسب اعتقادي، بدلاً من عرض الحقّ والتكليف، لا بدّ من طرح: هل نحن مُسلّطون ومُهيمنون على نظام خلقتنا، أو أنّنا نعيش في ظلّ هذا النظام المفروض علينا، بمعنى أنّنا مُفهِدون بلوازم هذا النظام ومُرتَهونون بأفعالنا فيه؟ وهذا السؤال يجب أن يأخذ مكان البحث الأوّل (محمورية الحقّ ومحمورية التكليف) ويبحث قبله؛ لأننا إذا جعلنا الله حقّاً في هذه الحالة، فلن يكون معنى لهذا الحقّ، وإذا أردنا أن نعتبر أنفسنا مكلفين أمام الله تعالى من أوّل الأمر - بأنّه هل جُعِلَ في حقنا تكليفٌ، وهل أنّنا حملنا على عاتقنا وظائف وواجبات أمام الله؟ - فهو أيضاً كلامٌ غير تامّ؛ لأنّ الحقّ تبارك وتعالى موجودٌ شاملٌ في ذاته المقدّسة لجميع الأسماء والصفات الحسنى، ومُنزَعة عن جميع الأوصاف الموجبة للنقص.

وبناءً عليه، فنسبة الحقّ تعالى إلينا هي نسبة الأمر الذي لا يحمل الخصوصيّات الإنسانيّة، وليس فيه خصوصيّات مُوجبة للنقص. فعلاقة الله بنا هي علاقة الرحمة والحكمة والربوبية والخلق، وأمثال هذه الأوصاف. وعلى هذا الأساس، لا يمكننا أن نطرح علاقة بهذا الشكل، ونقول: إنّ الحقّ تعالى قد خلقتنا، وبجميع تلك الأسماء والصفات، فبعدما أن خلقتنا وجعل الاختيار لنا ومنحنا الإدراك، هل

تُعتبر إرادتنا تابعة لإرادته تعالى؟ هنا لا بدّ من القول نحن مكلفون، ومن الطبيعيّ أنّه إذا اتّبعتنا إرادة الحقّ تعالى، فسوف تبقى جميع تلك الأسماء الحُسنى والصفات الإلهيّة على ما هي عليه. لا أنّه - والعياذ بالله - ينتفع من تبعيّتنا له، أو يتضرّر من عدم تبعيّتنا له. وعلى أيّ حال، هل نحن تابعون له أو أنّه تابع لنا؟ ومن هنا أعتقد بأنّه لا بدّ بدلاً من طرح الحقّ والتكليف، من أن نطرح أمر التبعيّة. فإذا كانت مشيئة الله تعالى تابعة لمشيئتنا، عندئذٍ سنكون أحراراً، نفعل ما يحلو لنا، وعليه هو أن يكون تابعاً لنا في ذلك. لكن، إذا كانت مشيئتنا في الخلقة تابعة للمشيئة الإلهيّة، فيجب أن نتحمّل لوازم إرادتنا.

■ طبعاً، يجب علينا أن نعرّف هذه التبعيّة؛ لأنّه لا معنى في نظام الخالق والمخلوق، لأن يكون الخالق تابعاً للمخلوق، غاية الأمر أنه من الممكن أن يُقال في بحث الجبر والاختيار: بما أنّ الله تعالى قد منح الإنسان اختياراً، فيمكن أن نسمّي ذلك تبعيّة ولو بمعنى خاص. لا بدّ من أنّ مُرادكم هو أن هذا البحث يجب أن يُطرح في مسألة الجبر والاختيار. أليس كذلك؟

السيد مير باقري: نعم، يُطرح في مسألة الجبر والاختيار. وكلامي هو أنّ الله تعالى إذا منحنا مشيئة وإرادة، فهل معنى ذلك أنّه لا بدّ عليه من الانقياد لنا؟

■ إذن فمُرادكم من البحث هو: ما هو معنى الاختيار الذي منحنا الله تعالى؟

السيد مير باقري: مرادي هو السؤال الآتي: ما هي النسبة بين اختياري واختيار البارئ تعالى؟ هل يمكن القول: بما أنّ الله تعالى قد منحني الاختيار، يجب أن يجعل العالم تابعاً لاختياري ومشيتي، وسائراً على طبق إرادتي حتى لا أبتلى بأمور مخالفة لي؟ أو على العكس من ذلك؛ بأن تكون المشيئة الإلهيّة البالغة هي الحاكمة على

العالم؟ وعليه، فجهة الخلقة بيده. وقد تركنا في هذا العالم أحراراً؛ نسير بالاتجاه الذي نريد ونفعل ما نشاء، لكن، بشرط أن نتحمل مسؤولية عملنا، ونلتزم بعواقب ممارساتنا. وبذلك نعرف أنّ الله تعالى لم يبنِ سُنَنَ خلخته على أساس إرادتنا، وإن كان قد منحنا قدرة على التصرف.

وعلى هذا الأساس، فإذا كنا مكلفين فمعنى ذلك هو أنّ الله تعالى مشيئةٌ بالغة، ومن جهة أخرى منحنا إرادة وقدرة على الاختيار، وعلينا أن نختار الأمور الصحيحة، ونبتعد عن اختيار الأمور السيئة التي لا تتناسب مع المشيئة الإلهية. لكن إذا اخترنا الأمور السيئة، فلا يوجد أيّة ضرورة لأن يقوم الله تعالى بتغيير نظام الخلق طبقاً لاختياري؛ بمعنى أنّه إذا حوّلت مسيرتي من المسار الصحيح نحو جهنّم مثلاً، فلا يوجد أيّ لزوم لأن يُطْفئ الله نار جهنّم لأجلي! بل لا بدّ من أن أكون محكوماً بلوازم أعمالي في منظومة المشيئة الإلهية البالغة: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهيناً﴾⁽¹⁾. إذن، علينا أن نشرع بالبحث في معنى أن نكون أحراراً، ما هو معنى الحرية التي نتصف بها؟ هل هي بمعنى إمكانية تغيير نظام الخلقة؟ وهذا هو المعتقد الذي كان لدى رواد النهضة؛ حيث كانوا يتصورون أنّ بمقدورهم أن يقلبوا العالم رأساً على عقب، ويُعيدوا بناءه - من خلال القدرة والصناعة التي نمت لديهم - بالشكل الذي يريدهون. لكنّ هذه النظرة تعرّضت لعملية إصلاح؛ حيث لم يعد الإنسان يرى أنّ العالم باختياره؛ بل صار يرى أنّ البيئة الجميلة التي نحيط به تتحوّل تدريجياً إلى مقبرة نتيجة أعماله السيئة. وهذه المسألة نفسها نقولها بالنسبة الى سائر عالم الخلقة. وعليه، فكوننا أحراراً ليس بمعنى أنّ العالم صار بيدنا نقلّه كما نشاء ونعبث به كيفما نريد. فليس لدينا

(1) سورة المذثر، الآية 38.

إجازة في أن نقوم بقلب العالم رأساً على عقب، بل إن ما لدينا هو نوع من الإرادة منحنا الله تعالى إياها، على أن نتحمل مسؤولية أعمالنا؛ حيث يوجد مقابل هذه الإرادة التي لدينا نتائج ترجع في الواقع إلى المشيئة الإلهية والسُنن التي وضعها الله تعالى في هذا العالم. وبعبارة أخرى: نحن لسنا الوحيدين في هذا العالم، بل نحن جزء من نظام فاعلي يدور حول محور الربوبية والمشيئة الإلهية. وباعتقادي، يجب أن نطرح أولاً السؤال التالي: هل إذا كان لدينا قدرة معنى ذلك أن يد الله مغلولاً؟ وعليه، فيجب علينا أن لا نبحث أصلاً في أن لنا على الله تعالى حقاً، فنحن لسنا مسلّطين ولا مهيمنين على الباري تعالى. كما لا يمكننا القول بأن الله تعالى قد جعل له شريكاً في الخلق لا يمكنه أن يتخطاه في إرادته، وإن كان ممكناً أن لا يخلقه أصلاً ولا يجعله شريكاً له من أول الأمر، لكن بما أنه خلقه وجعله شريكاً له لا يمكنه أن يتخطاه. فهذا الكلام باطل، وهو ما يُسمّى بنظرية التفويض.

لكن المسألة ليست كذلك، فالمشيئة التي منحنا الله تعالى إياها، ليست بمعنى التفويض، كما أنها ليست بمعنى جعل نظام العالم خارجاً عن دائرة سلطته؛ بل بمعنى أنه قادر على أن يسلبنا هذه المشيئة كي لا نكون بعد ذلك أحراراً، لكنّه مع ذلك لم يسلب منا هذه الإرادة، بل جعل مقابلتنا منظومة حكيمة؛ بحيث جعل أعمالنا هذه خاضعة لهذه المنظومة، وجعلنا مرتين بأعمالنا.

■ هل تريدون لهذا السبب أن تُخرجوا التكليف عن دائرة

البحث؟

السيد مير باقري: نعم، فالكلام في أنه إذا كان الأمر كذلك، فلا بد من أن نراعيه، ومن الطبيعي أن تأتي الشريعة بعدها لكي تقوم تلك الأعمال والمناسك الخاصة بها بتبيين نوع حركتنا المناسبة

لِلرُبُوبِيَّةِ الإِلَهِيَّةِ وَالْمُنَاسَبَةِ مَعَ الْمَشِيئَةِ الإِلَهِيَّةِ، وَالتِّي هِيَ عِبَارَةٌ عَمَّا يُوْجِبُ لَنَا الْقُرْبَ وَالْوُصُولَ إِلَى تِلْكَ الْمَقَاصِدِ الْمَطْلُوبَةِ. وَمَعَ ذَلِكَ، فَالنَّاسُ أَحْرَارٌ فِي أَنْ يَعْمَلُوا طَبَقاً لِهَذِهِ الْمَقَاصِدِ أَوْ أَنْ لَا يَعْمَلُوا؛ لَكِنَّهُمْ إِذَا لَمْ يَعْمَلُوا بِمَا يَتَوَفَّقُ مَعَ هَذِهِ الشَّرِيعَةِ، لَنْ تَكُونَ النَتِيجَةُ هِيَ أَنَّ إِرَادَةَ الْحَقِّ تَعَالَى عِنْدُنَا سَتَكُونُ تَابِعَةً لِإِرَادَةِ النَّاسِ؛ بَلْ سَيَكُونُ النَّاسُ مَرْتَهِنِينَ بِأَعْمَالِهِمُ الْخَاصَّةِ، وَسَيَحْصِدُونَ نَتَائِجَ مُخْتَلِفَةً لِأَعْمَالِهِمُ طَبَقاً لِلْمَشِيئَةِ الإِلَهِيَّةِ الْبَالِغَةِ وَالسُّنَنِ الإِلَهِيَّةِ الْقَاهِرَةِ. فَاللَّهُ تَعَالَى يَرِيدُ أَنْ يَسُوقَ الْعَالَمَ نَحْوَ الْكَمَالِ، وَلَنْ يَسْمَحَ لَنَا بِأَنْ نَغَيِّرَ الْعَالَمَ وَمَسَارَهُ الْكُلِّيَّ بِالشَّكْلِ الَّذِي نَرِيدُ.

■ لَقَدْ تَمَّ سَابِقاً طَرَحَ أَنَّ اللَّهَ مُوْجُودٌ، وَأَنَّهُ مَنشَأُ الْحَقِّ وَلَيْسَ لَدَيْنَا حَقٌّ عَلَيْهِ؛ بَلْ هُوَ مَنْ لَهُ الْحَقُّ عَلَيْنَا؛ لِأَنَّهُ خَالِقُنَا. ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ عَادِلٌ لَا يَظْلِمُ عِبَادَهُ، وَلَا يُكَلِّفُهُمْ فَوْقَ طَاقَتِهِمْ. وَعَلَيْهِ، فَحِينَمَا نَعْتَرِفُ بِهَذِهِ الْمَطَالِبِ، نَسْتَطِيعُ أَنْ نَقُولَ: «لَدَيْنَا حَقٌّ عَلَى اللَّهِ بِأَنْ لَا يُكَلِّفُنَا فَوْقَ طَاقَتِنَا».

السيد مير باقري: ماذا يعني قولكم «لدينا حق»؟ إشرح لي هذه العبارة من فضلك.

■ «لدينا حق»، تعني أَنَّ الْحِكْمَةَ الإِلَهِيَّةَ اقْتَضَتْ ذَلِكَ.

السيد مير باقري: يعني أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَظْلِمُنَا؛ لِأَنَّهُ يَمْتَلِكُ صِفَاتَ حَمِيدَةٍ لَا تَتَوَفَّقُ مَعَ الظُّلْمِ. وَلَكِنْ هَذَا لَا يَجْعَلُ لَنَا حَقّاً.

■ لَعَلَّنَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَقُولَ فِي دَائِرَةِ الصِّفَاتِ الإِلَهِيَّةِ: إِنَّ تِلْكَ الصِّفَاتِ الَّتِي لَدَى اللَّهِ تَعَالَى، وَالْحِكْمَةُ الَّتِي يَمْتَلِكُهَا، تَقْتَضِي أَنْ يَعْمَلَ هَكَذَا. وَهَذَا هُوَ مُرَادُنَا مِنَ الْحَقِّ.

السيد مير باقري: جيّد، هَذِهِ الصِّفَاتُ تَقْتَضِي ذَلِكَ، وَلَيْسَ هُوَ مُجْبِراً عَلَى ذَلِكَ.

■ لكن في الواقع، أحتج عليه بهذه الصفات التي يمتلكها.

السيد مير باقري: ماذا تعني بالاحتجاج؟ يعني أن نقول: «إلهي أنت محكوم لي»؟!

■ يعني أن يقول العبد لله يوم القيامة: «أيها المولى الرؤوف، الرحيم، العادل، الذي لا يظلم أحداً...».

السيد مير باقري: هذا صحيح، ولكن، ليس معناه أنني أمتلك حقاً. فهذا كله يعني أنك تتمسك بفضل الله، وهو يعني بالتالي أن هذا العمل الذي قمت به لا يجعل لك حقاً على الله. هذا هو الذي ذكرته؛ فالمولى الذي ذكرته يمتلك صفات حميدة، لا أنني أمتلك حقاً عليه.

■ يعني أنني إذا تصوّرت شيئاً أنه ظلم، ومع ذلك يفعل الله هذا الفعل، فهل يمكن أن يُسمّى هذا عدلاً؟

السيد مير باقري: أ طرح عليك سؤالاً آخر هو: لماذا تريد هذا الحق؟

■ أريد أن أستفيد من هذا الحق في تعاملتي مع الله تعالى.

السيد مير باقري: يعني أنك تريد أن تحاكم الله؟ النتيجة التي ستحصل عليها من هذا الحق هي أنك تريد أن يسود العدل. حسناً، أليس الله تعالى عادلاً، أليس الله رحيماً، إذن، فما الذي تسعى للوصول إليه؟

■ هل يكون الله تعالى عادلاً مع صرف النظر عن فهمنا وإدراكنا، أم أنني أفهم أنه عادل؟

السيد مير باقري: الله سبحانه وتعالى عادل بغضّ النظر عن فهمنا نحن. ولكننا نستطيع أن نتساءل: من أين جاء هذا الفهم؟

أليست الفطرة التي أعطانا الله إيّاها للحصول على العبوديّة جزءاً من فهمنا؟ يعني أنّه تعالى خلقنا لهدف معيّن، وجعل العالم متناسباً مع هذا الهدف، وأعطانا فهماً يتناسب مع هذا الهدف أيضاً. لكنني أتساءل هنا: هل يستطيع الله تعالى أن يلغي فهمنا؟ إنّ الفهم قد يضطرب حتى في مجال التنمية الاجتماعيّة؛ فحين ننقل من مجتمع إلى آخر ونعيش فيه عشرين سنة مثلاً، قد تتغيّر النظرة الجماليّة التي كنّا نحملها قبل ذلك. إذن، فهذا المجتمع قد يؤثّر في تغيير النظرة الجماليّة عند الإنسان. فإذا كان فهمنا يتغيّر في مجال التنمية الاجتماعيّة، أفلا يستطيع الله أن يُغيّر فهمنا أيضاً على صعيد آخر؟ وفي مجال آخر؟

■ تريد أن تشير إلى ذلك النبيّ الباطنيّ الذي أعطانا إياه الله...

السيد مير باقري: ماذا يعني أنّ الله أعطانا النبيّ الباطنيّ؟ يعني أنّ نوع فهمه هو نفس ما وضعه الله فيه، لا أنّ الله خلقه فقط وتركه، وأنّ فهمه لهذه الأمور كان ذاتيّاً؛ بل كيفيّة فهمه تابعة لمشيئة الله، ونحن لا نستطيع أن نغيّر في هذه الكيفيّة. كما أننا لا نستطيع أن نغيّر كيفيّة فهمنا، أو أن نغيّر حتى جزءاً منه، لكن هذا الكلام لا يعني أن مشيئة الله غير قادرة على إلغائه. نعم، يستطيع الله أن يقوم بفعل يُغيّر من خلاله آليّة فهمنا وطريقة تفكيرنا.

■ ما هو منشأ المحاكمات التي نحاكم الله من خلالها؟

السيد مير باقري: هذه المحاكمات تعود إلى أنّ مشيئته تعالى اقتضت أن تُعطينا فهماً وإدراكاً. وسؤالي هو: أنّه لماذا أعطانا الله هذا الإدراك؟ إنّما أعطانا هذا الإدراك لكي نعبده في هذا العالم؛ يعني أنّ الله تعالى أعطانا الأدوات والوسائل للسير في طريق العبوديّة.

■ إذن، هذا الإدراك هو رسول لهدايتنا نحو الله.

السيد مير باقري: سؤالي هو: هل هذا الإدراك يقول: إلهي أريد أن أحاكمك؟ أو أنّ هذا الإدراك الذي أعطانا الله الرؤوف الرحيم الكريم إياه، لكي نعبده؟ لماذا نعيد مسائل الإدراك الفطرية إلى أمور أخرى؟! ولماذا ننقل كيفية تعاملنا مع بعضنا البعض، والتي نستعملها لنصل إلى أهدافنا في المجتمع، فنطبّقها على علاقتنا مع الباري تعالى؟ ونقوم بمعاملته على أساس تلك المفاهيم؟!

■ حسناً، ستكلم مع الله تعالى بذلك العقل الذي أعطانا إياه.

السيد مير باقري: مُرادِي من هذا الكلام هو السؤال: هل عقلنا الذي أعطانا إياه الله هو الذي يأمرنا بذلك؟ وهل عقلنا يقول إنّ الله مسؤول أمامنا؟ أو أنّه يقول: إنّ الله (عزّ وجل) رؤوف بنا، رحيم بنا، يحبنا ولا يظلمنا. لا أن نقول بأنّ لنا حقّاً عليه في أن لا يظلمنا، فأيّ حقّ هذا؟ وما معنى الحقّ في هذا المقام؟

■ أنتم موافقون على المضمون؛ ولكنكم تبيّنونه بطريق آخر.

السيد مير باقري: لا، بل أقول: لبّ المسألة مباشرة. فأصلاً يجب أن نُبدّل جميع هذه المفاهيم والأدبيات المستخدمة؛ يعني أنّ ما نفهمه هو أنّ الله رحيم.

■ حسناً، هذه الألفاظ لا تتغيّر من الواقع شيئاً.

السيد مير باقري: ما هو الواقع؟

■ الواقع هو أنّك حين تقبل بالاختيار، يعني أن يكون الإنسان مختاراً ولديه حركة تكاملية يجب أن تتمّ باختياره. إذن، يجب أن تُحدّد مساراً لكي تحصل على التكامل من خلال هذا المسار.

السيد مير باقري: بل إنّ اختيار الإنسان دخيل في ذلك، كما أنّ ذاك المسار يُحدّده الشارع أيضاً.

■ مهما كان الذي يُحدّد هذا المسار؛ فعلى كلّ حال هو مسار.

السيد مير باقري: هل هذا المسار يجعل لنا حقاً على الله تعالى؟

■ ربما لا نستطيع أن نستخدم هذا اللفظ مع الله عزّ وجلّ، مثل الكثير من صفاته التي نشعر بها في وجداننا، ولكن التعبير عنها يوجب الانحراف، ولذلك لا نُعبّر عنها أصلاً.

السيد مير باقري: لا يمكن على هذا الأساس أن نُؤسّس بحثاً حول أسلوب المعرفة. وسؤالي هنا: لماذا نريد حقاً على الله؟ الكي نبخته فقط؟

■ ربما كان فهمنا من العبارات مختلفاً، فعلى أساس هذا الفهم، يمكن أن نقول: «لنا حقّ». أما أنتم فعلى أساس لفهمكم تقولون: لا، الله ليس مسؤولاً أماناً. ومن هنا، اعتقد بأننا على مسار ومفهوم واحد.

السيد مير باقري: ماذا تعني على مسار واحد؟!

■ برأيكم هل يمكن لهذا المسار الذي أعطانا إياه الله عزّ وجلّ، أن يكون منحرفاً؟ أو أن يكون غير منتظم؟

السيد مير باقري: لا، بل كلامي هو أين هو موقع عدم كونه معوجاً؟

■ سواء كان - مستقيماً أم معوجاً - فالله هو الذي أعطانا إياه، وذلك لكي نُميّز به الصحيح من الخطأ.

السيد مير باقري: أين هو مكان الاستقامة والاعوجاج في المسار؟

■ باعتبار أنّ الله أعطاه ذلك.

السيد مير باقري: يعني أنّ المشيئة الإلهية هي المعيار. «عليّ ميزان العدل»، أي إنّ الميزان هو وليّ الله. أما نحن، فليس لدينا ميزان لنقيس وليّ الله بواسطته.

■ كلّاً، بل يمكننا أن نُشخّص وليّ الله من خلال تلك الإدراكات التي كانت قبل الرسالة؛ وهي الرسول الباطنيّ الذي نمتلكه.

السيد مير باقري: لكن سؤالي: ما هو معيار الحقيّة؟ هل لدينا معيار للحقّ في العالم غير الولاية الإلهية؟

■ من أين ينشأ الحقّ؟

السيد مير باقري: ينشأ من ولاية الله، فما يتناسب مع هذه الولاية يكون هو الحقّ، إذن، تصير الولاية هي الميزان. وبعد ذلك، ما هي وظيفة العقل؟ وماذا يقول؟

■ هذا ما يدركه العقل. فإذا لم يدرك هذا الأمر، فلا يمكننا أن نتحرّك ونمشي نحو الله.

السيد مير باقري: ماذا يفهم العقل؟ فكلامي هو في أنّي أستطيع من خلال العقل الذي منحني إياه الله، أن أفهم أنّه تعالى هو معيار الحقّ. فإنّه منحني التعلّق بذاته تعالى وبمشيئته، وهذا التعلّق هو مبدأ إدراك جمال مشيئته تعالى، والابتعاد عن ولاية إبليس. إذن، هذا الميزان والعقل العمليّ، إنّما أعطانا إياه الله لكي نمشيّ نحوه، لا أنّه جعل في وجودنا آلة؛ هي العقل، وذلك لكي نأتي ونتلاعب بها ونقول: «إلهي! أنت واحد وأنا واحد! ولي حقّ عليك». هذا ضرب من الاحتيال والشيطنة. كما أنّ هذا الكلام لا يصلح لكيفيّة الورود إلى البحث.

والسؤال الذي لديّ في هذا المقام هو: أليس الدخول إلى البحث بهذا الاعتبار يعتبر بنفسه طغياناً واستكباراً؟ فإذا دخلنا من أوّل الأمر إلى البحث بقولنا: «إلهي! لي عليك حق»، أليس هذا موجباً لانحراف الإنسان عن العبوديّة؟

■ كلاً، ليس استكباراً، فالإله الذي أعطاني هذا العقل، يقول: «يمكنك أن تحتجّ عليّ بهذا العقل».

السيد مير باقري: أن يحتجّ عليه؟!

■ نعم، الله تعالى نفسه هو الذي يقول: احتجّ عليّ بهذا العقل الذي أعطيتك إياه.

السيد مير باقري: أين قال الله ذلك؟ بل يقول: الله تعالى: كن عبداً لي. أما أن يقول «احتجّ عليّ» فمن أين نحصل عليها؟

■ «احتجّ عليّ» تعني أن تجعل العقل الذي منحتك إياه بمثابة المعيار الأساس لكي تقيس الأمور من خلاله وتُشخصها.

السيد مير باقري: ماذا يعني أن نعتبر العقل هو المعيار؟ هذا يعني أن تكون عبداً به، فهذا العقل إنّما منحتك إياه لكي تكون عبداً لي. ومن الطبيعي أنّك إذا اتّبعْتَ الأنبياء، تفهم بعض خصوصياتي، حيث يمكنك من خلال ذلك أن تُطوّر نفسك وتكامل وتفهم أكثر.

تجميع المباحث المطروحة في التنظير للحقّ والتكليف

■ تفضّلوا بتلخيص المباحث السابقة لكي نطرح أسئلة أخرى.

السيد مير باقري: خلاصة كلامي السابق هي أنّ أصل طرح مسألة الحقّ والتكليف بهذا الشكل الشائع - بأن يكون لدينا حقّ على الله أو أنّنا مكلفون فقط - لا معنى له. فلا بدّ من إعادة البحث في موضوع الحقّ والتكليف إلى أنّ الله تعالى هو الذي أعطانا الإرادة.

أما أن يكون مقتضى هذه الإرادة، هو أنه يجب على الله تعالى أن يُجريّ تغييراً في لوازم الخلقة والعالم، بما يتوافق والإرادة التي اخترناها؛ بحيث نفعل كلّ ما يحلو لنا ويخطر ببالنا؟ فإنّ «يجب» التي ذكرناها في هذا المقام هي طبعاً بمعنى الاقتضاء فقط، ولا يصحّ أن نطرحها بمعنى الإلزام مع الله تعالى.

وعلى كلّ حال، يمكن أن نطرح عدّة أقوال في مقام الإجابة عن هذا المطلب: كأن نقول: إنّ يد الله تعالى - والعياذ بالله - مغلوطة، فقد خلقنا وصار محكوماً لإرادتنا، وفوق هذا كلّه نأتي ونقول: بأنّ لدينا على الله حقّاً. وهذا معناه أنّ لي ولاية على الله تعالى؛ بمعنى أنّ الله خلقني، وخلق العالم أيضاً، والآن لا يمكنه أن يقف في وجهي وأن يمنعي هذا الحقّ. فكلّ فعل أريد القيام به في هذا العالم الذي خلقه يمكنني أن أفعله. ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ عَلَتْ أَيْدِيَهُمْ وَلَسْنَا بِمُفْلِحِينَ﴾ (١). فإذا قال أحد هذا الكلام، مضافاً إلى قول البعض: أنا لي حقّ على الله، فهذا يعني أنّه يقول: إنّ قدرتي مهيمنة على الحقّ تعالى.

القول الثاني هو أن نقول: إنّ الله تعالى بعدما خلق الخلق، بقي ميسوط اليد بالنسبة هذا الأمر نسبيّ، إلى خلقه وبقيت قدرته هي المهيمنة عليهم، ولكنّه بعدما خلق، كان لا بدّ له من أن يمدّ يد العون لي في كلّ عمل أريده وأرغب به، وأن أبقى سعيداً إلى آخر حياتي في الدنيا بأن أفعل ما يحلو لي. وفي الآخرة يجب عليه أن يجعلني سعيداً أيضاً، من دون أن أتحمّل أيّة مشقّة. لماذا؟ لأنّه خلقني فقط، فلو شاء لما جعلني مُختاراً، ولما خلقني صاحب اختيار.

(١) سورة المائدة، الآية ٦٤.

والسؤال الذي لا بدّ من الإجابة عنه هنا، هو من أين أتت «يجب» التي يتمّ عرضها؟ فلو قلت ألف مرة: «يجب»، فهذا الوجوب لا يمكن أن يُلزمَ الله تعالى بشيء، إلا أن ترجع هذا المطلب إلى أمر آخر، وتقول: هذا الوجوب الذي أقوله في هذا المقام يعني أنّ صفات ذات الباري تعالى تقتضي أنّه عندما خلّقني، جعل لي ميداناً في هذا العالم بحيث أستطيع من خلاله أن أقوم بأيّ فعل أريده، وأكون مسروراً بذلك. بينما غيري يريد أن يصلي فيجعله مسروراً بسجوده وركوعه إلى يوم القيامة، وآخر يريد أن يُعجل شيعته واحتياله، يُهيئ له أسباب ذلك إلى الأبد. لكن هل يمكنك أن تقول: إنّ هذا هو مقتضى الأسماء الإلهية الحُسنَى؟ كلاً، لا يمكنك ذلك. إذن، مثل هذا الوجوب الذي تفترضه ليس موجوداً أصلاً؛ بل الأمر الموجود، والذي نقبل به في هذا المقام بعنوان القول الثالث وهو أنّ مقتضى الأسماء الإلهية الحُسنَى، هو أنّه إذا أعطاني إرادة فقد هداني ودلّني على الطريق الصحيح الذي إذا مشيت عليه أوصلني إلى الهدف.

■ الحقّ الذي نقول به نحن معناه هذا الكلام.

السيد مير باقري: هذا ليس حقّاً، بل نقول: ينبغي أن لا نجعله حقّاً أصلاً.

■ إنّ كلمة «يجب» تفيد بأنّ هناك حقّاً.

السيد مير باقري: حتى كلمة «يجب» غير موجودة، وما نقوم به هو عملية تحليل للأسماء الإلهية الحُسنَى فقط. فإذا أردتم أن تُرجعوا «يجب» إلى الأسماء الإلهية الحُسنَى، يمكنكم بهذا المقدار أن تقولوا: بما أنّ الله تعالى كريم، وبما أنّه حكيم، وبما أنّه وعدنا ووعدّه صدق.. فإنّه يفعل هذا الأمر.

■ نعم صحيح، وهذا ما أقوله.

السيد مير باقري: بناءً عليه، ليست المسألة أنّ لنا على الله حقاً. فمعنى الحق والتكليف الذي يُقال هناك، هو أن نقوم بإجراء حقّ طبيعيّ، ونقول في هذا الإطار: «إنّ الله لا يُعمل ولايته أصلاً ولا يتدخل في شيء أبداً». بينما أقول أنا: «إنّ الله تعالى يُعمل ولايته في كلّ شيء وكلّ مكان، وليس لأحد القدرة على أن يقف بوجه ولايته، أو أن يتصرّف بشكل مخالف لها. فإذا أوضح لي الطريق وأمرني بالمسير إليه، لكنني لم أمثل، فنتيجة ولايته ستكون أن يرميني في جهنّم. هذا ما يفعله الله تعالى؛ فالعذاب هو عذاب الله.

إذن، لا يمكنني القول: «إنّ الله قد منحني إرادة، وأنا أريد أن أكون حرّاً؛ إذ لي الحقّ في أن أعيش كما يحلو لي...». ما معنى لي الحقّ؟ هل تعني أن لا يدخلني الله إلى جهنّم؟ كلّاً! بل سوف يدخلني. فإنّ الإدخال إلى جهنّم يعني أنّ الله تعالى قد خلق العالم؛ بحيث إنه إذا استكبر الإنسان فسوف تكون عاقبته العذاب. فهل من حقّي أن لا يعذبني الله؟ كلّاً، بل لا يوجد مثل هذا الحقّ أصلاً. طبعاً، إنّ الذين يطرحون مثل هذا الحقّ، يقولون: إن الله خلقنا ضمن دائرة معيّنة، وتركنا أحراراً. فهم من هذا الكلام يخرجون الحياة الاجتماعية عن دائرة الولاية الإلهيّة، ويقولون: إنّ الحقّ الطبيعيّ للإنسان أن يقوم بتقرير مصيره بذاته، وأن يرسم طريقة حياته بنفسه. ثمّ بعد ذلك، يستخرجون من هذا الكلام نظريّة حكمة الحكومة؛ التي يعتبرون فيها أنّ الحاكميّة الطبيعيّة للإنسان على محيطه وبيئته، هي حقّ مشاع لأفراد المجتمع. وعليه، فهذه الحاكميّة للإنسان تخرج بشكل نهائيّ عن موضوع الولاية الإلهيّة، وبناءً على هذه النظرية، ليس لله ولاية. فضلاً عن رسول الله، وبطريق أولى لا يكون للفقهاء ولاية. بل يكون ذلك كلّ مجازاً في مجاز. فالمشكل في

نظرية الحكمة والحكومة تبدأ من هنا. وأساس ذلك أيضاً أنّ الإنسان يعتبر نفسه في الحياة الاجتماعية ذا حقّ، ويقول: «يمكنني أن أعيش كما أرغب، وهذا حقّي».

ماذا تعني عبارة أن يكون «ذا حقّ»؟ هل تعني أن أعيش كما يحلو لي، ثم بعد ذلك لا يسوقني الله إلى جهنّم، ولا يُعَذِّبني فيها؟ يعني أن أكون في هذا العالم كما أريد، وأتلفذ كما أشاء من دون أن أقع في أيّ مكروه! فكوني ذا حقّ، ليس له غير هذا المعنى. من أين أتى هذا الحقّ؟ فهذا الحقّ لا يمكنك أن تجعله حقّاً على الله، ولا يمكنك أن تنسبه إلى الأسماء الحُسنَى لله. فإذا كان مُرادكم أنّ الأسماء الحُسنَى لله تعالى تقتضي ذلك، فهذا الأمر نقبل به، طبعاً الاقتضاء هنا ليس بمعنى اقتضاء العلة؛ بل بمعنى أنّ الله تعالى يقوم بهذا الفعل لأنّه تعالى فعّال لما يشاء، وهو حكيم؛ خلق العبد من باب الرحمة، وبيّن له الطريق وأرشده إليها تفضّلاً، ومنحه العقل؛ فإذا اختار طريق الخير يمدّه دائماً بالتوفيق، بينما إذا اختار طريق الشرّ فسوف يؤاخذهُ على تقصيره ومشيه فيه، وسيعاقبه عقاباً شديداً. فهذا الكلام نقبل به، ولكن، ليس معناه أنّ من حقّي على الله ذلك، بل بمعنى أنّك عملت على تحليل أسماء الحقّ تعالى وصفاته في علاقتك به. وهذا عمل صحيح إلّا أنّه لا يحتوي على حقّ، إذ أين الحقّ في ذلك؟

■ إنّ معنى الحقّ هذا.

السيد مير باقري: كلاً، ليس هذا معنى الحقّ أصلاً. فالفرق بين هذا الكلام وبين كلام من يعتبر أنّ الإنسان ذو حقّ، هو أنّهم هناك يستخرجون الحقّ الطبيعيّ للإنسان من الإنسان نفسه ويقولون: «من حقّي أن أعيش كما يحلو لي»، أمّا بناءً على ما نقوله نحن، فليس للعبد أيّ حقّ أصلاً في أن يعيش كما يحلو له.

■ طبعاً، مسلك الحقوق الطبيعيّ ليس منحصراً بالمسلك الذي يرى أصالة الحصول على اللذة والابتعاد عن الألم، فهناك الكثيرون ممن يعتقدون بمسلك الحقوق الطبيعيّة يدّعون أنّ هذا المسلك يمكن أن يجتمع بشكل كامل مع التدين والتكامل المعنويّ، بل والتكامل الإلهي للبشر. إذن، فالكلام بأنّ القائلين بالحقوق الطبيعيّة يعتبرون الإنسان خارجاً من دائرة الولاية الإلهيّة، وأنّه فقط يتّخذ معيار اللذة والألم والعناء والراحة في حياته، هو كلام يؤمن به بعض القائلين بالحقوق الطبيعيّة، لا جميعهم. فلتجاوز عن هذا البحث الآن.

القاعدة في التكليف بناءً على النظرية المختارة للحقّ والتكليف

■ البحث الذي نريد أن نعالجه، هو حول القاعدة في التكليف. لقد أوضحتم أساس الحقّ طبقاً لنظريّتكم، والآن نسأل عن أساس التكليف في هذه النظرية؟

السيد مير باقري: إنّ الإنسان في هذه النظرية مرتهنٌ بأفعاله، فالله تعالى يهديني مع ما لي من تصرّفات وأعمال خاصّة بي. وعليه، فبما أنني في حدود تصرّفاتي وأعمالي، فلا بدّ من طيّ ذاك الطريق الذي تظهر فيه المشيئة الإلهيّة البالغة، التي جعلها في العالم وعرفني إيّاها، بمعنى أنني إذا لم أطوِ ذاك الطريق، فسوف أُبتلى بأنواع البلاء. هذا أساس التكليف هنا، وهذه هي القاعدة في التكليف، ومن الطبيعيّ أنّه عندما تتطوّر معرفة الإنسان بالحقّ تعالى ستصل إلى حدّ من إدراك الباري تعالى؛ بحيث يرى الإنسان نفسه عبداً. وهنا تختلف مسألة التكليف بشكل كليّ، ويصير المقياس ما ذكره أمير المؤمنين (ع): «بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»⁽¹⁾. وفي هذه

(1) الميرزا حسين نوري الطبرسي، نفس الرحمن في فضائل سلمان، مؤسسة

الآفاق، 1411 هـ، ص 328.

المرتبة يصل الإنسان إلى كماله، بل أكثر من ذلك يرى نفسه في حالة العبودية. فحتى بحث الكمال لا يعود مطروحاً في الدرجات العالية من المعرفة، فهناك لا يرى هذا الإنسان نفسه أصلاً.

وبناءً على ذلك، يمكن اختلاف تعريف التكليف باختلاف مراتبه. فالتكليف الذي يمكن أن نعرفه بالنسبة إلى العارف الكامل، ليس أنه إذا لم يفعل هذا الفعل يذهب إلى جهنم؛ إذ لا بد من بيان معنى كوني مكلفاً؛ فهل كوني مكلفاً يعني إذا لم أفعل هذا الفعل أذهب إلى جهنم؟ وأن عليّ أن أؤدي وظيفتي أمام الله تعالى وأعمل بما أمرني به؛ بحيث إنني إذا لم أعمل به أدخل جهنم؟ هل هذا هو معنى التكليف؟ لقد غيرنا بعض الشيء مستوى هذا المعنى من التكليف، وقلنا بأنه في هذا المستوى ليس بمعنى إذا قمت بهذا الفعل فسوف يدخلني الله إلى جهنم؛ لأنّ المشيئة الإلهية البالغة لديها طريقان لأجل إنفاذ العمل الذي أقوم به أحدهما، طريق الرعاية، والثاني طريق العقاب. فالله تعالى جعل أيضاً المسار الثاني، وتركني مختاراً في هذا الميدان حيث قال: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾⁽¹⁾، ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ أَصْلُ غَوًى﴾⁽²⁾. فالذين يكون أولياؤهم الطاغوت هم أيضاً محطّ للمشيئة الإلهية البالغة؛ حيث ستكون عاقبتهم أنهم ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾⁽³⁾. فالله تعالى قد جعل كلا الطريقين، ومع ذلك تركني حراً.

(1) سورة البقرة، الآية 256.

(2) سورة البقرة، الآية 257.

(3) سورة البقرة، الآية 257.

وعلى هذا الأساس، فلا يصير معنى التكليف هو: بما أنني مكلفُ فالله تعالى واقف وبيده آلة تأديب تعمل على ضربي عند الضرورة، بل معنى التكليف هو أن الله تعالى يمدّ كلا نوعي الإرادة، لكن نتيجة فعلي ستجعلني مقيداً بها. لقد أكدت مراراً أن الله تعالى ليس مسؤولاً عن عدم اختياري لهذا الفعل، أو أن يغيّر نظام العالم. وتأكيدي على ذلك، لكي نفهم موقعيّة التكليف بشكل جيد. وعليه، فمعنى الحقّ والتكليف سوف يتغيّران بناء على هذا الفهم.

كما أنّ نظام العلاقة بين الله تعالى وبين عباده، في هذا النظام، مرّكب من الحقّ والتكليف؛ حيث يعتبر الحقّ الإلهيّ فيه مبدأ التكليف بالنسبة إلى العبد.

بيان النظرية المختارة وتعميقها

■ مع الالتفات إلى التوضيح الذي ذكرتموه الآن حول القاعدة في التكليف، هل يمكنكم أن تعرضوا طريقة جمع أخرى في هذا المجال؛ بحيث تكون موقعيّة كلٍّ من الحقّ والتكليف مرتبطتين معاً؟

السيد مير باقري: نعم، التقرير الآخر للجمع هو: أنّه عندما نبحث في أننا نمتلك مقابل الله تعالى حقّاً، أو أننا مكلفون أمامه فقط، نريد في الواقع أن نشخص موضعنا الفعليّ؛ هل يجب أن نتبع الله تعالى، أو أنّه يجب علينا أن نخطّط لأنفسنا بأنفسنا؟ وباعتقادي أنّه يمكن عرضها عبر ثلاثة طرق:

1 - الطريق الأوّل: أن يعتمد الإنسان على قدراته الخاصّة به مقابل الله تعالى، ويقوم بتعريف الحقّ بنفسه اعتماداً على هذا الأساس الذي جعله لنفسه، تماماً كما فعل إبليس، يعني أن يؤدّي به الاستكبار لأن يقول: يمكنني أن أقوم بأيّ فعل أريده، وأستطيع أيضاً أن أدافع عن نفسي. فقال الله له:

سوف أخرجك من الجنة، فأجابه إبليس: ﴿لَأَقْدُدَنَّ لَكَ مِرْطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁽¹⁾، و﴿لَأَعُوذَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾⁽²⁾؛ يعني أنك إذا كنت تحاربني، فأنا سوف أحاربك أيضاً. فمثل هذا الشخص يعتبر حسب تعبير أمير المؤمنين (ع): «عدو الله»؛ لأنه يعتمد على قدرته الخاصة، ويسعى لكي يجعل لنفسه حقاً مقابل الباري تعالى، ويمشي وفق ما تُمليه عليه إرادته الخاصة. وهذا الأمر في الواقع يُعتبر أساس الاستكبار.

2 - الطريق الثاني: أن يعتمد على مرتبة أدنى من المرتبة الأولى، بأن يقول: إننا نعتمد على قانون العلية؛ لنحاكم الله تعالى على أساس ذلك، ونحتج على الله من خلال العلية. مثل الشعب عندما يختلف مع رئيس الجمهورية، فبما أنهم لا يقدرّون على إثبات حقّهم أمامه اعتماداً على قدراتهم الخاصة، يلجأون إلى الدستور، أو إلى سلطات أعلى، في سبيل الوصول إلى ذلك؛ فهناك نظام قضائي يمكنه من خلال المحاكمة أن يوصل كلّ حقٍّ إلى صاحبه، ويعطي كلّ ذي حقٍّ حقه.

وهذا الطريق نفسه نوعان: فتارةً نطرح قانون العلية خارجاً عن ذات الله تعالى، كأن نطرحه في قالب الحُسن والقُبْح العقليين، فنقول: إنّ الله تعالى محكومٌ بهذه القاعدة ومشمولٌ لها. وعلى أساس هذا القالب الذي نطرحها فيه نعمل على تنظيم العلاقة بيننا وبين الله تعالى، ونقول: بناءً على القانون الأساس - وهو قاعدة العلية بالنسبة إلى الله -: إنّ حقّك ينتهي هنا، ويبدأ حقّي من الآن

(1) سورة الأعراف، الآية 16.

(2) سورة ص، الآية 82.

فصاعداً. ثم بعد ذلك يجري تنظيم العمل، فنحن نريد الحق والتكليف لأجل هذا الأمر، إذ ليس لدينا هدف آخر. وتارة أخرى، نقوم بجعل قاعدة العلية داخل الذات الإلهية، ونقول: إلهي! لا يمكنك أن تقوم بغير هذا الفعل، وفي هذه الحالة، تصير المسألة وكأنّ هناك داخل ذات الله - والعاذ بالله - قانوناً أساسياً، نعمل على تتبّعه، ثم بعد ذلك نحتجّ بهذا القانون نفسه على ذات الباري تعالى، كما نقوم على أساسه بتنظيم العلاقات في ما بيننا.

3 - 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»⁽¹⁾. وعلى أساس هذه الطريقة يتعرّف الإنسان على الأسماء الإلهية والصفات الجمالية والجلالية. ومع التوجّه إلى أسماء الجمال والجلال، يحصل له في وجوده نوعٌ من الخوف والرجاء، فيتحرّك من خلال هذا الخوف والرجاء؛ إلى أن يصل إلى حدّ الرضا، وعندئذٍ لا يعود مهمّاً بالنسبة إليه أن يعرف ما هي مشيئة الله تعالى في هذا المجال؛ بل هو راضٍ بالمشيئة الإلهية كيفما كانت، ويبتهج بالإرادة الإلهية فقط. وهذا هو نهاية السلوك؛ بأن يكون العبد راضياً بولاية الله، ومسلماً للقضاء والقدر الإلهيين.

وباعتقادي أنّه لا بدّ من العمل أكثر على هذا الطريق الثالث وصرف الوقت للتحقيق فيه بشكل أكبر، لكن النظر فيه يجب أن يكون للوصول إلى حالة العبودية، لا لأجل إحقاق حقٍّ مقابل الله تعالى. فلا يجوز لنا في أيّ وقت أن نعمل لأنفسنا موقعية تحاكي

(1) الشيخ الطوسي، مصباح المتهجّد، الطبعة الأولى، 1411 هـ، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت.

إرادتنا؛ بل إن الموقعية التي نجعلها يجب أن تُحدّد لنا تكليفنا أمام الله تعالى. طبعاً، عبارة تكليف ليست عبارة دقيقة، لأنها لا تشخص لنا كيف يجب أن تكون عبوديتنا أمام الله، كي نكون عبيداً له تعالى.

