فلسفة الحقّ في الفكر الإسلامي، مرتضى مطهَّري إنموذجًا[1]

حسين توسلي[2]

ما هي حقوق الإنسان التي الثَّابتة؟ وعلى أيّ أساس نعدُّ الإنسان صاحب حقّ؟ وكيف نحلُّ مشكلة التَّعارض بين الحقوق الفرديَّة والمصالح الإجتماعية النوعيَّة؟ وما هي النِّسبة بين الحقَّ والمسؤوليَّة (التكليف)؟ وهل يمكن الجمع بين الحقوق الطَّبيعيَّة والاعتقاد الدِّيني؟

وما الفرق بين النظريَّة الحقوقية وفاقًا للرؤية الكونية الإسلاميَّة، وتلك المبيَّنة على الرؤية الإنسانيَّة (الهيومانيسم) الرائجة؟

هذه بعض النماذج من التساؤلات التي سوف نحاول استلهام أجوبتها، مما تركته يراعة الشهيد مرتضى مطهري.

تعريفُ الحقّ

يُعرَّف الحقَّ بأنه: امتياز ونصيب بالقوّة يثبت لشخص معين يسمح له بإيجاد شيء، أو إزالة نتائجه، أو يعطيه أولويَّة في أمر معيَّن في مقابل الآخرين.

وبموجب هذا الحق، يجب على الآخرين أن يحترموا شؤونه، ويقبلوا بنتائج تصرُّفاته.

---

١. المصدر: فصلٌ من كتاب حقوق الانسان دراسة النص وتحديات الواقع، ط١، بيروت، منشورات مركز الحضارة، عام ٢٠٠٨، الصفحات ٩١ إلى ١٢٧.

تعريب الشيخ إبراهيم بديوي.

٢. أستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم عليه السلام.

وللحق، بهذا المعنى، في نظـر آية الله مطهَّري، خصوصيَّات يمكن أن نعرِّفه بها تمييزًا له ممَّا يقرب منه في المعنى كالحكم والملك والتكليف، وذلك من قبيل:

اولاً- إن الحقَّ أمر اعتباري، ومرتبط بظرف عمل الإنسـان، واعتباره كأي اعتبار آخر (كالملكية مثلًا) يظهر في أن منشأ الاعتبار ليس له وجود حقيقي، ولا تترتَّب الآثار المقصودة منه ترتُّبًا تكوينيًا.

ثانياً- ثم إن الحقَّ يكون للشخص، بخلاف التكليف الذي هو عليه؛ وتلاحظ في الحقَّ الحاجات والرغبات البشرية، ما يجعله نوعًا من الرفق بالشَّـخص وامتيازًا له.

ثالثاً- يتعلَّق الحقَّ بالفعل، بخلاف الملك الذي يتعلّق بالعين. لكن الحقَّ ليس مجرَّد إباحة شرعيَّة، بل هو صلاحيَّة قانونيَّة ترتبط بأعمال تترتب عليها آثار معيَّنة أو تزال بها النتائج الأوليَّة لعمل ما.

رابعـاً- وزمام أمر الحقَّ بيد صاحبه، فهو مـن هذه الجهة على خلاف الملك والحكـم القابل للإسـقاط أو الإعراض، وهـو كذلك يقبل النَّقـل والانتقال بخلاف الحكم[١].

خامساً- التمتُّع بالحق غير مربوط بالقدرة والتمكن، بخلاف التكليف الذي هو مشروط بهما، وعليه فحق الأفراد العاجزين ومن لم يولد بعد يبقى محفوظًا[٢].

لا يقبـل المطهَّـري التَّعريف الذي يطرحه بعض الفقهـاء للحق[٣]، بما له من معنى لغوي، هو «الثبوت»، أو «ثبوت شيء لشيء»؛ وذلك لأنه يسـتلزم ثبوت حقّ في كل مورد يثبت فيه شيء؛ إذ إن الثبوت كالوجود مفهوم عام يعرض على

١. أنظر: مطهري، بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ٢٢١ - ٢٤٣.

٢. م. ن، ٦٨-١٦٩.

٣. المحقق الأصفهاني، حاشية على المكاسب، ١: ١٠. والخوئي، مصباح الفقاهة، ٢: ٤٧.

الماهيـات كلها، ويتكاثر بتكاثرها. من هنا، كان لا بـد من تحديد مفهومله أكثر خصوصيَّة من هذا المعنى[١].