وبناءً عليه، فالقاعدة في الحقّ والحكم، والحقّ والتكليف عند الله تعالى، ترجع إلى هذه النقطة التي أشرنا إليها سابقاً؛ وهي أنّ لبّ البحث في الحقّ والتكليف يرجع في الواقع إلى السؤال: هل نحن في هذا العالم مرتهنون بأفعالنا وأعمالنا ومربوبون؟ أو أننا نُهيمن على العالم بأسره؟ فإن كان الجواب أننا نهيمن على العالم، فلا بدّ من أن يكون عملنا بشكل معيّن، أما إذا لم تكن مهمين، فيجب أن نعمل وفق ضوابط أخرى.

إذن، لا بدّ من البحث في حدود هاتين النقطتين، فعندما نريد أن نعمل على تنظيم العلاقات في ما بيننا، على أيّ أساس وميزان يجب أن ننظّم هذه العلاقات؛ سواء كانت العلاقات الشخصية أم العلاقات القائمة بينه وبين الإنسان الآخر، أم العلاقات القائمة بينه وبين العالم، أم علاقة الإنسان بالله تعالى؛ والتي تُعتبر محور جميع العلاقات. فهل ننظّم هذه العلاقات على أساس أننا نحن المهيمنون، أو على أساس أننا نخضع لنظام الربوبية؟ وهل يجب علينا أن نلاحظ ما يناسب ربوبية الله تعالى في هذه العلاقة في أنفسنا، أو أن نلاحظ ما يتناسب مع مشيئتنا نحن؟

■ ألا يوجد لهذا المطلب شقّ ثالث؟

السيد مير باقري: لا، فإمّا أن نختار ربوبية الله أو مشيئتنا الشخصية؛ لأنّه إمّا أن نعتبر أنّ القاعدة الأساس لتنظيم العلاقات هي ربوبية الله سبحانه، ونقول: إنّ للعالم ربّاً يقوم بهدأته، ونحن جزء من هذا العالم. وعليه، فنحن أحرار؛ ولكن لا بدّ من أن

نلاحظ ما يناسب هذه الربوبية في أعمالنا. أو أن نقول: نحن نهيمن على العالم، ويمكننا أن نفعل ما نشاء.

■ على أيّ أساس تعتبر الإلزام الذي يقوم به ذات الباري تعالى بالنسبة إلى ذاته، بأنه قانون أساس؛ سواء كان من ذات الباري أم من خارجه؟ وبأي دليل تخرجه عن دائرة التكليف، ونقول: إنّ أساس التكليف هو العبودية فقط؟

السيد مير باقري: هل تريد أن تقول: إنّ الله تعالى مُجبر، ولا يمكنه أن يقوم ببعض الأعمال؟ فهل يده مغلولتان؟

■ لا ليس مُجبراً.

السيد مير باقري: نعم، لديه أسماء وصفات، لكنّه ليس مُجبراً، يعني أنّ الله تعالى يمكنه بكمال قدرته أن «يفعل ما يشاء»، و«لا يُسأل عما يفعل». فهو برّ رحيمّ كريمّ عدلّ. وهذه الأسماء والصفات للحقّ تعالى، يمكن جعلها الأساس في مشاء تعالى، وهذا أمر جيّد لا كلام فيه.

■ نتمسّك في هذا الأمر بالحكمة الإلهية الموجودة في ذاته تعالى.

السيد مير باقري: هل يمكن من خلال الحكمة أن نجعل قانون عليّة؟ فالعليّة تعني أنّ الله تعالى مُجبر على المسير وفق هذه العليّة. فهل هو مجبر عليها بحكمته؟ إذا لم يكن كذلك، فهو ما أقول به. وليس لدينا كلام ولا نزاع في أنّ الله تعالى غير مُجبر. هناك نقطة عجيبة جدّاً، هي أنّه في الروايات يتمّ الاعتماد كثيراً على مسألة البداء واعتقد بأنّ السرّ في مسألة البداء، هو أنّها تريد أن تقول أساساً: لا تعتقدوا أبداً بأنّ الله تعالى مُجبر في أيّ حين حتى أنه في بعض الأحيان تقترب المسألة من حادثة يوم القيامة، فيقال: إنّ الله يمكنه أن يعطل أيّ قرار يشاء أو يبطل أيّ قانون.

■ البداء ليس مخالفاً للحكمة.

السيد مير باقري: كلا ليس مخالفاً، لكن كون الله تعالى حكيماً ليس بمعنى أنه مُجبر. فكلامي هو أنه مع الالتفات إلى هذه النقطة، نقول إنه لا يصح أن نفترض على أن الذات الإلهية ذاتٌ مُجبرة؛ بل هو «فَعَالٌ لما يريد».

■ إن الحكيم مُجبر بأن يعمل طبقاً لحكمته.

السيد مير باقري: مُجبر؟! إذا كان مُجبراً فهو ليس إلهاً. فالإله المُجبر بحسب الذات، ليس إلهاً باعتقادنا، بل يصير مثل الشمس، لكنه أكثر دقة منها. فإذا اعتبرنا أن الله مُجبر - طبقاً لما تقتضيه بعض الأمور - فلا يعود هو الله، بل سيكون محكوماً. إذن فالله ليس فيه ما يقتضي الجبر، بل هو فاعل لما يشاء، مع وجود سائر الصفات الحميدة الأخرى.

علينا في الوقت الذي نعتبر فيه أن الله تعالى حكيم وقادر، أن لا نعمل على حلّ صفة القدرة لصالح الحكمة، ولا نحلّ صفة الحكمة لصالح القدرة. فإذا قمنا بحلّ قدرة الله تعالى على أساس قانون العلّية، وبذلنا التعريف الفلسفي للاختيار، فسوف يكون الاختيار بمعنى الفاعلية بالرضا. وأنا شخصياً لا أفهم المُراد من الفاعلية بالرضا؛ يعني هل يصير مقتضى ذاته الجبر؟

■ على كلّ حال، يجب أن نقول إنه مُجبر، ولو كان هذا الجبر بحيث لا يكون معه مُجبراً.

السيد مير باقري: كلا، لا يمكن القول بأيّ شكل من الأشكال إنه مُجبر؛ بل هو يفعل ما يشاء ولديه قدرة مطلقة، وهي غير محدودة بحدّ أبداً.

■ إنه مُجبر، طبقاً لصفاته.

السيد مير باقري: هذا الكلام هو تعريف للأصالة الذاتية بعيداً عن الصفة، فقد عرّفنا الصفة بأنّها ما يترسّح من نفس القدرة. وبناءً على ما تتفضّلون به، لا يعود هذا هو الله. فأَيُّ إلهٍ هذا؟! بل هذا الكلام سيؤدّي إلى ما ذكره الدهريّون في المقام. ماذا يقول الدهريّون؟ يقولون بأنّ هناك دهرّاً له اقتضاءات في هذا العالم؛ فمبدأ حركة الكواكب هو الدهر، وهذا الدهر بمقتضى نفسه يدير الكواكب والأفلاك. إذن، إذا قلنا بالجبر، ورفعنا مسألة الإرادة من البين، يصير الله مثل الدهر - عند الدهريّين - من دون أيّ فرق أصلاً.

■ ما معنى الجبر؟

السيد مير باقري: الجبر هو مقتضى قانون العلّية، كما أنّ العلّية هي عين الجبر. فالعلاقة بينهما ليست سوى الضرورة التي تحكم العلّة والمعلول، بلا أيّ فرق آخر. فإذا وضعنا مجاملات هذا الأمر جانباً، تصير ضرورة العلّة والمعلول نفس الجبر المطلق، وهذا الأمر لا ينسجم مع إلهيّة الله تعالى. فنحن لا نعبد مثل هذا الإله الذي يكون مُجبراً؛ بمعنى أن يكون هناك أمر آخر هو الحاكم.

■ إنّما يصدق كونه مُجبراً، في ما إذا كانت هناك قوّة من الخارج تحمّل عليه شيئاً، ولكن إذا كان ذاك الشيء هو مقتضى ذاته، فلا يقال بأنّه مُجبر لذاك الشيء. ولكنّه مُجبر بمقتضى ذاته، أليس كذلك؟

السيد مير باقري: كلاً، حتى بمقتضى باطن ذاته لا يصدق عليه كونه مُجبراً.

■ أليس الله تعالى مُجبراً بأن يكون إلهاً؟

السيد مير باقري: ليس مُجبراً، بل هو الله، ماذا يعني أن يكون مجبوراً؟

■ كل شيء مُجبر على أن يكون هو ذاته لا شيئاً آخر، فيجب على كل شيء أن يكون هو.

السيد مير باقري: الأمر في المخلوق كذلك لأن أصل وجوده وكيفية وجوده باختيار موجود آخر، لا أنه كان كذلك باختيار ذاته.

■ يعني أن الله يمكنه أن يكون غير واجب الوجود؟

السيد مير باقري: سؤالك: «يمكنه» لا موضوعية له في هذا المقام. فمعنى «يمكنه» يجب أن يتغير في هذه الصورة، فيصير البحث فيه بحثاً آخر، وتتغير صورة المسألة من أساسها.

كون البحث في الحق والتكليف دينياً أو خارج الدين

■ السؤال الآخر المطروح في هذا المقام، هو: هل البحث في الحق والتكليف برأيكم، من الأبحاث الدينية، أم أنه من الأبحاث الخارجة عن الدين؟

السيد مير باقري: في هذه المسألة (هل البحث من الدين أو من خارج الدين) لا بدّ أولاً من أن نستعرض رأيكم في هذه المسألة، لكي يُعلم ما هو المقصود من كون البحث من داخل الدين أو من خارجه، ثم بعد ذلك نبحث فيه؛ لأنّ هناك نظراتٍ مختلفة حول كون شيء من الدين أو من خارجه، ويجب أن تتضح الطريقة التي على أساسها تتم معالجة هذا الموضوع.

■ طبعاً، يمكنكم أن توضحوا الموضوع من خلال النظرات المختلفة فيه، وتبحثوا على أساس كلٍّ منها. وعلى أيّ حال مُرادنا من كون الشيء من خارج الدين، هو أن تكون هذه الأمور الثلاثة: مصادره، ومبانيه، وأدلّته، غير مقيّدة بقبود من يعتقد بدين خاصّ، ولا تتم الاستفادة فيها من دين معيّن. وبعبارة أخرى، يمكن أن يكون

البحث من خارج عن الدين عندما تستطيع أن تبحث مع شخص لا يؤمن بالقرآن، ولا يعتقد بالوحي، ولا يقبل بالسنة، ومع ذلك تأتبه بأدلة وتصل معه إلى نتيجة معينة؛ إذ من الطبيعي، أنك إذا أردت أن تبحث أمراً مع إنسان غير مؤمن، لا يمكنك أن تعتمد على القرآن مثلاً، فمثل هذا البحث لا يكون دينياً؛ لأنّ مصدره ليس دينياً. وكذلك لا يمكنك أن تتمسك فيه بالمباني الموجودة بين المتديّنين المسلمين، وهكذا يمكنك أن تخرج في بحثك معه عن دائرة المسلّمات الدينيّة والمعارف الدينيّة ضمن الجهات الثلاث المتقدّمة. فإنّ مثل هذا البحث نقول عنه: غير ديني.

أما كونه من الدين، فهو بمعنى أنّه يمكن لشخص أن يستظهر من الدين نفسه أمراً، أو أن يستنبطه مثلاً، أو يحصل عليه من هذا الطريق، كأن يصل إلى رأي الدين في مسألة: هل الإنسان قائم على أساس محوريّة الحق، أو نزعة التكليف؟ وكذا الحال في استكشاف رأي الوحي، أو مؤدّى الروايات، أو ظاهر القرآن. هذا هو فهمنا لمسألة كونه من الدين أو من خارج الدين.

السيد مير باقري: سوف أبحث في مسألة كون الشيء من الدين أو من خارجه، بهذا التصوير الذي تفضّلت به؛ وهو كيف يمكن أن تكون المباني والمصادر والاستدلالات. طبعاً يمكن في النظرة اللاحقة أن نغيّر المبنى في هذا البحث، لكننا ندخل الآن البحث بهذا المبنى: يمكن القول بأنّ البحث له مستويات مختلفة، كما أنّ كون الأمر دينياً له مستويات مختلفة أيضاً. وبرأيي أنّه يمكن للموحد الذي يعتقد بالدين، أن يجعل أساس بحثه مرتكزاً عليه، وإن احتجّ أحياناً ببعض المسائل الخارجة عنه، ثمّ بعد ذلك إذا جرى التفكير في سبيل تنظيم العلاقات اللاحقة، يمكنه أيضاً أن يحتجّ بالأمور الدينيّة.

فإذا كنا نعتقد بأن الدين الإسلامي الذي هو خاتم الأديان، دينٌ جامعٌ وأتّه دين الوحي، فإنه سيحلّ مسألة قيادة البشر، وسيعمل على حلّ مشكلاتهم، ويهديهم، وكقاعدة على ذلك يمكن أن نقول: إنّ النبيّ الأكرم (ص)، قد وضع طريقة للإجابة على مثل هذه المباحث، والذي ذكره لم يذكره لكي نضعه في زاوية من زوايا العقل، بل باعتبار أنّه لا يوجد أيّ فعل يكون فيه مصلحة إلا وقد بيّنه لنا. وعليه، فإنّ الدين نفسه يعتمد طريقة خاصة في بيان الأمور، وباعتبار كوني موحّداً يمكنني أن أستظهر رأي الدين في تعامله مع الروحيّات المختلفة؛ بأن أرى كيف تعامل القرآن مع «الفاعدين» من الناس مثلاً.

فالخطابات القرآنيّة المتوجّهة إلى الأشخاص والأقوام كانت مختلفة؛ إذ إنّ طريقة الخطاب مع فرعون تكشف عن حقيقة وكيفية التعامل مع مثل رويّة فرعون، كما أنّه يوجد في القرآن أبحاث مع الموحّدين أيضاً تكشف عن كميّة التخاطب مع الموحّد. وعليه، يمكن أن نعتبر القرآن هو المبنى في هذه الأمور، ونتخذ الوحي والكتاب والسنة كمبنى في البحث، ونرى كيف تعامل الوحي نفسه مع المستويات المختلفة للمخاطبين في سبيل حلّ هذه المسألة. وعلينا أيضاً أن نعتبر هذه الطريقة هي المقياس في التعاطي مع الروحيّات المختلفة. وبهذا المعنى يصير البحث دينيّاً، لكن إذا قلنا: إنّ القرآن اعتمد في بعض الموارد على طريقة العقل في معالجته للأمور، فلا بدّ من الاعتماد حينئذٍ على العقل في الأمور المشابهة. وفي هذه الحالة، إذا كان في القرآن بحث عقليّ، فهذا البحث يبقى عقليّاً ويجب معالجته من جهة العقل، لأنّ مجرد ذكره في القرآن لا يخرجّه عن كونه بحثاً عقليّاً. وبحسب تعبير بعض العلماء، بأنّ إثبات الله تعالى يجب أن يكون من طريق العقل، فحتى لو ورد هذا البحث

في القرآن لا يفرق الأمر بالنسبة إليه. وكذلك ورد في القرآن بحث فلسفي، فنقول: إنّ القرآن ذكر مواضيع فلسفية كثيرة. وعليه، فسؤالنا هنا هو: هل استعمل طرقاً جديدة لإثبات الله تعالى، أم أنه اقتصر على طريقة العقلانية في ذلك؟ وهل يستعمل الطريقة العقلانية الأرسطية، لإبراز الإيمان؟ أو أنّ تعريفه للإنسان وللعوامل المحيطة والمؤثرة به وللمشارب التي يستقي منها ونوع مواجهتها له يختلف باختلاف الموارد؟ وبناءً عليه، يكون لديه مع كلّ إنسان طريقة خاصة للتعامل معه؟ إذا قلنا بأنّ طريقة القرآن مختلفة، فعندئذٍ، يمكن لنا أن ندخل إلى صلب الدين، ونرى كيف تعامل القرآن مع الروحيات المختلفة للناس، وكيف أجاب عن أسئلتهم في هذا المجال؟ وبهذا المعنى، نكون قد اعتبرنا هذا البحث من صلب الدين، من دون أن نعتبره بحثاً فلسفياً أو عقلياً، وإن كان القرآن يعمل على توضيح طريقة الاستدلال العقلي، إلّا أنه يوضحها طبقاً لرأيه ونظريته هو. أضرب مثلاً لتتضح الفكرة: لدى الفلاسفة آيات في مسألة الأصل: هل هو الوجود أو الماهية؟ فقال بعض الفلاسفة بأصالة الوجود، وبعضهم الآخر التزم بأصالة الماهية، فإذا أراد كلّ طرف منهما أن يثبت رأيه في هذا المقام، يمكن أن يشرعا بالبحث من جهتين ويستدلّا عليه بوجهين، مع العلم بأنّ كلّاً منهما يبحث هذه المسألة بحثاً عقلانياً وفلسفياً. فالقرآن لديه طريقة ومنهج في التعاطي مع الآخرين، ليست خارجة عن مبادئه التي يعتبرها في معرفة العالم ومعرفة الإنسان؛ والتي هي عبارة عن كيفية التكلّم مع هذا الإنسان، وطريقة محاججته وإقناعه. وعليه، فأسلوبه من هذه الجهة يُعتبر من صلب الدين.

من الممكن أن تقول: إنّ أسلوب القرآن هو أسلوب يؤدّي أيضاً إلى إقناع العقل. أقول: نعم، إذا كنت تعتبر أنّ كلّ شيء يكون مخاطبه عقل الإنسان ولديه استدلال عقلي، هو من خارج الدين،

فيمكنك أن تُخرج جميع هذه الأمور من الدين، كما يفعل الكثيرون من العلماء في ذلك؛ حيث يقولون: إذا كان إثبات الله أمراً عقلياً، فهو بحث غير ديني، حتى ولو ورد في الكتاب. لكنني أقول: إنَّ الأمر ليس كذلك؛ لأنَّ القرآن عندما يأتي ببرهان، أو يقوم باستدلال معيّن لإثبات الإيمان مثلاً، فهو يعتمد على أسلوب خاص به: ﴿إِنِّي اللَّهُ شَكُّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽¹⁾. فأني فيلسوف يتكلّم بمثل هذا الكلام؟ فهذا الأسلوب أسلوب آخر تماماً، وهو دراسة إنسانية مختلفة. وكذا الحال عندما يقول: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ إِلَهِي فَطَرُ النَّاسِ عَلَيَّ﴾⁽²⁾. فعندما يقول: ﴿إِنِّي اللَّهُ شَكُّ...﴾ يقولها بلهجة تهدد وتخويف من جهة، وترغيب واستمالة من جهة أخرى، وبعد ذلك يعمل بنوع من حثّ العقل على التحرك لكي يوصل الإنسان إلى الإيمان. وعلم الإنسان هذا، يعتبر طريقاً مختلفاً للوصول إلى الإيمان، ومغاييراً لطريق الاستدلال الفلسفي.

■ أنتم تعتبرون أنَّ البحث الخارج عن الدين منحصر في الفلسفة فقط، ثم بعد ذلك تقولون: أيّ علاقة بين بيان القرآن هذا وبين ذاك الأسلوب الفلسفي؟ إذ يمكن أن نجيب عنه بأنَّ البحث الخارج عن الدين ليس منحصراً في الفلسفة، فالفطرة مثلاً خارجة عن الدين.

السيد مير باقري: إذن لي سؤال هنا: هل الأسلوب الذي يعتمد عليه القرآن لأجل إحياء الفطرة، هو من الدين أو من خارجه؟

■ الجواب هو أنَّ أسلوب القرآن مبني على إثبات وجود الله تعالى.

السيد مير باقري: كلاً، ليس مبتنئاً على ذلك.

(1) سورة إبراهيم، الآية 10.

(2) سورة الروم، الآية 30.

■ إذا لم يكن مبنياً على هذا الأمر، فسوف يكون من خارج الدين حتماً.

السيد مير باقري: لماذا تقول: خارج الدين؟ فالذي ابتدع هذا الأسلوب هو القرآن نفسه، ولا يوجد مَنْ لديه هذا الأسلوب غير القرآن. فالطريقة التي جاء بها النبي لم يسبقه أحد عليها. وعلى هذا الأساس، فلماذا تقول بأنه من خارج الدين؟ بماذا تُعرّف الدين؟ لقد ذكرت لكم بأنكم تثبتون الدين بعد البرهان، وتقولون: «إننا نثبت شيئاً بالبرهان لم يكن ثابتاً قبله، ثم بعد البرهان ندخل إلى الدين، وعندما ندخل بحث الدين، نعتبر المراحل اللاحقة مباحث دينية، لكن ما قبل البرهان - حتى ولو كان مذكوراً في القرآن - تعتبر مباحثه خارجة عن الدين». بينما أقول أنا بأنّ هذا الكلام غير صحيح. فلماذا تقومون بإجراء هذا التقسيم؟ فالدين يمتلك منظومة يستخدمها في سبيل هداية البشر، لا علاقة لها أبداً بمنظومة الفلاسفة والعرفاء، كما لا ارتباط لها بمنظومة علماء النفس؛ بل إن الدين نفسه يمتلك واقعاً معيّناً في معرفة الإنسان، ويعلم كيف ينبغي التكلم مع هذا الإنسان، لكي يجعله مؤمناً، ومن الملاحظ أنّ الأنبياء كانوا يؤثرون في الناس ويجعلونهم مؤمنين أكثر من تأثير الحكماء عليهم.

■ يعني ألا تعتقد بالحدّ الذي جعلته في أوّل البحث في تحديد أمر أنّه من الدين أو من خارج الدين؟ ألا تعتقد بصحة هذا الحدّ الذي تقدّم؟

السيد مير باقري: لماذا، لا أعتقد به! فأنا أبين هذا الحدّ، وأبحث المطلب على أساسه، وأقول: إنّ مصادر هذا البحث من صلب الدين، واستدلّاه أيضاً من الدين، كما أنّ مبانيه تعتبر دينية. لكن، لا بمعنى أن نقول من أوّل الأمر: «آمن بي من الأوّل، حتى أقودك نحو الكمال». لا، فتعامل الدين نفسه له مستويات مختلفة؛

فهو يتعامل مع الكافر، ويتعامل أيضاً مع المؤمن، كما أنه يقوم بهدايتهما معاً.

■ يتعامل مع الكافر، لكن، هل يتمكن من إرضاء الكافر؟ أي هل يستطيع أن يقنع الشخص الذي لا يؤمن بالله تعالى؟

السيد مير باقري: نعم، يُتَمَّ حَجَّتُهُ عليهم، ويُقِيمُ عليهم الأدلة والحجج، لا أنه يعمل على استرضائهم.

■ إذن هناك فرق بينهما.

السيد مير باقري: الاحتجاج مغاير للرضا. فهل تعمل على إرضاء أحد في البحث الفلسفي؟

■ المُراد الرضا المنطقي.

السيد مير باقري: نعم، الرضا المنطقي، لكن، بالنظرة المنطقية التي لديه، لا بالنظرة المنطقية التي عند الحكماء والعرفاء. فإذا نظرت من منظار العرفاء، تقول: «لم تقنعه». وإذا نظرت من منظار الحكماء، تقول: «لم تقنعه». بينما من وجهة نظر القرآن، تقول: اقتنع؛ لأنَّ العلوم الإنسانية المطروحة في القرآن تختلف عنها في غيرها.

■ إذا كان الأمر كذلك، فيمكن لأي شخص أن يقول: برأيي لقد أقنعت.

السيد مير باقري: على كلِّ حال، أسلوب القرآن هو أسلوب آخر فكيف تقول في الفلسفة بأنه اقتنع؟

■ نقول ذلك لأنَّ عقل الإنسان في ذاك المكان يكون هو الحاكم والحكم معاً.

السيد مير باقري: في هذا المجال أيضاً، إذا تطوّر عقل الإنسان

ووصل إلى أفق العلوم الإنسانيّة المطروحة في القرآن، فسوف تجد كم هو دقيق هذا التعامل! طبعاً يمكنك أن تقول: عندما نريد أن نأتي إلى القرآن، فإنّ معرفتنا واستنباطنا له مستويات مختلفة، فهذا الكلام نقبل به، إذ لا يمكننا أن نفهم جميع زوايا القرآن وخباياه، فلنتوجّه نحو القرآن لنرى كيف تعامل القرآن مع الروحيّات المختلفة في ذلك.

■ إنّ للعقل معاييرَ مشخّصة؛ فالجميع يقبل بأن يكون المعيار هو استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما؛ بدءاً من الولد الصغير الذي يدرك هذا الأمر بفطرته، وانتهاءً بالرجل الكبير، مضافاً إلى المسلم والكافر.. فإنّ الجميع يقبل به. وعليه، فيقوم العقل باتّخاذ هذا المعيار قاعدة، ويتقدّم على هذا الأساس.

السيد مير باقري: كلامي في هذا الأسلوب، هل هو صحيح هنا؟ يعني هل يجب علينا أن نبدأ من أصل استحالة التناقض للوصول إلى هداية الإنسان؟

■ مهما يكن، فهو عبارة عن أمر عامّ يقنع الجميع.

السيد مير باقري: إنّ السؤال الذي أطرحه في هذا المقام، هو: هل طريق الإقناع هو هذا الطريق؟ وأطرح سؤالاً آخر: من الذي جعل الناس يؤمنون أكثر: الأنبياء أم الفلاسفة؟ فالمؤمنون الذين هداهم الأنبياء، ثبتوا على إيمانهم وقدموا دماءهم في سبيله. أما الذين هداهم الفلاسفة فلا ترى أيّاً منهم حاضراً ليقدم قطرة دم.

■ من أين عرفت أنّ الأنبياء لم يستفيدوا من أسلوب الفلاسفة؟

السيد مير باقري: من التاريخ، ومن كتبهم. فأني نبيّ قال: اجتماع النقيضين محال أو غير محال؟ بل كانوا يقولون: «قولوا: لا

إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلَحُوا»⁽¹⁾. وعليه، فليس من الضروري أن يشرعوا في دعوتهم من استحالة اجتماع النقيضين.

إذا أردت أن تأخذ الخبرة بعين الاعتبار، فخبرة الأنبياء كانت أكثر وأعلى من خبرة الفلاسفة؛ لأنهم هدّوا الناس وجعلوا منهم الموحّدين. كما أنّ خبرتهم في ميدان السلوك والتربية كانت أكبر، وكذا الحال في مسألة الإيمان، وإيجاد الرشد وروح التضحية بين الناس. وعليه، فخبرتهم أعلى وأشدّ من أيّ خبرة أخرى اعتمدها الحكماء. وحيثنّذا لماذا تقول بأنّ ذاك الأسلوب لم يعط نتيجة؟

وبناءً على ذلك، يمكن من طريق الأنبياء - الذي هو عبارة عن طريق الكتاب والسنة - أن نقف بوجه جميع الأديان والطوائف الأخرى، ونعمل على إتمام الحجّة أمامهم بشكل لائق. نعم، من الممكن أن لا يؤمنوا؛ فقد تمّت الحجّة على فرعون لكنّه مع ذلك لم يؤمن. إذ ليس من الضرورة أن يؤمن الطرف المقابل بعد إتمام الحجّة عليه، بل يكفي أن تتمّ الحجّة عليه. نأتي على سبيل المثال بالاحتجاجات التي مارسها القرآن مع الفراعنة، فكيف يمكن إرجاع مثل هذه الاحتجاجات إلى البرهان الفلسفيّ؟ حيث كان الفراعنة يقتنعون بها. فإذا حاكمنا عصا النبيّ موسى مثلاً من خلال البرهان، نخرج بنتيجة أنّ الأنبياء لم يأتوا ببرهان عقليّ أبداً، ولكن مع ذلك نرى أنّهم كانوا يحوّلون الناس نحو الإيمان. فعندما رأى سحرة فرعون عصا النبيّ موسى آمنوا جميعاً؛ إذ إنّك لن تستطيع أن تجعل هذا الأمر برهاناً أصلاً، مهما حاولت إلى ذلك سبيلاً.

■ المعجزة أمر خارج عن قدرة البشر.

السيد مير باقري: من يقول بأنّها خارجة عن قدرة البشر؟ كان

(1) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج 18، ص 202.

بإمكانهم أن يقولوا: إنَّ هذا ساحر أعلى مِنَّا وأقوى! فهل يمكن للعوام أن يقوموا بما يقوم به السحرة؟ وعليه فهذا ليس استدلالاً، بل هو تصرف في النفس، إذ إنَّ الاستدلال ليس فيه أنا وأنت. فإذا استطعت أن تعيد هذه المعجزة إلى البرهان أعدها! وكذا إذا استطعت أن تعيد القرآن كلّهُ إلى البرهان، أعده!

■ يعني، هل النبي (ص) لم يرد التصرف في نفوس سائر الناس الذين لم يهتدوا؟

السيد مير باقري: كلاً، فالتصرف عندما يحصل يؤمن به بعضهم ويرفضه البعض الآخر، فالتصرف ليس استدلالاً صرفاً. ومن هنا فهذه النظرة لمعرفة الإنسان - التي تعتبر أن طريق إقناع الإنسان منحصر بالذهن - نظرة خاطئة. بل يمكن التصرف في الإنسان من جهات مختلفة. ألا تسوق المدنية الحديثة الناس نحو الكفر من خلال البرهان؟ حيث تقوم بالسيطرة على حواسهم من خلال وضع منتجات الحداثة باختيارهم، ومن ثمَّ تخرجهم عن الدين. لم يكن الأنبياء يجرون عمليات استدلال، فهل طريق إيمان الناس وكفرهم منحصر في الاستدلال فقط؟! نُخطئ إذا كنّا نعتقد بأنَّ المعرفة الإنسانية محدودة بالبرهان، كما أننا واهمون إذا قلنا بأنَّ بداية الإنسان هي هذه، أو أن نتخيّل أنّ أساس العالم هو البرهان. نعم، البرهان له مكانته الخاصّة، لكن هنا لا يوجد برهان.

وبغض النظر عن هذا الكلام، فإنني أشعر بالأسف عندما أرى أنّ البعض يبحث في عدد من المسائل من هذا المنطلق، ويحكم هذا النمط من البحث على القرآن، ويقول: إنّ القرآن أثبت التوحيد بالبرهان: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽¹⁾، هذه المقدمة

(1) سورة الأنبياء، الآية 22.

الأولى، والمقدمة الثانية، هي الآية في سورة الملك: ﴿هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُتُورٍ﴾⁽¹⁾، هل يستدل أحد من الفلاسفة بهذا الشكل الذي استدّل به الله تعالى؟! ينزل المقدمة الأولى الآن، ثمّ بعد عشر سنوات ينزل المقدمة الثانية، ثمّ بعد ذلك يقول: هاتان المقدمتان هما ركنا الاستدلال؟ يعني أنّ الله عندما نزل المقدمة الأولى لم يرد أن يتم الاستدلال، بل قال: اسمعوا هذه الآية الآن، وبعد عشر سنوات سوف أنزل عليكم المقدمة الثانية. هل يمكن ذلك؟ إنّ هذه النظرة إلى القرآن تعتبر نظرة خاطئة، فالنظر إليه من منظار الحكماء غير صحيح. إذ لو كان الحكماء يعرفون كيف يجعلون الناس صالحين، لأمكنهم أن يقوموا بوظيفة الأنبياء ويؤدّوا دورهم. فالأنبياء إنّما قاموا بإصلاح الناس وهدايتهم لأنهم عرفوا طريقة التعامل معهم. وعليه، يمكنكم أن تذهبوا إلى داخلهم وتبحثوا ما الذي فعلوه، لكي تستنبطوا من فعلهم أسلوب الهداية، وتطبّقوها.

■ هل نتيجة كلامكم هي وجود فرق بين كون القرآن مصدراً وبين كونه كتاب تعبد؟ فهل يمكننا أن نعتبره مصدراً للاستنباط ولو لم نكن نتعبد به؟

السيد مير باقري: نعم، بمعنى أنّ لديه تصرّفاتٍ ليست مختصة بالذين يؤمنون به، فكلّ إنسان يفهم منه بمقدار ما يؤمن به. فمراتب القرآن ليست للمؤمنين به فقط، بل هناك مراتب أيضاً لغير المؤمنين به، ويمكن أن يُحجّج به غير المؤمن.

■ إذن لو كان هناك مسائل متوقّفة على التعبد بالقرآن، وتمت الاستفادة فيها من القرآن، فهل تُسمّيها من الدين؟ إنّ هذا محلّ نزاع الآن.

(1) سورة الملك، الآية 3.

السيد مير باقري: إذا تقدّم الإنسان في إيمانه؛ يصير مُشرفاً على أساليب القرآن ومطالبه، ويمكنه أن يقول: بما أنني أصبحت مؤمناً الآن فيمكنني أن آتي إلى القرآن لأرى من خلال هذه المرتبة من الإيمان كيف يجب علينا أن نتعامل مع الكافر. إنّ الكافر لا يمكنه أن يستفيد من هذا الأمر، أو يستخرجه من القرآن.

■ هل يصير هذا دينياً بالمعنى الأخصّ؟

السيد مير باقري: نعم، بالمعنى الأخصّ، يعني من خلال هذا المعنى، لا نعود بحاجة أصلاً إلى ما هو خارج الدين. فإذا كنت تعتقد بأنّ الإسلام دين جامع، فلا بدّ من أن تدخل إلى صلبه. أمّا إذا كان هناك شخص يقول: أنا لست مؤمناً، ولن آتي إلى القرآن وألتزم به، نقول له: لا تأت! فالكافر لا يلتزم بالأمور الدينية. بينما الشخص الذي يقبل بالقرآن ويؤمن به، ليس من الضروري أن يقول: «أنا أستمّد العون من خارج الدين». فالاعتماد على أمر من هذا القبيل، غير صحيح؛ إذ إنّك عندما تذهب إلى ما هو خارج الدين تكون قد اشتبهت حتماً. يعني أنّه عندما يتمّ الاعتماد على طريق - مغاير لطريق النبيّ (ص)، في إقناعه للناس كي يؤمنوا - يكون في الواقع يعتمد على ولاية أرسطو والفلاسفة، لا على ولاية النبيّ (ص). ففي بعض الأحيان إذا اعتمد الإنسان على ولاية النبيّ (ص)، في هداية الناس وإيمانهم، يكون قد أجرى ولايته، ومن هذا الطريق يهدي الناس.

■ يمكن من خلال التنبيهات التي يذكرها العرفاء، أن يأتوا بشخص ويوجدوا في نفسه القابليّة في أن يصير مؤمناً مثلاً، فالإيمان الذي كان ينبغي أن يجري من خلال النبيّ الأكرم (ص)، يمكن أن يجري من خلال العارف، ويترك فعله وهدايته هذا الأثر نفسه.

السيد مير باقري: سؤاله هو: ألم يكن النبيّ نفسه قادراً على القيام بهذا الفعل حتى يترك بعضه للعرفاء كي يقوموا به؟

■ النبي ليس موجوداً الآن.

السيد مير باقري: ليس موجوداً ولكنه ترك لنا القرآن الصامت، فضلاً عن الإمام، فالقرآن هو «جبل ممدود بين السماء والأرض»⁽¹⁾؛ حيث يوجد أحد طرفي هذا الجبل عند الله ﴿وَلَئِنَّ فِيَّ أَلِكِتَابٍ لَدَيْنَا لَعَلٌّ﴾⁽²⁾، بينما الطرف الآخر الموجود ما بين الدفتين، وهو ما بين أيدينا الآن.

■ يعني أننا لسنا مُكلّفين، بل نجلس وننتظر حتى يأتي إمام الزمان (ع)، ويوجد قابلية الإيمان في النفوس؟

السيد مير باقري: لا، لا أقول بأن نجلس من دون عمل، بل أقول: اعملوا من خلال تمسّكم بولاية النبي الأكرم (ص)، فلماذا تجعلون أنفسكم مستقلّين عن ولايته؟ لا أنّ مُرادِي: بما أنّ النبي (ص) قد رحل عن الدنيا، علينا أن نساعدته! إن النبي ليس بحاجة إلى مساعدتنا. وعلى هذا الأساس، فإذا تولّيناه وعلّمنا على نشر أعماله وسنته، فهذا عمل جيّد من قِبلنا، وبهذا لن تصل الأمور إلى الإضلال.

■ إذا كان الأمر هكذا، فماذا تعني الحاجة إلى الإمام؟

السيد مير باقري: الحاجة إلى الإمام تعني أنّ الدين سوف يتغيّر في الخطوة الثانية. فالدين لا يُعرف بالكتاب وحده؛ لأنّه هو الكتاب الولي. فمع الإمام يصير تعريف الكتاب مختلفاً، كما يختلف أيضاً تعريف الدين. فالكتاب ليس شريعة صامتة؛ بل هو حقّ حيّ، وحياته أشدّ حياةً من كلّ حيّ. كما أنّ صاحب الكلام يقوم بإعمال ولايته

(1) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج 23، ص 147.

(2) سورة الزخرف، الآية 4.

من خلال هذا الكلام وبواسطته. أولئك الذين يصفهم الإمام بأنهم: «أما الليل فصاقون أقدامهم؛ تالون لأجزاء القرآن يرتلون ترتيلاً، يحزنون به أنفسهم ويستثيرون به دواء دائهم...»⁽¹⁾. هل يقرأون شريعة صامتة؟! أو أنهم يتصلون بمنبع الأنوار والهداية مباشرة من طريق النور، ويتم تقديم يد العون لهم من خلال الابتهاال والتضرع المتناسب مع تمسكهم بالولاية؟ إذن، فالكتاب ليس عبارة عن مِداد موجود على صفحات الورق مُهْمَل لا صاحب له، بل هو أصول أنوار، وحبل ممتد بين السماء والأرض، كما أن الدين ليس منحصرأ بهذا الكتاب. وعليه، فتعريف الدين يتم من خلال الولي والكتاب معاً. فالولي حيٌّ ومُشرف على العالم بأسره، ولو كان محتجباً بالغيبة.

وعليه، فكلامي: هل الولي الخاتم (ص) ترك مكاناً أو أمراً حتى نأتي نحن ونقدّم له المساعدة؟! بحيث إنه لا بدّ لنا من العمل على تأسيس نظريات مستقلة عن الدين، لمساعدة النبي الأكرم! فهل هذا الأمر صحيح؟!

■ حسناً، يُطرح أيضاً هذا السؤال: هل النبي الخاتم ترك شيئاً كي يأتي الإمام ويساعده فيه؟

السيد مير باقري: إنّ العمل الذي يقوم به الإمام هو استمرار لطريقة الولي الخاتم (ص). لكننا لسنا تابعين لولاية النبي الأكرم؛ كي يترك لنا شيئاً. أولئك خلفاء الرسول المعصومون، وقد قام النبي بترك مرحلة من بيان الدين وطريق الهداية للخلفاء من بعده: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾⁽²⁾. هكذا تقول الآية القرآنية؛ أما القول

(1) نهج البلاغة، خطبة المتقين، رقم 193.

(2) سورة الرعد، الآية 7.

بأنّ هذه الآية تفيد بأنّ لي سهماً من هذه الهداية واجباً عليّ، وأنّ النبيّ (ص) قال لي: أنا راحل، وسأترك لك جزءاً من العمل كي تساعدني فيه! فهو قول لا دليل عليه أصلاً، إن لم نقل: إنّ الدليل على خلافه؛ لأننا لسنا خلفاء للنبيّ الأكرم (ص).

■ من المسلم به أنّنا لسنا خلفاء للنبيّ، ولا شك في ذلك. لكن البحث كان حول كلامكم الذي ذكرتم فيه: إنّهُ بالتمسك بولاية النبيّ الأكرم (ص)، يمكننا أن نقوم بهذا الفعل الآن. فعلى ضوء هذا الكلام سألتكم: ماذا تكون وظيفة الإمام عندئذ؟

السيد مير باقري: تكون وظيفته أنّه من خلال التمسك بولاية الإمام الذي هو استمرار لحركة الأنبياء، يكون قد تمسك بولاية النبيّ نفسه، حيث قال: «إنّي تارك فيكم الثقلين لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا أبداً»⁽¹⁾. ما هو باقي من النبيّ هو هذان الأمران؛ القرآن والإمام، والتمسك بهما هو تمسك بولاية النبيّ.

■ أليس هناك تمسك غير ذلك؟

السيد مير باقري: أنا أعتقد بأنّ طريق التمسك هو هذان الأمران. فالذين يريدون أن يتمسكوا بولاية النبيّ بشكل مباشر، ويعملوا على تجاوز الأئمة (ع)، وتجاوز الكتاب، برأيي: هؤلاء لم يسلكوا الطريق القويم.

■ هل يمكن برايكُم أن نقول بأنّ الأساليب غير الدينيّة تعني أن يتوصّل البشر إلى أساليب خاصّة بهم، بغضّ النظر عن تعاليم الوحي والشرعية؛ بحيث تكون هذه الطرق والأساليب مُستقاة من خارج

(1) وسائل الشيعة، ج، 18 - 19، باب 5، من أبواب صفات القاضي، حديث 9.

الدين، بينما الأساليب الدينية تعني عندكم أن كل ما جاء من قبل الوحي والنبوة، وإن اعترف به العقل؛ لأن هذا العقل قد نشأ من الشريعة؛ أي العقل المستفاد من الشريعة. هل هذا هو مقياس كون الشيء من الدين أو من خارج الدين عندكم؟

السيد مير باقري: نعم، الشريعة هي التي تهدي العقل، فالعقل مُستفاد من الشريعة، بمعنى أن مخاطب الشريعة هو العقل البشري، وهو الذي تقوم بهدياته عبر مراحل؛ بحيث أنه لو لم يأت الوحي، لما كان العقل قد وصل إلى هذا الكمال وهذه الهداية.

■ هذا خلاف الاصطلاح المشهور، فقد ورد في الاصطلاح المشهور أن العقل إذا كان يمتلك طريقة معينة - سواء كان قبل الشريعة أم بعدها - فهذه الطريقة ليست دينية، بل هي خارجة عن الدين. لكن إذا كان متوقفاً على نوع من التعبد، فهو من الدين.

السيد مير باقري: هاتان الكلمتان (العقل والشريعة)، ليسنا مُصطلحين فقط، بل هما تكشفان عن مبنين مختلفين في هذا المقام. واختلاف هذين المبنين إنما هو في أنك تعتبر أن الدين مدين للعقل البشري، وإذا أردت أن تتنازل قليلاً عن هذا، تعمل على توسيع دائرة الدين لتشمل العقل. والأساس في هذه النظرة هو أنك تقول: لدينا نبأ؛ أحدهما أنا، والآخر النبي الخارجي الذي أرسل إلينا.

■ لا بدّ من البحث في مسألة كون الأمر من الدين أو من خارج الدين، بما يتناسب مع مقدّمة بحثنا، وإلا فالبحث المستقلّ نفسه في هذا المجال؛ من حدود الدين، لكن، ما هي الأمور الدينية والأمور غير الدينية، وكيف نعرف كلا منهما ومصادره... هذه كلّها عبارة عن أبحاث مفصلة خارجة عن موضوعنا. ولكن على كلّ حال، فالنتيجة التي توصلنا إليها حتى الآن، هي أن القرآن - منضماً إلى السنّة - يُعتبر مصدراً لنا كما تفضلتم؛ لكن، ليس بمعنى أنه يستطيع

أن يقنع المؤمن فقط من دون أن يحتجّ به على غير المؤمن. وعلى أساس أنّ القرآن والسنة - بالمعنى الذي ذكرتموه - هما مصدرا الدين، وأنّ غير المؤمن أيضاً يمكن أن يكون مورد حاجة، نعود مرة أخرى ونطرح مسألة الحقّ والتكليف. فالبعض يدّعي أن محور الحقّ هو الإنسان؛ أي أنه يبني على محورية الحقّ. وبحسب اعتقاد هؤلاء، فالإنسان يضع جميع حقوقه بنفسه؛ بحيث لو لم يفعل ذلك لما كان له حقوق أصلاً. وعليه، فالإنسان هو الذي يجب عليه أن يُشخّص التكليف؛ وما إذا كان مُكلّفاً أمام أحد من الناس أم لا.

ونحن نريد أن ندقّق في هذا البحث من خلال الطريقة التي تفضّلتم بها؛ سواء أطلقنا عليها اسم الدينيّ أم الخارج عن الدين، فالأمر لا يفرق كثيراً. لأننا نريد أن نرى أنّه مع الاستعانة بالمصادر الإسلاميّة (القرآن والسنة) كيف يمكن في هذا البحث، أن نقنع المؤمن وغير المؤمن كليهما بأنك مثلاً مكلف أو أنّ لك حقّاً. فأنّت تريد أن تعرض نظريّة تستطيع من خلالها أن تقنع المسلم وغير المسلم أيضاً. فمع ملاحظة التوضيح الذي تفضّلتم به، ومع التوجّه إلى الأسس التي ذكرتموها في مجال الحقّ والباطل؛ كيف يمكنكم أن تقنعوا المؤمن وغير المؤمن؛ بأنّ الإنسان يدور حول محورية التكليف أو محورية الحقّ؟

السيد مير باقري: قبل الدخول في هذا البحث، نُشير إلى هذه النقطة، وهي أننا نريد أن نصل إلى نتيجة من البحث في كون الشيء من الدين أو من خارج الدين، وهي أنّه إذا عرّفت المُراد من «خارج الدين» عن الدين بغير ما ذكرناه، فتعريفك هذا غير صحيح. وليس مُرادى أنّه لا يمكن البحث خارج الدين، فيمكن أن نبحث بعقلنا ونعمل على إقناع المخاطبين بنتائج هذا التفكير؛ بمعنى أن نُؤسّس لفلسفة غير دينيّة، لا علاقة لها بالدين، بل يكون العقل هو الذي

جعل هذه الفلسفة بشكل مستقلّ، سواء أطلقنا عليها اسم الدين أم لم نطلق عليها ذلك. والذي يبدو لي أنّ هذا الأسلوب ممكن، لكنّه غير صحيح؛ بل هو أسلوب ناقص أيضاً.

فعندما يأتي النبيّ لا بدّ من تعطيل عمل العقل المستقلّ. نعم، يجب على العقل السعي، لكن، عليه أن يسعى في دائرة نور النبيّ الأكرم، ونحن شعاعها. وهذا ما يُقال: إنّ الطريق المستقلّ يجب أن يكون من خارج الدين، وباعتقادي أنّه إذا صار المُراد من خارج الدين هذا المعنى، فلن نحصل على نتيجة، كما أنّ هذا الأمر لن يؤدّي إلى هداية الناس، فالأساليب الخارجة عن الدين لا تجعل الناس مؤمنين.

■ ما هو مُرادكم من أنّه لا يؤدّي إلى هداية الناس، أو إيمانهم؛ هل المُراد في حدود العلاقات الاجتماعية والدنيويّة، أو في السعادة الأخرويّة؟

السيد مير باقري: العقل الخارج عن الدين لا يُنظّم كلا الأمرين تنظيماً جيّداً. فإنّ ثمرة هذه الطريقة في تنظيم المعاش ليست سوى العقلانيّة الحديثة والمشاكل الاجتماعية في العالم، والتي تزداد بشكل دائم. هذه هي ثمرات العقل الحديث.

أمّا في تنظيم السعادة الأخرويّة، فلا يمكن أن يؤدّي هذا الأسلوب أيّ عمل على هذا الصعيد، وهذا واضح جداً. فالعقل المستقلّ لا يستطيع أن يقوم بهذه الأمور أصلاً.

■ من أين نفهم بأنّ هذه المسألة مثلاً يجب أن تُبحث من داخل الدين، أو من خارجه؟

السيد مير باقري: الأمر يعود إلى مرتبة إيماننا. فمن يقول: إن الدين جامع، لكن، ليس بمعنى أنّ كلّ ما جاء به النبيّ الخاتم

جامع؛ وإنما ترك لعقلنا أن يحكم في بعض الأمور؟ إن الذي يكون إيمانه بالنبي الأكرم (ص) بهذا المقدار من الطبيعي أن يلجأ إلى عقله لبيان بعض الأحكام.

■ يعني أنّ الحاكم في هذا الأمر هو المسألة نفسها وباطنها؟

السيد مير باقري: يعني أنّها مرتبطة بدرجة إيمان الإنسان، ونوع إيمانه. فإذا كان إيمانه هكذا، فمعنى الخاتمية سوف يتغير. لكن إذا كان معنى الخاتمية هو أنّ الولاية التي جاء بها النبي (ص) تكفي لهداية البشر، ويمكن أن تُدير جميع شؤون الإنسان على مرّ التاريخ، لن نعود بحاجة إلى الاستعانة بالعقل المستقل. هذا هو معنى الولاية.

■ إنّ الدين ليس شيئاً قابلاً للتقييم والدراسة؛ بحيث يمكن بذلك عرضه على الآخرين. نعم، نضع نصّ القرآن ونصوص الروايات الواردة عن أهل البيت (ع) بين دفتيّ كتاب، ونهديه إلى الآخر، ونقول له: أدرسه.. لكن هذا ليس هو الدين.

السيد مير باقري: هل العلاقة بين هذه المجموعة ومع سائر العالم مقطوعة؟

■ لا ليست مقطوعة، ولكنكم تقولون: «الدين هو الولاية»...

السيد مير باقري: إنّ باطن الدين هو الولاية. ولأجل تحقيق ظاهره، يمكنك أن تفاهم مع أيّ شخص بظاهر الدين لكي توصله إلى الباطن.

■ معنى هذا الكلام هو أنّ الدين عين التدين.

السيد مير باقري: مقصودكم تدبُّننا نحن؟

■ نعم.

السيد مير باقري: كلاً، أنظر! نحن في هذا العالم لدينا أمران

ليس أكثر: أحدهما: مسار الدين من الأعلى، والثاني: مسار الدين من الأدنى. وبعبارة أخرى، لدينا دين وتدين. فالدين هو الولاية التي تجري من الأعلى، والتدين هو التمسك بحبل هذه الولاية (التولي)، هل هناك أمر ثالث؟

■ لدينا مراتب تشكيكية أيضاً.

السيد مير باقري: حتماً لدينا هذا الأمر، لكن، ليس مهماً أن نأتي باسم التشكيك أو لا نأتي به.

■ يعني لا يمكننا أن نقول: كم هو مقدار الدين؟

السيد مير باقري: كلا، لا يمكننا ذلك؛ فالدين هو مجرى ولاية الله تعالى، ولا يوجد فيها قلة ولا كثرة.

■ هل يمكن لمجرى هذه الولاية أن يتخلف؟ يعني هل يمكن أن نمنع من جريانها في مكان ما؟

السيد مير باقري: نعم، في الموارد التي جعلها الله تعالى في اختياري يمكنني أن لا أتولى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. طبعاً ربوبية الله تعالى جارية بشكل دائم، فقد هيأ لنا المسار ﴿قَدْ بَيَّنَّ الرُّشْدَ مِنَ الْغَيِّ﴾⁽¹⁾، يعني أنه قال لنا: إن هناك ديناً. لكن الولاية غير الربوبية، ومن الممكن أن لا تجري في سعة اختيار الإنسان: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الظُّلُمَاتُ﴾⁽²⁾.

■ إذن، حقيقة الدين برأيكم هي الولاية. لكن إذا لم أرضخ لمسار الولاية، فلا بد من أن أكون بلا دين.

(1) سورة البقرة، الآية 256.

(2) سورة البقرة، الآية 257.

السيد مير باقري: عندئذ لا يجري الدين في ذاتي، وبالتالي أصير كافراً: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْفٰلِقُونَ يُخْرَجُوهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمٰتِ﴾⁽¹⁾. فعندما لا أنصاع للأمر الإلهي، أكون قد وضعت نفسي في ولاية الطاغوت، ولا يعود الدين يجري في كياني.

■ لا يجري الدين في ذاتي، لكنه في حدّ نفسه يبقى جارياً، كالمطر عندما أتظلل منه تحت السقف مثلاً، فإنه يبقى بهطل، وإن لم يصبني منه شيء.

السيد مير باقري: نعم، الولاية الإلهية تبقى تصل إلينا حتى لو لم نلتزم بها لكننا في هذه الحالة لا نكون أحراراً أيضاً، بل نكون في الواقع قد خرجنا من تحت ولاية الله تعالى إلى ولاية أخرى له؛ فإنّ جميع عالم الوجود مشمول لولاية الله تعالى؛ حيث لا يوجد لدينا في العالم إنسان مستقلّ أو حرّ بالمعنى الذي يقوله الآخرون. كما أنّه لا يوجد في هذا العالم إرادة وفكر مستقلّان بالمعنى الذي يقولونه، فنحن في هذه الدنيا لسنا وحيدين.

■ هل تُدخل في المصادر الدينية - بالإضافة إلى القرآن والسنة - شيئاً باسم التوليّ والتوسّل؟

السيد مير باقري: كلاً، فهذا عبارة عن حالة التدين التي نتصف بها، وليس الدين نفسه. فالتوليّ والتدين وفهم الدين، أمور مغايرة للدين نفسه. كذلك فإنّ ولاية الله تعالى قد تبلورت من خلال الكتاب والسنة، وما نقوم به من التمسك بهذه الولاية، يُسمّى بالتوليّ، وهذا شيء مغاير للولاية نفسها.

■ كيف نعلم هذه الأمور؟ وما هي مصادرها؟

(1) سورة البقرة، الآية 257.

السيد مير باقري: نعلمها من الكتاب والسنة، وهما تصادراها.

■ الكتاب والسنة بهذا المقدار الموجود بين الدفتين؟

السيد مير باقري: هذا الموجود بين الدفتين له ظاهر وباطن.

■ هل تُعتبر الولاية جزءاً من الدين، مضافاً إلى مجموعة الكتاب والسنة؟

السيد مير باقري: الولاية تجري من خلال هذه المجموعة؛ بمعنى أنّ الطريق الظاهريّ لجريّان الولاية في عالمنا هو الكتاب والسنة.

■ في الواقع، نرى أنّكم تعتبرون أنّ السنة حاضرة وحيّة، وترون أنّها من جملة المصادر.

السيد مير باقري: نعم، واقع الأمر كذلك.

■ هل تعتبرون أنّ السنة الحيّة جزء من مصادر الدين؟

السيد مير باقري: بالنسبة إلى الشخص الذي يجد إليها سبيلاً، تُعتبر السنة الحيّة جزءاً من مصادر الدين. أمّا بالنسبة إلى الأشخاص الذين يرون أنّ السبيل إليها مُوصّد، فلا تُعدّ من مصادر الدين عنده. وعليه، فلا بدّ من البحث في ترتّب هذا الأمر. يعني أنّه يجب على المؤمنين أن يتعاملوا مع السنة على أنّها من صلب الدين؛ بمعنى أنّهم إذا أرادوا أن يبحثوا في مجال الحقوق، عليهم أن يروا طريقة معالجة الأنبياء لمسألة الحقوق، وكيفية بحثهم لها.

■ لكن يجب إتمام الحجّة على الكافر، بمعنى أن يكون هناك منطق يقبل المُحاجة عنده.

السيد مير باقري: نعم، ولكنّ المنطق القابل للمُحاجة يجب أن يكون من طريق الأنبياء. والمشكلة هي أنّ البعض يقول: «إنّ

القرآن يعتمد على مجموعة من المواعظ، والحال أنّ المواعظ لا تولّد علماً. نعم، هناك براهين في القرآن، وهي عبارة عن حجّم، ولكنك إذا بحثت في القرآن كلّ لا ترى أكثر من حكمتين أو ثلاث حكم». ويعتقد هؤلاء بأنّ القاعدة تقتضي ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ﴾⁽¹⁾؛ أي البرهان (والموعظة الحسنة)، أي بالنصيحة واعتماد الخطابة! هؤلاء يُعرّفون القرآن ويُفسّرونه بمصطلحات أرسطو. فقد قام أرسطو بجمع المعارف، وجعل البرهان أساسها؛ لذا يجب - حسب رأيهم - أن نجرّ القرآن إلى تلك المعارف، ونعمل على تقسيمها في ضوءه. وجادلهم مجادلة؛ إذ ليس في القرآن مغالطة، كما أنّ حكم الشعر فيه واضح: (وما أنت بشاعر)، فلم يبقَ إلّا البرهان. وعلى هذا الأساس، فهم يعالجون مطالب القرآن على أساس الصناعات الخمس المنطقية.

هذه النظرة إلى القرآن، نظرة خاطئة، فهو يحتوي على مصطلحات خاصّة به، كما لديه علوم إنسانية مختلفة. فإذا أردنا أن نقنع الآخرين، لا بدّ من دراسة الأسلوب التربويّ في القرآن، لكي نرى كيف كانت طريقته التربويّة بالنسبة إلى كلّ مخاطب؟ هل كان له أسلوب واحد في تعاطيه مع الآخرين، أو أنّ لديه أساليب مختلفة تختلف باختلاف النفوس؟ بمعنى أنّه احتجّ على المعاندين بطريقة معيّنة، وتعامل مع المتكبرين بأسلوب ثانٍ، ومع المتواضعين بأسلوب ثالث. فالنظر نفسه من هذه الزاوية إلى القرآن الكريم، ومعرفة كيف تعامل في مجالات مختلفة مع كلّ روحية واجهها، هي في حدّ ذاتها مسألة مهمّة تساعد على حلّ المعضلات. فعندما كان الخطاب موجّهاً نحو فرعون، هل كان لحن هذه الآيات كما لو كان الخطاب موجّهاً

(1) سورة النحل، الآية 125.

نحو الأنبياء أو المؤمنين؟ أو أنّ الخطاب كان مختلفاً باختلاف الروحيّات للحصول على فرصة أكبر للإيمان؟

نحن نقول: انظروا إلى بطن القرآن والسنة كي نرى ما هو الأسلوب التربوي في القرآن؟ فهذا بحث في الأسلوب التربوي، وليس بحثاً في الحقوق. فإذا بحثنا في القرآن لنرى ما هو تعريف الحقّ وأساس الحقّ من وجهة نظره، فلا بدّ من القيام بعملية اجتهاد جديدة. طبعاً عندما نقول: جديدة، لا يكون مُرادنا طريقة اجتهاد جديدة، بل المُراد أنّ هذا البحث هو موضوع جديد للاجتهاد في الكتاب والسنة، ولا بدّ من إجراء الفحص في هذا المجال.

وبناءً عليه، يمكن أن ندخل إلى صلب الدين من جهتين، الأولى هي البحث التربويّ في معرفة الأساليب، والثانية هي البحث النظريّ لأساس الحقّ، وهنا تعيننا فعلاً الجهة الثانية.

إعادة النظر في النظام العامّ للحقوق في الإسلام على أساس القاعدة الصحيحة للحقّ والباطل

إنّ كليّات هذا البحث واضحة؛ حيث إنّ قاعدة الحقّ والباطل هي ولاية الله تعالى. فالمرتبط بهذه الولاية هو الحقّ، والخارج عنها هو الباطل. وعليه، فالحقّ والباطل في حياة البشر يخضعان لهذه المعادلة؛ إذ إن الحقّ بالنسبة إلى العبد هو العبوديّة، وبالنسبة إلى الله تعالى هو الربوبيّة؛ بمعنى أنّ الله هو الربّ، لا بمعنى أن نقوم بجعل ربّ ونحمّله ما نضعه من القوانين والنُظم الاجتماعيّة. وهذا الأمر، يُعدّ من اللطائف التي حصلت في بعض الأحيان، والتي شقّت طريقها نحو علم الأصول عندنا، وانتسبت إليه، حتى أنّها دخلت إلى الأسُس الاستدلاليّة الموجودة لدينا أيضاً. فالبحث في الشواهد والعقبات في علم الأصول تابع لثقافة الزمن الذي كان ينتشر فيه

العبيد والإماء، فهذه الثقافة ما زالت حاكمة على ثقافة أصولنا حتى الآن. والمعروف أنه في ذاك الزمن كان هناك عبد ومولى، وكانت هناك عقود وضوابط اجتماعية؛ بحيث تتم عبر هذه العقود الاجتماعية المحافظة على العلاقة القائمة بين العبد والمولى، لذا قاموا بوضع نظام حقوقي وجزائي يتحقق من خلاله ثبوت حقّ للمولى على العبد. وهذه الأمور جميعها عبارة عن قرارات عقلائية للمحافظة على هذه العلاقات الاجتماعية.

■ ما ورد في الأصول هو المولوية التكوينية، لا مولوية الموالى العاديين والاعتباريين.

السيد مير باقري: لم يكن الأمر في ذاك الزمان اعتبارياً بالحدّ الذي تذكرونه، فقد كان المولى يمتلك قدرة ويعمل ولايته. وفي نظام الحاكمية هناك قدرة، بينما يؤخذ الآخر بعنوان كونه عبداً؛ يعني ليس هذا الأمر لكونه محض اعتبار فقط. ومع ذلك، فقد كانوا يضعون في المجتمع سلسلة من المفاهيم الاعتبارية للمحافظة على العلاقات الاجتماعية؛ بحيث أنها إذا خرجت من هذا المجتمع، لا يعود لتلك المفاهيم أيّ معنى. وإذا أردت أن تفكر بشكل غلّيتي - وهو تفكير خاطئ باعتقادي - فالأمر أيضاً كذلك. لقد كتب العلامة الطباطبائي مقالاً أوضح فيه لأول مرة أنّ إجراء مسألة العلية في الحياة الاجتماعية للإنسان إنّما يكون من طريق الاعتبار؛ يعني أنّه لا يمكن أن تقع أيّ علاقة اجتماعية إلّا عبر هذه الاعتبارات؛ بحيث أنّ هذه الاعتبارات إذا لم تكن موجودة، فلن تحصل أيّ علاقة اجتماعية. فضرورة العلية والمعلولية لا تتم في العلاقات الاجتماعية إلّا بالاعتبار؛ ولذلك كان هذا الاعتبار إحدى حلقات إجراء قانون العلية. وبما أنّه قد صار عندنا في المجتمع مثل هذا الاعتبار، فلا بدّ من أن نعمل على توسيع دائرته، ونسقطه على العلاقة بين الإنسان

والله تعالى. وهذه هي اللطيفة التي أشرت إليها سابقاً.

نعم، لقد قلت: من الممكن أن لا تُعرّف هذه العلاقات على ضوء قانون العلّية، بل تقول: إنّ العلاقات القائمة على أساس العلّية إنّما تكون في ما إذا لم يكن هناك إرادة، وبما أنّه يوجد في المجتمع إرادة، فتكون العلاقات قائمة على أساس الإرادة لا العلّية. فاعتبار المال إرادة، وعندما تبدأ الإرادة يحصل الاعتبار أيضاً. وعلى كلّ حال، سواء كان نظرك على أساس العلّية أم غير العلّية، فقد قمت بتعدية هذه الثقافة التي وجدتها في العلاقات الاجتماعية بين البشر، ونقلتها إلى علاقة الإنسان مع الله تعالى.

■ كيف تفسّر الشريعة بحيث لا تكون ناظرة إلى نظام الرقّة، وهل يستطيع الدين أن يضع نظاماً جديداً في هذا المجال؟

السيد مير باقري: أريد أن أسأل هنا: هل يمكننا أن ننقل ثقافة العلاقات القائمة على أساس العبوديّة - التي جعل فيها عبد ومولى، ووضع نوع من العلاقة الحقوقية والجزائية بينهما - ونجعلها في مجال العلاقة مع الله تعالى ونسأل: هل للمولى حقّ العقاب أو ليس له هذا الحقّ؟ ثمّ نجيب: في المكان الذي حصل فيه إبلاغ، فله حقّ العقاب، وإلا فلا...؟

■ لنضع تلك الثقافة السابقة جانباً؛ لأننا نريد الآن أن نعرف ما هي النتيجة؟

السيد مير باقري: برأيي، سوف ستبدّل من الآن فصاعداً معاني كلّ من التكليف والحكم والحقّ وأمثال هذه الأمور.

■ عندما يريد الله تعالى أن يخاطب مثل هؤلاء البشر، هل يمكنه أصلاً أن يرفع هذه الثقافة؟

السيد مير باقري: تارة تقول: إنّ ثقافة العقلاء هي ثقافة تابعة

للقرآن؛ كما هو الحال في لغتهم، حيث إنها لغة تابعة له أيضاً، فهذا الكلام أقبل به. إذ عندما يتحدث القرآن معنا لا يمكن أن يتجاوز اللغة التي يخاطبنا بها، لكن، لا يمكنك أن تقول: إن لغة القرآن هي لغة العرب الجاهليين، فهؤلاء لا يمكنهم أن يفهموا هذه المعارف جميعها.

■ إن الشارع يبدأ في تفاهمه على أساس عرف العرب الجاهليين في زمن النزول، ثم بعد ذلك يتكامل.

السيد مير باقري: يعني اللغة البدوية للقرآن، والواقع هو كذلك. فمن الممكن أن تقول: إذا أراد الإنسان أن يأتي إلى الدين يأتي بمجموعة من الإدراكات العقلانية التي تكون مؤثرة في فهمه له، لكن إدراكاته العقلانية تبدأ بالتبدل شيئاً فشيئاً؛ بحيث لا يعود فهمه السابق لله باقياً، ولا فهمه للعقاب، ولا فهمه للثواب. فيجب على ثقافة علم أصول الفقه، أن ترتقي قليلاً للعمل على الكشف عن النظام الحقوقي.

■ لنفترض أنه حصل ارتقاء، هل تصبح المولوية أقوى؟ وهل يصير تنجيز الأحكام أشد؟ وكذا الحال في السؤال عن الأمور المعذرة؟ ماذا يمكن أن يحصل؟

السيد مير باقري: أصلاً يختلف معنى التنجيز والتعذير بشكل كلي.

■ نحن لم نفهم هذا الارتقاء الذي تفضلتم به، وكلما بحثنا فيه لم نفهم منه شيئاً.

■ لو نُبِّئَ المسألة بعبارة أخرى، نريد أن يكون لدينا في الحقوق حدّ أقلّ، لا يقبل التشكيك. أما هذا التشكيك الذي تفضل به، فهو صحيح، لكنّه في مرتبة أقلّ من المرتبة الموجودة في الفقه

والحقوق؛ لأنّ لغة الفقه والقانون تستدعي ذلك. فإذا وضع شخص قدمه في مرتبة أخلاقيّة، أو تجاوز مرحلة عرفانيّة وسلوكيّة، يأتي بلغة جديدة. ولكننا عندما نتحدّث في هذه المرتبة الدنيا عن الحقوق، فالقاعدة تقتضي أن نتحدّث بهذه اللّغة.

كما أنّ القانون لا يمكن أن يكون تشكيكيّاً، بل يجب أن يكون القانون للجميع. فمنذ اليوم الأوّل، لا يمكن أن نقول: اصبر، حتى نصل إلى التكامل، فإنّه سيحصل لك تكامل جديد!

هذه الأمور نصير من جملة الآداب والأخلاق الحسنة وأمثال ذلك. وبعبارة أخرى: يجب أن يكون هذا القانون شاملاً لكلّ مؤمن وكافر، وفي المستويات كافة، ومنذ بدء الرسالة حتى يومنا هذا.

السيد مير باقري: في الخطوة الأولى، لا بدّ من إرجاع أساس الحقوق إلى الدين، لا إلى العقل. وعلى هذا الأساس يجب أن يُمنع الحكماء من كتابة الحقوق، وتوكل مهمّة تعريف حقوق الإنسان إلى الأديان فقط، لأنّ ما هو موجود الآن من حقوق الإنسان هو وليد الحكماء لا الأديان. هذا هو التحوّل الأوّل، أما الخطوة الثانية فهي أن نعلم كيف يمكننا أن نلزم الآخرين. وهنا نقول: علينا أن نأخذ الأديان المشتركة والأديان التوحيدية بعين الاعتبار، ونأخذ الجذور الأساسيّة والأصليّة في الحقوق من الأديان التوحيدية. وهكذا نكون قد حصلنا على حقوق مشتركة للإنسان (وعندما تكون الحقوق مشتركة من قبل الجميع، ستكون مُلزِمة للجميع بطبيعة الحال).

■ ليست كلّ الأديان التوحيدية في متناول يدنا، لدينا فقط الإسلام؛ فأيّ دين سماويّ سلّم من التحريف؟

السيد مير باقري: انظروا تارة تقول: كيف أكتب أنا المسلم؟ والجواب هو أنني قد ذكرت أنّه يمكنك الدخول إلى باطن القرآن كي

تستخرج منه طريقة احتجاجه مع الكفار، وتحتجّ به. ولكنك إذا أردت أن يكون ما تكتبه مقبولاً، عليك أن تجعل الأصل في الحقوق المشتركة مبنياً على أساس مُشترَكَات الأديان، كأن تعتبر الأديان الإبراهيمية مثلاً، مُنطلقاً للتفاهم.

■ هل هذه الأديان تعتمد على أساس صحيح للحقّ أم لا؟

السيد مير باقري: لديها قدر متبقّن، فجميع الأديان التوحيدية تعتقد بأنّه يجب أن نعبد الله تعالى، ولا يجوز الشرك. إنّ مذهب الذاتية الإنسانية لم يأت من الأديان التوحيدية؛ بل هو يبدأ بالتغلغل في ذهن الإنسان عندما يبتعد عن الأديان التوحيدية. وعليه، فيمكنك أن تجري تفاهماً مع الكنيسة؛ بينما لا يمكنك إجراء أيّ تفاهم مع مذهب الذاتية الإنسانية، لأنّ هذا المذهب لا ينسجم مع عبادة الله تعالى.

على هذا الأساس، يجب أن تتعلّم طريقة احتجاجك من القرآن. تقول: ماذا نفعل لكي نثبت الحقوق؟ فنقول: يجب أن تُدوّن حقوق الإنسان الواقعية من القرآن مباشرة. ثمّ بعد ذلك - ولكي تجعل هذه الحقوق مقبولة من الجميع - تحتجّ بالأمور المشتركة بين الأديان، وعلى أساس مشترَكَات الأديان هذه، تقوم بتأسيس حقوق عالمية مشتركة.

قد تقول: ماذا نفعل بالكفار؟ هل تريد أن تلغيّ ثقافات الشعوب الأخرى على حساب الديانات؟ والجواب: أليست حقوق الإنسان المُدوّنة الآن في الغرب هي على أساس مذهب الذاتية الإنسانية؟ ألا يريد الغرب أن يلغيّ ثقافات الشعوب جميعها ويجعلها مُنحلة ويبعدها عن ثقافته؟ إذن، فليكنّ سعيك مُنصبّاً على أن تلغيّ ثقافة الكفار وتجعلها منحلة وبعيدة عن ثقافتك.

■ الكلام الثالث موجود عندنا، وقد قلنا بأننا نريد أن نتمّ الحجّة عليهم. نحن لا نبحث هذا على أساس مذهب الذاتية الإنسانية، ولكنكم تدّعون أنّه يمكننا عبر ثقافة القرآن والسنة أن نتمّ الحجّة على الآخرين. والحال أنّ إتمام الحجّة يعني إذا كان الطرف المقابل إنساناً مُصنفاً، فلا من بدّ أن يقتنع بهذا الكلام تلقائياً.

السيد مير باقري: ماذا سيحصل في ما إذا لم يقتنع؟

■ يمكن أن لا يقتنع بسبب هوى نفسه مثلاً.

السيد مير باقري: عندئذٍ، ماذا علينا أن نفعل؟

■ لا شيء، فنحن نريد أن نتمّ الحجّة فقط، وبحسنا في الأساس ضمن هذا الإطار. نريد أن نعرض الحقّ الذي يؤمن به الإنسان التابع لمحورية الحقّ، ونعرض أيضاً التكليف الذي يؤمن به التابع لزعة التكليف - بغضّ النظر عن الصحيح منهما - وذلك لكي يتسنّى لنا إتمام الحجّة على العالم أجمع. فنحن الذين نحصل على مطالبنا من القرآن والسنة، لا يمكننا أن نقول شيئاً لا يكون فيه إتمام الحجّة، أو أن نعرض مطالبنا بشكل لا يؤدي إلى إتمامها.

السيد مير باقري: كلامي هو: إنّ إتمام الحجّة على الموحّدين له أسلوب خاصّ، بينما إتمام الحجّة على الكفّار له أسلوب آخر. فلا يصحّ أن نعمل على إتمام الحجّة على الجميع بشكل واحد. فلديكم الآن فقه مثلاً، ويمكنكم بواسطة هذا الفقه أن تتفاهموا بسهولة مع الشيعة، فإذا قلت: لماذا؟ يُقال: لأنّه ورد في روايات الإمام الصادق (ع). ولكنك إذا ذكرت هذا الكلام لأهل العامة، فلن يكون مقبولاً عندهم؛ لذا يجب أن تحتجّ عليهم بنحو آخر. إذن، فليس أسلوب الاحتجاج واحداً مع الجميع، بل يجب أن تعرف من الذي تريد أن تحتجّ عليه أولاً، ثمّ تختار الطريقة المثلى للوصول إلى النتيجة المطلوبة معه.

■ لا إشكال في ذلك، فلا بدّ من أن نعمل على دراسة جميع المستويات.

السيد مير باقري: جيّد، في البداية تعالوا لنجعل الأساس في هذا الأمر هو مشتركات الأديان، ونحتجّ بها على الموحّدين.

■ هل يمكننا في هذه الحالة أن نُدوّن حقوق الإنسان بحيث تكون الحجّة فيها على الجميع، لأنّ هذه الحقوق ستصير حقوق المتديّنين، لا حقوق الإنسان؟

السيد مير باقري: لا بدّ أولاً من معرفة تكليف الموحّدين.

■ ماذا بالنسبة إلى غير الموحّد؟

السيد مير باقري: هل تجعل الأساس لحقوق الإنسان الدين أم الإلحاد؟ في الواقع يجب جعل الأساس هو الدين. وفي هذه الحالة، سيكون الاحتجاج مع غير الموحّدين عملية صعبة ومعقّدة؛ لأنّه ليس مجرد عملية استدلالية. فكيف استطاع الغرب أن يثبتّ حقوق الإنسان في الوقت الحاضر؟

■ أنت تريد أن تعتمد أسلوب احتجاج القرآن مع فرعون في موضوع الحقّ والتكليف، والحال أنّ فرعون كان ملحدًا.

السيد مير باقري: هذا هو كلامي، إذن سيكون احتجاجنا باعتماد الأسلوب التربويّ في القرآن.

■ جيّد، نريد أن نرى بهذا الأسلوب نفسه، كيف ستكون كُليات الاحتجاج؟

السيد مير باقري: إذن انظر! إذا كان مُرادكم الأسلوب التربويّ، فهو كلام مُغاير لقولك: ما هي الحقوق؟، فإذا قلت: كيف نكتب الحقوق، أقول: أكتب أساس الحقوق اعتماداً على مبنى القرآن،

وأما مستوى هذه الحقوق فيجب أن يكون مُعتمداً على مُشتركات الكتب السماوية.

■ ألا يوجد فرضية أعلى من هذه؟

السيد مير باقري: كلاً، لا يمكنك أن تُخرج محوره عن دائرة التوحيد، ولا يمكننا أن نكتب حقوق الإنسان في محورين.

■ إذا كانت حقوق الإنسان على أساس محور التوحيد، هل يمكن أن يتم الاحتجاج بها على غير المتدينين؟

السيد مير باقري: نعم، يمكن الاحتجاج بها، لكن طريقة الاحتجاج ليست عبارة فقط عن عملية استدلال.

■ على أسس كلامكم نريد أن نعرف كيف يمكن الاحتجاج بالأسلوب القرآني على شخص مثل فرعون مثلاً؟

السيد مير باقري: لإثبات الحَقائِية، يمكن إعمال هذا الأسلوب، ولكن لا بدّ من اتّباع طريق آخر في سبيل تحقّق هذا الأمر. ويجب أن لا تكونوا قلقين من تحقيقه أبداً، بل عليكم فقط أن تُخطّطوا وتعملوا على حلّ ثقافتهم. ماذا يفعلون هم في حقوق الإنسان المعاصر؟! هل ما يقومون به بنحوٍ مغاير لكونهم كتبوا حقوق الإنسان بناءً على مذهب الذاتية الإنسانية، وأنهم يقولون: يجب أن نحلّ ثقافة الأديان؟ وكذا يكتبون بناءً على ما تُملية عليهم مؤتمرات حقوق المرأة، ثمّ بعد ذلك ينشرون نتائج هذه المؤتمرات وتوصياتها تحت عنوان المؤتمر العالميّ، مع أنها مخالفة لمُسلّمات الكثير من الأديان السماوية. وعلى أساس ذلك، يضعون ثقافة جديدة، ويدعون النساء للثورة على الثقافة الدينيّة. فهم يُبَتّنون هذه الثقافة بالقوّة لا بالحقّ؛ حيث لا يقومون بإثبات الحَقائِية بهذا العمل. وإذا نقلنا البحث إلى مقام التحقّق، نقول: يجب عليكم أن تكتبوا الحقوق

المشتركة على أساس الأديان التوحيدية، ثم تعملوا على عولمتها. وعندما تشتدّ قدرة الإسلام، يمكنكم أن تُدوّنوها على أساس الإسلام، ثم تعملوا على عولمتها. هذا هو الحد الأدنى، والاحتجاج يجب أن يتمّ بأسلوب تربويّ. أما في مرحلة التحقق، فحدّنا الأعلى هو مشاركة الأديان التوحيدية؛ أي أنّنا لا نستطيع الخروج عن محور التوحيد.

■ يجب أن تكون حقوق الإنسان الموّحد قابلة للاحتجاج مع الإنسان غير الموّحد.

السيد مير باقري: نعم حتماً، وأنا أقبل بأنّه لا بدّ من الاحتجاج، لكن ذلك يجب أن يكون مُغيّراً في ما إذا أردنا أن نعمل على إقناع الناس بواسطة وزن مبناهم على حقوق الإنسان.

■ نحن لم نقل بأنّه يجب أن نأتي بمبنى هؤلاء. فكلّ مبنى نراه صحيحاً نأتي به ونتعامل معه، لكن بشرط أن يكون قابلاً للمعالجة. السيد مير باقري: باعتقادي، يجب أن نُبيّن أسلوب احتجاج القرآن وتربيته وطريقة تعامله معهم.

■ طبعاً في هذا الموضوع، نقف في مواجهة مع إنسان يعتبر نفسه محور الحقّ. فنحن نريد أن نحتجّ على هذا الإنسان بالأسلوب القرآنيّ ومن خلال الروايات، ونُتمّ الحجّة عليه بأن نقول له: ما تعتقد به أمر خاطئ، فليس ما تسلكه هو الصحيح، بل الصحيح هو هذا الطريق.

■ علينا أن لا نسمّي هذه الحقوق التي نذكرونها بأنّها حقوق الإنسان، بل يجب علينا أن نُسَمّيها حقوق الأديان.

السيد مير باقري: كلاً، بل هي حقوق الإنسان بناءً على النظرة الدينية. فعندما يقول هؤلاء: حقوق الإنسان، ألا يريدون منها ما

يتوافق مع مبناهم الخاص؟ لقد دونوها على مبنى الإلحاد، وثبتوا على ما دونوه.

لماذا نخاف من عرض حقوق الإنسان الخاصة بنا؟ هم يريدون من خلال حقوق الإنسان التي دونوها على أساس مذهب الذاتية الإنسانية، أن يجعلوا هذه النظرة عالمية، عبر استخدام التكنولوجيا وأمثالها كوسيلة للضغط، كما أنهم يريدون تثبيتها باستخدام الإعلان والتهويل. وعلينا بطرقنا الخاصة أن نحصر البحث مع هؤلاء، ونقصره في زاوية منعزلة.

استبدال محورية التكليف بمحورية العبودية في مسألة الحق والتكليف

■ هناك نقطة مهمة بالنسبة إلينا، وهي أنك قد ابتكرت في هذا البحث مصطلحات جديدة، وقلت: إن الحديث عن نزعة التكليف حديث مجازي، وأنه لا بد من التحدث على أساس محورية العبودية. وهنا يأتي هذا السؤال: هل هذه المسامحة تمتلك قابلية الدفاع عنها واقعاً، إذا اعترض أحدهم عليها وقال: «أنا لا أسمع، وأريد أن أتكلّم بكلام دقيق وواضح»، واستعمل هذا التعبير نفسه، فإنّ معناه أنك تفصل النزعة التكليفية واقعاً عن محورية العبودية؟

وتظهر أهمية هذا السؤال في أنك إذا تكلمت بهذا الكلام، فسوف يضطرب بحثنا بعض الشيء؛ لأننا عملنا على تقسيم البحث إلى ثلاثة وجوه، وقلنا: إن النظريات يجب أن تكون إحدى هذه الثلاث: إمّا نزعة التكليف، أو محورية الحق، أو المزيج بينهما. فإذا كانت هذه العبودية التي نتحدث عنها لا تعود إلى نزعة التكليف، فسوف تكون النظريات القابلة للبحث في الواقع أربعاً أو خمساً أو ستاً، بدلاً من كونها ثلاثاً، وهي:

- 1 - نزعة التكليف.
- 2 - محورية العبودية.
- 3 - محورية الحق.
- 4 - المزيج بين محورية الحق ونزعة التكليف.
- 5 - المزيج بين العبودية ومحورية الحق.
- 6 - المزيج بين العبودية ونزعة التكليف. طبعاً، هذه الأمور في مقام التصوّر، مع غضّ النظر عن وجود معتقد بها في مقام التطبيق، إذ لا عمل لنا بإثبات ذلك. وعليه، لا بدّ من البحث في مسألة: هل كون العبودية هي المحور - والتي تؤكّد عليها في كلامك - تختلف عن مسألة نزعة التكليف، أو لا؟

السيد مير باقري: لقد قلنا إجمالاً إنّه لا يمكن أن يُفرض على الله تعالى حقٌّ من الخارج. وعليه، فلا معنى لنزعة الحقّ التي تعني الأساس الخارج عن ذات الحقّ تعالى لإحقاق الحقّ من قبل الله؛ كما أنّ تعريف أساس الحقّ للعبد على أساس قانون العلية في داخل الحقّ؛ أي على أساس الجبر الذي يفرض على ذات الحقّ تعالى ويُحكّم عليه، فهذا لا معنى له أصلاً. أمّا إذا كان قانون العلية بمعنى التمسك بالأسماء والصفات الإلهية الحُسنى، فهذا صحيح؛ حيث إنّنا نعتمد على الأسماء والصفات الإلهية، وعلى مقتضيات هذه الأسماء والصفات، وعلى هذا الأساس نعمل على تنظيم حياتنا الخاصة. وهذا المعنى يمكن القبول به، وإن كان له مستويات مختلفة؛ فالبشر في مقام الرضا، قد يصلون إلى حدٍّ يוכלون اختيارهم إلى الباري تعالى، بل حتى اللذة والأنس والحالات التي تحصل لديهم، يجعلونها جميعها تابعة لمشيئته تعالى، وقد يصلون بسبب ذلك إلى حدّ الإلحاد.

وبناءً عليه، تظهر تلك المستويات المختلفة، أمّا مسألة جعل الحقّ على الله، فهي بلا معنى أصلاً. فإنّه لا يمكن جعل حقّ على الله تعالى لا من جهة الاعتماد على الخارج، ولا من جهة قانون العلّية. لكن، يمكن التمسك بأسماء الله وصفاته الحُسنَى، والتوجّه إليها وعبادة الله تعالى من خلالها. والقاعدة التي يتحرّك العبد على أساسها، ويحصل لديه خوف ورجاء بسببها، هي هذه الأسماء والصفات الإلهيّة، ولا يوجد أيّ شيء آخر مُغاير لها.

في ضوء ذلك، بدلاً من القول: «هل نحن أصحاب حقّ أم أنّا مكلفون؟»، يجب أن نعبّر بطريقة أخرى حتى لا نجعل الحقّ والتكليف متقابلين؛ بأن نمتلك مقابل الله تعالى الحقّ أو أنّا مكلفون. لا يجوز أن ننظر إلى التكليف بالمنظار الشائع، بل يجب القول: هل نحن محور نظام العالم، أو أنّنا نعيش في نظام هذا العالم؟ فإذا كنّا نعيش في نظام هذا العالم، فهل يجب أن يسير العالم طبقاً لمحور إرادتنا، أو لا؟ نضع هذا السؤال مكان السؤال السابق: هل نحن مكلفون أو أنّا أصحاب حقّ؟

إذا صار معلوماً أنّ العالم لا يجب أن يسير طبقاً لإرادتنا فسوف تصير وظيفتنا مشخّصة في هذا العالم، وكذلك ما ينبغي فعله. طبعاً هناك بحث مهمّ وغنيّ جداً ينبغي طرحه في محلّه الخاصّ؛ وهو عبارة عن هذا السؤال: من أين نشأت «يجب» في الأساس؟ يعني كيف يصل الإنسان إلى هذا الوجوب؟ مع العلم بأنّه مُريد ومُختار. فهذه الأمور لا بدّ من بحثها في محلّها المحدّد؛ والقول بأنّ الإنسان حاكم على الوجوبات التي تتوجّه إليه. فإذا أراد الإنسان أن ينتقل من مكان إلى مكان، فلا بدّ من أن تكون التوصيات والأوامر الخاصّة واضحة وجليّة أمامه، ولا يكفي مجرد العلم بلوازم هذا الفعل. وليس من الضروريّ أن تكون الأوامر والوجوبات الحاكمة على فعل

الإنسان هي أوامر مُطلقة. وقد تَمَّت الإشارة إلى هذا النوع من التحليل سابقاً؛ من أنه إذا توصلنا إلى هذه النتيجة القائلة بأننا لسنا الوحيدين في العالم، كما أنَّ مشيئتنا ليست هي المشيئة الحاكمة في هذا العالم، فلا بدَّ من أن نصل إلى أنَّ هناك نظاماً من الإرادات التي نعيش ضمنها.

وعندما نفهم هذا الأمر، فمن الطبيعيَّ أنه يجب التعامل مع هؤلاء، ومن خلال هذا التعامل نصل إلى أهدافنا المرصودة. وإذا عرّفنا الأمر بهذا الشكل، سوف نحصل على منظومة من القيم، وبعد الحصول على هذه المنظومة نصل إلى نظام دستوريّ، ومن ثمّ تظهر الحقوق. فعندما تفترض أنَّ الإنسان يعيش وحيداً فريداً في هذا العالم يمكنك أن تفرض له حقوقاً مطلقة، ولكن مجرد أنك أخرجت هذا الإنسان من الوحدة في العالم، وجعلته ضمن مجموعة من الكائنات، فلن يعود لثبوت الحقّ المطلق لهذا الإنسان أيّ معنى، إلا أن تجعله محور جميع الخلقة.

وبناءً عليه، فإذا كنتم تريدون أن تقولوا إنَّ الإنسان ذو حقّ، وأنَّ حقّه مطلق، فلا بدَّ من أن تجعل إرادته محور العالم، والحال أنَّه لا يوجد مثل هذا الأمر. فلا إرادتنا محور العالم ولا هي جديرة بذلك. إذ لا يمكن أن تصير إرادة آحاد البشر محوراً لنظام الخلقة أجمع: ﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْهَوَى أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَكُوتُ وَالْأَرْضُ﴾⁽¹⁾. ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽²⁾، فإذا كان من المقرر أن يكون مسار العالم قائماً على محور إرادات متعدّدة، ومسلماً لهذه الإرادات، فسوف يختلّ نظام العالم كلياً. وعليه، فإذا كان هناك

(1) سورة المؤمنون، الآية 71.

(2) سورة الأنبياء، الآية 22.

إرادة واحدة تدير العالم، وكُنّا نعيش داخل هذا النظام، فسوف يطرح الحديث عن التكليف والحق في هذه الحالة. إذن، فأساس التكليف هو معرفة موقعية الإنسان في هذا العالم. وعندما تتضح لنا موقعية الإنسان، عندئذ سوف تتضح طبيعة التكليف التي تنصبّ عليه.

■ ما هي العلاقة بين العبودية والتكليف؟ وإلى أي حدّ يمكن اعتبار هذا التسامح الذي ذكرتموه جذباً؟ وهل يمكننا أن نقول بشكل قاطع بأنكم من القائلين بمحورية التكليف، أو القائلين بنزعة التكليف، أو بغير هذين الأمرين؟

السيد مير باقري: أعتقد أن نزعة التكليف ليست لدينا، فقد أوضحت لكم أنه بدلاً من السؤال: «هل نحن في العالم مكلفون أو غير مكلفين؟»، يجب أن نسأل: «هل نحن المحور في العالم أم لا؟»، يعني بدلاً من القول نحن مكلفون نقول ما هو أساس التكليف؟ وعلينا أن نبحث في أساس التكليف؛ لأنه عندما تقولون: «هل الإنسان مُكَلَّف أو أنّه ذو حق؟» فكأنّ هذا الإنسان يعتقد بالتكليف، ويريد أن يبدأ بالبحث من جهة التكليف. بينما الآن يجب أن يبدأ البحث من جانب آخر، ويقول: «هل نحن أحرار في هذا العالم؟ أي هل نتمتع بحرية مطلقة؟ وهل إرادتنا هي محور العالم؛ بحيث أنّ كلّ ما نريده يمكن تنفيذه في العالم، وأنّ العالم يدور تبعاً لمشيئتنا وإرادتنا، وأنّ سائر الأمور تتشكّل بالشكل الذي نريده نحن؟ أو أنّ الأمر مختلف عن ذلك؛ بمعنى أنّنا نعيش في هذا العالم، ويجب علينا أن نُكَيِّف أنفسنا فيه؟».

■ إذن، هل يعني هذا أنّ البحث في نزعة التكليف هو في طول البحث في الحرية وتعيين محور العالم؟ أي أنّكم في الواقع تعتقدون بنزعة التكليف، ولكنكم تقولون: إنّ نقطة الشروع بالبحث

ليست هذه، بل نقطة الشروع بالبحث تبدأ من تحديد ما هو محور العالم. وبعد أن يصير معلوماً أننا في داخل نظام عالم الوجود، عندئذٍ نحصل على مسألة نزعة التكليف. إنكم تريدون أن تقولوا في جواب التقسيم الذي أجرته بأنه لا يصح جعل العبودية في عرض محورية الحق ونزعة التكليف؛ بل إن العبودية هي المستند الذي تعتمد عليه نزعة التكليف، وتكون نزعة التكليف في طول العبودية. هل هذا الفهم من كلامكم صحيح، أم لا؟

السيد مير باقري: يمكنكم أن تجعلوا مكان محورية التكليف محورية العبودية، وتقولوا: نحن في هذا العالم نعتبر أنفسنا عبيداً.

■ عندئذٍ ماذا تصير النتيجة؟ لأنّ هناك اصطلاحاً خاصاً في تقسيم هذا الأمر؛ حيث يقال: إنّ الإنسان مقابل الله تعالى، إمّا أن يكون معتمداً على محورية الحق أو نزعة التكليف أو الأقسام الأخرى، ونحن إمّا أن نقبل بهذا الاصطلاح أو نرفضه، فإذا قبلنا به، فهذا معناه أنّه يجب علينا أن نقول: إنّ نظريتنا إمّا أن تكون على أساس محورية الحق أو على أساس نزعة التكليف. إمّا إذا أردنا أن نخرج عن المصطلحات الشائعة ونضعها جانباً، فلا بدّ من توضيح المصطلحات البديلة التي نريد استعمالها بدلاً منها أو أن يكون نفيكم غير مطلق، بل يكون إصلاحاً للمصطلح الشائع، وهذا أيضاً بحاجة إلى توضيح إضافي منكم.

السيد مير باقري: أقول إن علينا في البداية أن نغيّر مفهوم الحق والتكليف، وبدلاً من أن نقول: «هل نعلم نزعة الحق، أو نزعة التكليف؟» نقول: «هل نؤمن بمحورية الإنسان، أو نؤمن بأنّ الإنسان هو داخل هذا العالم؟».

■ هل يصير هذا البحث مكان البحث في محورية الحق ونزعة التكليف، أو هو متقدّم عليها؟

السيد مير باقري: كلاً، بل نُغيّر مفهومَي نزعة الحقّ ونزعة التكليف. وفي هذه الحالة، سوف تتأثر الأمور اللاحقة بها لأنك عندما تجعل هذا المفهوم هو الأساس، فسوف يترك هذا المفهوم تأثيره على البحث إلى الآخر؛ كأن تجعل مثلاً الوجود في مجالكم الفلسفيّ هو الأساس. وفي مجال الفلسفة، عندما تجعل الوجود هو المبنى سوف تدور جميع التعريفات حول محور الوجود.

■ لا إشكال في ذلك. ونتجاوز الآن البحث في أنكم أبدلتم مفهومَي التكليف والحقّ، ووضعتم مفهوماً جديداً لكلّ منهما، ويبنتم الأساس في ذلك. لكننا نسأل - مع التسليم بهذه القاعدة التي تفضّلتم بها - ماذا نجيب الذين يحاوروننا، ويريدون أن يعرفوا رأينا بالنسبة إلى محوريّة الحقّ أو نزعة التكليف، هل نجيبهم: «إننا لا نقبل بأيّ منهما، بل نؤمن بأمر ثالث؛ وهو محوريّة العبوديّة». فإذا قلنا لهم: لدينا أمر ثالث، فمعنى ذلك أننا قبلنا بأنّ هذا الأمر الثالث هو في عرض الحقّ والتكليف الذي يقول به أولئك.

إنّنا نقول تارة: «نحن نعتقد بنزعة التكليف، ولكنكم كنتم تتخيّلون حتى الآن، أنّ مستند نزعة التكليف هو نوع من العلاقة بيننا وبين الله تعالى، والآن نوضح المطلب ونقول لكم: إنّ الأمر مختلف، فهي ليست نوعاً من العلاقة بيننا وبين الله، بل إنّ محور العالم هو الله تعالى، ونحن ما دون ذلك»، ويمكن أن نستفيد من البحث السابق في هذا البحث الذي تطرحونه الآن للخروج بنتيجة نزعة التكليف. وهكذا يصير البحث أكثر شفافيةً، ونحن نريد أن يتّضح: هل الكلام الذي تطرحونه في هذا البحث الخاصّ هو شيء ثالث، أو أنّه عبارة عن حقيقة إحدى هاتين النظريّتين - الحقّ أو التكليف - لكن مع بيان آخر لمعناهما؟ فإذا كان الأمر كذلك، فلا إشكال فيه؛ إذ من الممكن أن يكون هناك شخص يعتقد بنزعة

التكليف، ولكنه يستدل عليها بأدلة أخرى، وتكون أنت من القائلين بنزعة التكليف، وتستدل عليها بأدلة مختلفة عن الأدلة السابقة. وبالتالي هل تُجيزون لنا في نتيجة هذا البحث أن نقول بأنكم من المعتقدين بنزعة التكليف؟ أو ترون أن التعبير بنزعة التكليف مسامحة ولا بدّ من التعبير بالعبودية؟ وفي هذه الصورة، يصير رأيكم في هذا البحث رأياً ثالثاً، ويصير من الواجب عليكم أن تُبينوا الفرق بينه وبين مسألة نزعة التكليف.

السيد مير باقري: في نظريتنا، لا نبدأ من الحقّ حتى تقولوا: إنّ الإنسان يعتمد نزعة الحقّ، وأنّ للإنسان حقّاً، وأنّ الحقّ يدور حول محور الإنسان، ولا نعتبر - في الطرف المقابل - أنّ الإنسان مكلف بالمفهوم الفقهيّ للتكليف. ولتوضيح الفكرة نضرب مثلاً: التكليف يشمل مرتبة الرضا؛ بمعنى أنّ الإنسان في هذه المرتبة، هل يعيش على أساس التكليف أو أنّه يعيش على أساس الحقّ؟

■ القاعدة الأساسية له هي التكليف التي تكون البداية منها، ثمّ بعد ذلك تصل الأمور إلى أن لا يعود ذاك التكليف مكلفاً له واقعاً، بل يصير من باب «رضاً بقضاء الله»، ولكنه من المنظور الظاهريّ والخارجيّ يبقى مع ذلك مكلفاً.

السيد مير باقري: يعني أنّه لا يزال يعمل على أساس التكليف؟!

■ من ذاك الطرف، يمكن القول بأنّه يعتقد بهذا الحقّ لأجل الله تعالى، كي يصل به إلى عبادته، وبالتالي، يصير معناه أنّه يرى نفسه مكلفاً بعبودية الله تعالى.

السيد مير باقري: ما معنى أن يكون معتقداً بالحقّ؟

■ يعني أن يعتبر الله تعالى جديراً بالعبادة.

السيد مير باقري: أن يُعتبر الله جديراً بالعبادة، هل يعني جعل حق اجتماعي؟

■ لا، ليس من الضروري أن يكون بمعنى جعل حق اجتماعي. فهذا ناشئ من نوع نظرة إلى العالم؛ بأن يعتبر أن الله تعالى هو محور نظام العالم.

السيد مير باقري: وهنا أيضاً أسأل: إذا أردت أن تصير من المتمسكين بمحورية الحق، ماذا تقول؟ أو عندما يقولون: نحن أتباع محورية الحق، ماذا يعني ذلك؟

■ القول إن الإنسان هو محور العالم يعني أن الغربيين الذين يميلون إلى محورية الحق، والذين دُونوا حقوق الإنسان على ذلك الأساس - بناءً على مطالعاتي الناقصة في أفكار فلاسفتهم، والتي أرى أن أساس كلامهم يرجع إلى هذا - يعتقدون بأن الإنسان هو محور العالم، وأن كل شيء وُجد لأجله الإنسان؛ لذا يتم رسم جميع الأمور من خلال حق الحياة. فالإنسان الذي يعتقد بمحورية الحق والمتشدد في ذلك، يقول هذا الكلام. ومن الممكن أن يكون هناك آخرون يمزجون ما بين محورية الحق ونزعة التكليف؛ لأنهم من جهة متدينون، ومن جهة أخرى لا يريدون أن يُنكروا الأبحاث الغربية دفعة واحدة، أو لا يمكنهم أن يأتوا ببراهين تقف في وجه الأفكار الغربية. لكن مع تجاوز هذا الأمر، فالكلام الواضح والصريح للشخص الذي دَوّن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يُفيد بأن الفلسفة التي يعتمد عليها في هذا الإعلان تعتبر الإنسان أصلاً لها، فالإنسان الفيزيائي - على حدّ تعبيرهم، حيث لا يقولون: الإنسان المعنوي - هو الذي يمشي على رجلين، والذي يعرف في علم الطب مثلاً. فهذا الإنسان إلى أيّ مذهب أو لون أو دين انتمى، وسواء كان رجلاً أم امرأة، صغيراً أم كبيراً، جميعهم في عرض سواء،

وهم محور العالم؛ إذ إنّ الدنيا وما فيها يجب أن تكون في خدمته.
هذا هو المراد من محورية الحق.

السيد مير باقري: ما هي النقطة المقابلة لهذا الرأي؟

■ النقطة المتطرفة المقابلة هي نزعة التكليف، بمعنى أنّ الإنسان عبد محض لله تعالى، ولا يمكنه أن يخطو آية خطوة إلّا أن يأذن الله له، حتى وإن كان يتحرّك في دائرة من الاحتياط. فالأساس الكلامي لنظرية حق الطاعة، هو ما دام أنّ الله تعالى لم يقل شيئاً، فلا يمكن للإنسان أن يقوم بأيّ حركة أو يريد أيّ إرادة أو يتصرّف في أيّ أمر، سواء كان في مقام الشكّ أم في مقام الظنّ. هذا يُعتبر نزعة التكليف المحض.

السيد مير باقري: لماذا؟

■ لأنّ الإنسان عبد لله تعالى، وهو مملوك مُطلّق له.

السيد مير باقري: جيّد، إذا افترضنا أنني خالفت ذلك، فماذا يمكن أن يحصل؟ أريد أن أرى إذا كان الإنسان مملوكاً، ماذا يمكن أن يحدث، وإلى أين ترجع؟

■ لأنّه تحت تأثير الحاكميّة الإلهيّة المطلّقة، لا يصل إلى أيّ سعادة إلّا بمقتضى العبوديّة وتحصيل المملوكيّة المطلّقة.

السيد مير باقري: إذن ماذا يصير الأساس لقاعدة «يجب العبادة»؟ وما هي قاعدة التكليف؟

■ القاعدة فيه هي الحقّ الذاتي لله تعالى.

السيد مير باقري: جيّد، إذا قمت بمخالفة هذا الحقّ ماذا سيحصل؟

■ «تريد أن تخالف»، هذا لا يعني أنّك تقدر. فأنت محكوم

لحقيقة هذا العالم، مثل الشخص الذي يُقال له: «إذا قمت بهذا العمل، فسوف تلقى هذا الجزاء».

السيد مير باقري: إذن فالإنسان ليس مكلفاً، بل هو مُجبر، فلماذا تقول إننا مكلفون؟

■ نعم، نحن مُجبرون، بمعنى أنه إذا قمنا بهذا الفعل، فنتيجته ستكون أن الله تعالى سيمسك بناصيتنا، لكن، ليس بمعنى أن يأخذ أيدينا ويجعلنا نُمسك هذا الكوب مثلاً ونرفعه من مكانه، بل الجبر بالمعنى الأوّل، وعليه، فيمكننا أن نرفعه أو لا نرفعه. لكن بما أننا مملوكون عندما نرفعه وهو مولانا بشكل مطلق، فكلّ نتيجة يصل إليها المولى يحتملها على فهمنا هذا، وفي النهاية لن تكون تلك النتيجة في اختيارنا.

السيد مير باقري: وبتعبير آخر، تريد أن تقول بأنّ الحقّ والتكليف يبدءان من الإرادة؟ بينما أريد أنا أن أعمّق البحث أكثر كي نرى هل تتغيّر تقسيماته أم لا. وإذا أردنا أن نبدأ البحث من الظاهر نشرع في هذه التقسيمات، لكننا إذا جعلنا البحث أكثر دقّة، فسيصير معلوماً أين تكمن القاعدة في هذه التقسيمات.

■ طبعاً، يمكننا أن نبحث ونرى ما هو الأصل له، ولكننا نبيّن ظاهر كلامهم فقط.

السيد مير باقري: إذا عثرنا على أساس هذا البحث، فسوف يتمّ تعريف التقسيمات، ونعلم من أين يجب أن نبدأ. لذا أطرح السؤال التالي: يقول البعض: «نحن أصحاب حقّ». ماذا يعني كوننا ذوي حقّ؟ هل يعني أنّ لدينا إرادة، أو أنّهم يبحثون من خارج الإرادة؟ فهل يريدون أن يُحدّدوا نتيجة معيّنة للإرادة أم لا؟

■ كيف ربطتم بين الحقّ والإرادة؟

السيد مير باقري: إذا كان جبراً مطلقاً ماذا يصير معنى الحق والتكليف؟ أريد أن أقول إنه في مسألة العلية لا يكون هناك معنى لا للحق ولا للتكليف. وإذا كانت المسألة مسألة عليّة، وأنّ العلية هي الجارية في الدنيا، ماذا يعود يعني أنّ الإنسان ذو حقّ أو أن يكون مكلفاً؟ فأنا لست مكلفاً ولست ذا حقّ. وعندئذ، يمكنكم أن تطرحوا هذا البحث، وهو قبول الإرادة في أساسها ...

■ هل مُرادكم من الإرادة الاختيار؟

السيد مير باقري: نعم، فعندما تقول: الإنسان مختار، يمكن السؤال: كيف ينبغي أن أكون؟ وهل إنني ذو حقّ أم إنني مكلف؟ فالبحث في كوني ذا حقّ أو مكلفاً يبدأ من هنا؛ أي أن هناك إرادة وهذه الإرادة تهدف إلى تعريف مسار حركتي وعملي، فتقول: هل أنا في مسار حركتي مكلف أم أنني صاحب حقّ؟

■ إذن، لا يوجد شقّ ثالث تقول فيه مثلاً: «أو عابد»؟

السيد مير باقري: الآن نرى هل يمكن أن نجعل له شقّاً ثالثاً أم لا. لكننا فعلاً نقول: عندما أريد أن أتحرّك وفق مسار الإرادة، فأرادتي تريد أن تعمل مثلاً. وعندما تقول: لي الحقّ في ذلك، فهل تعرّف الإرادة نفسها بالحقّ وأنّ لي الحقّ، أي هل أقدر على ذلك؟ هل هذا مُرادكم من القدرة؟

■ لا، بل المُراد هو المعنى الحقوقي، يعني أنني إذا قمت بمخالفة هذا الفعل فلن يكون لي أيّ تبعه.

يعني أنّ المسألة ترجع إلى الرغبة الذاتية. وبطبيعة الحال لها فلسفات متعدّدة؛ فأحدهم يقول: أنا ذو حقّ، ثمّ يسأل هذا الشخص: ماذا تريد؟ يقول: أريد كلّ ما هو موافق لأهوائي. بينما تسأل الآخر: ماذا تريد؟ يقول: أريد المعنويّة، فكلّ شخص يمكن

أن يطرح فلسفة مُغايرة لما يطرحه الآخر. ولكن على كلّ حال،
الجميع يطرح: «أنا المحور».

السيد مير باقري: هل تعني عبارة «أقدر» أن لا يكون هناك أيّ
تبعيّة وصدى للفعل الذي أقوم به؟

■ هل مرادكم «أقدر» من الجهة التكوينيّة؟

السيد مير باقري: هذا ليس له أيّ تبعيّة، بل لا أجد له أيّ
معنى سوى القدرة.

■ قد يكون الإنسان قادراً على تحقيق أشياء كثيرة، إلّا أنّه
بالمقابل ستكون لها أصداء وتبعات مترتبة عليها.

السيد مير باقري: لكن لبّ هذا الأمر في أنني لا أقدر على
الاستمرار؛ يعني أن إرادتي ليست إرادة مُطلّقة.

■ إرادتي ليست مُطلّقة، بيدّ أنني مع ذلك أمتلك إرادة.

السيد مير باقري: إذن، كوني ذا حقّ، هل يعني أنّ إرادتي
مطلّقة؟

■ لا، بل يعني أنّه ليس هناك أيّ تبعات. فما الإشكال في أن
نُفسرها بهذا المعنى؟

السيد مير باقري: ما معنى أنّه ليس لديها تبعات؟ والحال أنّ
كلّ أمر أعزم عليه وأقرّر الإتيان به، سوف تجري لوازمه في الدنيا،
أو تعود هذه اللوازم إليّ.

■ نعم، هناك اعتقاد بأنّ العالم يجري على أساس العلّة
والمعلول. إذن، إذا قمت بفعل، فلا بدّ من أن يكون هناك نتيجة
لهذا الفعل.

السيد مير باقري: فما معنى «لي حقّ» إذن؟

■ يعني أن لا يأتي شخص ويطلبني وسألني: لماذا قمت بهذا الفعل.

السيد مير باقري: ما معنى «شخص»؟ يعني أن يكون حرّاً في خصوص مسألة الإرادات الإنسانيّة؟

■ سواء كان إنسانياً أم غير إنساني، فليس لأحد حقّ مطالبة أيّ شخص.

السيد مير باقري: بل العالم نفسه يأخذ بتلابيبه. فلماذا تقول بأنّ الحقّ لا ترتّب عليه تبعات؟

■ نعم، نقبل بقانون العلّة؛ في أنّه إذا وضع شخص يده في النار، فسوف تحترق.

السيد مير باقري: وعليه، فهذا يعني جزيان المادّة، وعليه، فماذا يعني القول «لي حقّ»؟

■ يعني أنني إذا استعملت هذه النار - سواء كان استعمالها لها في حرق بيت اليتيم، أم كان لأجل التدفئة في البرد - فلا يمكن لأحد أن يطلبني في هذا الأمر. فانا أستطيع أن أستفيد من النار في هذه الجهة، وأستطيع أن أستفيد منها في تلك الجهة. كما أنني أستطيع مثلاً أن أنصّرّف بالبيئة الطبيعيّة المحيطة بنا كما أرغب.

السيد مير باقري: يعني كلّ ما أريده يقع، أو أنّ هناك لوازم في هذا العالم تحمل عليّ؟

■ هناك لوازم قهرية. فلا أحد يُنكر نظام العلّة والمعلوليّة في العالم، لكن، هناك من يقول: تصرّفاتنا في هذا العالم ليس لها تبعات حقوقية خارجة عن قانون العلّة والمعلول، وإلاّ فمسألة أنّ النار مُحترقة وأنّ الماء بارد هي مسألة غير قابلة للإنكار.

السيد مير باقري: هذه ليس لها تبعات قانونية؛ بمعنى أنه ليست هناك إرادة أخرى مشرفة عليّ.

■ المعنى أنه لا توجد إرادة أخرى؛ بحيث تكون هذه الإرادة مشرفة عليّ، وأكون أنا تحتها ومحكوماً لها، أي ليس هناك إرادة تشريعية، أما الإرادة التكوينية فهي موجودة حتماً.

السيد مير باقري: أعتقد أنه لا بدّ من الرجوع إلى الإرادة التكوينية. فالبحث في أصله يجب أن يخرج عن دائرة الإرادة التشريعية. ونحن نريد أن نعلم عندما يقول شخص: «عندي حق»، ماذا يعني بقوله هذا. فإذا وضعنا الإرادة جانباً، فلا يبقى هناك معنى أصلاً لعبارة «عندي حق» وعبارة «أنا مكلف».

■ في النقطة المقابلة، عندما نقول: «في هذا المجال لا حقّ لي»، ماذا يعني هذا الكلام؟

لا شكّ في أنّ هذا الكلام يعني أنني إذا تصرّفت في أمر أو قمت بفعل، فهناك إرادة قاهرة فوقني باسم الدولة سوف تطالبني وتعاقبي على فعلتي. أو إذا كنت متديّناً، فإنّ الله سوف يحاسبني في الآخرة أو في هذه الدنيا. كما في بعض الأفعال التي وعد الله بتعذيب من أتى بها.

السيد مير باقري: إنّ عبارة «ليس لي حقّ» تعني أنّ إرادتي ليست مُطلّقة، ولا يوجد لها أيّ معنى آخر. فأنت إنّما يمكنك أن تضع لحقّك قيداً عندما يكون مقابل إرادتك شيء مواجه لها. لكنك ترى أحياناً أنّ الذي يكون مقابل إرادتك هو نظام العلّة، لا الإرادة التي تدير العالم. وهنا تقولون أيضاً: لي حقّ مقابل الطبيعة فما معنى هذا الكلام؟

■ يعني أنني مهما تصرّفت في الطبيعة، فلا أحد يطالبني أو يحاسبني على ذلك.

السيد مير باقري: وهل لي الحقّ مثلاً في أن أطلق النار على نفسي؟

■ نعم، وفق هذا المبني، يمكنك فعل ذلك، ولك الحقّ فيه، ولكن، من الطبيعي أنّك سوف تموت إثر ذلك.

السيد مير باقري: إذن لبّ المسألة هو أنّك إذا أردت أن تبقى حيّاً، فلا ينبغي لك أن تفعل هذا الفعل.

■ ليس هذا فقط، بل الذي يقول: «ليس لك حقّ» يريد من هذا الكلام، أنّه إذا قمت بهذا الفعل، فمضافاً إلى أنّك ستفقد حياتك وتزهق روحك، سوف تُعاقب في الآخرة أيضاً، في حين أن الذي يقول: «لي الحقّ»، مُرادّه أنّه سيموت فقط من دون أن يحصل له عقاب آخر على هذا الفعل.

السيد مير باقري: سوف أوسّع من دائرة هذا البحث وأوضّحه أكثر: إذا لم أرد أن أبقى على قيد الحياة، يمكنني أن أقوم بهذا الفعل، وإذا أردت أن أبقى حيّاً، لا يمكنني أن أفعل ذلك. هل هناك أمر آخر غير هذين الفرضين؟

■ نعم، هناك شيء آخر، إذ قد يقول أحدهم: «إذا قمت بهذا الفعل، يمكنك ذلك، لكنك ستصبح موضع مطالبة ومواخضة؛ أي سوف تعاقب في الآخرة». ويقول الآخر: «يمكنك ذلك ولن تكون موضع مطالبة»، ولكن كلٌّ منهما يقرّ بأنّ الإنسان إذا قام بهذا الفعل فلن يبقى على قيد الحياة.

السيد مير باقري: هنا لن يبقى حيّاً، وسيكون هناك مطالبة، كلّ ما في الأمر أنّ العقاب من باب قانون العليّة.

■ نعم، والكلام يدور حول هذا الأمر: إن هذا العقاب العلي لا يُطلق عليه اسم التبعة، كما لا نقول بأنّه عقاب أيضاً.

السيد مير باقري: والحاصل، أنّ هناك إرادة وإن كانت ضمن حدود معينة.

■ نعم، إلا أنّ هذه الحدود تختلف في ما بينها بالاصطلاح؛ فأحياناً تأتي الحدود من جهة شخص ثالث؛ بحيث يكون هو الذي يوجد هذه الحدود والقيود، وأحياناً أخرى تأتي بشكل قهريّ ومن باب العلة؛ لأنّ الموجود فقط أنا وذاك الشيء الذي تصرّفت فيه. فمثلاً إذا وضعنا هذين النوعين من الذرات معاً، يصيران ماءً. لا نطلق على هذا الأمر اسم الحدّ لكن قد يأتي شخص ويقول: أنا لا أضع هذين النوعين من الذرات معاً، ولا أجعل منهما ماءً، كما أنني لا أريد أن تتم الاستفادة من هذا الحقّ الاجتماعيّ، هذا الأمر يصير حدّاً، تماماً كمسألة صنع القنبلة الذريّة.

السيد مير باقري: أطرح لكم مثلاً آخر: إذا وضعنا هذين النوعين من الذرات؛ بحيث يؤدي ذلك إلى حصول كتلة ناريّة، عندئذٍ لا يمكنك أن تبقى على قيد الحياة.

■ لا، نسمّي هذا في الاصطلاح حدّاً.

السيد مير باقري: إذن، إمّا أن يكون الحدّ هنا ليس إرادة، وإمّا أن يكون عبارة عن إرادة. لكن هذا الحدّ تارة يكون بعليّة، وتارة بإرادة أخرى أعلى. فهل تقبلون بكون الإرادة حدّاً؟

■ نعم، صحيح، فالشخص لا يمكنه أن يقول بوجود إرادة مطلقة للإنسان؛ لأنّ البشر، على كلّ حال، يعيشون في ظلّ نظام العلة والمعلول الحاكم على الدنيا.

السيد مير باقري: بناءً على ذلك، فمن يقول: «أنا ذو حقّ» يكون قد قيد أعماله حقّه في حدود مقتضيات العليّة.

■ هذا الإنسان لا يجعل قيداً حقوقيّاً، بل في أثناء العمل

يكون حقّه مقبّداً. فعندما يقولون: «أجعل قيداً» يقصدون أنّ هناك شخصاً ثالثاً يضع هذا القيد من الخارج، أمّا هنا فهو مقيد ذاتاً.

السيد مير باقري: هل يعني أنّ حقوقه نفسها مقيدة من أول الأمر؟

■ نعم، هذه القيود ذاتية، وهي خارجة عن بحثنا؛ لأنّ قدرتها في الأصل مقيدة.

السيد مير باقري: يعني أنّ الإرادة محدودة، ومحدودية الإرادة تستدعي وجود محدودية في الحقّ أيضاً.

■ نعم، لكن، علينا أن لا ننسى معناه، وعلينا أن لا نخلط بين معاني المحدودية أيضاً؛ فالمحدودية الخارجة عن إرادتي، تختلف عن محدودية إرادتي.

السيد مير باقري: هل يعني أنّه ليس لديّ حقّ في أن أطير في هذا العالم؟

■ عبارة «ليس لديّ حقّ» في هذا المثال؛ تعني أنّه ليس لديّ قدرة.

السيد مير باقري: أريد أن أعرف هل يبقى شيء للحقّ غير القدرة؟

■ نعم، فأحياناً يكون هناك قدرة ولكن لا يوجد حقّ، كأن يكون لديّ القدرة على أخذ الماء، ولكن ليس لديّ الحقّ في أخذه.

السيد مير باقري: هذه القدرة قدرة مطلقة أم محدودة؟

■ لا، بل قدرة محدودة.

السيد مير باقري: إذا صارت هذه القدرة مطلقة، عندئذٍ ماذا يعني قولك ليس لديّ حقّ؟

■ ليس هناك أصلاً من ينفي القدرة المطلقة عن الإنسان.

السيد مير باقري: إذن، هل أساس الحقّ في هذه الأمور الاجتماعية التي تتفضّل بها، هو حدود القدرة وتجاوزاتها؟

■ مثل الماء الذي يكون ملكاً لشخص آخر، أكون قادراً على تناوله، لكن، ليس لي الحقّ في ذلك.

السيد مير باقري: لماذا ليس لدي الحقّ في ذلك؟ يعني إذا شربت منه ما الذي سيحصل؟

■ الذي يحصل هو أنّك تصبح محلّ مطالبة من قبل الدولة، أو من قبل أيّ شخصيّة أخرى قادرة.

السيد مير باقري: ما الذي يحصل إذا طالبوك بهذا الفعل؟ ما يمكن أن يقع هو أنّك لن تقدر على الوصول إلى هدفك، هل هناك غير هذا الأمر؟

■ نعم، فنحن يمكن أن نشرب من هذا الماء، لكننا إذا شربنا ستدخلنا الدولة إلى السجن، أو سيعاقبنا الله على هذا الفعل. هذا الفعل الذي تكون عاقبته هكذا، يقال: إنّهُ لا حقّ له بالفعل.

السيد مير باقري: سؤالي هنا هو: لو فرضنا أنّني دخلت السجن، لماذا ليس لديّ حقّ؟

■ معناه هو ما ذكرناه، وعليه، فلا يمكنك أن تقول: لماذا؟ فمعنى قلّي «لا حقّ لي»، هو أنّه إذا شربت منه سأدخل السجن، أو أنّك إذا شربت منه ستُجلّد، أو ستلقى جزاءك في الآخرة.

إن لدينا نوعين من الحدود: أحدهما الحدود التي تكون للإنسان تكويناً؛ بمعنى أنّه لا يقدر على الإتيان بالكثير من الأعمال، أو أن تكون قدرته مقيدة بقيود كثيرة. والآخر الحدود الأخرى التي

تكون دائرتها أضيق من هذه؛ بمعنى أن تقوم القدرة الأعلى - أو أيّ قدرة أخرى - بالعمل على تضيق دائرة الإنسان، وهي عبارة عن الحدود الحقوقية أو التشريعية.

السيد مير باقري: سؤالي هو أنّ هذه الحدود القانونية، إلى أين يمكنها أن ترجع؟ بمعنى أنّه عندما يُجَعَل عليّ حدٌ من الجهة الحقوقية والقانونية، فما الذي سيحصل إذا لم أمثل لذلك؟

■ ما قلناه سابقاً؛ وهو أنّك ستودع في السجن، أو ستضرب عقاباً لك، أو ستُعَذَّب في الآخرة.

السيد مير باقري: إذن ليست إرادتي مُطلقة.

■ نعم، بل حتى قبل ذلك لم تكن مطلقة أيضاً.

السيد مير باقري: لو فرضنا أنّه كان لديّ قدرة تخوّلني أن لا ألزم بهذه الحقوق والقوانين، وأن أضع لنفسي قيماً وحدوداً أخرى، ألا يصير ذلك حقّاً؟

■ كلا، إذ ليس الأمر بالمعنى الذي تفترضه من رجوع جميع الحقوق إلى القدرة. فلنفترض وجود شخص ملتزم بجميع قوانين البلد، ويقبل بهذه القوانين واقعاً ويلتزم بها باطناً وظاهراً، ومع ذلك كانت لديه قدرة تُمكنه - بواسطة التواطؤ والتحايل - من الفرار والتحرّر من حالة المطالبة والمعاقبة. وفي الوقت نفسه، عندما يُسأل، يقول: «ليس لديّ حقّ وأنا ألزم بهذا الأمر». فهذا أمر وجدانيّ.

السيد مير باقري: مرّة أخرى نحاول أن نبسّط الكلام في عبارة «ليس لي حقّ»؛ أي نتكلّم في أساس الحقّ. لقد قلنا بأنّ عبارة «ليس لي حقّ» ترجع في الواقع إلى محدوديّة الإرادة، بغضّ النظر عمّا إذا كان هناك شيء آخر يمكن أن يُضاف إليها. فأنت تقول: ليس لديّ حقّ، وهذا يعني أنّ لديك في نفسك ميلاً ورغبة نحو ذلك، وبتعبير

آخر، أنت تقبل بوجود قيمة معينة، وعلى أساس هذه القيمة وضعت مجموعة من الأمور «الواجبة» على نفسك، وصرت تقول: «يجب عليّ أن أقوم بهذه الأعمال، وليس لي الحق في أن أترك هذه الأعمال». إذن فهناك قِيَم، ولأجل الوصول إلى هذه القِيَم، تقوم بجعل أوامر وقوانين، ثم تُطلق على ما يناسب هذه الأوامر اسم الحقوق. وبعد ذلك تقول: ليس لي الحق في هذا الأمر مثلاً؛ وذلك للمحافظة على إحدى هذه القِيَم. وهنا نسأل: هل يمكن للإنسان أن يغيّر في هذه القِيَم؟

■ إذا كانت هذه القِيَم متغيّرة، فقد يمكنه ذلك؛ لأنّ بعض القِيَم ثابتة وبعضها الآخر متغيّر.

السيد مير باقري: إذا أذى اختيار الإنسان في مسألة إلى تغيير القِيَم والجهات القِيَميّة، فمن الممكن أن تتغيّر. وبناءً عليه، يمكن للإنسان أن يغيّر هذه الوجوبات والمحرّمات، كما يمكنه تغيير الحق الذي له والذي ليس له.

■ نعم، يجري ذلك على الأقل في بعض الأمور. فالذين يعتقدون بأنّ الحق نسبيّ، حيث يقولون: ليس لدينا حق مطلق؛ لأنّه ليس لدينا قِيَم ثابتة بشكل مطلق، ولهذا السبب كذلك ليس لدينا أوامر مطلقة. بينما يقول البعض الآخر بأنّ لدينا حقّاً مُطلقاً، إمّا أن يعتبروا جميع الحقوق ثابتة أو بعضها. طبعاً أصل المسألة التي تفضّلتم بها صحيح.

السيد مير باقري: وبناءً عليه، فالإنسان هو الذي يقوم باختيار القيم، ثم يضع أحكاماً وقوانين وحقوقاً تتناسب معها؛ بمعنى أنّه إذا قبل شخص ببعض القِيَم فسوف يدرك وجود تكاليف وحقوق تتناسب معها، وسوف يقول: لي حقّ أو ليس لي حقّ، يجب أن أفعل أو يُحرم عليّ الفعل. والمجتمع أيضاً من هذا القبيل، فإذا تغيّر نظام

القيَم فيه، فسوف يتغيّر تبعاً له النظام الدستوريّ والحقوقيّ الذي يحكمه. وهنا أعيد وأكرّر السؤال السابق مع إضافة هذا التوضيح: إذا قال شخص: «أنا في المجتمع ذو حقّ»، ماذا يعني قوله هذا؟

■ يعني أنّه قد تمّ بيان هذا الحقّ لي على أساس القِيَم التي أقبل بها والتوصيات التي تمّ اعتمادها.

السيد مير باقري: هل الأشخاص الذين يعتقدون بالحقّ يقولون هذا الكلام؟! هذا الكلام؟!

■ أولئك الذين يعتقدون بالحقّ يعتقدون أيضاً بوجود أمور محدّدة ومقيّدة لهذا الحقّ، فإذا كان من المفترض أن يكون هذا الكوب من الماء ملكاً لشخص آخر، فلن يعود لي حقّ التصرف فيه من دون إذنه. فالحقّ الذي أتمتّع به تقيّد من قبل حقوق الآخرين. لهذا السبب فعندما يسبقني شخص إلى التصرف به أو إلى حيازته مثلاً، يصير هذا الشيء حقاً له، فلا يعود لي حقّ التصرف فيه، حتى لو لم تكن له آثار، أو لم تتصوّر له آثاراً. وهذا بمعنى أنّ منظومة القِيَم التي لدينا أفترّت بأنّه إذا سبقني شخص إلى أمر، وحاز هذا الماء مثلاً، فسوف يكون هذا الماء ملكاً له، والحقّ في التصرف به منحصر فيه فقط، وهو إنّما يقوم بذلك لأنّه حقه الخاصّ، بينما أنا لا يحقّ لي هذا الأمر. والحال أنّي لا أزال من الناحية التكوينيّة أتمكّن من التصرف به، والاعتبار الشرعيّ والحقوقيّ هما اللذان سلبا مني القدرة الاعتباريّة على ذلك.

السيد مير باقري: إذا قمت بتغيير هذا الحقّ فماذا سيحصل؟

■ يعني أنّك قمت بتغيير نظام القِيَم، وقلت مثلاً بأنّ الحقّ ليس تابعاً لقاعدة «من سبق»، في موضوع الحيازة، بل الحقّ تابع لإعمال القدرة والتصرف، ولو باستخدام قوّة الآخرين وسطوتهم،

وإمكان السيطرة على هذا الأمر. هل هذا هو مُرادكم؟

السيد مير باقري: هل هذا الأمر يقبل التغيير؟

■ إذا أردنا أن نحكم في هذا المقام، نقول: نحن لا نرى هذا الأمر صحيحاً، ولكن، إذا كان مُرادكم أنه، إذا كان شخص يفكر بهذا الشكل، فهل سيحصل على مثل هذه النتيجة؟ نعم، سيحصل عليها.

السيد مير باقري: أقول بشكل عام: هل القيم تقبل التبديل والتغيير؟

■ نحن نقبل تلك العلاقة التي يقوم فيها الشخص - في الواقع - بتثبيت تلك القوانين والتوصيات، لكن كلامنا في هذا الفهم هل هو صحيح؟ كلا، ليس صحيحاً، لكن السؤال هو: هل يمكن إجراء مثل هذا التفسير، وهل يمكن الخروج بمثل تلك النتيجة؟ والجواب هو: نعم، يمكن إجراء هذا التفسير والخروج بتلك النتيجة. كما يمكننا أيضاً أن نفكك هذين الأمرين؛ بمعنى أنه إذا كان سؤالكم: هل تعتبر أن هذا الأمر صحيح؟ نجيب بأننا لا نعتبر هذا الأمر صحيحاً. لكن إذا كان السؤال هو: هل يمكن الخروج بهذه النتيجة؟ فالجواب هو: نعم، يمكن الخروج بهذه النتيجة، وهذا لا يدور مدار القاعدة القائلة: «من سبق فهو أحقّ به».

السيد مير باقري: أريد أن أقول: هل يمكن للإنسان أن يغيّر نظام القيم، أو أنه لا يستطيع ذلك؟

■ نظام القيم في الواقع يعني كيفية النظرة إلى الأمور.

السيد مير باقري: هل يمكن أن تغيّر هذه النظرة؟ يعني القيم التي يمتلكها الإنسان، والاحتياجات التي يتطلبها، والأوامر والتوصيات التي يضعها للوصول إلى هذه الاحتياجات والمطالب،

والتي يسنّ لأجلها القوانين والحقوق؛ سواء في مجال حياته الفردية الخاصة أم في مجال الحياة الاجتماعية... هل هذه الأمور تقبل التبدل والتغير؟

■ تختلف الآراء في هذا الأمر، فقد يقول شخص: إن أهم القيم الأساسية عندنا هي التقرب إلى الله تعالى.

السيد مير باقري: هل تقبل التبدل؟ أي أنّ الإنسان الذي يعتقد اليوم بأمر قيمي، هل يمكنه أن يعتقد غداً بأمر قيميّ آخر؟ بحيث يمكن أن يوجد اليوم في هذا المجتمع قيم، ثم في الغد يصير هناك قيم أخرى؟..

■ قد يحصل ذلك في بعض المصاديق. فمثلاً من الممكن أن يكون التقرب إلى الله تعالى قيمة نهائية بالنسبة إلينا، لكن مصداقها اليوم هو الجهاد، بينما يكون مصداقها في الغد طلب العلم.

السيد مير باقري: هل هذه المسائل نفسها تقبل التبدل والتغير؟ يعني هل يمكن للإنسان أن يغيّر نظام القيم عنده ودستوره بشكل كلي؟

خلاصة المطلب وتعميق علاقة بحث الحق والتكليف بالعبودية

■ إسمح لي أن نرجع إلى أصل البحث، حتى لا يغيب عن بالنا. إذا كان لديك مطلب آخر حول موضوع اختلاف محورية التكليف عن محورية العبودية - التي تفضّلتم بها - فتفضّلوا ببيانها، كي يتسنى لنا الانتقال إلى المراحل اللاحقة من البحث.

السيد مير باقري: سأحاول تلخيص جميع المطالب السابقة: كلامي في أنّ البحث في الحق والتكليف يبدأ تلقائياً وبشكل انسيابي عندما تفترض وجود إرادة؛ أي أنّك عندما تفترض فاعلية الإنسان

وإرادته سوف يُطرح هذا البحث: هل الإنسان له حقّ أو أنّه مكلف. وبعبارة أخرى، هل للإنسان مسؤوليّة في إعمال إرادته أو ليست له مسؤوليّة؟ فمن يقول: «الإنسان ذو حقّ»، يريد أن يقول إنّ الإنسان ليست لديه مسؤوليّة.

وسؤالي في هذا المقام: ما هو الشيء الذي يجعل الإنسان مسؤولاً؟ بحيث أنّه إذا لم يكن ذاك الشيء موجوداً، يمكن القول إنّ الإنسان ليست عليه مسؤوليّة؟ هل يقصد مَنْ يقول هذا الكلام أنّ الإنسان لا مسؤوليّة عليه بشكل مطلق، وأنّه يمكنه أن يقوم بما يريد؟ أو أنّه يقول إنّ إرادة الإنسان لها حدود أيضاً، وهذه الإرادة ليست حرة بالنسبة إلى هذه الحدود؟ الواقع أنّه يوجد لدينا حقّ بمعنى حرية الإرادة؛ لأنّ الإرادة مغلولة اليد بالنسبة إلى التكوين. والأمر كذلك حتى بالنسبة إلى ذاك الذي يفكر بطريقة ماديّة، حيث يقبل بأن تكون إرادة الإنسان في بعض الموارد مقيدة بإرادات أخرى.

■ وهذا هو محلّ بحثنا، فلك الحدود التكوينية التي يعتقد بها الجميع خارجة عن محلّ بحثنا؛ إذ إنّ موضوع البحث هو الحدود التي توجد من خلال تقييد الإرادة بواسطة إرادات أخرى، وتلك الحدود نطلق عليها اسم الحدود التشريعية أو الحقوقية.

• جيّد، بناءً على هذا، من الذي يقول: «إنّ الإنسان حرّ، أو إن الإنسان ذو حقّ»، إنّما يريد أن يقول: «إنّ الإنسان يمكنه أن ينظّم حياته بالشكل الذي يريد، وليس له أيّ تعهد أو مسؤوليّة مقابل أيّ إرادة أخرى، أي أنّه لا توجد إرادة أخرى لها حقّ مؤاخذه على فعله ومشيته». والذي يقول بهذا الكلام يعتقد بثبوت حقّ له، من دون أن يكون عليه أيّ شكل من أشكال المسؤولية. بينما الآخر يريد أن يقول بأنه مسؤول أمام إرادة أخرى.

وهنا أريد أن أوضح فكرة كون الإنسان مسؤولاً أو لا، حتى

تتضح حقيقة معنى مسؤولية الإنسان أو عدم كونه كذلك مقابل إرادة أخرى، وأي معنى واقعيّ تحمله؟ فهل معنى «كون الإنسان مسؤولاً مقابل إرادة أخرى» هو أنّ ذاك الآخر يمكنه أن يؤاخذ هذا الإنسان، وبعد أن يؤاخذ يضع عليه حقوقاً لا سبب لها؟ أو معناه أنني إرادة، وتلك الإرادة الأخرى عبارة عن إرادة أيضاً، وعندما يتمّ تقابل إرادتين معاً في ميدان واحد، يتحقّق وجود مسؤولية وحقّ وتكليف من تلاقي هاتين الإرادتين؟ أو أنّه لا يتحقّق شيء؟ وهل يمكن أن تتلاقى هاتان الإرادتان معاً من دون أن تظهر أيّ مسؤولية؟ من هنا فإنّ هذا الذي يقول بالحرّيّة في المجتمع، يعتقد بأنّه عندما تتلاقى الإرادتان معاً، ستكون كلّ منهما مسؤولة أمام الإرادة الأخرى، ويتمّ القبول بالمسؤوليّات المتقابلة في المجتمع، أي أنّها تقيد الحرّيّة، ويقول: كلّما ظهرت إرادة في مقابلكم فأنتم مسؤولون بالقياس إلى تلك الإرادة، وهاتان الإرادتان يجب أن تعملّا على تنظيم نفسيهما».

وعليه، فإذا افترضنا أنّ إرادتنا مقابل إرادة الله تعالى، فهل يصحّ لنا اعتبار إرادتنا مع إرادة الله مثل الإرادة الإنسانيّة التي نقول فيها إنّنا مسؤولون أمام تلك الإرادة؟ أو أنّ بحث إرادة الله وإرادتنا ليس كالبحث في إرادتين إنسانيّتين؟ إذ إنّّه في هذه الحالة، لا يمكننا أن نعرّف المسؤولية بذلك المعنى الذي يظهر من مواجهة الإرادات وتعاطيها في ما بينها، بل العلاقة الموجودة بين إرادة الله وإرادة الإنسان هي علاقة أخرى؛ حيث يتمّ فيها تبديل التكليف بالعبودية.

وفي النتيجة، سوف نحصل على تكليف بسبب هذه العلاقة بين الإرادات، وسنقول: «إنّ للإنسان حدوداً تكوينيّة بالنسبة إلى الإرادات الأخرى». نحن لا نقول إنّّه ذو حقّ؛ لأنّه في ذاك المحلّ لا شعور أصلاً، ولا إرادة مقابل تلك الإرادة، بل نقول بأنّ الإنسان هناك ليست لديه قدرة ولا إرادة، ولا نقول: «الإنسان له حقّ أو

ليس له حقّ»، فهذا خارج عن موضوع كونه ذا حقّ أو لا، فهذا الموضوع إنّما يُطرح في ما إذا كانت هناك إرادة مقابل إرادة، وعندما نريد أن نعمل على تنظيم النسبة بين الإرادات نضع الحقوق، بخلاف التكليف لأجل الحفاظ على بعض القيم الخاصة. فأنت بناءً على نظام قيميّ خاصّ يمكنك أن تقول: «الإنسان مكلف أمام الله تعالى». فإذا تبدّل النظام القيميّ عندك؛ حيث تكون علاقة الله بالإنسان قد وصلت إلى مقام الرضا، فلا تعود العلاقة بينهما علاقة تكليف، ولا يمكن القول حينئذٍ بأنّ هذا الإنسان مكلف، أو القول بما أنّ هناك مجازاة ومحاسبة، وبما أنّ هناك تكليفاً، سوف يكون هناك قانون جزاء حقوقيّ، وعليه، فلا بدّ من الإتيان بالعبادة!

■ ماذا تعتبرون لازم التكليف حتى تقولوا: إنّ العبد في مقام الرضا لا تكليف عليه؟

السيد مير باقري: أقول إنّ لا يوجد تكليف أصلاً.

■ ما هو التكليف؟ وما هي مقوماته حتى تقول بأنّه لا تكليف.

حسب رأيكم الخاصّ، نرى أنّ التكليف يعني أنّه إذا لم تُقم بهذا العمل، فسوف تُحاسب. وبهذا التعريف، يريدون أن يؤسّسوا لعلاقة أعمّ من خلال اصطلاح العبوديّة؛ بحيث لا تدلّ فقط على أنّه إذا لم تفعل سوف تجازى. وعليه، ففي هذه الصورة يصبح معنيا العبوديّة والتكليف مختلفين.

أما إذا أعطينا التكليف تعريفاً آخر، وقلنا: هو عبارة عن أنّه إذا لم تقم بهذا الفعل فلن تجازى بشيء أصلاً، ولكن، بما أنّهم يعلمون أنّ مُراد المعبود ومُراد المعشوق هذا الأمر، فهم يأتون به من هذا الباب....

السيد مير باقري: على كلّ حال، هل هو مكلف أم لا؟ وهل

تعتبرون أنّ هذا العمل هو تكليف أو أنّكم لا تعتبرونه كذلك؟ نحن لا نُسمّي هذا الإنسان مُكلّفاً؛ بل لا بدّ من أن نُسمّيه عابداً. فالعبوديّة هي علاقة واسعة وذات مراتب؛ حيث تتضمّن الإنسان المكلّف والعابد والعاشق و...، وذلك لأنّ مراتب التسليم لفعل الله متفاوتة وذات مراتب أيضاً.

وبناءً عليه، نقول - في مقام تلخيص الأمر، وبعدما اتّضح الفرق بين علاقة التكليف وعلاقة العبوديّة - بأنّه عندما تُجعل الإرادات في مقابل القدرات الأخرى، التي تؤدّي إلى إحداث حدود تكوينيّة تحدّد من سعة دائرة هذه الإرادات، عندئذٍ نقول: لا مجال في هذه الحالة لطرح بحث الحقوق.

وعندما تُجعل الإرادات متقابلة، فإنّنا - نحتاج لأجل تنظيم العلاقة بين هذه الإرادات - إلى وضع حقوق، وسنّ قوانين، وجعل تكاليف. نعم، لا بدّ قبل ذلك من تأسيس نظام قيّمٍ؛ بمعنى أن تعمل الإرادات في بداية الأمر على اختيار قيّم مناسبة لها، وعلى أساس منظومة القيم تلك، يتمّ تعريف الحقوق وجعل التكاليف. وبتعبير آخر، يعتبر «التكامل» هو الركيزة الأساس للبناء الدستوريّ والحقوقيّ للمجتمع. وعليه، يمكنك أن تختار مبنى معيّناً للتكامل، وعلى ضوئه تقوم بوضع بناء حقوقيّ ودستوريّ في المجتمع. ولذلك نرى أنّ المجتمع الذي يجيز العبوديّة والرقية، إذا أراد أن يحافظ على هذه العلاقة وأراد إبقاء القيم الخاصّة بها، فمن الطبيعيّ أن يتمّ وضع نظام حقوقيّ ودستوريّ خاصّ به تُراعى فيه هذه العلاقة. وكذا الحال عندما يريد الناس أن يتجاوزوا هذه المرحلة، فإنّهم يعملون على تغيير النظام الحقوقيّ والدستوريّ الموجود في هذا المجتمع؛ لأنّ القيم فيه قد تغيّرت.

نعم، هذا البحث لا يجري في مورد الإرادة الإلهيّة. فهذه

الإرادات تكون متقابلة، ثم تقوم بوضع حقّ وتكليف للعمل على تنظيم العلاقة بين هذه الإرادات؛ حيث تقوم بتحليل العلاقة بين الإرادات الإنسانيّة، ثم تسقط هذه النتيجة على العلاقة بين الله وبين الإنسان. يعني أنّك تحكّم الثقافة الجارية في العلاقة بين الإرادات الإنسانيّة على إرادة الله تعالى، وتقوم على أساسها بوضع التكليف، والحال أنّ العلاقة بين إرادتنا والإرادة الإلهيّة علاقة أخرى؛ حيث لا يطرح أصلاً مقابل الباري تعالى بحث هل إنّني ذو حقّ أو أنّني مكلف.

■ إذا أردنا أن نقرّر رأيكم في هذه المسألة، يجب أن نقول إنّ من خلال هذا السؤال: هل أنا ذو حقّ أو مكلف؟ لا يمكن أن ينسب الإنسان جميع أنواع العلاقات الإنسانيّة إلى العلاقة بين الإنسان والله. نعم، بعض البشر علاقتهم مع الله علاقة تكليف فقط، بينما هناك قسم آخر من البشر لديهم علاقة أخرى مثلاً. ولذا، فالتقسيم الثنائي لا يغطي ولا يشمل جميع العلاقات الحاكمة بين الله والإنسان. طبعاً، هذا بحسب التعبير والاصطلاح؛ إذ من الممكن أن يعرف شخص التكليف بحيث يقول: إنّ مُرادِي من التكليف ليس مجرد العلاقات الحقوقية بين الإنسان والإنسان الآخر، بل مُرادِي منه هو الأمر الجامع - مثل العبوديّة باصطلاحكم - لجميع المراتب؛ كما يعبر عنه بنظرية «حقّ الطاعة».

السيد مير باقري: طبعاً، نظرية «حقّ الطاعة» هي أيضاً في مرحلة التكليف. وبتعبير العرفاء: هل الإنسان العاشق يعمل لأنّه مكلف؟ يعني أنّ علاقة العشق هل تأتي من الدستور أو أنّها تحصل من خلال العبوديّة؟ إنّ العلاقة مع الله تعالى هي علاقة محبة ورضا. ونحن عندما لا يكون في ما بيننا علاقة محبة، نقوم بتعريف العلاقات بين البشر على أساس الرؤية التي نمتلكها، وبما أنّ البشر

يُعرّفون هذه العلاقات بأنفسهم بهدف الوصول إلى الغايات التي يرونها، فلا بدّ من وضع حقوق مقابل بعضهم البعض، وجعل تكاليف كذلك، ولكن، عندما يحبّ الإنسان أخاه الإنسان، فمن غير المعلوم أن تبقى العلاقة بينهما قائمة على أساس الحقّ والتكليف؛ بل يصبح هناك نوع علاقة جديدة قائمة على نظام قِيَمي آخر، يعمل على تنظيم علاقة المجتمع على هذا الأساس.

وبعبارة أخرى: نحن نضع الحقّ ونسنّ القوانين في سبيل الحصول على علاقات، ولتنظيم علاقة الإرادات في ما بينها، ومن الطبيعي أنّ هذا الحقّ والقانون لا بدّ من أن يكونا تابعين للقيّم الناتجة من إعمال هذه الإرادات. كما أنّ الإرادات الإنسانيّة نفسها المتقابلة في ما بينها، وإجراء هذه الإرادات، هي التي تقوم بوضع القيم وجعلها، وتحكيمها على المجتمع، ثمّ بعد ذلك تقوم بوضع تكاليف وحقوق تتناسب مع هذه المنظومة القيمية التي يرونها. وهذه العملية هي لجعل نوع خاصّ من علاقة الإنسان مع الإنسان، وإذا تغيّرت طبيعة العلاقة في ما بين الإرادات، فمن الممكن - عند تنظيم عمل الإرادات في ما بينها - أن لا نعود بحاجة إلى التكليف؛ بل يصير من اللازم العمل على الإتيان بشيء آخر، وجعل ذاك الأمر الآخر هو الحاكم على هذه المنظومة الجديدة من العلاقات.

■ هنا، في الواقع، لا يوجد عملية تنظيم لجهات البحث، لذا قد يخرج من الجهة الفقهية والحقوقية أحياناً. كما أنّه في بعض الموارد كالمستحبات مثلاً، يكون البحث في قولهم: من الأفضل لكم أن تقوموا بهذا الفعل؛ بحيث أنكم إذا قمتم به فسوف تحصلون على هذه الكمالات، وستحصلون على هذا المقام من القرب. فعندئذٍ يقوم المخاطب بدوره بامثال هذا الفعل من جهة، لكن هذا الفعل لا يكون تنظيمياً. وفي هذه الحالة، يخرج أيضاً نظرنا عن النظرة

الحقوقية. كما لو قلنا في بعض المواضع: يجب على الرجل أن يدفع نفقة زوجته، فهذه وظيفة. لكن الرجل في بعض الأحيان يشتري لزوجه هدية، فهنا لا تكون الهدية وأمثالها بحاجة إلى وضعها في إطار معين ومحدد لها، مقابل النفقة.

وبعبارة أخرى: لدينا علاقات؛ عندما ننظر إليها من منظور حقوقي، نرى أنّ من وظيفة الشخص أن يقوم بهذا العمل، لكن هناك بعض الأمور أيضاً ليست كذلك؛ كأن يعمل بعض الأشخاص معاً في مكان ويتعاملون في ما بينهم، ومع ذلك لا يُسمّى هذا التعامل وظيفة من الناحية الحقوقية.

السيد مير باقري: هل تريد القول: إن هناك سلسلة من العلاقات خارجة عن دائرة الحق والتكليف؟

■ هناك سلسلة من العلاقات خارجة عن التقسيم الذي افترضناه.

السيد مير باقري: إذا كان الأمر كذلك، فالمقسم الذي تعتمد عليه ليس جامعاً.

■ لقد فهمت من كلامكم مسألة لا بدّ من توضيحها بالمقدار الكافي: نحن لا نريد في بحث الحق والتكليف أن نعمل على تحديد العلاقة الجامعة بين الإنسان والله؛ بل نريد أن ندرس هذه العلاقة فقط من الناحية الحقوقية والفقهية. ومن الممكن أن تقول إنّ هذا البحث ناقص ولا بدّ من بحثه ودراسته من وجهة نظر أخرى أيضاً. هذا صحيح، لكن من يريد أن يتعمّق في بحث الحق والتكليف، عليه أن يعمل على حلّ البحث من الجهة الحقوقية فقط؛ إذ إنّ هذا الباحث لا يريد أن يأتي ويحدّد العلاقة الجامعة بين الله والإنسان حتى تقولوا: إنّ العلاقة هي علاقة تكليف، وعلاقة رضا وعلاقة

عشق، وغيرها الكثير الذي لا نصل إلى إدراكه؛ كالعلاقة القائمة بين النبي والله، فإننا لا نعلم كيفيتها أبداً، أو حتى علاقة الأولياء بالله؛ حيث لا نعلم حقيقتها أصلاً. فنحن لا نريد أن نعطي نظرية وتحديداً يغطي جميع أنواع علاقة الإنسان مع الله.

طبعاً، إذا أردنا الدفاع عن استعمال عبارة «العبودية» يمكن أن نقول: ما الإشكال في استعمال تعبير تم استعماله في الفقه وفي الكلام وفي العرفان وفي مواضع أخرى؟ لا إشكال في هذا الأمر أصلاً، ولكن، على كل حال، يجب أن لا ننسى المقسم الذي افترضناه، وعلينا أن لا ننسى أصل بحثنا، إذ عندئذٍ، لا تجد أي اختلاف معنا في أصل البحث. نحن نقول: الحق والتكليف، وأنت تقول: نعم، في هذه العلاقة الاجتماعية التي نقول بها، هناك أيضاً مكان للحق والتكليف.

السيد مير باقري: هل هذه العلاقة بهذا الشكل المحدود الذي تتفضلون بأنه موجود في الفقه، هي علاقة صحيحة، أو أنه يجب علينا العمل على إصلاحها؟

■ في حدود الدائرة الفقهية صحيح، ولكن، بالشكل الذي تقولونه، لا يمكن أن يحصل على الأقل في الفقه الاصطلاحي.

السيد مير باقري: كلاً، بناءً على ما نقوله، سيكون الفقه فقهاً جامعاً.

■ الفقه هو القسم الظاهريّ، وهو المعروف والمشهور.

أحياناً نريد أن نتعامل مع مؤسسة معينة، فعندئذٍ لا بدّ من تعريف طبيعة العلاقات في هذه المؤسسة لكي نتمكن من إيجاد صيغة واضحة في التعامل. بينما في بعض الأحيان تكون المسألة بسيطة جداً ولا تحتاج إلى ذلك كله؛ كأن يقوم الأستاذ بالخروج مع

تلاميذه في نزهة يوم الجمعة مثلاً، فيصير التلميذ في هذه الحالة مطلقاً على ضمير أستاذه ويعرف أنّ أستاذه الآن يحتاج إلى ماء، فيقوم ويأتيه بالماء. وعليه، ففي هذه الحالة لا يعود هناك أي حاجة إلى التنظيم.

طبعاً، نحن نقبل بفكرة عدم احتياجنا إلى التنظيم مطلقاً. فلنا بحاجة إلى تشكيل مؤسسة فقهية، لكن التشكيلات العرفانية والكلامية والعلوم الإنسانية الكلية، كلّ منها يُعتبر في حدّ ذاته تشكيلاً خاصاً ومؤسسة قائمة بذاتها. فإذا افترضت أنّ عارفاً يريد أن يحدّد مساره القائم على أساس العبودية إلى الله تعالى، فهو يريد تشكيل مؤسسة، لا أن يكون لديه علاقة غير منضبطة، وبطبيعة الحال فهذه المؤسسة التي يحتاج إليها ليست مؤسسة فقهية، بل هو بحاجة إلى مؤسسة أخرى. ونحن نتحدّث في دائرة اصطلاحات مشخّصة؛ لأنّه من الممكن أن تقول: «فقه»، ولكن قد يكون في ذهنك معنى آخر غير المعنى المعروف. فعندما نقول: «فقه» مُرادنا القسم الظاهريّ منه هو المشهور بين جميع الناس، بينما العلاقة بالرضا أو العلاقة بالعشق، أو أي نوع من أنواع العلاقة الأخرى، جميعها خارجة عن مجال بحثنا. نعم، هذه الأنواع من العلاقات بحاجة إلى تشكيل مؤسسة لها، لكنّها ليست علاقات فقهية.

السيد مير باقري: لكن هذا الجامع يُعتبر في الواقع أساس التكليف؛ وهو الجامع بين جميع المراتب، بمعنى أنّك لا تستطيع أن تجمع بين هذه المراتب المتفرّقة من دون أن يكون هناك جامع بينها، فعليك أن تفرّق كلّ مرتبة عن المراتب الأخرى، ثمّ تعيد تنظيمها بما يتناسب مع هذا الجامع. وبناء عليه، فذاك الجامع هو أساس العلاقة؛ أي أنّ العلاقة بين الله وعباده ليست من قبيل العلاقة بين الموالى العرفيين وعبيدهم.

■ هل يشتمل ذاك الجامع على الحد الأدنى أو على الحد الأعلى؟ وهل يلتزم في نفسه بأعلى مرتبة أو بأدناها؟

السيد مير باقري: كلاً، بل كلُّ منها يأخذ خصوصيته، الخاصّة به، ولكن على كلّ حال، يبقى ذاك الجامع حاضراً فيهم؛ أي أنّ علاقة الله بالعبد لا يمكن أن تكون في وقت من الأوقات كعلاقة الموالى والعبيد العرفيين.

■ هل مُرادكم أنّ العلاقة القانونيّة والفقهية غير موجودة في أية مرتبة من مراتب العلاقة بالله؟

السيد مير باقري: بل يمكن أن نعمل علاقة قانونيّة في المقام أيضاً.

■ هذا الذي نريد أن نقوله؛ إنّ الله تعالى لديه علاقة مع جميع البشر، ومن الطبيعيّ أنّ هذه العلاقة ليست مُنفكة عن العلاقات الأخرى الاتي يُمكن للعبد أن يجعلها بينه وبين الله تعالى. فعلاقة العارف القائمة على أساس العشق مثلاً غير مُنفكة عن العلاقة بالرضا. وهذه العلاقات غير قابلة للانفكاك، بل هي مترابطة. لكن عندما نريد في مرحلة التقسيم الانتزاعيّ، أن نعمل على توصيف الأمور من الخارج، نقول إنّ لله علاقة قانونيّة شاملة للجميع. ونسمي هذه العلاقة باسم العلاقة الفقهية، حيث نريد أن نبحث ضمن هذه الدائرة، ولا ننكر أنّ لديه علاقة أخرى مع البعض الآخر. فالإنسان يستطيع بنفسه أن يتجاوز هذه الحالة ويوصل نفسه إلى أعلى مراتب العلاقة مع الله تعالى، فهذه الأمور لا تتنافى مع هذا الكلام.

السيد مير باقري: وعندئذٍ، هل يمكننا أن نقول: إنّ علاقة الإنسان بالله، هي علاقة حقّ أو أنّها علاقة تكليف؟

■ نعم، ولكن مع ذلك، نحن نقبل أنّ هناك علاقاتٍ أخرى

أيضاً. من جملة الاشتباهات التي نحصل لدى البعض، أنه عندما يتمّ الحديث عن التكليف لا يكون المراد منه أنه قد تمّ بيان علاقة الإنسان بالله بشكل كامل وتامّ. لقد استفدنا من كلامكم أنه لا يمكن بيان العلاقة الجامعة من مجرد ذكر عبارة تكليف مثلاً.

السيد مير باقري: كلامي هو أنه عندما لا تكون العلاقة الجامعة قد بُيّنت بشكل كامل، فلا بدّ من تغيير مفهوم التكليف؛ لأنّ جميع مستويات العلاقة مع الله متناسبة مع حضرة الحقّ تعالى، وهنا يجب تغيير مفهوم التكليف.

■ ولو كان في دائرته الفقهيّة؟

السيد مير باقري: يجب أن يكون مفهوم التكليف مشخّصاً. فالتكليف في العلاقة مع الله تعالى له معنى مغاير للمفاهيم الاجتماعية؛ إذ يقوم الناس في المجتمع أحياناً - لأجل تنظيم حياتهم - بوضع حقوق وتكاليف في ما بينهم. ولكنهم في الوقت نفسه - والعياذ بالله - يجعلون الله جانباً. هكذا هي الأمور في النظام الماديّ، فعندما تريد أن تُنظّم علاقة الإنسان مع الله، لا يصحّ أن تُنظّم تلك العلاقة على أساس علاقة الإنسان بالإنسان الآخر. فهذه العلاقة لا ترقى في أية منزلة إلى علاقة الإنسان بالله.

■ نعم هي لا ترقى إلى مستوى تلك العلاقة، لكن، هل هناك علاقة تكليف أم لا؟ حتى لو كان هذا التكليف بالمعنى الموجود في علاقة الإنسان مع الله، وكان مغايراً لمعنى التكليف في علاقة البشر في ما بينهم.

السيد مير باقري: في هذه الحالة، ولأجل أن نحصل تلك العلاقة، تمّ إنزال القرآن بما يحتويه من إنذارات وبشائر، وهذه الإنذارات والبشائر وتلك المجموعة من الأوامر هي التي تعمل على

تربية الإنسان. فعندما يقول الإنسان: يجب عليّ أن أعبد الله، يطرح في مجال آخر مسألة أنّ عبادة الله تعالى عندما تطرح بالنسبة إليه، يتمّ عرضها كمسألة التكليف بالنسبة إليه أمام الحقّ تعالى. فتلك المجموعة هي التي تجعل هذا التكليف. وعليه، فإذا عرّفنا التكليف بمعنى يستبطن جميع هذه العلاقات، فسوف يشعر الإنسان بوجود نوع من المسؤوليّة في هذا النوع من الارتباط بين العبد والله تعالى، ويمكن أن تكون هذه المسؤوليّة من باب أنّه تعالى مالك يوم الدين، ويمكن أن تكون أيضاً من باب أنّه تعالى هو الرَّحمن الرحيم. فهل يمكن أن يطلق على هذه الأمور جميعها اسم التكليف؟ جيّد، يمكنك أن تقول: نعم، نريد أن نعبر بعبارة التكليف عن جميع أنواع العلاقات القائمة بين الإنسان والله تعالى، ولسائر مراتب الإحساس بالعبوديّة كذلك، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ مفهوم التكليف هنا قد يوحي بأنه من المفاهيم المضادّة للقيّم؛ بحيث أنّ هذا المفهوم الذي هو ضدّ القيّم، يكون موجِباً لأن يقولوا في مجال صناعة القيّم الإنسانيّة: «هذه المفاهيم تعتبر أنّ الإنسان مكلف، لا أنّه ذو حقّ». بينما أخالف أنا هذا التعبير؛ لأنّ اختيار هذه العبارة من أول الأمر ينطلق من رؤية خاصة، ويفتح الباب أمام سوء الاستفادة منه.

■ يعني أنّه في المصطلحات المعاصرة، تمّت مقايضة علاقة الإنسان بالإنسان مع علاقة الإنسان بالله.

السيد مير باقري: يحوز الحقّ والتكليف في علاقة الإنسان بالإنسان، على معنى خاصّ. وهذا المعنى مغاير للمعنى المطلوب في العلاقة بين الله والعبد. فإذا استعملت هذا المصطلح في بحثنا هذا، تكون من أول الأمر قد عملت على توسيع دائرة القيّم في حكمك، وجعلت تقسيمك لهذه الأمور من البداية بالشكل الذي يتناسب مع

الإجابة عنها بشكل سلبي؛ لذا عليك أن تنقُض هذا التقسيم الذي أجريته، أي عليك أن تُغيّر مفاهيمه الواقعيّة؛ لأنّ ذاك المفهوم الواقعيّ - بناءً على أساس الفطرة الإنسانيّة - ليس معارضاً للقيّم الواقعيّة، ولكلّ ما هو موجود. فالإنسان بطبيعة الحال، يريد من خلال الدخول من باب هذا التقسيم أن يحكم في هذه الأقسام. وإذا كان تقسيمك لهذه القيّم بشكل لا يتناسب مع القيّم الفطريّة للإنسان، وكنت قد افترضت من أوّل الأمر وجود علاقة خاطئة، فإنّ مثل هذه الأمور لا تقبل بها الفطرة؛ كما لو قلت في مورد ولاية الفقيه إنّ للوليّ الفقيه الحقّ في التدخّل في حياتي الخاصّة، وله الحقّ في أن يقول: عليك أن تطلّق زوجتك! إذ يقال عندها: ما هذه الولاية المُعطاة لهذا الفقيه؟ أعتقد بأنّه لا حاجة لهذا الأمر في سبيل الوصول إلى القرية. فحتى الإنسان الذي يريد أن يعبد الله تعالى، يقول: بالنسبة لقربي إلى الله، ما الحاجة إلى أن يقول شخص لي: إذهب وطلّق زوجتك؟! فإنّ مثل هذا التعبير يستدعي مثل هذا الحكم.

أريد أن أقول هنا: عليك أن تنقُض هذا المفهوم، وأن تشرع بالبحث فيه من جهة أخرى؛ وهي البحث في أساس الإرادة وعلاقة الإرادات في ما بينها. نقول: إنّ إرادة الإنسان مرتبطة بنظام الطبيعة، ومرتبطة أيضاً بسائر الإرادات الإنسانيّة، كما أنّها مرتبطة كذلك بالله تعالى. ففي جميع هذه العلاقات ورد الحقّ والتكليف بمعنى واحد، لكن معنى الحقّ نفسه التكليف نفسه مختلف في كلّ منهما. فالحقّ والتكليف في علاقات عالم الطبيعة، نوع من الحقّ والتكليف، وفي مجال علاقات أخرى لديهما معنى آخر، إذن، ينبغي أن لا نجعل الحقّ والتكليف بمفهوم واحد بالنسبة إلى علاقات البشر في ما بينهم، ولا بالنسبة إلى علاقة الإنسان مع الله تعالى، إلّا أن نفترض

مفهوم الحقّ والتكليف مفهوماً نسبياً سيّالاً. وإذا افترضنا الأمر كذلك فلا إشكال فيه، لأنّه سيكون مشتركاً لفظياً أو يكون مفهوماً جامعاً. وفي كلّ مورد يستعمل في المفهوم الخاصّ له ضمن خصوصيّاته.

ثلاث مسائل مهمّة في الحقوق الأساسيّة متفرّعة عن بحث الحقّ والتكليف

■ مع التوجّه إلى المباحث السابقة، هناك ثلاث مسائل أساسيّة مطروحة، ونحن نريد أن ندرس طبيعة علاقتها وارتباطها ببحث الحقّ والتكليف.

البحث الأوّل بحث حقوق الإنسان، فبناءً على ما ذهبتم إليه، كيف يمكن أن تربط بين البحث في الحقّ والتكليف وبين مباحث حقوق الإنسان، وماذا يمكن لمباحث حقوق الإنسان أن تستفيد من هذه الأبحاث التي ذكرتموها. والبحث الثاني، هو علاقة الشعب بالحكومة والحاكم ومالك زمام الأمور. والبحث الثالث، هو البحث الذي تمّ طرحه سابقاً، وأشير إليه في مطاوي الكلام، وهو بحث العدالة الاجتماعيّة. إذن، في الواقع لدينا ثلاثة مباحث، نريد أن ندرس العلاقة بينها وبين المباحث السابقة.

السيد مير باقري: للجواب عن هذا السؤال، لا بدّ أولاً من أن نبحث في نزعة العبوديّة، وأن نُفرّق بشكل واضح وعميق بينها وبين نزعة التكليف التي طرحناها سابقاً. إذا قمنا بتعريف حالة العبوديّة بالنسبة إلى الله تعالى بأنّها عبارة عن نزعة التكليف، واعتبرنا أن علاقة العبد بالله تعالى هي علاقة مكلف بمكلف، نكون في الواقع قد استعملنا بعض المصطلحات مع وجود اختلاف كبير في ما بينها. فالعلاقة القائمة على أساس نزعة التكليف، هي كأن يكون هناك حاكم يجب عليّ أن أطيعه، وفي المقابل يجعلني مكلفاً أمامه. وكأنّ

الأساس في هذا التكليف هو أنّ له قدرة وحاكميّة؛ بحيث أكون مُجبّراً على التسليم له. فإنّ مثل هذا الإحساس الناشئ من نزعة التكليف بالنسبة إلى الله تعالى، لن يؤدّي إلى حالة من الرضا بالدين.

ولهذا السبب، أعتقد بأنّه لا بدّ لنا من أن نُعرّف العلاقة بيننا وبين الله تعالى على أساس الميول الفطريّة عند الإنسان. فالإنسان يحبّ في فطرته اللجوء إلى الله واتّباعه، كما يوجد في ذاته الميل إلى تولّيه تعالى، ولكن هذا ليس كلّ شيء، بل هناك في فطرة الإنسان ميل إلى القُرب، وميل إلى مناجاة الله والحاجة إليه، وسائر تلك الأمور أيضاً. فإذا أرجعنا أساس علاقة الإنسان مع الله تعالى إلى التكليف، فهذا يعني أن نقول في البداية: هل نحن أصحاب حقّ في علاقتنا مع الله أو أنّنا مكلّفون؟، وفي هذه الصورة نكون قد وضعنا أساس العبوديّة بناءً على مفهوم لا يمتلك النزعة الوجدانيّة المطلوبة للبشر نحو الباري تعالى. ولذا من الممكن أن يحصل نوع من الحكم السلبيّ الّا إرادي على هذا الأمر، اعتماداً على هذين التعريفين وعلى أساس هذين الاصطلاحين. والحال أنّ علاقتنا مع الله تعالى ليست علاقة ذات حقّ، ولكننا من الجهة الأخرى، لا نعتبر أنّ هذه العلاقة منحصرة بالتكليف.

وهنا علينا أن نختار عنواناً جامعاً يكشف عن الوجه الواقعيّ لعلاقتنا مع حضرة الحقّ تعالى، ونعرضه بشكل جيّد. فهو ربّ كريمّ ورحيمّ وغير ذلك من مثل هذه العناوين، وتعلّقنا به وعبوديتنا له توجب لنا القرب والكمال والنشاط والابتهاج والسرور وأمثال ذلك. ومن الناحية الأدبيّة، لا بدّ من أن يؤخذ هذا المفهوم على أساس دراسة شاملة لكي تكون النظرة الاجتماعيّة بالنسبة إلى هذا المفهوم إيجابيّة. وباعتقادي، من الظلم أن نقول: يعتبر البعض أنّ الإنسان صاحب حقّ، والبعض الآخر يعتبر أنّ الإنسان مكلّف.

إذن، يجب أن يكون هناك أسلوب تقديم آخر لهذه المسألة. أنا أقول إنّ البعض يعتمد على الاستكبار وأنايئة النفس، ويستند إلى ما لديه من إمكانيات خاصّة، ويريد أن يأخذ الحقّ من الله تعالى، ويحقّق الحقّ معه. بينما نرى في النظرة الثانية أنّه لا يوجد مثل هذا الأمر، بل الأساس عندهم هو العبوديّة، وهذه العبوديّة هي مجرى القرب والنشاط وسبب الابتهاج والتعامل مع الله، ومنشأ جميع آثار الربوبية وبركاتها. وهذه نقطة كان ينبغي توضيحها من قبل، ومن الطبيعي أنّ هذا الأمر ضروريّ، ويجب أن نفكّر في استعمال الاصطلاحات ووضع اصطلاحات جديدة.

النظرية المختارة في الحقّ والتكليف وآثارها على مسألة حقوق الإنسان

لكن ما هي النتائج التي ستحصل جرّاء تطبيق هذه النظرية على مسألة حقوق الإنسان، وهنا أعتقد على هذا الأساس، بأنّ حقوق الإنسان لا يمكن تعريفها خارج دائرة المنظومة الإلهيّة. لا أقول إنّ الإنسان له حقّ بنفسه، بل إنّ حقوق الإنسان تعود في الواقع إلى حقّ العبوديّة. سأوضح هذا الأمر قليلاً: إنّ النقطة التي تقبل التأمل في هذا المقام، هي أنّ حقوق الإنسان هذه - وبالخصوص التي بُنيت على أساس مذهب الذاتية الإنسانيّة - التي ظهرت في الغرب وتمّ تأييدها والتصويت عليها، جرى جعلها بعنوان الحقوق الرسميّة للإنسان. كيف ظهرت وكيف جرى تدوينها؟

وأعتقد بأنّ هذه النقطة بنفسها، بحث جدير بالمتابعة، كما أنّه لا بدّ من دراسة ما جرى من تحولات وتكامل (وإن كنت أرى أنّ التعبير بالتكامل ليس صحيحاً هنا، والعمل على بحث ما جرى عليها من تطوّر وتبدّل في العقود والسنوات الأخيرة،.. وذلك لكي نرى

كيف حصلت هذه الأمور، ومن هم الذين كانوا وراء هذه الأحداث، وما هي العوامل والمتغيرات الأخرى التي ساعدت في ظهور ذلك، وما هي العوامل السياسية والثقافية والاقتصادية التي عملت بشكلٍ دؤوبٍ ویداً بيد في سبيل تدويل حقوق الإنسان وجعلها بعنوان ميثاق عالمي؟

ولا شك في أنّ هذه النقطة مهمّة جداً، وقد جرت العادة في أنّ الحقوق التي يتمّ ترسيمها إنّما تعرّف بما يتناسب مع أهداف هذه التوسعة؛ أي أنّك عندما تسعى للحصول على هدف اجتماعي تقوم بجعل حقوق وتكاليف تتناسب مع هذا الهدف؛ بأن تأخذ بعين الاعتبار الغايات المنظورة لديك وتخطط على أساسها. والآن يجب أن نسأل في، ما هي الغايات التي كانت موضع توجّه البشر في العصر الحاضر، والتي جذبتهم نحوها؟ وعلى أساس أيّ غاية تمّت صياغة حقوق الإنسان المعاصرة؟ إن من المهمّ جداً أن نتتبّع مراحل ظهور هذه المجموعة بشكل دقيق، كما لا بدّ من معرفة العوامل الدخيلة بتكوّن ذلك. طبعاً، هذا العمل شاقّ جداً؛ حيث أنّه يتطلّب الاطلاع على عدد كبير من المكتبات، كما يتطلّب تقصيّاً واسعاً للنظريات. على هذا الضوء يجب أن يتمّ التنظير، ثمّ العمل على تحقيق هذه النظريات الموجودة، وذلك على أساس مطالعات مكتبيّة وميدانيّة واسعة كذلك، وبعد ذلك يجري إثباتها وتدوينها بقدر الإمكان.

والخطوة الثانية، هي أن تتمّ دراسة الآثار الواقعيّة التي خلّفتها حقوق الإنسان المدوّنة في العالم كلّ، ثم معرفة النتائج التي فرضتها هذه الحقوق على حياة الإنسان. وهذا يمكن دراسته من جهتين: **الجهة الأولى**، من خلال طرح الأسئلة التالية: هل إنّ حقوق الإنسان هذه قد أوجدت السبيل المناسب لكمال الإنسان؟ أو أنّها

أدت إلى الحظ من قدره؟ وماذا يمكن أن يُجاب عن هذا السؤال ويُقال انطلاقاً من عالم الخيال والافتراض من أنّ «هذه الحقوق يمكنها أن تتضمن جميع الكمالات المعنوية للبشر»، فهو كلام في حدود عالم الذهن والخيال فقط. والحال أنّه يجب علينا أن نجري دراسةً علميّةً وتحقيقاً ميدانيّاً، نحاول من خلالها أن نصل إلى معرفة حقيقة الدعوى التي أطلقناها وثيقة حقوق الإنسان؛ في أنّها توصل الإنسان نحو الكمال.

والجهة الثانية لهذا البحث، هي الجهة الحقوقية التي يسعون لاستيفائها. فهل استطاعت حقوق الإنسان هذه أن تستوفي الحقوق التي تدّعيها، أو أنّ مثل هذه الحقوق وتقسيماتها والمباني التي تعتمد عليها لا تضمن تنفيذ أيّ دعوى، حتى تنفيذ نفسها؛ بل إن نتيجتها كانت على عكس دعواها؟ إذا عرفنا حقوق الإنسان بناءً على مذهب الذاتية الإنسانية فسوف تبدّل حقوق الإنسان هذه إلى ضدّ الحقوق الإنسانية. وهذا النقد الثاني نقدٌ مهمٌّ جداً.

وكمثال على ذلك، تطرح حقوق الإنسان مسألة توسيع دائرة الحرية والوصول إلى الأهداف المنظورة التي جعلت لحقوق الإنسان؛ كتوسيع مفهوم الكرامة الإنسانية. وعليه، فيجب أن نرى هل تحققت مثل هذه الأمور أو لا؟ وهل حصل الإنسان على الأمن، أو أنّ ما حصل كان عبارة عن مصادرة لرؤوس الأموال باسم الأمن؟ وإذا كان الكلام بحسب الظاهر عن نشر الأمن واستتبابه، فإنه في الواقع كان البحث عن رؤوس الأموال لا تأمين الأمن للبشر. ويبدو لي في هذا المقام أنّ شعور الإنسان بالأمن النفسي والاجتماعي والروحي، كلّ هذه الأمور تغيّرت وتبدّلت لمصلحة الأمن المالي والاستثماري. ولا بدّ من البحث في أنّهم إذا كانوا يدعون الرغبة في توسعة الحرية، فهل تحقّق ذلك واقعاً، أو أنّ التعريف الذي جعلوه

للحرية صار بمثابة بساطٍ للعمل على استجلاب أكبر عدد من البشر وتوظيفهم في دائرة التوسعة المالية؟

وفي إثر هذا البحث، والدقة التي يتمّ النقد فيها، نصل شيئاً فشيئاً إلى حالة لا تعود فيها نظرنا إلى مؤسسي فكرة حقوق الإنسان نظرة احترام وحسن ظنٍّ؛ حيث يمكننا أن نطرح هذا السؤال: هل هؤلاء الذين كانوا يدعون حقوق الإنسان كانوا يريدون الخير للبشر، أم لا؟ طبعاً، إرادة الخير على وجهين: أحدهما، إرادة الخير الواقعي الذي يكون تأثيره واقعياً، والآخر، إرادة الخير الخيالي والادعائي.

فما تقوم به من تنزيل الإنسان من المرتبة التي فيها إلى المرتبة الأدنى، ثم بعد ذلك تعين له حقوقاً حسب الاصطلاح، فهذا ليس إرادة خير واقعية للإنسان. وبعبارة أحد العلماء - رحمة الله عليه - إذا قمت بسلّ عين شخص فأعمي جِراء ذلك، فلو وضعت له مصباحاً كبيراً أمامه لإضاءة طريقه، لما كنت قدّمت له آية خدمة في ذلك. وإذا أهبطت الإنسان من مرتبة العرش إلى مرتبة الفرش، فحتى لو جعلت تحت قدميه ذهباً خالصاً، لا ينفعه؛ لأنك أنزلته عن تلك المرتبة العالية. وهذا الأمر هو ما تكشف عنه الآية القرآنية: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾⁽¹⁾؛ حيث أنّهم يرون أنفسهم مصلحين واقعاً، ولا يعلمون أنّ ما يقومون به من إنزال البشر عن تلك المرتبة، ليس إصلاحاً في الواقع.

والبحث الثاني هو أنّهم في مقام القصد، هل كانوا يفكّرون ضمن حدودهم بطلب الخير، أم لا؟ باعتقادي أننا إذا حقّقنا في هذه المسألة قد نصل إلى نتيجة، هي: أنّ أحداث حقوق الإنسان هذه

(1) سورة البقرة، الآية 12.

صارت وسائل ومعدّات لتوفّر للحريّة الفرديّة العمل على زيادة رأس المال عبر رفع مستوى الاستهلاك. وما نقوله من زيادة رأس المال، يعني جعل جميع الأمور الحاكمة على العلاقات الاجتماعيّة التي تكون نتيجتها زيادة رأس المال، واقعة تحت تأثير نموّ رأس المال وازدهاره؛ بمعنى جعل جميع الأمور السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة في خدمة نموّ رأس المال. وبعبارة أخرى، لقد تمّت مصادرة الإنسان في سبيل نفع الإمكان. فإذا حصل مثل هذا الشيء واقعاً بأن جعلت المواد المختلفة لحقوق الإنسان كوسائل لإبراز هذه العمليّة، فعندئذٍ من الممكن أن تتهاوى شيئاً فشيئاً أمامنا تلك النظرة الحسنة لهذه الأمور، ونقول: إنّ الذين قاموا بالتخطيط لهذا المشروع المعقّد قاموا بذلك للوصول إلى هذا الهدف واقعاً؛ فقد طرحوا مخططاً في قالب خدمة البشر والدفاع عن الحرّيّة، لم يكن المُراد منه إرادة الخير للبشر: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطَانِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾⁽¹⁾، فنهاية هذا الأمر هو الغرور واقعاً. إنّ عبارة «زخرف القول» بمعنى أنّه يمكنك أن تطرح كلاماً جميلاً؛ حيث يمكنك أن تطرحها مقابل وحي هؤلاء، وتجمع حولك بعض المحبّين والمعجبين، طبعاً من جملة الأشخاص الذين سيجتمعون حولك ﴿وَلَنَصْنَعَنَّ الْآيَةَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾⁽²⁾. هؤلاء الذين يرون أنفسهم في حدود الدنيا فقط، ولا يرون أنّهم سيستمرّون في وجودهم وسيبقون ماضين في طريقهم، ومن الطبيعي أنّهم يطرحون أمام هؤلاء الأشخاص هذا الكلام المليء بالبهرجة.

(1) سورة الأنعام، الآية 112.

(2) سورة الأنعام، الآية 113.

وبناءً عليه، أعتقد بأنّه لا بدّ من العمل على نقد حقوق الإنسان من هذه الزوايا. نعم، لقد تمّ نقدها، لكن، لا تزال هناك مواضع للكلام في نقد الأسلوب والقاعدة التي على أساسها تعالج هذه المسائل، حيث يمكن من خلال هذا النقد العثور على طريقة دراسة وتحقيق أفضل؛ ويجب أن تتمّ في هذه الطريقة دراسة مراحل ظهور حقوق الإنسان هذه والتغيرات التي طرأت عليها والتكامل الذي وصلت إليه، والعوامل التي كانت حاکمة عليها، ومدى تأثير الأيدي الخفية والظاهرة والمتغيرات التي رافقتها، ومعرفة العوامل الداخلية والخارجية التي جعلت هذا القانون يخرج بهذه الصيغة.

وأظنّ أنّ الوضع العالميّ على الصعيد السياسيّ والثقافيّ والاقتصاديّ، أثر كثيراً على حقوق الإنسان، وكذا الحروب، كما أنّ هناك عوامل كثيرة تركت تأثيراً كبيراً على هذه الحقوق. ومن المفيد جداً أن يسعى الإنسان للوقوف على هذه العوامل ومعرفة مدى تأثير كلّ منها، ومثل هذا العمل حتى الآن لم يحصل، مع أنّه عمل يستحقّ الدراسة بشكل جدّي. وبعد ذلك يجب أن نرى تأثير المجتمع العالي بهذا الأمر الذي طرأ على المجتمع، وهل وصل واقعاً إلى نتيجة إيجابية للبشر، أو لا؟

وهناك أمر آخر حول حقوق الإنسان يستحقّ البحث والدراسة، وهو مبنى هذه الحقوق. إنّ حقوق الإنسان المعاصرة تبني في الواقع على أصلٍ يصطلح عليه باسم «الحقّ الطبيعيّ للإنسان». وكون الإنسان هو الأصل بالنسبة إلى حقوقه، وبعبارة أخرى: على أساس كون الإنسان نفسه هو المحور بالنسبة إلى حقوقه، تمّ تعريف هذه الحقوق. وحكّمنا على هذا المبنى واضح جداً؛ فباعتقادنا، لا بدّ من أن تكون البناءات معرّفة بما يتناسب مع غاياتها. فيما أنّ الغاية في الإدارات هي تطوير العمل الإداريّ بما يؤدي إلى زيادة الإنتاج،

فالتطوير يكون عندئذٍ مرتبطاً بالمادة، وما يتناسب مع هذا التطوير هو التطوير على الصعيد المادي.

وفي ذلك ملاحظات عدة:

أولاً: إنّ هذه الأمور التي تتناسب معها لم يؤخذ فيها القرب من الله تعالى، بل أخذ فيها من أول الأمر الحرية الفردية للإنسان، وهذا ما يتناسب مع التطوير المادي؛ أي أن البناء الحقوقي لهذا الطرح يتناسب مع الوصول إلى تطوير الإنتاج المادي. وبعد هذه النهضة التي طرأت وفي عصر الحداثة - وهو العصر الذي توجه فيه الإنسان إلى الحداثة ومال نحو قيمها التي أهمها الاعتقاد بأن معيشة الإنسان يجب أن تكون في هذه الدنيا، وقائمة على أساس الحصول على ما يتمناه فيها - كان من المفترض أن تأخذ هذه الحقوق شكلاً جديداً يتناسب مع غايات هذه الفترة؛ أي أن تتوقع وتستشف من المستقبل بأنّه إذا استمر المسير على الوتيرة نفسها، فسوف تصل الأمور إلى أن يتم جعل حقوق للإنسان، أو يتم بناء صرح حقوقي يفترض إجراؤه على المجتمع العالمي بأسره؛ بحيث يكون هذا الصرح الحقوقي متناسباً مع تلك الأهداف التي رسمتها حركة الحداثة. وهذه من الأسباب والنقاط التي جعلت البناء الحقوقي متناسباً مع الغايات المادية التي تمّ تعريفها ورصدها؛ أي تطوير الإنتاج المادي وتوسعة مجالات الإنتاج هذه. وهذا هو الأساس في النظام الحقوقي المطروح في زماننا هذا. وبعبارة أخرى: إنّ البناء لهذه الحقوق هو توسعة «الاستكبار على الله»، وتوسعة «أنانية النفس».

ثانياً: إذا قبلتَ بمثل هذا النظام الحقوقي، واعتبرتَ أنّ الغاية منه هي توسيع دائرة الحرية الفردية، ومنحتَ مثلاً حقّ الحرية الفردية للإنسان في سبيل التطوير المادي، فهل هذه الحقوق تقبل التطبيق

والتنفيذ أو لا؟ برأيي، إنّ هذه الحقوق سوف تبدّل إلى ضدها. هذا هو النقد الثاني. ونظرتنا هي أنّ هذه الحقوق لن تصل إلى تحقيق الحرّية والأمن للبشر، ولن تصل إلى تحقيق الكرامة الإنسانية، ونشر الرفاهية بين الناس. فهذه الأمور التي جرى تعريفها بأنها أساس حقوق الإنسان، جميعها في الواقع تنتقض في هذه المفاهيم التي تحملها نفسها؛ لأنّه إذا صارت مسألة تطوير الإنتاج الماديّ أصلاً، فسوف يُمهّد ذلك الأمر الطريقَ أمام حصول تنازع وتزاحم بين البشر على تحصيل الدنيا، ما يؤديّ إلى حصول تعارض بينهم، وهذا التعارض الذي يحصل جرّاء التنافس لتحصيل الدنيا، نرى أنّ القاعدة الطبيعيّة فيه هي أن يعمل القويّ وصاحب النفوذ على تغيير جميع حقوق الآخرين لتصبّ في نفعه.

وهذان نقدان يردّان برأيي على إعلان حقوق الإنسان بشكلٍ كاملٍ. وقد قلنا أكثر من ذلك، قلنا إنّ الالتفات إلى هذه النقطة يلزم أن يكون البناء الحقوقيّ فيها متناسباً مع الغايات التي يتمّ تعريفها. وعندما تطرح مسألة القانون الدوليّ، تكون في صدد إنشاء مجتمع دوليّ تريد من خلاله أن ترفع الحدود الموجودة بين هذه الدول، وتعمل على سوق هذا المجتمع العالميّ إلى جهةٍ ما، وعندئذٍ تقوم بوضع بناء حقوقيّ تُراعى فيه الغايات التي تتناسب مع ذلك التوجّه والهدف الذي اخترته. وبعبارة أخرى: إنّ النزعة التي توجد في أيّ مجتمع سوف تكون هي الأساس للقيّم التي يتمّ على ضوءها جعل حقوق ودستور اجتماعيّ، وبقدر ما تغيّر من ميول المجتمع العالميّ وتسوقه نحو ما ترصده من غايات مطلوبة، تكون قد جعلت ضماناً لإجراء هذه الحقوق؛ بمعنى أنّ الميول البشريّة نفسها هي الغطاء الضامن للبناءات الحقوقيّة، وتحقّق هذه البناءات يجب أن يكون متناسباً مع الغايات والأهداف المرصودة منها. ومن هذه الجهة، فإنّ

مسألة حقوق الإنسان هي عبارة عن بناء حقوقي جرى تأسيسه في مرحلة من مراحل التاريخ، وخصوصاً في العالم الغربي بعد عصر الحداثة، وبالأخص بعد فترة الحربين العالميتين، والهدف من هذا البناء هو العمل على تشييد مجتمع عالمي واحد متساوٍ ومبني على أساس التطوير المادي. ومن الطبيعي أنّ مثل هذه الأمور وما يناسبها لا يمكن أن تصل إلى المطلوب. أرجو أن تدققوا في هذين الانتقادين جيداً حتى نتمكن من الحصول على نتيجة منهما، ثم بعد ذلك لا بدّ من عرض النقطة المقابلة لهذه؛ وهي عبارة عن نظرنا نحن في هذه المسألة.

■ أريد أن أقول إنكم تحدّثتم في مقام النقد، والآن نريد منكم أن تفضّلوا بالتحدّث في مقام إثبات النظرية البديلة، وتوضيحها.

السيد مير باقري: إذا اعتبرت أن حقّ الإنسان هو الحرّية الفردية، فلا بدّ من أن تعلم بأنّ القاعدة الأساس لها هي مذهب العلمانية، يعني أن تكون الحياة علمانية، وأساس هذا المذهب هو الحقوق الطبيعية للإنسان مقابل الله تعالى، بمعنى، أن تجعل الإنسان مقابل الله، وتقول: «للإنسان حقّ في أن يعيش كما يحلو له»، وتعتبر أنّ كمال الإنسان في تحقيق هذا الهدف؛ وأن يكون حرّاً يفعل ما يريد.

بينما نعتقد نحن بالنقطة المقابلة لها تماماً. وبرأيي أنّ أساس حقّ الإنسان هو الذي منحه الله للإنسان وجعله فيه، وأنّ كمال الإنسان في الله تعالى؛ بمعنى أنّ الميل والرغبة في الكمال يتحقّق به.

ويمكن توضيح هذا الكلام، بالقول: إنك إذا كنت تريد أن تشيّد صرحاً حقوقيّاً؛ بحيث يكون هذا الصرح والبناء ممهداً لتوحيد جهود

البشر في سبيل الوصول إلى الهدف، فيجب عليك أن تجعل هدفك الأمر الذي جعله الله تعالى. ونحن نريد أن يكون هذا البناء الحقوقي رافعاً لهذا التزام الموجود بين الناس، وليس فقط أن يُرفع التزام فقط، وإنما يعمل على تبديل التزام إلى تعاضد وتعاون بين البشر، وتكامل المجتمعات والشرائح المختلفة من الناس في ما بينها، للوصول إلى ذاك الهدف. ما هو ذاك الهدف؟ لا بدّ أولاً من توضيح حقيقة هذا الهدف الذي يجب على البشرية أن تسعى نحوه وتتحرك باتجاهه، ثم بعد ذلك نبحث في الضمانة لتحقيق هذا الهدف والوصول إليه.

هل هذا الهدف هو الحرّية الفردية؟ هل الموجود في الفطرة الإنسانية والذي يسعى البشر للوصول إليه ويرغبون به، هو التحرّر من المقدّسات والتحرّر من كلّ نوع من الالتزام والعمل والمسؤولية؟ أو أنّه التوجّه نحو عبودية الحقّ تعالى والقرب من الله؟ يعني، هل الحقّ الأصليّ والأساس، هو العبودية أم الحرية؟ أنتم تقولون: علينا أن نضع في العالم منظومة حقوقية تفتح الطريق أمام حرية الأفراد؛ بحيث تعمل على رفع الموانع، ومنع الأشخاص الذين يريدون أن يوجدوا أيّ مضايقة من ذلك. فهل هذا صحيح؟ وهل يجب علينا أن نقوم بهذا الفعل، أو يجب علينا أن نقوم بتمهيد الطريق أمام تشييد مجتمع عالميّ مبنيّ على محور حقّ العبودية؟ أي على الأساس القائل بأنّ للبشر الحقّ في الوصول إلى مقام العبودية؟!

■ هل هذا الحقّ هو الأساس لجميع الحقوق الأخرى وهو مقدّم عليها؟

السيد مير باقري: إنّ من حقّ الإنسان أن يصل إلى مقام العبودية، ويجب علينا أن نرفع الموانع عن طريق العبودية، فكما يقولون: إنّ لا بدّ من رفع الموانع من طريق الحرية الفردية، نقول

نحن إنّه لا بدّ من العمل على رفع موانع العبوديّة. الغرب يمنح نفسه الحقّ في أن يشعل حرباً في سبيل الوصول إلى تأمين حقوق الإنسان التي يُعرّفها هو، ويتذرّع بعناوين من قبيل الدفاع عن الحرّيات الاجتماعيّة، ويقول مثلاً: أريد أن أحرّر هذا البلد وأُشر الحرّيّة في تلك الدولة. ومن الممكن واقعاً أن تقبل بهذه الحرّيّة التي ينادي بها الغرب، وتعطي الحقّ له في رفع الموانع التي تقف في وجه نشر هذه الحرّيّة. ونحن نطرح في المقابل الرؤية المعاكسة تماماً، ونقول: ما يجب على الإنسان الوصول إليه هو العبوديّة، وهي أمر فوق الحرّيّة؛ والعبوديّة هي أن يقوم الإنسان مع كمال اختياره وتمام إرادته بطيّ مسار القرب إلى الله تعالى. فالإنسان الحرّ ليس متعلّقاً بالتحرّر أيضاً، بل يُستخرّ جميع وجوده وكيانه ويُسيّره في سبيل الوصول إلى الكمال والقرب، وهذا هو الذي يجب عليه الوصول إليه. وعليه، فنحن نعتبر أنّ حقّ العبوديّة هو حقّ محوريّ للإنسان؛ بحيث يجب أن يكون بناء الحقوق العالميّة قائماً على محوريّة هذا الحقّ، وأن يعمل على رفع الموانع والعوائق عن طريق العبوديّة في المجتمع البشريّ.

من الممكن أن يُطرح هذا الإشكال: إنّ مثل هذا الأمر هو يقبل به الموحّدون والمؤمنون بالله وحدهم. جيّد، ونحن نقول: إنّ ما يطرحه الطرف المقابل هو الأمر الوحيد الذي يقبل به غير المؤمنين؛ لأنّ حقوق الإنسان المبنية على مذهب الذاتيّة الإنسانيّة، لا يقبل بها الموحّدون. وقد يكون من الممكن إذا أجرينا إحصاءً للأراء، أن يقبل الموحّدون بهذه الحقوق، وهذا معناه أنّ القيمين على هذه الحقوق عملوا على تغيير ميول البشر نحو مذهب الذاتيّة الإنسانيّة الذي هو الأساس في هذه الحقوق. إذن عليك أن تحاول وتسعى لتسوق البشر وتوجّههم نحو العبوديّة، وتجعل التوجّه إلى العبوديّة

أمراً عالمياً. ولا ضرورة للعمل على تغيير المصطلحات التي جرى استعمالها في هذا المجال؛ لأنّ مخالفتها ومعارضتها للدين لم تكونا واضحتين. وعليه، فعندما تريد أن تجعل حقّ العبوديّة ضمن صياغة حقوقيّة، أو عندما تريد أن تُبدّله إلى وثيقة عالميّة، فليس من الضروريّ أن تأتي على ذكر حقّ العبوديّة بصراحة، بل عليك أن تُغيّر هذه المصطلحات حتى يقبل بها أولئك الذين لا يؤمنون بالله، وتنقذ فيهم هذه الثقافة.

■ يُطرح في هذا المقام بحثان؛ أحدهما: أنّه بأيّ منطق واسلوب يمكن أن يتمّ البحث؟ والثاني: ما هي المصطلحات التي تقترح استعمالها؟

السيد مير باقري: أولاً علينا أن نوضح لأنفسنا، في نظرتنا نحن، ما الشيء الذي يجب أن نعتبره هو المبنى؟ هل نحن نفكر بطريقة التقاطيّة واقعيّاً والمُرَاد بالالتقاطيّة هو أن نكون ممّن يعتقد بأنّ الحقّ غير منحصر في جهة معيّنة؛ بل كلّ مذهب ودين يمتلك قسطاً من الحقّ والصحة ونقوم نحن بتجميع هذه الأمور الصحيحة لنؤلّف منها المبنى الفكريّ الذي نرتكز عليه. ولكن، في الواقع إن فكرنا ليس التقاطيّاً، فنحن نعرف أنّ ما قاله النبيّ الأكرم (ص) هو الحقّ، وما أتى به هو دين كامل. فإذا قيل لي: دَوّن وثيقة عالميّة، فلن أعمل على إرجاع الحقّ إلى غير شريعة النبيّ الأكرم (ص). وإذا سألتني بعد ذلك: ما هي المصطلحات التي تتفاهم من خلالها مع العالم؟ فسأقول: هذا بحث آخر.

وبناءً عليه، باعتقادنا، إن الحقّ الذي على أساسه يجب أن يتشكّل كلّ شيء في هذا العالم - حتى الحروب العالميّة - لكي ترتفع موانع إجراء هذا الحقّ، ليس الحرّيّة، بل هو العبوديّة؛ أي أنّ الحرّيّة نفسها ليست مقصداً أصليّاً للإنسان، فالناس لم يُخلقوا لأجل

الحرّية؛ بل تُخلَقوا أحراراً لكي يصلوا إلى الكمال، ومسار الكمال إنّما يُطوَى عن طريق الاختيار والحرّية فقط؛ فالحرّية مطلوبة للوصول إلى الكمال، وليست مطلوبة لذاتها. فالله تعالى لم يخلقنا لأجل أن نكون أحراراً، بل لو لم يكن هناك سير إلى كمال، لما خلقنا أصلاً: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس، لم يخلقنا الله تعالى لأجل الحرّية، كما أنّ المَيلَ الفطريّ الذي أودعه فينا ليس هو الحرّية؛ بل هو الميل إلى القرب منه تعالى، والمَيلُ إلى الكمال الذي يحصل عن طريق اختيار الإنسان؛ وهذا يعني أنّ التعلّق بالاختيار ليس أصليّاً، بل هو تعلّق تبعي. هذا هو الأمر الذي جُعل في منظومة وجودنا.

وانطلاقاً من هذه النظرة، يجب علينا أن نعتبر الأصل في هذا الأمر هو قدرة الإنسان على الوصول إلى العبوديّة. نعم، يطرح هذا السؤال: هل يتحرّكون حتماً نحو العبوديّة؟ وأجيب بالنفي؛ إذ من الممكن أن تكون قد هيأت الطريق أمام الحرّيات الفرديّة، ثمّ يأتي شخص ولا يستفيد من هذه الحرّية. فعندما تُمهّد الطريق أمام المجتمع لكي تحقّق العبوديّة، من الممكن أن لا يريد البعض التحرك باتجاهها. وهذا الأمر لا ينافي المبنى الذي نؤسّس له، إذ ليس من المفترض أن نجبر الناس على السير نحو العبوديّة؛ بل البحث في حدود تمهيد الأرضيّة المناسبة وتهيئة الأجواء؛ بمعنى، أنّه يمكنك أن تجعل المجتمع العالمي مهيباً لإقامة الحقوق المبنية على أساس مذهب الذاتية الإنسانيّة، كما يمكنك أيضاً أن تجعل محيطه قائماً على أساس الحقوق التوحيدية. وعليه، فيجب أن تُشيد هذا الصرح الحقوقيّ على أساس مبنى العبوديّة، وبعد ذلك تُمهّد الطريق أمام

(1) سورة الذاريات، الآية 56.

المجتمع العالمي لتحقيق هذه الحقوق؛ كما هو الحاصل في الغرب، أي أن تحرّك المجتمع العالمي نحو الجهة التي تؤدّي إلى الميل نحو حقوق الإنسان، كي يأخذ هذا الإعلان بشكل تدريجيّ دور القومية والدين. وعليكم أن تقوموا بهذا الدور أيضاً. إذن، لا بدّ أولاً من السؤال: هل التكامل هو الأصل أو الحرّية؟ وهل الحرّية جُعِلت لأجل الكمال أو أنّ الكمال جُعِل لأجلها؟ وهل للحرّية موضوعيّة حتى لو كانت موجبة للنقص؟ يعني أننا لو افترضنا أنّها كانت سبباً لسقوط البشر، لا أنّها كانت طريقاً للكمال، فهل نعتبرها موضوعيّة أيضاً؟ وهل من الأفضل أن يكون الإنسان حرّاً مع سقوطه وتخلّيه عن منظومة القيم التي يحملها؟ وإذا كانت الحرّية ستنتهي بنا إلى جهنّم فقط، من دون الرحمة، فهل ستكون مطلوبة حينئذٍ؟ وهل لأنّها سبيل للتكامل تكون محترمة؟

وبناءً على هذا، يمكنك أن تجعل حقّ الوصول إلى الكمال هو الأصل. وهذا حقّ مشترك يقبله الجميع منكم، كما أنّه يمكن أن يُهيئ لنا مصطلحاتٍ مشتركة؛ حيث أنّهم عندما يتحدّثون عن الحرّية، يتحدّثون بمصطلحاتٍ مشتركة بين الكافر والمسلم، فالجميع يقبل بالكمال. اليوم عندما يتمّ الحديث عن الحرّية، يتمّ تقييدها بقيد الحقوق الاجتماعية. ومن جهة أخرى يقيّدون الحقوق الاجتماعية بالتوسعة والتطوير. فمن الناحية العملية تقيّد الحرّية بالتوسعة؛ يعني أنّ الشخص الحرّ هو الشخص الذي يعمل بما يتناسب مع التوسعة الاجتماعية. وتقوم إدارة هذه التوسعة بتنظيم حركة اجتماعيّة في سبيل الوصول إلى التوسعة، وبعد ذلك تُقيّد الحرّيات الفردية. وكذلك يمكنك أن تحدّد التكامل بما يتناسب معها، ثمّ تقوم بتحديد بناءً يتناسب مع هذا التكامل، ثمّ تقوم بتحديد حقوق وحرّيات تتناسب مع هذا البناء.

■ الكلام في مصداق التكامل. فنحن نعتبر أن مصداق التكامل والكمال هو هذا الأمر مثلاً، بينما هم يعتبرونه أمراً آخر.

السيد مير باقري: إذن فالسؤال الآن هو: هل الحقّ الأوّل هو حقّ الكمال أو حقّ الحرّية؟ فإذا كانت الحرّية حقّاً محورياً، عندئذٍ، لا يجوز أن تُقيّد النموّ والتوسعة التي تصب في تلك الخانة. وهنا يحقّ لنا أن نطرح سؤالاً آخر أيضاً: هل يقوم القيمون على حقوق الإنسان المعاصرة باستطلاع للرأي لأجل إجراء التوسعة، أو أنّهم يحدّدون التوسعة ضمن مجال علمي؟ فإذا حدّدها ضمن المجال العلمي، ففي العلم لا مجال لاستطلاع الرأي، كما أنه لا مجال أيضاً لحرّية الإنسان. لكنّهم يقولون إنّ العلم يحدّد التوسعة، ويمكنك أن تكون حرّاً بما يتناسب مع التوسعة، والحال أنّه يجب أن تكون البناءات الاجتماعية متشكّلة بما يتناسب معها أيضاً. وفي هذه البناءات تكون حرّاً. إذن فإنّك ترى أنّ واقعيّة المجتمع العالميّ نفسها، ترجع الحرّية إلى التوسعة التي حدّدها. كما أنّ إطار الحرّية قد تحدّد ضمن إطار التوسعة؛ بمعنى أنّ التوسعة تكون هي الغاية الأصليّة، لا الحرّية. لذا، فالمجتمعات التي ينتخب الناس فيها الإسلاميين ويقبلون بالإسلام (كالجزائر التي جرت فيها انتخابات فاز فيها الإسلاميون) يُتّهمون بالتحرك ضدّ الديمقراطية، ويعملون على الحدّ من حرّيتهم. وفي الواقع، إنّ حرّيتهم تصطدم دائماً بمذهب التقييد. أليسوا أحراراً؟ ألم يُنتخبوا؟ فلماذا تقيّدون حرّيتهم إذن؟ وهذا الفعل منهم مغاير لقولهم: إن الحرّية يجب أن تقود نحو التكامل.

وعلى أساس ما ذكرناه، يجب تعريف التكامل وتحديدّه، كما يجب تحديد البناءات الحقوقيّة بما يتناسب مع هذا التكامل، ثمّ يتمّ تحديد الحقوق بما يتناسب معهما. وهذا الترتيب يجب أن يجري

حتى على مبناهم في المسألة. فإذا افترضنا أنّ المجتمع العالمي أخذ شكلاً مبنياً على أساس حقوق الإنسان، وكان أيضاً متناسباً مع التوسعة، فلا بدّ من أن يجعلوا سهماً وقسطاً منه للمجتمعات، كما أن عليهم القيام بإعطائهم سهماً من الحرّية، بما يتناسب مع هذا القسط من التكامل.

وكذا نطرح البحث من زاوية أخرى: حرّية الإنسان ليست مطلقة، بل هي مقيدة بظرفيّتها وقدرتها. فمن الممكن أن تقول: «هذا الشخص حرّ»، ولكنّه قد لا يكون حرّاً في الواقع، بل هو حرّ بمقدار قدرته، وبهذا المقدار أيضاً يمكن أن يثبت حضوره في المجتمع. فإذا قمت بإعطاء ضابطة لتوزيع القدرة والثروة والمعرفة، ورأيت أنّ بعض الأشخاص وقفوا بجديّة في وجه إجراء بعض الحدود، فعندئذٍ تقول أيضاً: هؤلاء لهم حرّية، أو أنّهم ليسوا أحراراً في العمل؟

■ في هذه الحالة، ستصير دائرة الانتخاب والاختيار التي يتمتّعون بها أضيق، ولا تنعدم نهائياً.

السيد مير باقري: إذن سيعود ميزان الحرّية إلى مقدار تأثيرهم. فعلى سبيل المثال: إذا افترضنا أنّنا نقول: «فلان رجلٌ حرّ؛ بحيث يمكنه أن يختار نمط الحياة الترفهية التي يريدها». مثلاً في المجتمع الأوروبي، يمكن لأيّ شخص أن يختار الوسيلة المناسبة التي يرغب بها في السفر، والمجلس الذي سيجلس ويشارك فيه. فبحسب الظاهر، كلّ شخصٍ حرّ في اختيار نوع النشاط الترفيهي الذي يرغب به. أما في الواقع، فهذا الاختيار يرجع إلى السلطة، ومن ثمّ يمكنك أن تعمل على تحديد كلّ من السلطة والثروة، والعلم بما يتناسب مع الإمكانيات التي يحوزها.

فأين يأخذ هذا البناء الحقوقي شكلاً له؟ إنّه يتشكّل على أساس

المدارس والمذاهب التي ينتمي إليها. تقولون: نريد أن نأخذ المجتمع إلى هذا الهدف، وما يناسبه في النظام الرأسمالي هو هذا الأمر، والبناء الذي يتشكّل به هو هذا البناء. والأنظمة الأخرى أيضاً لها ما يناسبها بشكل مختلف؛ ففي النظام الاشتراكي، هناك أمور مختلفة تناسبه وحاكمة فيه، كما لديه بناءات مُغايرة لتلك التي تحكم النظام الرأسمالي. ولذلك نقول: إذا استمرّ جريان هذه الأحداث، فهل سنصل واقعاً إلى توسعة نطاق حرية الإنسان بشكل حقيقي أو لا؟ وهل الحرية في الواقع تابعة لتحديد المذهب الرأسمالي إذا كان كذلك، عليك أولاً أن تقول: «الإنسان حرّ»، ولكن تحديدك لمعنى الحرية بعد ذلك، سيكون تابعاً للمذاهب الأخرى والتوسعة التي تفترضها.

والنقد الذي أشرنا إليه هناك سيُظهر جيداً أنّ هذه المذاهب لن تنتهي إلى توسعة الحرية ونشرها؛ بمعنى أنّ عملية توسعة رأس المال ستكون هي الحاكمة على مسار الإنسان نفسه، وبطبيعة الحال سوف تأخذ الحريّات الإنسانية الشكل المناسب للتوسعة الماليّة. وفي الحقيقة، هناك عدّة محدودة ستكون دائماً صاحبة القدرة الأقوى، وفي النتيجة إن الحريّات التابعة لهؤلاء هي التي ستتوسّع كثيراً. وفي المقابل، ستكون قدرة الأعم الأغلب من الناس في خدمة مصالح الأقلية، وستصادر مقدّراتهم لتصبّ في خانة هذه الأقلية؛ أي أن الحريّات التي يتمتع بها هؤلاء هي في الواقع مقيدة، مهما قلنا وأعلنا على الملأ: بأنّ هؤلاء أحرار يمكنهم أن يفعلوا ما يحلو لهم.

وإذا نظرنا إلى المسألة من جانب آخر، نقول: لعلّك تقوم بهندسة حقوق الإنسان ورسم مساراتها، وفي الوقت ذاته تقوم بتحديد دائرة الحضور في حركة هذه التصاميم والدراسات. ومن هنا، نرى في المجتمع العالمي المعاصر، أنّ أغلب الأمم في العالم - إن لم

تكن جميعها - ليس لها أيّ حضور في رسم مسار الأحداث العالمية، فإرادة هؤلاء وخطواتهم ليست مؤثرة في العالم، كما أنّ الخطط التي لديهم ليس لها أيّ حضور في عملية التوسعة هذه، لكي تفتح المجال أمام حضور إراداتهم؛ بل تصل الأمور أحياناً إلى أن لا يكون لهم حضور أصلاً. وهذه البناءات الديمقراطية التي عرّفوها لنا، ليست في الواقع بناءً لإجراء الإرادة الإنسانية في التصميم والتخطيط، بل هي عبارة عن بناءات صُوريّة أخذت طابعاً شكليّاً، وهدفها التوسعة الرأسماليّة. وهي بناءات لتوسعة الرأسماليّة لا لتوسعة وتطوير حضور الإنسان في الحياة الإنسانية.

وأما كلامنا، فهو أن تأتي وتجعل حقّ التكامل هو الأصل، وتجعل له مكاناً في حياة الإنسان؛ بحيث يجب على الناس أن يصلوا إلى الكمال، ثمّ بعد ذلك، تعمل على تحديد معنى توسعة حضور الإنسان والحرية الإنسانية بما يتناسب مع هذا التكامل، وتدخل من هذا الطريق.

■ طبعاً، يجب أن يكون لدينا تفسير خاصّ عن التكامل؛ لأنّه مفهوم مطاط، وقبل أن يكون هدفاً ومستنداً لآراء مختلفة أيضاً.

السيد مير باقري: نعم، ولكن الحرية أيضاً كذلك. فأنت بدلاً من ذلك عليك أن تضع مصطلحات جديدة وتُبين معناها بنفسك، وعليك أن تكون دقيقاً؛ هل تطوير حضور الإنسان - أي حضور إرادة الإنسان - يكون موجوداً في المجتمع الذي يقوم على أساس محور العبوديّة، أو يكون موجوداً في المجتمع الذي يُبنتى على محور الاستكبار؟ وبغضّ النظر عن هذا، عندما يقع الإنسان في وادي العبوديّة، سيختلف حضوره في العوالم الأخرى، وسيكتشف الطريق إلى عالم الباطن، كما أنّه سيصير مشرفاً على عالم الأسماء الباطنيّة. وهذا كلام آخر. لكن هناك زاوية أخرى في هذا البحث، وهي أنّ

العبودية تُمهّد لتوسعة حضور الإنسان في العوالم المختلفة، بينما نرى أنّ الاستكبار يحدّد نطاق وجود الإنسان في حدود الحياة الدنيا فقط.

نترك البحث في هذا المجال، لنقول: إنّ البناء الذي يبتني على محور العبوديّة، يتّخذ شكل الإيثار، كما أنّه يقع في صلب توسعة الحضور الإنسانيّ في عمليّة التصميم والتخطيط. وهذه النقطة برأبي، هي بداية البحث مع الآخرين؛ حيث تعمل أنت على تقييد الحرّيّة بالتكامل والتوسعة، بينما كلامنا نحن في أنّ للإنسان الحقّ في أن يصل إلى الكمال، لذا علينا أن نرفع موانع التكامل من طريقه، كما أنّه يجب علينا على أساس هذا الحقّ - الذي هو حقّ التكامل، وبعبارة أخرى حقّ العبوديّة - أن نحركّ المجتمع. ومن الواضح أنّ العبوديّة أوسع دائرة من الحرّيّة، والعبد بطبيعة الحال، هو الشخص الذي يصل باختياره وحرّيته إلى مرحلة العبوديّة. كما أنّ العبوديّة هي التخلّص من الحرّيّة والتحرّر. فالعبد يريد أن يُستخّر جميع قدراته في مسار تكامله، وبعبارة بعضهم اللّطيفة، العبوديّة هي التحرّر من الحرّيّة؛ بمعنى أن يتحرّر الإنسان من حرّيته، ويوجّه قدراته الخاصّة - بالاستفادة من الحرّيّة - للسّير نحو الله تعالى، ومن خلال هذا التوجيه يحصل القرب والكمال.

■ يفوّض الإنسان أمره إلى الله تعالى.

السيد مير باقري: نعم، يعني أن يجعل إرادته - باختياره - مجرى الإرادة الإلهيّة. وفي الواقع إذا حصل هذا الأمر، سوف تحصل له نورانيّة، ويحصل له كمال، وحياة، وسوف تجري إرادة الرّب في الإنسان؛ فهو مبدأ الحياة ومبدأ الكمال والنورانيّة. ومن جهة أخرى، يمكن للإنسان أن يستكبر، وأن يحاول الخروج عن دائرة إرادة الرّب ويتمرّد عليها ويُعمل إرادته فقط. فهذا الاستكبار

يجعله محدوداً بحدوده، مضافاً إلى أنه يخلق في وجهه سعة حضور الرب في وجوده، ويصير مصداق الآية القرآنية: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً﴾⁽¹⁾، والآية الأخرى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْطَّاغُوتُ﴾⁽²⁾.

تطبيق النظرية المختارة في الحق والتكليف على علاقة الشعب بالحكومة

■ *بقي الكلام في بحثين آخرين: أحدهما تطبيق نظرية الحق والتكليف على علاقة الشعب بالحكومة، والآخر تطبيقها على بحث العدالة. إذا كان لديكم أي جديد حول هاتين النقطتين، فتفضلوا بطرحه.

السيد مير باقري: نعم، يمكن طرح العلاقة بين هذين الأمرين. فهذه الأمور يمكن طرحها أيضاً بناء على محور العبودية؛ بمعنى أنه يجب على الحكومة نفسها أن تُعبد الطريق أمام توسعة حالة العبودية، وأن يتم تحديد الحقوق بما يتناسب مع هذه المسألة. فتركيبة القدرة يجب أن تكون لأجل إجراء حالة العبودية، كما أن حدود الحقوق الموضوعة للحاكمية يجب أن تُحدّد على أساس محور إجراء العبودية. وفي هذه الحالة، إذا كان لديكم حكومة تاريخية وحكومة اجتماعية، فهذا يعني أن لديكم أولياء تاريخ وأولياء اجتماع. وفي هذه الحالة ستكون كيفية حقوق الإنسان مغايرة للحقوق القائمة على أساس الحق الطبيعي للإنسان ومحورية الإنسان. فحقوق الإنسان ستتفاوت بالنسبة إلى كلّ واحدة من هذه الأمور، كما أن الحقوق التي يعتقد بها أولئك مقابل المجتمع مختلفة أيضاً.

(1) سورة طه، الآية 124.

(2) سورة البقرة، الآية 257.

ومن هنا، نرى أن المعصومين (ع) هم محور الحكومة التاريخية للأديان، فالحكومة الدينية الاجتماعية هي السبيل لتحقيق اجتماعية الدين في المجتمع، وتحقيق اجتماعية العبودية أيضاً. ومن الطبيعي أن الحقوق المتقابلة التي تظهر في ما بين هؤلاء هي الأخرى مختلفة. والحاصل أنه إذا أرجعنا السبيل الأساس للحقوق إلى إجراء العبودية، فإن التركيبة الحقوقية سوف تُحدّد بما يتناسب مع ذلك. هذه هي الهيكلية الكلية التي أشرنا إليها. وعندما نحدّد بناء القدرة بما يتناسب مع التوسعة، فسوف يتمّ تحديد حقوق المواطن وحقوق الحاكم أيضاً في هذا البناء. لكن إذا كان من المقرر أن تكون العبودية هي الحاكمة على مسار العلاقات الاجتماعية، وبعبارة أخرى، تكون جميع العلاقات الاجتماعية ميداناً لتحقيق العبودية، فلا بدّ من أن تُحدّد الحقوق المتقابلة أيضاً بما يتناسب مع تكامل العبودية الاجتماعية؛ أي أن تصير عبادة الله تعالى التاريخية والاجتماعية هي محور الحقوق المتقابلة. وعليه، فيجب أن تصير العبادة الفردية والجماعية والتاريخية هي المحور، بما يؤدي إلى أن يحصل في التاريخ توسعة العبادة. هذا هو الذي يجب أن يصير مبنى الحقّ والباطل، ومبنى حقوق الحاكم وحقوق الشعب. كما أن الحقوق المتقابلة بين القدرة والشعب، يجب أن تكون على أساس محور تكامل العبودية أيضاً.

تطبيق النظرية المختارة على العدالة الاجتماعية

■ تفضّلوا بيان ارتباطها بالعدالة.

السيد مير باقري: من الطبيعي على هذا المبنى، أنه سيتغيّر مفهوم العدالة أيضاً، وكما ستختلف حقيقة العدل ومراتب العدالة؛ حيث سيصير مفهوم العدل متناسباً مع القرب ومع العبودية. كما أن

ما يتناسب مع العدالة سيكون مؤدياً إلى القرب. وعندما تُحدّد معنى العدل وتُعرّفه، يكون لديك هدف. والمناسب لهذا الهدف لا بدّ من أن تسمّيه عدالة. وعندئذٍ فإن كنت تعتبر أنّ الأصل هو العبوديّة والقرب والكمال، فمعنى العدل سوف يكون هو ما يتناسب مع ذاك الأصل؛ بحيث أنّ هذه الأمور المتناسبة مع الأصل يجب أن تكون جارية أيضاً في ميزان التنمية المفترضة، وفي المقياس الخاصّ والعامّ أيضاً. وبعبارة أخرى، كلّ ما يتناسب مع عبادة الله تعالى يتناسب في الواقع مع إجراء ولاية الله تعالى. كما أنّ ما يتناسب مع إجراء النور وإجراء الحياة، لا بدّ من أن يصبّ أيضاً في خانة التكامل الاجتماعيّ، وفي تكامل الحاجة والفقر في نفسه وإرضاء الله تعالى؛ بمعنى أنّه يجب العمل على توسعة حاجة الإنسان وافتقاره أمام الله، ونشر فكرة الحاجة إلى تكامله، فإنّ كلّ ذلك يجب أن يكون مبنياً على محور القرب من الله تعالى.

وبعبارة أخرى: لا يوجد مجتمع جرى وضعه ضمن خطّة معيّنة، ولم يحصل على تخطيط وبرنامج يُغطّي له حاجته نحو التطوّر والتقدّم. فأنتم تعملون على تحديد حاجات الإنسان، وتفترضون وجود حاجات جديدة لم تكن سابقاً؛ حيث تشعر بأنّ هناك الكثير من الحاجات التي يتطلّبها في الوقت الحاضر، في مجال الاتّصال والثقافة وفي مجال توازن السلطات وأمثالها.. لم تكن موجودة في السابق. فما يشعر به الإنسان اليوم من الحاجة إلى المنتجات الصناعيّة وبعض المواد الاستهلاكيّة، وغير ذلك مما أصبح من جملة الحاجات الاستهلاكيّة للمجتمع، هي غير الحاجات التي كان المجتمع يشعر بها في ما سبق. فهناك إحساس بالحاجة إلى وسائل اتّصال حديثة؛ من قبيل الإنترنت والصّحون اللاّقطة للأقمار الصناعيّة والآلات الصناعيّة الجديدة والمنتجات الصناعيّة الحديثة، كما أنّ

هناك إحساساً بالحاجة إلى هواء صافٍ ونقيٍّ، مضافاً إلى الحاجة إلى الكثير من أمثال هذه الأمور التي لم تكن من قبل ضمن حاجات البشر. لقد قمت بوضع حاجات، وشيّدت بناءً اجتماعياً متناسباً مع الاحتياجات التي وضعتها؛ اتخذ شكل هذه الحاجات الجديدة، وذلك لكي تستطيع أن تبرزها وتعمل على مماشاتها. ثم بعد ذلك تقطف نتيجة هذا العمل، ولا شك في أنّ نتيجة هذا العمل هي مسألة تحقيق العدالة الجزئية.

ولهذا السبب، تُقاس بناءات العدالة بشكل عامّ من خلال التطوير وتوسعة الحاجات، والعمل على ما يرضي الناس في إجراء هذه الأمور. فلذا نرى اليوم في الحياة المعاصرة أن جميع هذه الأمور مبنية على أساس التنمية الرأسمالية؛ بمعنى أنّ غاية التنمية هي الوصول إلى اكتشاف حاجات مادية والعمل على اتباعها، فالتنمية هي تنمية المنفعة المادية، ومن الطبيعي أنّ المذهب الذي يكون هو الحاكم على هذا النوع من التنمية، هو مذهب الليبرالية الديمقراطية والرأسمالية الاقتصادية. كما أنّ عملية تطوير هذه المجتمعات يجب أن تأخذ شكل هذا المذهب؛ بمعنى أنّ الحاجات الروحية والنفسيّة للبشر، يجب أن تتناسب مع التنمية الرأسمالية والتطوير المادي.

وهنا يجب أن نسأل: هل من العدالة واقعاً أن نبحث عن مثل هذه الحاجات في المجتمع، وأن نظهر الحاجات التي لم تكن موجودة وإن أمكننا أن نحصل عليها بسهولة؟ طبعاً، لا نريد هنا الدخول في البحث عن أنّ إجراء التوسعة المادية: هل يستطيع دائماً أن يعمل على إرضاء الحاجات المستجدة، أو أنه لا يقدر على ذلك؟ ولكن موضوع الحاجة وشدّتها مقدّم دائماً على مسألة الإشباع في أيّة عملية تنمية؛ أي أنّ المشقّة مقدّمة على الإشباع. والمراد من

المشقة، شدة الحاجة الاجتماعية التي تؤدي إلى تنمية رأس المال. كما أنّ إيجاد هذه المؤشرات الاجتماعية، والعمل على زيادة الحاجات، هو في الواقع بمثابة استخدام عواطف الإنسان في سبيل إيجاد تنمية رأسمالية؛ أي أنّ العمل على إيجاد العاطفة والميل عند الإنسان، إنّما هو لكي تكون هذه العاطفة منطلقاً للتحرك والتنمية. وهذا الأمر لا يمتّ إلى العدالة بصلة. فالعدالة هي أن يصبّ العمل على تطوير حاجات الإنسان في مسار القرب والتكامل الإنساني؛ أي أنّه يعمل دائماً على إيجاد الحاجة إلى القرب أكثر فأكثر. طبعاً، لا بدّ من اكتشاف سبل تطوير التنمية المادية، والعثور على حاجات الإنسان الجديدة التي تتلاءم مع عالمي الوحدة والكثرة. فحاجات المؤمن يجب أن تحافظ على تنوعها دائماً، كما أنّ هذه الحاجات المتنوعة يجب أن تكون متعاضدة ومتمركزة حول محور واحد، بينما يجب أن يحصل تطوّر بناء حاجات المؤمن بما يتناسب مع تطوير القرب من الله، والابتهاج بحالة العبودية أمامه تعالى، والتقرّب من الحقّ سبحانه.

فتعريف العدالة سوف يتغيّر بناء على أصالة «حقّ العبودية». فإذا كان الإنسان يسعى للوصول إلى تكامل حالة العبودية، فالعدالة عنده ستكون في تحقّق ما يتناسب مع تكامل القرب والعبودية في تحديد ميزان تطوير الحاجة؛ يعني: الحاجة في مجال التنمية، والحاجة في مجال البناءات الاجتماعية، وفي مجال عملية إشباع الحاجات، وفي مجال تشكّل البناءات الاجتماعية، وبناء القدرة والثروة وبناء المعارف، والبناءات السياسية والثقافية والاقتصادية للمجتمع. كما يجب أن تكون متناسبة أيضاً مع الفوائد الجزئية التي قد تحصل للإنسان، والتي اعتقد أنّ نتيجتها ستكون تطوير حضوره في هذه المجالات أيضاً.

إنّ بساط التطوير الأمنيّ يعتمد بالدرجة الأولى على تطوير الحرّية؛ والمُرَاد بها الحرّية بالمفهوم الحقيقيّ الذي هو عبارة عن حضور الإرادة الإنسانيّة. وحسب اعتقادنا، فإنّ حضور الإرادة في المجتمع الدينيّ يتوسّع بشكل دائم، ولا بدّ من أن تكون الولاية الدينيّة كذلك أيضاً؛ بمعنى أنّ الولاية الدينيّة ينبغي أن لا تعمل على تحديد الإرادات، بل عليها أن تُوسّع من دائرة الإرادة. وتوسعة الإرادة هي الوحيدة التي يمكنها العمل على تطوير القرب وتحصيل الابتهاج، بمعنى أنّه يجب أن تتوسّع دائرة وجود الإنسان دائماً. وهذا الانتشار وهذه التوسعة للإرادة والحرّية والحضور، يجب أن تحصل في المجتمع الدينيّ ضمن الشروط التي تمّ ذكرها. فعندما يفترض تعريف حقوق الحاكم والشعب، فلا بدّ من تعريف الحرّية أيضاً، وهي تعني سعة حضور الإنسان في آيّة عمليّة تطوّر، وحضوره في توسعة دائرة العبوديّة، لا في توسعة الابتهاج والتمتّع الماديّ. ومثل هذه السعة يجب أن تكون بشكلٍ دائم؛ أي أن يكون هناك أرضيّة مناسبة، تستطيع الإرادات من خلالها تسجيل الحضور بشكلٍ فعّالٍ، وتساعد على تكامل القرب، بخلاف النظام الرأسماليّ الذي يدّعي ذلك، بينما هو في الواقع لا يوسّع من دائرة حضور الإنسان؛ بل يجعل الإرادات تدور في فلك محدود، ويجعل الحاجات الماديّة فقط هي المسيطرة على هذه الإرادات.

وبناءً على هذا، فالعدالة يجب أن تتحقّق بما يتناسب مع تلك الغاية التي حدّناها. كما أنّه يجب أن تُراعَى توسعة العبوديّة في إجراء توسعة الحاجات وإرضائها، وفي تشكّل البناءات والحقوق الجزئيّة والمصالح الاجتماعيّة. ومع تأثير هذه النظرة على ما يناسب تلك الغاية، سوف تُحكّم على العدالة الدينيّة حالة أخرى من تشكّل الحقوق العامّة والخاصّة. وبحسب اعتقادي، ليس عادلاً ما يجري

الآن على توسعة الحاجة والعمل على إرضاء البشر - الذي يسبب شدة وضغطاً على النفس الإنسانية في إدارة الدنيا - ويمكن القول بأنّ الظلم الأصلي هو في تطبيق هذا الإجراء. فهيكليّة توزيع الثروة والقدرة التابعة لهذا الإجراء في العالم، مبتلاة في الواقع بالظلم؛ أي إنّ إجراء البناءات التي تحصل عن طريق الأمم المتحدة وعن طريق غيرها ليس عادلاً. وهنا يجب أن يتم تغيير محور جميع هذه الأمور، واستبدالها بأن يُساق المجتمع العالمي نحو تطوير القرب من الله. كما يجب أن تتشكّل بناءات القدرة والمعرفة والثروة في المقاييس العالميّة والدوليّة على أساس محور تطوير العبوديّة. ومن الطبيعي أنّ الحقوق المفيدة للأمم والأفراد يجب أن تكون كذلك، وأن تتشكّل تبعاً لذلك.

من هنا، يسعى الجميع في هذه الأوقات إلى عمليّة إصلاح للعالم. وفي عمليّة الإصلاح هذه، تُطرح بعض المُثُل العُليا التي من المفترض أن تصبح مثلاً عالميّة. أولئك يريدون أن تكون هذه المُثُل الليبراليّة الديمقراطيّة هي المُثُل العالميّة، وأن يشيّدوا على أساسها الهيكلية العالميّة، ويضعوا حقوق الأمم بما يتناسب معها، وكذا الحال بالنسبة إلى حقوق طوائف الناس والأفراد؛ لذلك يجب علينا العمل على تغيير محور هذا المسار، واستبداله بتطوير مسألة القرب. وبدلاً من المُثُل الليبراليّة الديمقراطيّة، يجب أن يُجعل الأصل هو المُثُل العُليا للأنبياء؛ وهي توسعة العبوديّة التي تُعتبر المُثُل العُليا الحاكمة على فطرة الخلق. وعليه، يجب أن تكون توسعة العبوديّة هي الأصل، كما لا بدّ من أن تُبنى البناءات العالميّة بالشكل الذي يتناسب مع هذا الهدف، ويجب أن تتشكّل على أساسها حقوق الأمم والأفراد جميعاً.

والخطوة التالية، هي أنّه إذا تحقّق هذا البناء، فالحقّ الموجود

بين الحاكم وبين الشعب، هو تحقيق توسعة حضور الإنسان وتكامل الإرادات البشرية. والحقّ الذي يمتلكه الأفراد في وجه الحكومة باعتقادي، هو حقّ التكامل؛ يعني أنّ الحاكميّة ينبغي أن لا تكون في وقت من الأوقات مانعاً من تكامل الإنسان، بل يجب أن تُهيأ الأجواء لحصول هذا التكامل. وهذا الأمر ينسجم مع ما يُعبّر عنه الآخرون ضمن قناعاتهم، حيث يقولون: «يجب أن لا نرفع اليد عن الحرّية». ونحن أيضاً نقول: «يجب أن لا نرفع اليد عن التكامل». وبهذه النظرة، إذا كان هناك قدرات مانعة من تكامل الإنسان، فسوف يكون التعاطي مع هذه القدرات على أساس أخلاقيّ. فكيف يجيزون لأنفسهم أن يحاربوا الأصوليين، وأن يعتبروا أنّ الحرب التي يديرونها معهم هي حرب أخلاقيّة؟ فنحن أيضاً نقول: إنّ الحرب مع الماديّين حرب أخلاقيّة، كما أنّ حربنا مع الحضارة الماديّة، وحربنا مع الأمور التي يريدون من خلالها أن يقودوا الإنسان نحو عبادة الدنيا، هي حرب أخلاقيّة بكلّ معنى الكلمة. في هذه الحضارة، يريدون أن يحدّوا من دائرة الإرادة الإنسانيّة في سبيل إرضاء الأقلّيّة التي بيدها رؤوس الأموال، ويرفعوا مسألة تكامل الإنسان بشكلٍ كاملٍ.

وبناءً على هذا، إذا أردنا أن نُحدّد حقوق الإنسان، علينا أن نعتبر حقّ العبوديّة هو الأصل. وكذا الحال بالنسبة إلى العدالة، وحقّ المواطنة، وحقّ الحاكميّة على المواطنين والشعب وعموم الناس، وحقّ الشعب على الحاكميّة - والتي يعبّر عنها أحياناً في أدبياتنا الفقهيّة بـحقّ الرعيّة - وكذا حقّ الحاكم.. فهذه جميعها يجب أن تُعرّف على أساس محور العبوديّة. فالحاكم ليس له حقّ في أن يمنع الشعب من حقّ التكامل، كما لا يمكنه أن يسلب حقّ العبوديّة عن أحد. فمن حقّ الإنسان أن يصل إلى مقام القرب. والحال أنّنا نرى

المجتمع العالمي المعاصر، قد سلب حقّ العبوديّة بشكل عمليّ عن الناس؛ أي أنّه عمل على تحديد تحقّق العبوديّة بشكل عمليّ. ومن هنا، إنّ مواجهة هذا الأمر تُعدّ نوعاً من المواجهة الأخلاقية. فإذا كان نزاعنا مع ما يجري في العالم لأجل تنمية العبوديّة، فنزاعنا هذا وحرّبنا هذه أخلاقيةً تماماً، كما هو الحال عندما يقومون بمحاربة الحضارة الإسلاميّة، حيث أنّهم يضعونها تحت عنوان الحرب على الأصوليّة الإسلاميّة، وهم يعتبرون أنّ الحرب حقّ لهم في سبيل نشر القيم الليبراليّة الديمقراطيّة. ونحن من هذه الجهة نرى من حقنا أيضاً أن نحارب الديمقراطيّة لنشر العبوديّة، ونعتبر أنّها حرب أخلاقية تدافع عن الحقوق الأصليّة للإنسان؛ حيث نقول: «هؤلاء يخالفون حقوق الإنسان واقعاً، وكلّ إنسان له الحقّ في أن يحارب دفاعاً عن حقوقه».

ملحق

ببليوغرافيا حول الحق والحكم

إبراهيم شفيعي سروسثاني

مقدمة

غني عن القول إنه من أجل الحصول على تصوّر جامع عن موضوع «الحقّ والحكم» أو «الحقّ والتكليف»، يجب الالتفات إلى زوايا واسعة من العلوم والمعارف التي من جملتها: الفقه والقانون، فلسفة الفقه، فلسفة القانون وفلسفة السياسة وغيرها من العلوم؛ وذلك لأنّ هذا الموضوع أخذ - خصوصاً في السنوات الأخيرة - موقعاً مهماً في الأبحاث السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، كما أنّ المؤتمرات والندوات التي أُقيمت في هذا المجال عملت على إيجاد تحوّل أساسي فيه. ولهذا السبب فقد رأى المفكّرون في مجالات علميّة مختلفة أنّهم بحاجة إلى البحث في هذا الموضوع.

وفي توضيح هذا الكلام، لا بدّ من القول: إنّ موضوع «الحقّ والحكم» كان قد طُرِح منذ القِدَم في مدرسة الفقه الشيعي، لا سيّما

بعد الشيخ الأنصاري (1214 - 1281 هـ) بشكل عميق وسعة تلفت الأنظار، واستمرّ البحث بعد ذلك في هذا الموضوع عبر ما كتبه أكثر شُراح كتاب «المكاسب» للشيخ مرتضى الأنصاري. ففي بداية مبحث البيع عند تعريف البيع، وفي كتاب الخيارات، بحث الشيخ الأنصاري مفهومي الحقّ والحكم والاختلاف بينهما، كما تمّت كتابة رسائل مستقلة في هذا الميدان. وقد تأثر بعض الحقوقيين في إيران - وخصوصاً الرعيل الأوّل منهم - بالفقه الإسلاميّ، فاهتمّوا اهتماماً كبيراً بهذا البحث، وكتبوا فيه العديد من الكتب والرسائل والمقالات.

وفي أعقاب تعرّف المثقّفين الإيرانيين على الآراء والنظريّات التي طُرحت في الغرب، وخصوصاً في القرنين الأخيرين، لاحظوا أنّ هناك زوايا جديدة في هذا البحث الواسع تمّ التعرّض لها في هذا الميدان، وهي ترتبط بطبيعة الحال بمجالات فلسفة القانون وفلسفة السياسة. ويرى بعض المثقّفين - تبعاً للمُجريّات الفكرية الناشئة من الحداثة - أنّ الحكومة والقوانين مبنيان على أساس الحقّ لا التكليف، ومن هذا المنظار يُعالجون الأمور المتعلقة بالأحكام السياسيّة والاجتماعيّة في الإسلام.

ومع الالتفات إلى ذلك، فقد سعينا في هذا الملحق الببليوغرافي، إلى تسليط الضوء على الكتب والمقالات الناضرة من منظار فقهيّ وقانونيّ، مضافاً إلى الكتب والمقالات التي تحمل نظرة فلسفة القانون والفلسفة السياسيّة، وذلك لكي يتمكّن الباحثون من متابعة هذا الموضوع بنظرة أشمل وبصيرة واسعة إن شاء الله.

والجدير بالذكر إعداد أنّ هو هذا الملحق يستند - فضلاً عن المراجعة المباشرة للكتب والمقالات المدوّنة في هذا المجال - إلى المصادر التالية:

1 - «مأخذ شناسي تاريخ وفلسفه فقه وحقوق» (ببيلوغرافيا تاريخ وفلسفه الفقه والقانون)، سيد مسعود نوري وسيد عبد المطلب أحمد زاده، الطبعة الأولى، قم، بوستان كتاب، 1380هـ. ش.

2 - «رساله حقّ وحكم وشرح حال شيخ محمد هادي تهراني»، نعمت الله صفري، مجلة نامه مفيد، السنة الأولى، العدد الرابع، شتاء سنة 1374هـ. ش.

والنقطة الأخيرة التي تجدر الإشارة إليها هنا، هي أنّه تمّ عرض المصادر المتعلقة بموضوع الحقّ والحكم في قسمين: القسم الأول يشتمل على الكتب والمقالات التي كتبت في هذا الموضوع بالخصوص، والقسم الثاني يشتمل على الكتب والمقالات التي تعرّضت في جزء من مباحثها لهذا الموضوع.

ونأمل أن يكون هذا الملحق مفيداً للمحقّقين والباحثين الحوزويّين والجامعيّين، وأن يمهد الأرضيّة المناسبة للعمل على توسيع البحث في هذا الموضوع.

أ - الآثار التي كُتبت في مجال الحقّ والحكم:

1 - «أساس ومضمون حق»، مجموعه حقوقى، س3، ع42، 1318هـ. ش، ص1468 - 1472، وع43، ص1501 - 1505.

2 - «بحث وتحقيق در اطراف حقوق»، أبو القاسم خرّمشاهی، مجله كانون وكلا، س10، ع51، مهر وآبان 1337هـ، ص32 - 35.

3 - «بحثی جیرامون حق وحکم»، حسین حیدریان، مجله كانون وكلا، س17، ع98، 1344هـ. ق.

4 - «بررسی مفاهیم حق وحکم وملك وآثار آن ها»، محمد صالح وليدی، دانشگاه انقلاب، ع22، فروردین 1362هـ، ص24 -

- 25، و 54 - 55، ع 23، أردیبهشت 1362 هـ، ص 32 و 33،
52 - 53، ع 24، خرداد 1362 هـ. ش، ص 31 و 65.
- 5 - «بنیاد حق»، جمال الدین آخوی، مجموعه حقوقی، س 3،
ع 38، 1318 هـ. ش، ص 1345 - 1347.
- 6 - «تحقیق و بررسی درباره معنی و مفهوم کلمه حق»، تقی
تفضلی، مقالات و بررسی ها، ع 21 - 22، 1354 هـ،
ص 116 - 138.
- 7 - «تحقیقی در حکم و اقسام آن در فقه اسلامی»، علی مهذب،
مقالات و بررسی ها، ع 28 - 29، 1397 هـ ق، ص 14 - 31.
- 8 - «تعریف حق»، ناصر کاتوزیان، مجله کانون وکلا، س 15،
ع 84، فروردین و اردیبهشت 1342 هـ، ص 80 - 81.
- 9 - «تعریف و معانی حق»، حسین علی کاتبی، مجموعه حقوقی،
س 3، ع 29، 1318 هـ. ش، ص 1064 - 1066.
- 10 - «حق، تکلیف، حکومت» حواری مع الشیخ محمد مجتهد
شبستری، هفته نامه آبان، ع 121.
- 11 - «حق چیست؟»، ناصر شمس الدین مجرد، ماهنامه قضایی،
ع 22، 1346 هـ. ش، ص 80 - 84.
- 12 - «حق حیات»، سید محمد فاطمی، تحقیقات حقوقی، ع 32 -
31، خریف و شتاء 1379 هـ.
- 13 - «حق محوری، تجدد و تکلیف مداری سنت»، حسن کچوئیان،
روزنامه کیهان، ع 18232، بتاريخ 27/2/84، ص 12.
- 14 - «حق و اقسام آن از دیدگاه های مختلف فقهی و حقوقی»، سید
محمد حسن مرعشی، مجله قضایی و حقوقی دادگستری
جمهوری اسلامی ایران، س 3، ع 10، ربیع 1373 هـ. ش،
ص 19 - 26.

- 15- «حق و اقسام آن از دیدگاه های مختلف فقهی و مکتب های حقوقی». نشرت في كتاب: دیدگاه های نو در حقوق کیفری اسلام، سید محمد حسن مرعشی شوشتری، طهران، نشر میزان، ص 229 - 239.
- 16- الحق والحکم، میرزا عبد الرحیم بن نصر الله کلیبری قره داغی تبریزی (م 1334 هـ ش). نقلاً عن: الذریعة، آغا بزرگ الطهرانی، ج 7، ص 79.
- 17- «حق و تکلیف در اسلام»، عبد الله جوادى آملی، الطبعة الأولى، قم، اسراء، 1384 هـ. ش، وزیری.
- 18- «حق و تکلیف در عصر قدیم و جدید»، حواری مع الأستاذ محمد راسخ، گزارش گفت و گو، س 1، ع 3، آبان 1373 هـ. ش.
- 19- «حق و تکلیف»، مظفر بقایی کرمانی، مجموعه حقوقی، س 4، ش 35، 1319 هـ. ش، ص 1039 - 1043.
- 20- «حق و حکم از دیدگاه شیخ أنصاري»، سید محمد بن الرضا، الندوة العالمية لتکریم الشيخ الأنصاري في الذکری السنویة المائتين لولادته، خریف سنة 1373 هـ. ش.
- 21- «حق و حکم»، محمد تقی سینایی، کانون سردفتران، س 14، ع 10، ص 48 - 50.
- 22- «حق و حکم»، نور الدین امامی، مجله کانون وکلا، س 13، ع 77، 1340 هـ. ش، ص 166 - 168.
- 23- «حق و حکم و فرق میان آنها»، ابو الفاسم گرجی، فصل نامه حق، دفتر یکم، 1364 هـ. ش، ص 29 - 38.
- 24- «حقوق از لحاظ قابلیت نقل و انتقال»، کانون سردفتران، س 14، ع 11، ص 75 - 78.

- 25- «حق وقانون»، علی أصغر مدرّس قاموسی، مجلّه کانون حقوق، س 1، ع 1، ص 17 - 22.
- 26- «حق ومصلحت» مقالات في فلسفة الحق وفلسفة القيم، محمد راسخ، الطبعة الأولى، طهران، طرح نو، 1381هـ. ش.
- 27- «حق ومعاني آن در اصطلاح فقها»، سید أحمد فاطمي، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مشهد، ع 8 - 9، خریف و شتاء سنة 1352هـ، ص 117 - 138.
- 28- «حق ومعاني آن در اصطلاح فقهای اسلامی»، مجلّه کانون وکلا، س 25، ع 125، شتاء سنة 1353هـ. ش، ص 23 - 49.
- 29- «در باره مفاهیم ذهنی حق، مسؤولیت، ضمانت اجرا»، علی محمد طباطبایی، مجلّه کانون وکلا، س 5، ع 30، 1332هـ. ش، ص 44 - 49.
- 30- «در تشخیص سنخ حکم با حق»، أبو القاسم خرمشاهی، مجلّه کانون وکلا، س 10، ع 65، 1338هـ. ش، ص 20 - 23.
- 31- «رساله حق وحکم وشرح حال شیخ محمد هادی تهرانی»، نعمت الله صفری، نامه مفید، س 1، ع 4، شتاء 1374هـ. ش، ص 137 - 178.
- 32- «رسالة الحق والحکم، هادی تهرانی (1253هـ. ش - 1321هـ. ش)، نُشرت ضمن کتاب براهین الحق، محمد ابن عبد الکریم موسوي تبريزي، 1330 هـ ش، 92 - 110.
- 33- «رسالة في الفرق بين الحق والحکم، سید محمد آل بحر العلوم (1326 - 1261 هـ ش)، نشرت في کتاب بلغة الفقيه، ج 1، ص 13-32، الطبعة الرابعة طهران، مكتبة الصادق، 1403هـ...
- 34- «رسالة في تحقيق الحق والحکم، محمد حسين اصفهاني،

- المعروف بالكمباني (م 1361 هـ ش)، نشرت في حاشية كتاب المكاسب، تحقيق: شيخ عباس محمد آل سباع القطيفي، الطبعة الأولى، قم، محقق، 1418 هـ، ج 1، ص 23 - 52.
- 35- الضابط بين الحق والحكم، آقا مير محمد تقی مدرّس اصفهانی (1273هـ. ش - 1333 هـ ش)، 31 ص، طبعة حجرية، 1333 هـ ش.
- 36- «عرض تفصيلي للحكم وأقسامه في التشريع الإسلامي»، علي مهذب، مقالات وبرسيها، ع 30، 1397 هـ ش، ص 14 - 31.
- 37- «الفرق بين الحق والحكم في الفقه الإمامي»، محمد واعظ زاده خراساني، رسالة التقريب، س 1، ع 1، ص 36 - 49.
- 38- «فرق بين حق وحكم»، محمد تقی سينايي، كانون سردفتران، س 14، ع 9، ص 33 - 37.
- 39- «فلسفه حق»، محمد راسخ، نامه مفيد، س 6، ع 21، ربيع 1379 هـ. ش.
- 40- فلسفه حقوق، قدرت الله خسروشاهي ومصطفى دانش بزوّه، الطبعة الخامسة، قم، مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خميني قدس سره.
- 41- فلسفه حقوق واحكام اسلام از نظر تجزيه وتحليل عقلي وآثار مرتبه بر آنها (حق وحكم)، جواد تارا، الطبعة الأولى، قم، مطبعة خانه علميه، 1345 هـ. ش، وزيري، 538 ص.
- 42- «قانون وحق»، ملك خلّاقی، مجموعه حقوقی، س 4، ع 10، 1319 هـ. ش، ص 280 - 283.
- 43- «قلمرو حق ها در حقوق بشر معاصر: جهان شمولی در قبال

- مطلق گرایي»، سيد محمد قاری سيد فاطمي، نامه مفيد، ع 33، بهمن 1381 هـ. ش.
- 44- ماهيت حق، سيد أبو الفضل موسويان، طهران، مطبعة عروج، 1382 هـ. ش، رقعي، 220 ص.
- 45- «مشروعيت حق وحکم آن با تأکید بر حقّ معنوي»، ابو القاسم گرجی، مجله دانشکده حقوق وعلوم سياسي، ع 29، مهر 1372 هـ. ش، 120 - 127.
- 46- «معانی حق وقانون»، ملک خلاقی، مجموعه حقوقي، س 4، ع 11، 1319 هـ. ش، ص 310 - 312، وع 12، ص 346 - 349.
- 47- «معنی حکم در اصطلاح فقها»، سيد محمد فاطمي، نشریه دانشکده الهیات ومعارف اسلامی دانشکاه مشهد، ع 10، ربیع 1353 هـ. ش، ص 48 - 62.
- 48- «مفهوم حق، در آمدی تاریخي»، محمد راسخ، تحقیقات حقوقي، ش 25، ربیع 1378 هـ. ش.
- 49- مفهوم ومنشأ حق، حسین علي کاتبي، تبریز، مطبعة خانه شفق، 1326 هـ. ش، 50 ص.
- 50- «مفهوم ومنشأ حق»، حسین علي کاتبي، مجموعه حقوقي، س 5، ع 43، 1320 هـ. ش، ص 1129، 1130، ص 1160، 1161؛ ع 45، ص 1181 - 1185؛ ع 46، ص 1210 - 1210 وع 47، ص 1232 - 1236.
- 51- «نظرية الحق في الفقه الإسلامي»، محمد عبد المنعم القيمي، رابطة العالم الإسلامي، س 19، ع 74، رجب 1401 هـ، ص 26 - 28.

- ب - الآثار التي ورد في بعضها الحديث عن الحق والحكم:
- 1 - الأصول العامة للقانون، سيد محمد سيد عميران وآخرون، بيروت، الدار الجامعية، 1991م، وزيري، 566 ص.
 - 2 - أصول القانون، سعيد عبد الكريم مبارك، الطبعة الأولى، بغداد، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1402هـ ق.
 - 3 - أصول القانون، عبد المنعم فرج الصدة، بيروت، دار النهضة العربية، من دون تاريخ، وزيري، 605 ص.
 - 4 - «أصول فلسفه حقوق از ادوار فلسفه أبو المعالي»، محمد جعفر جعفرى لنگرودى، طهران: مطبعة خانه موسوي، 1332هـ. ش، 130 ص.
 - 5 - أنوار الفقاهة (كتاب البيع)، ناصر مكارم الشيرازي، الطبعة الأولى، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1413 هـ ق، ج 1، ص 28 - 33.
 - 6 - تاريخ فلسفه حقوق، جورج دل فكيف، ترجمة: جواد واحدي، طهران، نيل، 1336هـ. ش، 356 ص.
 - 7 - «تاريخ فلسفه حقوق»، مجلّة كانون وكلا، س 6، ع 37، فروردين 1333هـ. ش، ص 56-59؛ ع 38، ص 38-47؛ ع 39، ص 68-79؛ س 7، ع 40، بهمن 1333هـ. ش، ص 124-133؛ ع 41، ص 67-74؛ ع 42، ص 63-71؛ ع 43، ص 80-90؛ ع 44، ص 72-75؛ ع 45، ص 34-36؛ س 8، ع 46، بهمن 1334هـ. ش، ص 59-65؛ ع 47، ص 81-92؛ ع 48، ص 50-54؛ ع 49، ص 33-36؛ ع 50، ص 42-44؛ ع 51، ص 139-142؛ س 9، ع 52، فروردين 1336هـ. ش، ص 86-88؛ ع 53، ص 87-92 وع 53، ص 95-98.

- 8 - التعتّف فى استعمال الحقوق وإلغاء العقود، حسين عامر،
نقلًا من مصادر كتاب «حق وحكم»، جواد تارا، ص 537.
- 9 - حاشية المكاسب، سيد محمد كاظم طباطبائي (م 1337 هـ
ق)، تحقيق: عباس محمد آل سباع القطيفي، 3ج، الطبعة
الأولى، قم، دار المصطفى (ص) لإحياء التراث، 1423هـ.
ق، وزيرى، ج 1، ص 279 - 289، ذيل عبارة الشيخ
الأنصاري، فى أوّل "كتاب البيع".
- 10 - حاشية كتاب المكاسب، آقا رضا همداني (1322هـ. ش)،
تحقيق: محمد رضا أنصاري قمي، الطبعة الأولى، قم،
1420 ق، وزيرى، ص 451 - 452، بداية "كتاب
الخيارات".
- 11 - حاشية كتاب المكاسب، محمد كاظم آخوند الخراساني
(1329 هـ ش)، تصحيح وتعليق: سيد مهدي شمس الدين،
وزيرى، صفحة چهار و پنج، ذيل عبارة الشيخ الأنصاري، فى
أوّل "كتاب البيع".
- 12 - الحقّ وفقاً للقانون الكويتي (دراسة مقارنة)، عبد الحي
حجازي، الطبعة الأولى، الكويت، جامعة الكويت، 1970م،
وزيرى، 680ص.
- 13 - حقوق الإنسان، عبد الهادي عباس، الطبعة الأولى، دمشق،
دار الفاضل، 1994م.
- 14 - حقوق إلهي وبشرى، أبو الحسن خلعبرى، طهران: بو على،
1353، 588 ص.
- 15 - «حقوق بشر وروشنفكري ديني»، حوار مع الدكتور محسن
كديفر، آفتاب، السنة الثالثة، عدد 27، تير 1382هـ. ش.

- 16- حقوق شناسی (مقدمة لعلم الحقوق)، محمد حسين ساكت، الطبعة الأولى، مشهد، ترجمة ونشر مؤسسة نخست، 1371هـ. ش، وزيری.
- 17- «حقوق وأخلاق»، محمد راسخ، تحقیقات حقوقي، ع 26، صيف 1378هـ. ش.
- 18- حقوق ووظایف شهروندان ودولت مردان، سيد جواد ورعی، إعداد مركز التحقیقات العلمیة التابعة لمجلس الخبراء، الطبعة الأولى، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، 1381هـ. ش.
- 19- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، فتحي دريني، الطبعة الثالثة، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1404 هـ ق، وزيری.
- 20- الحق ونظرية التعسف في استعمال الحق في الشريعة والقانون، إسماعيل العمري، الطبعة الأولى، موصل: مكتبة بسام، 1405 هـ ق، وزيری 266، ص.
- 21- دانش نامه حقوقي، محمد جعفر جعفری لنگرودی، الطبعة الثالثة، طهران، امير كبير، 1372هـ. ش، وزيری، ج 3، ص 137 - 152.
- 22- در هوای حق وعدالت؛ از حقوق طبيعى تا حقوق بشر، محمد علي موحد، الطبعة الأولى، طهران، نشر کارنامه، 1381هـ. ش.
- 23- در هوای حق وعدالت، نقد ودراسة في كتاب، گزارش گفت وگو، س 1، ع 3، آبان 1383هـ. ش.
- 24- دلائل الأحكام، محمد تقي آقاى بن شيخ محمد باقر، رحلى، طبعة حجرية، ص 150 و 151، تعليقة على كلام الشيخ الأنصاري في بحث «الغيبة».

- 25- سوء استعمال الحق في الإسلام، أحمد محمود خليل، منبر الإسلام، س 31، ع 44، ربيع الثاني 1393 هـ ق، ص 32 - 35 و 38.
- 26- علم أصول القانون، عبد الرزاق أحمد سنهاوري، الطبعة الأولى، بغداد، مطبعة الجزيرة، 1936 م، وزيرى، 237 ص.
- 27- علم القانون والفقه الإسلامي، نظرية القانون والمعاملات الشرعية دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1412 هـ ق، وزيرى، 366 ص.
- 28- الفقه (كتاب البيع)، سيد محمد حسيني شيرازي (م 1380 هـ)، الطبعة الثانية، قم، معهد التعاليم الإسلامية، 1414 هـ ق، وزيرى، ج 1، ص 28 - 41.
- 29- فقه وقانون گذارى: آسيب شناسى قانون گذارى در نظام جمهوري اسلامي، إبراهيم شفيعى سروستانى، الطبعة الأولى، قم، مؤسسه فرهنگى طه، 1381 هـ. ش.
- 30- فلسفه حقوق بشر، عبد الله جوادى آملی، الطبعة الثانية، قم، اسراء، 1377 هـ. ش.
- 31- فلسفه حقوق، ناصر کاتوزیان، 3 ج، الطبعة الأولى، طهران، شرکت سهامی انتشار، 1377 هـ. ش.
- 32- فلسفه القانون، حسن على ذنون، الطبعة الأولى، بغداد، المعانى، 1975 م، وزيرى 272 ص.
- 33- القانون، منير محمود وترى، بغداد، مطبعة الجامعة، وزيرى.
- 34- قضايا الفكر السياسي - القانون الطبيعي، ملحم قربان، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

- والتوزيع، 1402 هـ ق، وزیری، 199 ص.
- 35- کتاب البیع، الإمام الخميني (م 1368 هـ. ش)، الطبعة الثالثة، قم، إسماعيلیان، 1366 هـ. ش، وزیری، ج 1، ص 21 - 38.
- 36- کتاب البیع، محمد علي اراکي (م 1373 هـ. ش)، الطبعة الأولى، قم، إسماعيلیان، 1415 هـ ق، وزیری، ج 5، ص 10 - 18.
- 37- مبادئ علم حقوق، محمود حيدريان، الطبعة الثانية، طهران، مدرسه عالی ادبيات وزيان های خارجي، 1349 هـ. ش، 263 ص.
- 38- مبانی توجیهی - اخلاقي حقوق بشر معاصر، سيد محمد قاري سيد فاطمي، تحقیقات حقوقي، ع 36 - 35، 1381 هـ. ش.
- 39- مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، سيد صادق حقیقت و سيد علي مير موسوی، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، 1381 هـ. ش، وزیری، ص 135 - 139.
- 40- مباني حقوق، موسی جوان، 5 ج، طهران، مؤلف، 1326 هـ. ش - 1329 هـ. ش.
- 41- مبسوط در ترمینولوژی حقوق، محمد جعفر جعفری لنگرودی، الطبعة الثانية، طهران، کتاب خانه گنج دانش، 1378 هـ. ش، ج 3، ص 1669 و 1739.
- 42- محاضرات فی الفقه الجعفري، المكاسب المحرمة، السيد أبو القاسم الخوئي (م 1370 هـ. ش)، تقرير: السيد علي الحسيني الشاهرودي، الطبعة الأولى، قم، دار الكتاب الإسلامي، 1409 هـ ق. ج 2، ص 18 - 24، ذیل بحث «البيع».

- 43- مدارا ومديريت، عبد الكريم سروش، الطبعة الأولى، تهران، مؤسسه فرهنگي صراط، 1376هـ. ش، وزيري، ص 431 - 443.
- 44- المدخل إلى القانون، محمد حسين منصور، بيروت، دار النهضة العربية، 1995 م.
- 45- المدخل إلى علم القانون، خالد الزعبي، منذر الفضل، الطبعة الثانية، عمّان (الأردن)، مكتبة دار الثقافة والتوزيع، 1998 م.
- 46- المدخل إلى نظرية القانون ونظرية الحق، إبراهيم أبو الليل ومحمد الألفي، الكويت، جامعة الكويت، 1406هـ ق، وزيري، 338 ص.
- 47- المدخل لدراسة العلوم القانونية، مبادئ القانون، النظرية العامة للحق، عبد القادر الفار، الطبعة الأولى، عمّان، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2003م.
- 48- المدخل لدراسة القانون: نظرية الحق، مصطفى محمد جمال وحمدي عبد الرحمن، الطبعة الأولى، مصر، مكتبة مسيرة الحضارة، من دون تاريخ، وزيري، 331 ص.
- 49- المدخل لدراسة القانون والشرعية الإسلامية، عبد الباقي البكري، من دون تاريخ.
- 50- المدخل للعلوم القانونية، النظرية العامة للقانون، النظرية العامة للحق، الطبعة الأولى، موصل، جامعة الموصل، 1987 م، وزيري، 256 ص.
- 51- مصادر الحق في الفقه الإسلامي، عبد الرزاق أحمد سنهوري، 2ج، الطبعة الثانية، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، وزيري، 1998 م.

- 52- مصباح الفقاهة في المعاملات تقريراً لأبحاث الأستاذ الكبير آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، الميرزا محمد علي التوحيد، ج7، الطبعة الأولى، بيروت، دار الهادي، 1412هـ ق، وزيري، ج 1، ص 330 - 344.
- 53- مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقہ الوضعي، عدي زيد الكيلاني، الطبعة الأولى، عمان (الأردن)، دار البشير، 1410هـ ق، وزيري، 280ص.
- 54- المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان، ساسي سالم الحاج، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 1998م.
- 55- مقدمه ثنوري كلي وفلسفه حقوق، كلودردوياكيد، ترجمة: علي محمد طباطبائي، طهران، بوذر جمهرى، 1332هـ. ش، 544 ص.
- 56- مقدمه علم حقوق ومطالعه در نظام حقوقي إيران، ناصر كاتوزيان، الطبعة الثانية، طهران، نشر مدرّس، 1369هـ. ش، وزيري.
- 57- منية الطالب في شرح المكاسب، تقارير المحقق الميرزا محمد حسن النائيني، م 1355هـ. ق، موسى بن محمد النجفي الخوانساري (م 1363 هـ ق)، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ج 1، ص 105 - 111.
- 58- الموجز في حق الملكية وأسباب كسبه، محمد علي عرفة، نقلاً عن مصادر كتاب «حق وحكم»، جواد تارا، ص 538.
- 59- نظرية حقوقي إسلام، محمد تقي مصباح يزدي، تحقيق

ونكارش: محمد مهدي نادری قمي ومحمد مهدي كريمى نيا،
قم، مؤسسه آموزشى وپژوهشى إمام خمينى قدس سره،
1380هـ. ش.

60- نظريّة العقد في الفقه الجعفريّ، هاشم معروف الحسيني
(1384م)، ص 31 - 41.

61- نقدي بر قرائت رسمي از دين؛ بحران ها، چالش ها، راه
حل ها، محمد مجتهد شبستري، الطبعة الأولى، طهران،
طرح نو، 1379هـ. ش.

62- نگرشی تاريخي به فلسفة حقوق، محمد حسين ساكت، الطبعة
الأولى، طهران، جهان معاصر، 1370هـ. ش، وزيرى،
245 ص.

63- نهج الفقاهة، سيد محسن طباطبائي الحكيم (ت1390هـ. ق -
1306 هـ ش)، النجف، المطبعة العلمية، 1371 هـ ق،
وزيرى، ص 6 - 9، أول كتاب «البيع».

64- الوجيز في نظريّة الحق، محمد كمال عبد العزيز، نقلاً عن
مصادر كتاب «حق وحكم»، جواد تارا، ص 537.

65- هميشه حقيقت، محمد راسخ، نامه مفيد، س 7، ع 25،
ربيع 1380هـ.

مسرد تفصيلي بموضوعات الحوارات

بيان المسألة	الحوار مع آية الله غرامي
كون المسألة غير دينية	الاشتراك المعنوي للحق
تأثير المصادر الدينية في المسألة	اعتبارية الحق
مصدر الحق أمر غير ديني	الحق والسلطنة
المطالب المنطقية في البحث	الحق والمُلْك
مقارنة القيم الدينية والقيم الذاتية الإنسانية	المصاديق الجديدة للحق
التكليف والحكم	الحقوق المعنوية
كون الله منشأ كل حق	حق الهدية التذكارية
حق الهداية	معنى الحكم
حق الرزق	الجهة الكلامية للبحث
منع كل حق للإنسان مقابل الله	الآثار المعرفية للبحث
إمكان الحق الفطري	الجهة الفلسفية للبحث
الفصل بين امتلاك الحق والحكمة الإلهية	كون الحق قاعدة فقهية
اختلاف البحث المفهومي عن	الجهة الفقهية للبحث
	الجهة الأصولية للبحث
	ثمرات البحث

تأثير البحث في مصادر الحق
 إمكان نسبية الحق
 الوجوه والاعتبارات في الحق
 معنى كون الحق المطلق نسبياً
 انتزاع الحق من الأمور التكوينية
 تأثير تبعية الأحكام للمصالح
 والمفاسد في إطلاق الحق
 الحق والواقعية
 النسبية في الأخلاق
 الحقوق الثابتة والمتغيرة
 الحق النسبي والحق المطلق
 تحليل الثابت والمتغير
 الحق والحكم المطلق
 النسخ والتغيير
 البداء والتغيير
 تحليل النسخ
 دليل ثبات الحق
 ثبوت حق إطاعة الله تعالى
 تحليل حق الطاعة
 الحقوق الأصلية والحقوق التابعة
 ثبات الحق في غير حق الطاعة
 ثبات الحق والاعتقاد بالله
 إمكان فصل حق الطاعة عن
 الاعتقاد بالله
 دليل ثبوت حق طاعة الله

البحث الوجودي
 الحق وكيفية الخلق
 الجهة الثبوتية والإثباتية للبحث
 منشأ الحق هو الله فقط
 فصل مقتضى الحكمة عن الحق
 كشف الحق
 كشف جعل الحق
 دلال العرفاء في الحق
 الوحدة الشخصية للوجود
 جميع العالم مظاهر لذات الباري
 تعالى
 الباري تعالى منشأ جميع الحقوق
 إمكانية جعل النظرية برهانية
 برهان الصديقين
 العالم كله تجلٍ للحق تعالى
 منشأ الحقوق الاعتبارية
 الحقوق الفطرية
 تضاييف مفهوم الحق والتكليف
 التكاليف الكفائية
 تقابل الحق والتكليف
 فصل علاقة الإنسان بالله
 نفى أي نوع من الحقوق على الله
 الحقوق المتقابلة بين الشعب
 والحكومة
 العلاقة بين ثبوت التكليف وامثاله

اعتبارية الشريعة وحقّ الطاعة
حقّ الطاعة وعلاقة العلّية
والمعلولية
فصل التشريع عن التكوين
التكوين هو منطق التشريع
النتيجة التشريعية مأخوذة من العلاقة
التكوينية
أثر العقل العملي
تبعية الإيديولوجية للنظرة التكوينية
تبعية التشريع للتكوين
حقّ الطاعة ملكٌ تكويني لله تعالى
حقّ إطاعة الله محور جميع
التكاليف
افتراض وجود تكاليف اجتماعية
الحكمة الإلهية والتكاليف
الاجتماعية
كون التكاليف الاجتماعية مؤقتة
تشخص الإنسان وكونه صاحب حقّ
معنى الشخص
شعور الجمادات ومخاطبتها
تقابل الحقوق في نهج البلاغة
فصل العلاقة بين المعلولات
والعلاقة بينها وبين العلّة
أثر عدم أداء الحقّ المتقابل
حكم المقاصة

إطلاق أدلة الطاعة
الاختلاف بين المعصوم والفقير
وجوب المقارنة في مقاصة الحقوق
ضابطة الأهمّ والمهمّ
مقياس الأهمية
خطأ الحاكم في أداء الحقوق
المتقابلة
فصل البحث الثبوتي عن الإثباتي
كون بناءات العقلاء مرجعاً في
التشخيص
كون الأهمّ والمهمّ ميزان البحث
الثبوتي
وجوب مراعاة التناسب في الحقوق
كون المحكمة الصالحة مرجعاً في
تشخيص الحقوق عند الاختلاف
تشخيص الأهمّ والمهمّ من خلال
المحكمة الصالحة
الاختلافات العامة بين الشعب
والحكومة
تأسيس الأصل في المسألة
القاعدة العقلائية في المسألة
عدم منافاة المسألة مع الجعل
الإلهي
محورية الحقّ في منشأ التكليف
نزعة التكليف في الطاعة المطلقة لله

تحقيق الحقّ لهداية الإنسان مقابل
الله

الخلط بين الحكمة الإلهيّة وبين
محوريّة الحقّ عند الإنسان

فُبح العقاب وإثبات الحقّ
التكوين هو منشأ القانون

إمكانيّة العقاب من دون إرسال
الرُّسل

الحُسن والفُبح تابعان للتكوين
مقارنة هذا الكلام مع رأي
الأشعريّ

رأي الأشاعرة
مبنى الإماميّة

مناقشة رأي مؤلّف كتاب «العلم
والقيمة»

مقارنة مع رأي الأشاعرة
تعميق مسألة كون منشأ التشريع
تكوينيّاً

عدم دخالة الزمان في منشأ التكوين
فصل البحث الثبوتيّ عن الإثباتيّ

العدالة الاجتماعيّة
كون الحقّ الإلهيّ محور العدالة

الاجتماعيّة
محوريّة الله في جميع شؤون
المجتمع

كون العدالة الاجتماعيّة مختلفة
كون المجتمع الإسلاميّ المعتقد
بمحوريّة الله قائماً على ثلاثة
أطراف

المجتمع العلمانيّ قائم على
طرفين: (الفرد والمجتمع)

علامات محوريّة الله
نظريّة كون العدالة من خارج الدين

اختلاف النظرة الدينيّة وغير الدينيّة
في العدالة

العدالة تابعة للآراء الدينيّة
اختلاف معنى العدالة باختلاف

الاعتقاد
إمكان مقارنة العدالة في المدارس

الأخرى
مقارنة العدالة بين المجتمع ذي

الطرفين وبين المجتمع ذي
الأطراف الثلاثة

الحقّ التوافقيّ والحقّ الفطريّ
اختلاف المصالح باختلاف

الأطراف المرتبطة بها
اختلاف العدل في محوريّة الله عن

العدل في محوريّة الإنسان
الاختلاف في معايير العدالة لا في

المفهوم الكلّي

كون المسيحية مصدر الحق
الشخصي

استدلال القائلين بوجود الحق
الشخصي

أثر الموقعية في إيجاد الحق
كون الحكم منشأ للحق

حقوق العائلة وتكاليها تنشأ من
داخل العائلة

اختلاف الحق النسبي عن الحق في
حقوق الإنسان المعاصرة

نظرة ترتب الحق على الحكم
الاستدلال على إنكار الحق

جواب المعتقدين بوجود الحق
إنكار حقوق الإنسان من قبل
مُنكري الحق

رأي المعتقدين بوجود الحق في أنّ
الإرادة هي المظهر الخارجي
للحق

الحق من جنس القدرة والاختيار
السبب في وجود أيّ حق هو وجود
قاعدة حقوقية (ضمانة إجراء
الحق)

جعل الحق دولياً

رأي فين شيلد في مفهوم الحق
تعريف الحق بين فقهاء الإمامية

اختلاف الحقوق في نظر الطرفين
ونظر الأطراف الثلاثة

اختلاف الفكر الديني عن غير
الديني في الحقوق

التعامل في حقوق الإنسان على
أساس المشتركات

اختلاف معنى الحرية في المدارس
الدينية والعلمانية

الأصل في المسالك الدينية هو
محورية الله

معنى محورية الله

اختلاف مقامي الثبوت والإثبات

اختلاف المدارس الدينية وغير
الدينية في القوانين

الأبعاد الواسعة للرأي الديني في
الحقوق والعدالة

محاورة الدكتور ناصر كاتوزيان

وجود الحق في آراء قدماء
الفلاسفة

وجود الحق في الآراء الدينية
رأي أرسطو

رأي الاشتراكيين

رأي النفعيين

تعديل رأي النفعيين

نقل كلام أرسطو والملا الرومي

القدر المتيقن من تعريف الفقهاء
كون الحق انعكاساً للتكاليف في
الموقعية الحقوقية
اختلاف فهم الحق وتبذله
وجوب إعادة تعريف المعايير في
تشخيص مصاديق الحق
عدم تقابل الحق والحكم
تقابل الحق والتكليف
أهمية الشخص بالنسبة إلى الحق
تشبيه علاقة الحق بالشخص
الحق هو ما صار حكماً شخصياً
عدم دخالة لوازم الحق في معرفته
إبهام نظرية المامقاني
غلبة الطابع التوصيفي للحق على
نظرية المامقاني
مبالغة المامقاني في مناقشة
الضوابط المشهورة للحق
تحليل الميرزا الثاني
نقد وتحقيق نهائي لنظرية المامقاني
كون الحق نفعاً محمياً
نقد إيرينغ على كون الإرادة منشأ
الحق
فصل مقام إجراء الحق عن إثبات
الحق
الهدف العلمي للحق

عدم اعتقاد إيرينغ بأصل حاكمية
الإرادة
اشتجار نظرية إيرينغ
وجوب كون المدعي ذا نفع
الضابطة في كون القانون ذا مفعول
رجعي
نقد دابن على نظرية إيرينغ
نظرية المزج بين النفع المحمي
وقدرة الإرادة
اصطلاحات الحق والحكم في
الغرب
اقترح دابن مقابل نظرية إيرينغ
المقارنة بين دابن والمامقاني
مفهوم الحق بناء على محور تعلق
النفع بالشخص واختصاصه به
الحق المعنوي في نظرية دابن
تحديد القانون لدائرة الحق
التفصيل في متعلق الحق بين المال
والشخص
كون الحق نوعاً من الامتياز والنفع
اختلاف الحق عن الإباحة العامة
والخاصة
الحق واختيار إنجاز التكليف
الحق واختيار التملك
تعلق الحق بالشخص

القانون والعدالة
 الفرق بين الواقعية وإثبات الواقعية
 بعض الحقوق متولدة عن الممشى
 القضائي وعقائد العلماء
 والأصول الحقوقية
 الاعتماد على مصادر الحق في
 إثبات الحق
 تقدّم القانون على الحق الشخصي
 أثر القاضي العادل في إجراء
 العدالة والقانون
 تفسير القانون على أساس موازين
 العدالة
 عدالة المحاكم خاضعة لنظام
 حقوقي
 تعارض القانون والعدالة في
 استرجاع نصف المهر
 موقعية العدالة في التعريف الحقوقي
 الهدف من الحقوق هو الجمع بين
 النظم والعدالة
 مناجاة العدالة
 محاورة حجة الإسلام والمسلمين
 الدكتور السيد مصطفى محقق
 داماد
 الفصل بين الحق مقابل الحكم
 وبين الحق مقابل التكليف

مُلَازمة الحقّ للقدرة على التصرف
 والاختيار
 قابلية إسقاط الحقّ أكثر الوسائل
 اطمئناناً لمعرفة الحقّ
 كون الحقّ امتيازاً محمياً
 التعريف النهائي للحقّ
 المقارنة بين التعريف النهائي للحقّ
 وبين مفهومه الأولي
 أثر نسبة التعريف في تشخيص
 مصاديق الحقّ
 وجوب تقسيم الحقّ لتعريفه
 شمول التعريف للشخص الحقيقي
 والشخص الحقوقي
 الشخصية الحقوقية في الفقه
 الحقّ المعنوي في الفقه
 أثر المباني الفلسفية
 الحلّ الوسطي بين حقّ الشخص
 وتدخل النظام الحقوقي
 تقدّم القانون على الحقوق
 الشخصية
 نظرية سوء الاستفادة من الحقّ في
 القانون الأساس
 أثر القوى الاجتماعية في القوانين
 الاختلاف بين مقام الثبوت ومقام
 الإثبات في تعارض الصوري بين

صعوبة تمييز الحقّ عن الحكم
تحقيق معنى الحقّ مقابل الحكم
مفهوم «القدرة» في تحليل معنى
الحقّ
الاستخدامات المختلفة للقدرة
كون الإباحة حكماً مقابل الحقّ
الحقّ في اصطلاح الفقهاء
شمول الحقّ للملك في الحقوق
الجديدة
تقابل الحقّ والملك في اصطلاح
الفقهاء
اختلاف الحقّ والحكم في
اصطلاح الفقهاء
اختلاف الحقّ والإباحة
دقّة تمييز مصاديق الحقّ من حكم
الإباحة
الرجوع في الطلاق هل هو حقّ أو
حكم؟
رأي صاحب العروة في تمييز
مصاديق الحقّ عن الحكم
تحقيق معنى الحقّ مقابل التكليف
مقارنة اصطلاح الحقّ في الحقوق
المعاصرة مع اصطلاح الفقهاء
حقّ الحياة، نموذج آخر
كون حقوق الإنسان المعاصرة في

اصطلاح الفقهاء من الأحكام
مشكلة الخلط بين الحقّ والحكم
في حقوق الإنسان
الغموض في الترجمة الفارسيّة
لكلمتي right و law
خطأ الموسوعات بسبب الغموض
في الترجمة الفارسيّة
تحليل عبارة «ملك أن يملك» في
الفقه
ثمرة تمييز الحقّ عن الحكم في
الحقوق المعاصرة
محوريّة الإنسان في الفلسفات
الغربيّة
عدم كون حقّ الحياة في الغرب
أمراً جديداً
المنع من القتل هل هو حقّ أو
تكليف؟
خلع لباس الحقّ على بعض
التكاليف في الحقوق المعاصرة
اختلاف نظرة الحقّ والتكليف في
حرمة القتل
اختصاص الحقّ بالبشر في الحقوق
المعاصرة
محوريّة الحقّ في الحقوق المعاصرة
مقابل نزعة التكليف

هو الله
 إمكان الاتفاق على المبنى الأصيل
 الحقّ أمر واقعيّ
 الكرامة البشريّة من مقولة الوجود
 كون حقوق الإنسان في مبنى الحقّ
 الإلهيّ حقيقيّة لا اعتباريّة
 كون حقوق الإنسان معرفيّة لا كتابيّة
 حقّ الحرّيّة في نهج البلاغة
 كون المصادر العرفانيّة أهمّ
 المصادر
 العلاقة بين الوجود والوجود
 كتاب متابعات العقل العمليّ
 كتاب فلسفة الحقوق
 مسألة الحرّيّة في النظرية المختارة
 الحرّيّة الكريمة في النظرية المختارة
 لحقوق الإنسان
 الحرّيّة وتعالى البشر
 الحاور مع مصطفى ملكيان
 حقوق الإنسان أو الحقوق الطبيعيّة
 نسبة حقوق الإنسان مع الحقوق
 الطبيعيّة
 التلازم القطعيّ بين الحقّ والتكليف
 في علاقة الإنسان بالإنسان
 شبهة نقض التضاييف بين الحقّ
 والحكم

ربط بحث الأحكام الوضعيّة بمسألة
 الحقّ والتكليف
 كون الحقوق أحكاماً وضعيّة
 انتزاع الحكم الوضعيّ من التكليفيّ
 ومسألة الحقّ والتكليف
 هل التدين حقّ أم تكليف؟
 الحقّ بمعنى الجواز
 رأي المتكلّمين في المسألة
 محوريّة التكليف في نظام الأديان
 كون الحقّ والحكم من سنخيّة
 واحدة
 رأي آية الله السيد الخوئيّ
 كون الحقّ الذاتيّ يأتي من الله فقط
 كون الحقّ هو المبنى للحقّ
 كون مبنى الحقّ إلهيّاً من القضايا
 الأساس التي لا تقبل الإنكار
 خلفيّة أيّ حقّ هي القبول بوجود
 الله
 أصالة الحقّ بعد نفي السفسطة
 أصالة الحقّ ووجود الله
 إله الأديان والمبنى الإلهيّ الأصيل
 للحقّ
 أساس الحقوق هو قضيّة: «الله
 موجود»
 أساس الأخلاق والحسن والقبح

الفصل بين الحق والتكليف إنما
يصح في علاقة الإنسان بالله فقط
الإشكال في كلام الدكتور سروش
تقسيم الحق إلى حق حقوقي وحق
أخلاقي
غموض كلمة حقوق في اللغة
الفارسية
اختلاف الرأي في تفكيك الحق
الأخلاقي والحق الحقوقي
كون الحق الحقوقي أضيق معاني
الحق
المعنى الذي هو محل البحث
محذور إخراج الحق الأخلاقي عن
محل البحث
كون الحقوق في مقام العمل نتيجة
لتعارض الحقوق في مقام النظر
السبيل إلى تشخيص تعارض
الحقوق
ملاكات الترجيح
إشكال الإعلان العالمي لحقوق
الإنسان في عدم الفصل بين
الحقوق
العلوم الإنسانية وحقوق الإنسان
نقد الإعلان العالمي في عدم
الاكتراث بآراء محورية الدين

لا يمكن تعيين الحقوق مع عدم
النظرة الفلسفية إلى الإنسان
نظرية انتزاع الحقوق من الأخلاق
نظرية انتزاع الأخلاق من الحقوق
التعريف بمركز عالمي للأخلاق
الطرق المتوفرة للبحث في مسألة
الحقوق والأخلاق
وجوب طرح بحث الأخلاق والحق
في مسألة الحق والتكليف
وجوب اتخاذ موقف ضمن المباني
الفلسفية للبحث الفقهي في الحق
والحكم
عدم وجود قائل بأن الحكومات
فقط صاحبة الحق
الجميع يعتقد بأن للحكومات
وظائف أمام الشعب
فصل هذا البحث عن بحث منشأ
الحق
تقرير آخر عن البحث مع الدكتور
سروش
الحق الذي لا يقبل المطالبة ليس
حقاً
عدم وجود قائل بنظرية الحق من
دون تكليف الحكومة
نظرية كون الإنسان ذا ساحات

مثال الثواب على الأعمال في مبانٍ
مختلفة

قوانين نظام العالم من وجهة نظر
الماديين

حدود العلة والمعلول في النظرة
الإلهية

الإيمان بالشواب والعقاب فرع
الإيمان بالإله المشخص الشبيه
بالإنسان

تأثير مبنى الإله المشخص غير
الشبيه بالإنسان على حقوق
الإنسان

مبنى الإله المشخص الشبيه
بالإنسان

الفرق بين هذا المبنى وبين مسألة
التشبيه والتجسيم

مفهوم عدم المشابهة للإنسان
الإله في الأديان الإبراهيمية

نظرة إلى الإله المعرف في القرآن
تحقيق منطقيّ حول نفي المثلية عن
الله في القرآن

ادّعاء تفسير الإله غير المشخص في
القرآن

إمكان الجمع بين المباني الفلسفية
المختلفة حول الله تعالى

متعدّدة، وحقّ المنع عن العقائد
غير الصحيحة

إمكان جعل حقّ للحكومة في
الأمر المعنويّ للشعب كما هي
ثابتة في الأمور المادية

إمكان جعل حقّ الحظر للحكومة

المقارنة بين الحقوق المادية
والمعنوية في المسألة

تأثير نظرية الساحة الواحدة للإنسان
في تعيين حقوق الإنسان

الآراء الفلسفية للعلوم الإنسانية في
الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان

الأهداف الاجتماعية في الإعلان
العالميّ لحقوق الإنسان

مشاكل المجتمعات التي تعتمد على
حقوق الإنسان المعاصرة

تعميق محلّ البحث في تلازم الحقّ
والتكليف

أثر ادّعاء النيابة عن الله في تغيير
صورة المسألة

التردّد في نظرية هوبز

بناء حقوق الإنسان على أساس
المذهب الماديّ

مبنى الاعتقاد بإله غير مشخص في
حقوق الإنسان

مقارنة بين صفات الإنسان وصفات
الله تعالى

الفصل بين الصفات

كون الإله المشخص الشبيه
بالإنسان ربّ التشريع

الاعتقاد بإله مشخص غير شبيه
بالإنسان في مبنى الإعلان
العالمي لحقوق الإنسان

عدم وجود الاعتقاد بربوبية التشريع
لله في الإعلان العالمي لحقوق
الإنسان

نفي التمييز بين الجنسين

وجوب الالتفات إلى الاختلاف بين
كلمتي sex و gender

نفي التمييز على أساس الانتماء
الديني

التأكيد البالغ على الحرية

الفصل بين الحرية والتحرر في
الأديان

نظرية الاختلاف بين الحرية
والديمقراطية

كون الديمقراطية هي الخصوصية
الرابعة في الإعلان العالمي

كون مفهوم حكومة الشعب الدينية
مفهوماً متناقضاً

الخصوصية الخامسة تحديد الأطر
ضمن الإحساس الوطني

اعتقاد الأديان بالأطر الدينية فقط

الخصوصية السادسة نفي أي نوع
من نظارة أحد على أحد

اختلاف النظارة القانونية عن مسألة
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
محيط البحث هل هو الفلسفة أو
الكلام؟

كون الوحي هو الطريق المنحصر
بالله في الاعتقاد بإله مشخص
شبيه بالإنسان

أثر التجربة الدينية الشخصية
الوجدان في نظرية كانط

الإلهام أو التحديث

كون رسالة الله موضع بحث

إمكان كون رسالة الله إلى النوع
الإنساني عن طريق التجارب
الشخصية

اختلاف القول الفلسفي في البحث
عن الأقوال الأخرى

فصل البحث النظري عن البحث
العملي

كون رضا الجميع هو المعيار في
مقام العمل

كون الشرع محدوداً بالمستقلّات
 العقلية القطعية
 اختلاف المستقلّات العقلية عن بناء
 العقلاء
 مناقشة لنظرية حقّ الطاعة
 المستقلّات العقلية ناشئة من تكوين
 الشارع نفسه
 البعد الكلامي - الفلسفي للبحث
 البعد الأصولي الفقهي للبحث
 البعد الفقهي للبحث
 بُعد البحث في المباني الفقهية
 كون المستقلّ العقلي دينياً
 تقدّم المستقلّ العقلي القطعي على
 الظواهر الشرعية
 صعوبة البحث في مقام الصغرى
 حقّ الحياة والرزق وحرية الفكر
 ...
 حقّ الحياة والحكم الشرعي
 للإعدام
 توقّف العقل في مقام الصغرى
 تراكم الأمور المُعيقة في مقام
 الصغرى
 تحقيق حقّ الهداية
 قاعدة اللطف وإثبات النبوة
 والإمامة

كون تدوين الحد الأدنى لحقوق
 الإنسان هو المرضي للجميع
 الفصل بين كون الإعلان حقاً وبين
 إمكانية إجرائه
 كون حقوق الإنسان في الحدّ
 الأدنى مُشمّلة على المشتركات
 وجوب كتابة حقوق إنسان محلية
 مغايرة للأمور المشتركة في
 الإعلان العامّ
 الكوار مع الشيخ علي رضا أعرافي
 خصوصيات الحقّ
 خصائص الحكم
 الأمور الوسطية والمركبة منهما
 الحقّ في اصطلاح حقوق الإنسان
 السجال الغالب في حقوق الإنسان
 المعاصرة
 البحث الكبروي
 البحث الصغروي
 تأييد الشارع لحكم العقل
 إمكان وجود حقوق إنسان قطعية
 علاقة الحقوق القطعية العقلية
 بمسألة كون المخلوقات عين
 الربط
 الحقوق القطعية العقلية وكون ربوبية
 الله مُطلقة

الحوار مع الدكتور محمد حسين
ساكت
موقعية أصول الفقه في العلوم
الإسلامية
كون أصول الفقه إسلامية
طرح مسألة الحق والحكم في
أصول الفقه
إفراد رسائل خاصة في الحق
والحكم
الحق والحكم والاختلاف في
الفكر
تعريف الحكم في الفقه
تعريف الحق في الفقه
تعريف الحق في الحقوق
تعريف الحكم في الحقوق
«الشخص» في التعريف الحقوقي
للحق والحكم
الخلط بين الحق والحكم في
الحقوق الغربية
وحدة مناط الحق والحكم في الفقه
الفرق بين الحق والحكم
كون علم الكلام الميدان الأول
للسجلات الفكرية في الإسلام
كون الفقه ميدان السجل في
المرحلة الثانية

منشأ عجز العقل في مقام الصغرى
آثار العقل القطعي في مقام
الصغرى
محورية الحق الثبوتية ونزعة
التكليف الإثباتية
فصل الجهات الأولية عن الجهات
الثانوية
الاشتراك مع الآراء غير الدينية
قدرة إدراك العقل المستقل في
مسائل السلب الكلي
محورية الحق في الحكومة الدينية
الفصل بين إمكان الجعل الشرعي
وبين جعله فعلاً وكيفية ذلك
الفصل بين حكم العقل والنقل في
التلازم
كيفية المطالبة بالحق
إمكان النظرية العقلية في التلازم
تأثير الصغريات الظنية في
انصراف الفهم عن النصوص
مثالان في تأثير الصغريات الظنية
التأثير النفسي
مثال كتب الضلال
مثال شروط القاضي
تأثير الصغريات الظنية في تحصيل
مذاق الشرع

لزوم الإحاطة بجوانب المسألة كلّها
كون الفقه والحقوق والفلسفة
المكان الأصليّ للمسألة
اختلاف المجتمعات الغربيّة عن
المجتمع الإسلاميّ في المسألة
جامعيّة الفقه وقابليّته الواسعة
غلبة الفقه في العلوم الإسلاميّة
أصالة الفقه
حاجة الفقه إلى العلوم الأخرى
ضرورة طرح مسألة الحقّ والحكم
في الفقه
اختلاف الآراء في منسب الحقّ
كانط وفلسفة الحقوق
الإسلام وفلسفة الحقوق
رأي مدوّني الحقوق المدنيّة
كون الله تعالى هو منشأ الحقّ في
النظرة الإسلاميّة
لوازم منسب الحقّ في النظرة
الإسلاميّة
مصير منسب الحقّ في الدين
المسيحيّ
الأصول الثابتة في الفكر الإسلاميّ
الآثار العمليّة في منسب الحقّ
مثال منع التعذيب في الإسلام
التعقّل في المباني

نزعة المصلحة في الفقه
إمكان الإجابة على الإشكالات بناء
على محوريّة الله
محوريّة الصلح في نظريّة كانط
تساوي الإسلام وحقوق الإنسان
المعاصر من وجهة نظر جورج
أبي صعب
وجهة نظر أتباع الحداثة في تقدّم
الحقّ على الحكم
اختلاف الآراء في منشأ الحقّ
والحكم
كون مصلحة الإنسان هي الأساس
في جميع الحقوق
غنى الفقه الإسلاميّ
السيرة النبويّة في التعامل مع الآراء
المختلفة
طرح مسألة الحقّ والتكليف
تغيير الحقوق على أساس الحاجات
اقتراح إجراء ندوة حول فقه الجزاء
اقتراح إجراء مؤتمر حول فلسفة
السياسة في الإسلام
وجوب دراسة مباني الأخلاق في
الحقوق الإسلاميّة والغربيّة
التساوي في المباني المختلفة
جدارة الفكر الشيعي

الاختيار الحرّ
 نظرية هوبلند في مفهوم «امتلاك الحق»
 تحليل مفهوم امتلاك الحق
 تعهد الدول في مدونة حقوق الإنسان
 مفهوم الكفر في المذاهب الإسلامية
 قراءة جديدة في مفهوم الارتداد
 تعامل القرآن مع الارتداد
 كون جرم الارتداد جرمًا سياسيًا
 صعوبة مسألة الجهاد الابتدائي
 أثر المجازاة في انتشار الارتداد
 تحليل مفهوم النفاق
 أثر الجهاد الابتدائي في انتشار الإسلام
 رأي العلامة الطباطبائي
 تعقد حياة الإنسان المعاصر
 الفصل بين مفاهيم الحق وتبليغ الإسلام
 كون الدولة وكيلا ونائبة عن الشعب
 لا أنها هادية له
 كون الحقوق مطلقة ومقيّدة
 آليات تحديد الحق
 العلاقة بين «كونه حقًا» وبين

ذكر بعض الأفكار الأصلية عند الشيعة
 شفافية مباني فلسفة الحقوق
 انفتاح الفكر في فلسفة الحقوق
 وجوب التعرف على مباني الغرب في الفلسفة السياسية
 الحوار مع الدكتور محمد قاري سيد فاطمي
 الحق والحكم في الفقه
 الفصل بين «كون الشيء حقًا» وبين «امتلاك الحق»
 الحق في عدم كوني على حق
 موضع حقوق الإنسان المعاصرة
 حصول خلط بين المفهومين
 الفصل بين «كون الشيء حقًا» وبين «امتلاك الحق» في التعاليم القرآنية
 الفصل بين «كون الشيء حقًا» وبين «امتلاك الحق» في الفقه
 تعميم نظام الجزية على جميع الكفار
 تأمل أعمق في الآيات
 في أن سلب «امتلاك الحق» يؤدي إلى الظلم
 عدم وجود قيمة للعمل من دون

عدم تمامية طرح العدلية في تفسير
منشأ الحُسن والفُبح
خطّة الشافعي والشيخ الطوسي في
الاتّجاه النقليّ للفكر الإسلاميّ
الاتّجاه العقليّ وإنكار حجّية خبر
الواحد
اختلاف أصول الفقه في اتّجاهه
العقليّ بين ما قبل الشيخ الطوسي
والشافعي وما بعدهما
تشخيص العقل في مقام كونه حقّاً
الفكر الغالب في أصول الشيعة هو
الاتّجاه النقليّ
الاتّجاه النقليّ في صحيحة أبان
تقدّم خبر الواحد على العقل
القطعيّ في الفكر الغالب
وضع العقل جانباً في مقام الحكم
أثر الظنون في دائرة العلوم
الاجتماعيّة
أثر الظنون في الحياة اليوميّة
فهم العقل لتناسب الجرم والجزاء
موقعيّة مبنيّ الحقّ في الاتّجاه
النقليّ
ملاك التصنيف
مؤيدو محوريّة الأمر الإلهيّ
الإشكال الأساس على محوريّة

«امتلاك الحق»
رأي العلامة الجعفري
تعيين الحقّ الأوّل من الحقوق
الأساسيّة
الفرق الكبير بين النظرة التقليديّة
إلى الإنسان ونظرة حقوق
الإنسان
كون التجربة التاريخيّة للحرب
وإراقة الدماء هي الداعي لتدوين
حقوق الإنسان
كون الإنسان البيولوجيّ هو موضوع
حقوق الإنسان
محذورات غياب الإنسان
البيولوجيّ عن موضوع حقوق
الإنسان
منشأ الحقّ عند الفقهاء
منشأ الحقّ عند بعض المادّيين
منشأ الحقّ في نظريّة حقّ الطاعة
منشأ الحقّ عند الأشاعرة
إشكالات الفكر الأشعريّ
تفسير الحقّ في رسالة الحقوق
للإمام السّجاد (ع)
قراءة الأشعريّ لرسالة الحقوق
حدود الفكر الشيعيّ مع الأشعريّ
في تفسير معنى الحقّ

الفروع
 نظام الحد الأدنى في الإعلان
 العالمي
 إجماع نظريات محورية الإنسان
 على الإعلان العالمي
 ما بعد الحداثة والحد الأدنى
 للحقوق
 التسالم على الحد الأدنى لحقوق
 الإنسان في أوساط فلاسفة
 الغرب المعاصرين
 تأثير الموقعية السياسية في القبول
 بحقوق الإنسان
 مسار النظريات المعتمدة على
 محورية الأمر
 ظهور بعض الآراء المعتدلة
 القراءة الفقهية لحقوق الإنسان في
 نظرية محورية الأمر
 عدم تناسب الرؤية التقليدية لحقوق
 الإنسان المعاصرة في مسألة
 تساوي البشر
 إصرار الإعلان الإسلامي لحقوق
 الإنسان على عدم مساواة البشر
 اعتبار إعلان حقوق إنسان إسلامية
 إعلان ثانٍ لحقوق الإنسان
 الإسلامية

الأمر في فلسفة أفلاطون
 مقارنة مع المعتزلة
 نظرية محورية الإنسان في إطار
 الفكر الإسلامي
 تبدل الحقوق الطبيعية في عصر
 التنوير
 أثر حكم العقل
 تأثير نظرية الحقوق الطبيعية على
 الإعلان العالمي
 تأثير منهج كانط على حقوق
 الإنسان المعاصرة
 رأيان في تفسير النظرية النفعية
 النظرية النفعية ومباني حقوق
 الإنسان
 تأثير النظريات في فهم النصوص
 أوج النظرية النفعية في عهد
 الشاطبي
 الرؤية الإنكارية لحقوق الإنسان
 المعاصرة
 الرؤية التوجيهية لحقوق الإنسان
 الأساليب اللفظية في الرؤية
 التوجيهية
 الرؤية الإصلاحية لحقوق الإنسان
 المعاصرة
 الاجتهاد في الأصول بدلاً عن

منطلق البحث في علم الكلام لا
في الفقه

تحقيق حول الحقّ الثابت والمتغيّر

كيفية معرفة الحقّ والباطل

أثر الإرادة في ظهور الإدراك

منشأ إدراك الحقّ الطبيعيّ بالنسبة
إلى الإنسان

التحديد المادّي لظهور الإدراك

بناء الحقوق الاجتماعية على أساس
معرفة الحقّ

تحديد ظهور الإدراك على أساس
الجبر الربوبيّ

تعريف الحقّ على أساس مبدأ
ظهور إدراك الحقّ والباطل

عدم وجود معنى للحقّ بناء على
قانون العلّة

عدم وجود معنى للفهم وعدم الفهم
في مسألة قانون العلّة

حصول الفهم بالاختيار

كون الإرادة الربوبيّة هي القاعدة
الأساس للحقّ والباطل

اعتماد نظام الحقوق في كلّ مجتمع
على قاعدة إدراك الحقّ والباطل

تبديل قانون العلّة بالمسار الفاعليّ
شبهة حصول العلم في المعرفة على

معيّار النظرة الإصلاحية في حقوق
الإنسان

تشكّل النظرة الإصلاحية من بين
الآراء التي تعتمد على محورتيّة
الأمر

التزام النظرة الإصلاحية بمحوريّة
الأمر

التزام النظرة الإصلاحية بالوحي
والتعاليم الدينية

ادّعاء وفاء الإصلاحيين الحقوقيين
للإسلام

الحوار مع السيد محمد مهدي مير
باقرى

كون الأبحاث متوازية أو منسجمة
علاقة الفقه والكلام في مبحث
الحقّ

كون البحث دينياً أو خارجاً عن
الدين

أقسام التعريف

التعريف الانتزاعيّ على أساس آثار
الشيء

التعريف بالأركان والأسلوب

تعريف الحقّ وآثاره

منشأ إدراك الحقّ والباطل هو مبدأ
البحث

كون الكشف في مجال العقل
 النظري فقط
 سبب إرجاع العقل العملي إلى
 العقل النظري
 عدم كون إدراك الوجود موجباً
 للعمل
 عدم وجود معنى للتطابق على
 أساس العلية
 طريقة حلّ صدر المتألهين في
 مبحث الوجود الذهني
 طريقة حلّ «حضور مجرد لمجرد»
 عدم إمكانية تعريف العلم ما لم
 تقبل بمبدأ الفاعلية
 مع القبول بنظام الإرادة يصير للحقّ
 والباطل معنى
 نتيجة الإرادة الطاغية والإرادة
 المنسجمة مع الهدف الإلهي
 التفصيل بين الإدراك الذي يكون
 منسجماً مع الفطرة وما لا يكون
 كذلك
 مبدأ الحق هو ولاية الله تعالى
 كون الحقّ مع غرض النظر عن الله
 تعالى ونظام الخلقة التابع له،
 لقلقة لسان
 تحقّق جهاز العقل العملي بفعل

أساس قانون العلية
 عدم حصول الجبر من إجراء
 الإرادة الربوبية
 كون الإدراك الفطريّ للانسجام مع
 الربوبية بداية إدراك الحقّ
 والباطل
 إمكانية مواجهة الجريان الفطريّ
 اختلاف القول في مسار العلية
 والقول بجريان المسار الفاعليّ
 كون الاختيار حاكماً على العلية
 تأثير كون الإدراك إرادياً
 تأثير إجراء التنسيق مع الفطرة وعدم
 إجرائه
 ربط البحث بمبحث التخطئة
 والتصويب
 سقوط الحقّ والباطل عن
 الموضوعية عند إجراء الأمور
 بشكل غير اختياريّ
 عدم وجود معنى للحقّ والباطل في
 مسار الفاعلية
 معيار الحقّ والباطل في مسار
 الفاعلية
 المسؤولية في مسار الفاعلية
 تحقيق إمكان الصدق والحقانية في
 مسار الفاعلية

تأثير الولاية

بناء على قانون العليّة لا معنى للحقّ
والباطل

للعقل العمليّ أحكام مختلفة بسبب
تأثيره بظروف تطوّره

كون الحقّ والباطل وصفين للإدراك
نفسه أيضاً

كون العقل النظريّ في نظام تنسيق
الإرادات

خلقة الله تعالى هي الأساس الأوّلي
للعقل

كون الفهم مبنياً على الإرادة
التأمّل في تقسيم الإرادة إلى تكوينيّة
وتشريعية

عدم إمكان القبول بنظامين أحدهما
حقيقيّ والآخر اعتباريّ

التقسيم إلى اعتبار وحقيقة على
أساس منطلق الانتزاع

تحقيق النظريّات على أساس عوامل
ظهورها

ظهور الإدراك على أساس الفاعليّة
الفرق بين نظرة التفرّع وبين النظرة
العبوديّة

كون الإرادة حاضرة في الفهم
وجود نوعين مختلفين من الفهم

كون الفهم الاستكباريّ والفهم
العبوديّ طرفيّ الفهم

عدم كون فهم العقل العمليّ جبريّاً
معيّار الانسجام مع ربوبيّة الحقّ
تعالى

معنى إدراك الباطل
توسعة دائرة العبوديّة نتيجة

الانسجام مع الإرادة الإلهيّة
عدم تعقّل محوريّة إرادة غير إرادة
الله تعالى

معنى إمداد الله لكلا الطرفين
معنى «نمذّ» في الآية الشريفة

عدم معقوليّة كون الإرادة الإلهيّة
محكومة لإرادة الغير

عدم وجود ظرفيّة عند إرادة الغير
في كونها محور العالم

تحليل معنى العذاب في نظريّة مسار
الفاعليّة

عدم وضوح معنى الحقّ الطبيعيّ
معنى كون الإرادات منحصرة في

إرادة الحقّ تعالى
محوريّة الإنسان في منظار الحقوق
الطبيعيّة

تحقيق تفسير الكشف عن الحقّ
الطبيعيّ

تحليل معنى «لي حق»

تحليل معنى الظلم

أساس العدل والظلم هو حكمة الله تعالى

كون الله هو الخالق والمدير للعالم

العثور على النقطة الأساس للبحث

كون الحقّ والباطل على أساس الحكمة الإلهية

خلاصة نظرية الفاعلية في إدراك الحقّ والباطل

كون العبودية والاستكبار محور

ظهور إدراك الحقّ والباطل

أثر الإرادة الفردية والإرادة الجماعية في ظهور إدراك الحقّ والباطل

فصل البحث وتعيينه

كون الاستكبار هو القاعدة في طرح

الحقوق الطبيعية مقابل الله تعالى

درجات الاستكبار

معنى حقانية فعل الله تعالى

كون الفعل الإلهي تكوينياً

ما خلقه الله هو فاعل مختار

الحقّ والباطل في طريقة عمل الإرادات

إدارة الموجود المختار تختلف عن

إدارة الموجود غير المختار

إمكانية تسمية التصرف التكويني في

انسجام الإرادات باسم التصرف التشريعي

عدم وجود تشريع بمعنى الاعتبار

تعميق وتحليل معنى التشريع

التشريع ومعنى تخلّفه

كون الاختلاف في مجاري الإرادة

هو المعيار في اختلاف التشريع والتكوين

العلاقة بين التشريع والتكوين

معنى الإرادة في التشريع

وجوب إعادة النظر في المفاهيم الأساس

بطلان الرأي القائل بوجود حيتين

مختلفتين: الحقيقة والاعتبار

حذف الاختيار على أساس قانون

العلية

نقص الاصطلاح المعروف في

الإرادة التشريعية

وجود مراتب في عالم الحقيقة

تحليل التشريع على أساس قانون

العلية

قانون العلية في النظرة العرفانية

مع حذف الإرادة وتقديم قانون

صيرورة الإنسان كآلة في الفكر
 المادي لقانون العلية
 لا معنى للاعتبار في تطبيق قانون
 العلية
 كون تدبير الإرادات في نظرية قانون
 الفاعلية من الإرادة التشريعية
 توجيه غرض الأمر من الأمر في
 أصول الفقه
 عدم الفصل بين الاعتبار والحقيقة
 في قانون العلية
 إجراء قانون الفاعلية هو الممهد
 للهداية
 المعنى الصحيح للتشريع
 المقارنة بين الاصطلاح المشهور
 للتشريع وبين المفهوم المختار
 عدم وجود مساحة اعتبار موهومة
 في الشريعة
 كون الهداية التشريعية منزلة من
 منازل الهداية التكوينية
 كون غرض المولى يرجع إلى ذاته
 وجود منزلتين للهداية في الفاعل
 المختار
 الحق في مبحث الحق والتكليف
 حقانية النظام الحقوقي
 وضع القانون

العلية تصير المسألة قهرية
 تحليل التشريع على أساس مسار
 فاعلية الإرادات
 اختلاف آلية إدارة الموجودات
 المريدة عن إدارة الموجودات
 الفاقدة للإرادة
 كون الإرادات في العالم المعاصر
 تُدار من خلال أنظمة مختلفة
 عدم انقطاع الإرادة التشريعية
 والتكوينية في المصطلح
 المتعارف
 ابتكار العلامة الطبائفي في تحليل
 الأمور الاعتبارية
 قانون العلية من وجهة نظر القوانين
 الوضعية
 التغطية العقلانية للاعتبارات هي
 مجرى قانون العلية
 كون الإرادة التشريعية نوعاً من
 التصرف
 عدم قبول المعتقدين بقانون العلية
 بالإرادة
 عدم إمكانية توجيه الاختيار
 الوجداني من خلال قانون العلية
 قانون العلية باعتقاد كون الإنسان
 مادياً

لا حقّ لأحد على الله تعالى
 الحقّ والمسؤوليّة
 مرتبة الحقّ
 تقرير حقّ الإنسان على أساس
 نظريّة انسجام الإرادات
 تساوي الحقّ والتكليف بالنسبة إلى
 الإنسان في نظريّة انسجام
 الإرادات
 تقرير مصداق حقّ الإنسان على الله
 تعالى
 فصل كونه حقّاً عن الحكمة الإلهيّة
 جعل الحقّ على الله تعالى بلا معنى
 غاية جعل الحقّ في المجتمع
 أثر النظام الجزائيّ
 إنّما يكون للحقوق معنى في ما إذا
 كان هناك ضمانه لإجرائها
 المستويات المختلفة للنظام الجزائيّ
 في الإسلام
 تقرير معنى الجعل في نظريّة انسجام
 الإرادات
 معنى الحقّ في النظريّة المختارة
 تحقيق الحقّ والمسؤوليّة بالنسبة إلى
 الباري تعالى
 معنى «يجب»
 فصل معنى «يجب» بالنسبة إلى الله

أُسس النظام الحقوقيّ
 كون النظام الحقوقيّ لأجل إيجاد
 تناسق وانسجام بين الإرادات
 ماهيّة النظام الحقوقيّ وحقانيته
 معنى الاعتباريّ
 عدم وجود الحقّ والباطل على مبنى
 قانون العلّيّة
 أساس الحقّ هو الانسجام ما بين
 المبدأ والمعاد
 النظام الحقوقيّ على أساس غاية
 معيّة
 كون التلذذ الماديّ هو كما في
 بعض المدارس الفكرية
 مقارنة بين المجتمعات الإلهيّة
 والمجتمعات الماديّة في الغاية
 من نظام الحقوق
 تحليل الكمال من الرؤية الماديّة
 آليّة عمل الإرادات في الأنظمة
 الحقوقيّة
 كون اعتبار الحقّ مقابل الله تعالى
 لغوّاً
 تطبيق القاعدة المختارة للحقّ على
 بحث الحقّ والتكليف
 إمكان تصوير حقّ الإنسان مقابل
 الباري تعالى

معيار حكمة الله سبحانه
 معنى الفاعل الحكيم
 عينية الحقّ وتكليف البشر مقابل
 البارئ تعالى
 حقّ الهداية
 حدود المباحث العملية للحقّ
 والتكليف
 لا معنى لثبوت الحقّ على الله تعالى
 العرض الصحيح لبحث الحقّ
 والتكليف
 نسبة البارئ تعالى إلينا
 تحديد الإرادة الأصلية والتبعية هي
 البداية في شروع البحث الصحيح
 تحقيق إمكان تبعية إرادة الخالق
 لإرادة المخلوق
 تحقيق نسبة اختيار الإنسان إلى
 اختيار الله تعالى
 معنى كون الإنسان مكلفاً
 كلّ شخص مُلزَم بنتائج عمله
 ولوازمه
 مفهوم حرية الإنسان
 كون الإنسان جزءاً من النظام
 الفاعل في العمل
 الابتعاد عن نظرية التفويض
 تحليل ظهور التكليف

عن سائر الواجبات
 عدم كون قانون العليّة حاكماً على
 الله تعالى
 عدم إمكان كتابة قانون وفرضه على
 الله تعالى
 لا معنى للوجوب بحقّ الله
 عندما يكون بلا قدرة
 معنى عدم القدرة مختلف
 عن معنى عدم الفعل
 عدم إمكانية تصوّر الله تعالى
 في الذهن
 معنى تنزيه الله تعالى
 معنى التسبيح
 المقارنة بين التسبيح
 والتعطيل
 كون الله تعالى مُنَزَّهاً عن
 وصف كلّ واصف
 كيفية الارتباط بالله تعالى
 عدم وجود كيفية لله تعالى
 المعنى الصحيح للتسبيح
 معنى نفي الظلم عن الله تعالى
 كون الحقوق المجعولة لله تعالى في
 المجتمع بلا معنى

الحكمة الإلهية ومسألة محورية
الحق
الحكمة الإلهية لا تجعل حقاً
إمكان الاحتجاج ومسألة محورية
الحق
معنى العدل الإلهي
إمكان التبدل في الفهم
كيفية الفهم تابعة للمشيئة الإلهية
كون الهدف من الإدراك هو
العبودية لله تعالى
الفرق بين المفاهيم في العلاقات
الإنسانية وبينها في علاقة الإنسان
بالله
العقل يعتبر الله رؤوفاً رحيماً، لا
أن لنا عليه حقاً
وجوب تغيير أدبيات الحوار مع الله
تعالى
موقعية مسألة الاختيار
وجوب تعيين الضوابط المعرفية
للبحث
القاعدة في صحة المعايير واعوجاجها
المعيار الأساس هو ولي الله
معيار الحقانية ولاية الله
كون الحق ناشئاً من تناسبات ولاية
الله

تحليل إدراك العقل
النقطة الخاطئة للشروع في البحث
كون الإنسان مقابل الله، يمارس
العبودية لا الاحتجاج
كون العقل لزيادة العبودية
الطرح الصحيح للبحث
الأقوال في المسألة
القول الأول التفويض
القول الثاني حاكمية إرادة البشر
توجيه القول بحاكمية الإرادات
نقد التوجيه
القول الثالث مُقتضى الأسماء
الإلهية الحُسنى
علاقة الحق والوجوب
معنى الحق الطبيعي في حقوق
الإنسان المعاصرة
استحقاق العذاب نتيجة حتمية
للاستكبار
عدم إمكان تحديد الولاية الإلهية
تأرجح معنى كون الإنسان ذا حق
توجيه كون الإنسان ذا حق من باب
الأسماء الإلهية الحُسنى
توضيح حول مدارس الحقوق
الطبيعية
كون الإنسان مرتهاً بأفعاله

القدرة والحكمة	أساس التكليف
نفى الجبر عن الباري تعالى	تبدل مفهوم التكليف باختلاف
التالي الفاسد للقول بالجبر في	مراتب الكمال
الأفعال الإلهية	تحليل مفهوم التكليف
تحليل معنى الجبر	المفهوم الصحيح للتكليف
نفى الجبر عن الله	الآراء الأساس في مسألة الحق
الفرق بين الخالق والمخلوق في	والتكليف
الجبر	النظرة الاستكبارية
تعميق معنى يمكن في مسألة الجبر	نظرة قانون العلية
تحليل معنى كون الشيء من الدين	نظرة العلية من خارج الذات الإلهية
ومن خارج الدين	نظرة العلية من داخل الذات الإلهية
المفهوم المراد من كون الشيء دينياً	نظرة العبودية
وكونه من خارج الدين	نظرة العبودية هي الرأي المختار
مراتب البحث	المحور الأصلي في بحث الحق
امتلاك القرآن لأسلوب الحوار مع	والتكليف
جميع الطوائف	دوران الأمر بين محورية الإنسان
كون هذا البحث من الدين	ومحورية الله تعالى، ولا ثالث
أسلوب القرآن في ترويح الدين	لهما
وتثبيت الإيمان	كون الأسماء والصفات الإلهية هي
كون البحث في الأسلوب القرآني	الأساس في مساره تعالى
خارج الدين	فصل الحكمة عن العلة
كون العلوم الإنسانية مختلفة عن	سر تأكيد الروايات على مسألة البدء
الأسلوب القرآني	تحليل الحكمة الإلهية
أسلوب القرآن في عملية إحياء	عدم الانسجام بين ربوبية الله تعالى
الفطرة	وفكرة كونه مجبوراً

أثر إثبات وجود الله في الأسلوب
القرآني
المنظومة المختلفة للدين في هداية
البشر
إعادة التعريف بمعنى كونه من
الدين
إتمام الحجّة على الكافر في
الأسلوب القرآني
القرآن يحتج بمنطق خاص به
مستويات التعاطي في القرآن
نقد الأسلوب الفلسفي
مقارنة بين أسلوب الأنبياء
والفلاسفة
كفاءة أسلوب الأنبياء والفلاسفة
طريق القرآن ليس برهاناً فلسفياً
مقارنة بين أسلوب الاستدلال
وأسلوب التصرف في النفس
الزوايا المختلفة في التصرف
والتأثير على الإنسان
عدم كون البرهان هو الطريق
الوحيد للتصرف في الإنسان
نقد التفسير البرهاني للقرآن
طريقة تفسير الأنبياء
احتجاج القرآن ليس مختصاً
بالمؤمنين

الفرق بين المؤمن والكافر في
التعاطي مع القرآن
المعنى الأخصّ لكونه من الدين
ولاية النبي الأكرم تعتمد على إيجاد
الإيمان
طريق النبي الأكرم تامّ وكامل
وجوب التمسك بولاية الأئمة مع
القرآن
استمرار التمسك بولاية النبي
الأكرم (ص)
تلازم الولي والكتاب في الإسلام
تامة الدين وكماله
ولاية الأئمة هي استمرار لولاية
النبي الأكرم (ص)
كون الطريق منحصراً بالتمسك
بالتقليد
علاقة العقل والشرعية في تحديد
كون المسألة خارجة عن الدين أو
دينية
تحقيق اصطلاحِي: الديني والخارج
عن الدين
عدم الجدوى من العقل المستقلّ
مع وجود الدين
عدم نجاح العقل المستقل في تنظيم
أمر المعاش

عدم قدرة العقل على تأمين السعادة
في الآخرة
ارتباط الرجوع إلى العقل بمنزلة
الإيمان
أثر المعنى المجعول للخاتمية
معنى الدين في هذه الحالة
أثر الولاية
التدين
مجريات الدين في العالم
المراتب التشكيكية
إمكانية التخلف في مجريات الولاية
الدين والولاية
نتيجة عدم التولي بالولاية الإلهية
كون التولي والتوسل من التدين لا
من الدين
مصادر معرفة الولاية
وجود ظاهر وباطن للكتاب والسنة
الولاية والكتاب والسنة
كون السنة موجودة
كون السنة الموجودة في الوقت
الحاضر مصدراً نسبياً
دعوة القرآن إلى المنطق الخالص
كونه يمتلك أدبيات خاصة وتعريفاً
خاصاً عن الإنسان
الفصل بين المخاطبين في القرآن

الفصل بين الأسلوب التربوي
للقرآن وبين البحث النظري في
الحقوق
الحق بالنسبة إلى العبد يعني
العبودية، وبالنسبة إلى الله يعني
الربوبية
عدم كون الأنظمة الحقوقية في
المجتمعات حاکمة على النظام
الحقوقي الإسلامي
العلامة الطباطبائي ونظرية الاعتبار
الفصل بين العلاقات الإنسانية وبين
علاقة الإنسان مع الله
تأثير نظام الرقبة على النظام
الحقوقي في الإسلام
تغير المعاني بفعل تغير النظام
الحقوقي
بيان الثقافة الإسلامية الأصيلة
وجوب تطوير ثقافة أصول الفقه
تغير معاني أصول الفقه
كون اللغة الحقوقية لغة مشتركة
خطوات تدوين حقوق الإنسان على
أساس الدين
وجود تفاهم بين الأديان الإبراهيمية
القدر المتيقن من الأديان هو
الأديان التوحيدية

تعلم أسلوب الاحتجاج من القرآن
 إتمام الحجّة أو الإقناع
 إتمام الحجّة له أساليب مختلفة
 الأخذ بالأساس المشترك للأديان
 حقوق الإنسان أو حقوق المتدينين
 كون الاحتجاج عملية معقّدة
 إمكان حقوق الإنسان على محور
 واحد
 عدم كون أسلوب الاحتجاج
 استدلالياً فقط
 الفصل بين إثبات الحقانيّة وبين
 إمكانية التحقق
 إمكانية إجراء الحقّ ضمن برامج
 عامة ومعقّدة
 المعنى الصحيح للاحتجاج
 وجوب التمسك بأسلوب القرآن
 معرفة المخاطب
 حقوق الإنسان أو حقوق الأديان
 وجوب الدعوة الصحيحة لحقوق
 الإنسان الإسلامية
 المعنى الباطل لمحوريّة الحقّ
 المراتب المختلفة لمحوريّة الحقّ
 بمعنى التمسك بالأسماء
 والصفات الإلهيّة الحُسنَى
 النقطة الصحيحة للشروع بالبحث

في المسألة
 تحديد الوجوب وتعيينه في الحياة
 كون النظام الدستوريّ تابعاً للنظام
 القيميّ
 كون الحقّ دائراً مدار الذي تكون
 إرادته محور العالم
 كون بحث الحقّ والتكليف في
 مرحلة متأخّرة عن إثبات محوريّة
 الإرادة الإلهيّة الواحد في نظام
 الوجود
 العلاقة بين العبوديّة والتكليف
 العرض الصحيح للمسألة في التوجّه
 التكليفي
 تحليل علاقة التكليف والعبوديّة
 أدبيّات البحث
 بحث محوريّة الإنسان بدلاً من
 الاتجاه التكليفيّ
 التبدّل في مفهوم اتّجاه الحقّ
 والاتّجاه التكليفيّ
 تحليل أعمق وتعيين لموقعيّة البحث
 فصل المفهوم الفقهيّ للتكليف
 التكليف ومقام الرضا
 العبوديّة والحقّ الاجتماعيّ
 معنى الإفراط في اتّباع محوريّة
 الحقّ في حقوق الإنسان المعاصرة

الإفراط في الاتجاه التكليفي

علاقة التكليف بالإجبار

علاقة الحقّ والتكليف بالإرادة

الوصول إلى أساس البحث

معنى الحقّ والتكليف في قانون
العلّة

كون الإرادة نقطة شروع الحقّ
والتكليف

تحليل القدرة في مفهوم الحقّ

علاقة تبعات الأفعال بالحقّ

أثر الإرادة المُطلّقة والإرادة
المحدودة

تحليل مفهوم أنّ لِي الحقّ في
عالمي: العلة والمعلول

الحقّ ولوازم العلة والمعلول في
الأفعال

فصل الإرادة التشريعيّة عن الإرادة
التكوينيّة

الحقّ وآثاره الأخروية

معنى الحقّ مقابل الطبيعة

الحقّ والعواقب الطبيعيّة للأفعال
العقاب العلّي

اختلاف حدود الإرادة في الاصطلاح

محدوديّة إرادة الإنسان

اختلاف القيد الحقوقيّ عن

محدوديّة العلّة التكوينيّة

تأثير محدوديّة الإرادة على الحقّ

الفصل بين الحدود

الحقّ والقدرة التكوينيّة

أساس الحقّ في الأمور الاجتماعيّة

الحقّ والملاحقة في الدنيا والآخرة

الحدود التكوينيّة والتشريعيّة

نتيجة الحدود القانونيّة

الحقّ والقدرة

أثر القِيَم على منشأ الحقّ

أقسام القِيَم

اختيار القِيَم وتغييرها

الحقّ النسبيّ والحقّ المُطلّق

تبعيّة النظام الدستوريّ في المجتمع

للنظام القِيَميّ فيه

الحقّ والقيمة

الحدود الممكنة للحقوق

نتائج تغيير الحقوق

تبديل القِيَم

فصل إمكان تغيير القِيَم عن الحكم

في كَيْفِيّة تغييرها

إمكانيّة تغيير النظام القِيَميّ

اختلاف الأنظمة القِيَميّة

كون الإرادة هي نقطة البداية في

البحث

في الحق والتكليف
 عدم كون الحق والتكليف خارجين
 عن جميع أنواع العلاقات
 التنقيح الفقهي والحقوق لمحلّ
 البحث
 إعادة صياغة المعنى الفقهي للبحث
 عدم وجود علاقات مؤسّساتية في
 المجال الفقهي
 الأساس المشترك للعلاقات بين
 العلوم
 الفصل بين علاقة الإنسان بالله وبين
 العلاقة بين الموالي والعبيد
 العرفيين
 إمكان وجود علاقة حقوقية شاملة
 وجوب تبديل معنى التكليف
 عدم كون علاقة الإنسان بالله من
 قبيل علاقة البشر في ما بينهم
 المعنى الخاصّ للتكليف في علاقة
 الإنسان بالله تعالى
 إشكالية التعبير بعبارة التكليف في
 محلّ البحث
 كون العبودية هي التعبير المناسب
 مع الواقع والفطرة
 علاقة الإرادات هي الأساس الأولي
 للبحث في الحق والتكليف

أثر المسؤولية في المسألة
 كون الحدود الحقوقية والتشريعية
 محلّ البحث
 بيان المسؤولية
 اختلاف حدود الإرادة ما بين
 العلاقات الإنسانية وبين علاقة
 الإنسان مع الله تعالى
 كون الحقوق لتنظيم الإرادات
 هل علاقة الإنسان بالله تعالى هي
 علاقة تكليف، أو عبودية
 نسبة التكليف إلى مقام الرضا
 كون العبودية علاقة واسعة وذات
 مراتب مختلفة
 كون نظام القيم مبنياً على تعريف
 الحقوق والتكاليف
 كون مبنى التكامل هو أساس الحق
 والتكليف في العلاقات الإنسانية
 اختلاف العلاقات الإنسانية عن
 علاقة الإنسان بالله تعالى
 نقد لوازم الحق والتكليف
 حقّ الطاعة
 العشق والتكليف
 عدم صحّة انحصار العلاقات في
 الحق والتكليف
 مجال الحقوق وانحصار العلاقات

تدني مستوى البشر في حقوق
الإنسان المعاصرة

صيرورة حقوق الإنسان المعاصرة
أداة

الغرور وزخرف القول في الحقوق
المعاصرة

وجوب العمل على نقد بناء حقوق
الإنسان المعاصرة

العوامل المؤثرة في حقوق الإنسان
المعاصرة

وجوب تحقيق مبنى حقوق الإنسان
المعاصرة

نقد الحرية الفردية في حقوق
الإنسان المعاصرة

غاية الحريات الفردية في حقوق
الإنسان المعاصرة

كون الاستكبار والأنانية هما البناء
في الحقوق الغربية المعاصرة

إمكان توظيف حقوق الإنسان
المعاصرة في الوصول إلى

أهدافهم الخاصة

بناء نظام حقوقي متناسب مع غاياته
كون العلمانية ومحورية الإنسان

هما القاعدة الأصلية للحرية
الفردية في الغرب

إمكان وجود اشتراك لفظي أو
معنوي في عبارتي الحق والتكليف

تحقيق حول نزعة العبودية وتعيين
المُراد منها

الآثار السلبية للنزعة التكليفية
الآثار الإيجابية لنزعة العبودية

كون الاستكبار مقابل العبودية

وجوب صياغة مصطلحات مناسبة

منشأ حقوق الإنسان وظهورها هو
محورية الإنسان

النظم الحقوقية متناسبة مع أهداف
التوسعة

وجوب تقصّي الغايات في حقوق
الإنسان المعاصرة

وجوب إجراء تحقيق في حقوق
الإنسان المعاصرة

ضمانة التنفيذ في حقوق الإنسان
المعاصرة

تحقيق كرامة الإنسان وأمنه من
طريق حقوق الإنسان المعاصرة

الأمن والرأس مال

الحرية والنمو الرأسمالي

تردد مدعي حقوق الإنسان في إرادة
الخير

لحقوق الإنسان
 الحرّية الصوريّة والحرّية الواقعيّة
 ميزان الحرّية مرتبط بمقدار القدرة
 والثروة والمعرفة في المجتمعات
 الغربيّة
 كيفيّة تشكّل البناء الحقوقي ضمن
 البيئة المناسبة لكل مجتمع
 كون الحرّية تابعة للمذهب الذي
 تنتمي إليه
 هندسة الحرّية والتخطيط لها
 أصالة حقّ التكامل
 توسعة حضور الإرادة في مختلف
 العوالم
 كون الإيثار ينشأ على أساس محور
 العبوديّة
 كون العبوديّة الأصل الأساس
 كون العبوديّة تحرّراً عن التحرّر
 كون إرادة الإنسان مجرى الإرادة
 الإلهيّة
 كون الحكومة هي الأرضيّة المناسبة
 لتوسعة العبوديّة
 الحكومة التاريخيّة وأولياؤها
 كون المعصومين محور حكومة
 تاريخ الأديان

كون الميل إلى الكمال القاعدة
 الصحيحة لحقوق الإنسان
 كون التمايل إلى العبوديّة هدفاً
 فطرياً للإنسان
 كون مقام العبوديّة هو الحقّ
 الأساس للإنسان
 كون العبوديّة أعلى من الحرّية
 كون العبوديّة مقبولة لدى الجميع
 وضع مصطلحات مدروسة لحقّ
 العبوديّة
 كون الحقانيّة موجودة في منظومة
 النبي الأكرم (ص)
 كون العبوديّة الاختيارية هي المسار
 الأصلي لحركة الإنسان
 بناء الحقوق المطلوبة على أساس
 العبوديّة
 تهئية المحيط المناسب للعبوديّة
 كون حقّ الوصول إلى الكمال أهمّ
 الأصول في تدوين حقوق
 الإنسان
 تحديد الحرّية في حقوق الإنسان
 المعاصرة بما يتوافق مع التوسعة
 العلميّة
 كون الحرّيات محدودة بتكامل
 الإنسان في النظريّة المختارة

كون العبوديّة محور العدالة
والحقوق في المجتمع
الإجراء الظالم لتوسعة الحاجات
كون توسعة القرب والعبوديّة هما
المحور الأصليّ
كون توسعة القرب محور العالم
كون حقّ التكامل هو الأساس في
حقوق الإنسان
كون حقّ العبوديّة محوراً أصليّاً
سلب حقّ العبوديّة في المجتمع
العالمي المعاصر
الحرب الأخلاقيّة مقابل سلب حقّ
العبوديّة .

البناء الحقوقي المتناسب مع محور
العبوديّة
كون الحقوق المتقابلة متناسبة مع
تكامل العبوديّة
المعنى الجديد للعدالة
هندسة حاجات المجتمع
العدالة الجزئية
بناء العدالة العامّة
العدالة وصناعة الحاجة
العدالة والتوسعة الماليّة
اختلاف حاجات المؤمن
تعريف العدالة على أساس حقّ
العبوديّة
توسعة الإرادة في الولاية الدينيّة

شهد القرنان الأخيران نهضة فكرية ملفتة في مجال البحث والتنظير في قضية العلاقة بين الحقوق والواجبات، وانقسم المنظرون بين مرجح للواجب على الحق، وبين ميال إلى عكس ذلك... وقد وُجّهت إلى الفقه الإسلامي تهمه مخابرة 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 تُساق 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 المعقّدة 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: +961 1 826233 - فاكس: +961 1 820378 - ص.ب: 25/55
E-mail: info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com