وهذه الخصوصيَّات بُيِّنت بشـكل مفصل في معـرض الحديث عن الحقوق المطروحـة في الفقه، مثل حق الخيار وحقّ الشُّـفعة وحـقّ القصاص. ووردت مسائل كثيرة أخرى في شرح هذه البحوث في كتبنا الفقهية، وفي مؤلفات الشهيد مطهَّري كذلك، ولكن ليس من المناسب نقلها هنا ضمن البحوث السياسية، إلا أن هذا المقدار الذي بيَّناه يسـاعدنا في الوصـول إلى فهم أكثر عمقًا ودقَّة لبحث الحقوق الإنسانية في الفلسفة السياسية.

الحقوق الطَّبيعيَّة والحقوق الوضعيَّة

قُسِّـمت الحقوق الإنسانية تقسـيماتٍ مختلفة، إحدى هذه التقسيمات يلحظ جهة منشأ هذه الحقوق ومصدر اعتبارها، فكما أن الأشياءالطَّبيعيَّة في هذا العالم التي لم تصنعها يد الإنسان والتي لها هوية مستقلة عن إرادته، توصف بالطبيعيَّة، فكذلك بعض الحقوق تسـمى بالحقوق الطبيعية، لكونها ثابتة بالذات، وليست ناشـئة من الوضع والاعتبار الإنسـانيين. وذلك في مقابل الحقوق التي تستمد اعتبارها مـن واضعي القوانين الوضعية (أو من المـشرَّع في الحقوق الشرعيَّة)، وهذه تُسمَّى بالحقوق الوضعيَّة.

ويعدُّ موضوع الحقوق الطبيعية، المتضمن بيان ماهيتها وكيفية توجيهها، من المواضيع المهمة في أبحاث الحقوق. ولدى الشـهيد مطهَّري آراء وأفكار قيِّمة في هذا المجال، سـنوضح بعضها في سـياق هذا البحث، ونترك بعضها الآخر إلى مجال آخر.

---

١. مطهري، بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ٢٣٨.

مع بداية القرن السابع عشر، اقترنت النهضة العلمية والفلسفية بنهضةٍ في المسائل الإجتماعية، وُضعت تحت شعار حقوق الإنسان، وأخذ مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر وكتَّابهما يطرحون أفكارهم حول حقوق الإنسان الطَّبيعيَّة والفطرية غير القابلة للسلب، في أوساط عامة الناس، بطريقة تدعو إلى الإعجاب، وقد كان من بين هؤلاء المفكِّرين جان جاك روسو وفولتير ومونتسيكو. ولهذه المجموعة فضل في عنق البشريَّة، وربما يمكن القول: إن فضل هؤلاء على المجتمع البشري لا يقل عن حق المكتشفين والمخترعين الكبار.

إن الأمر الأساسي الذي استرعى انتباه هذه المجموعة هو أن الإنسان، يملك، بالفطرة ونتيجة لوجوده الطبيعي، مجموعة من الحقوق والحريَّات لا يمكن لأي فرد، أو مجموعة، وتحت أي عنوان، وبأي اسم، أن يسلبها من أيَّ فرد أو قوم، بل إن صاحب الحقَّ نفسه لا يتمكَّن باختياره وإرادته أن ينقلها إلى غيره، ولا يمكنه أن يتخلى عنها. وكل الناس، في ذلك، سواء، الحاكم والمحكوم، والأبيض والأسود، والغني والفقير، متساوون في هذه الحقوق[١].

تنشأ الحقوق الطَّبيعيَّة، في نظر الشهيد مطهَّري، من الفطرة والطبيعة، ووجودها لا يخضع لواضعي القوانين والتشريعات. من هنا، كانت غير قابلة للنزع، فلها اعتبار ذاتي، بخلاف الحقوق الوضعية التي ينشأ اعتبارها من الوضع والاتفاق، وهي قابلة للنّزع.

تتفاوت الحقوق الطَّبيعيَّة مع الحقوق الموضوعة تفاوتًا ماهويًا، وإطلاق «الحق» عليهما كليهما شبيه بالاشتراك اللفظي، لا أن القانون أوجد أشياءً تشابه ما في الطبيعة. الحقوق الطَّبيعيَّة عبارة عن علاقةٍ بين الحقَّ وصاحبه، من نوع الرابطة

١. مطهري، نظام حقوق زن در إسلام، ١٤ – ١٥.

الغائية؛ بأي أن ذلك الشيء وُجد لأجل هذا الفرد. ووُجدت في الطبيعة وسيلة استكماله، وصاحب الحقّ يمتلك نوعًا من الاستعداد والقابلية للتَّمتُّع به[١].

إنطلاقًا من أن مبدأ الحقوق الطَّبيعيَّة، في نظر مطهّري، هو صفحة الوجود، فقد يطلق على هذه الحقوق، أحيانًا، اسم «الحقوق التكوينية». ومع الالتفات إلى ما صرَّح به من أن الحقّ أمر اعتباري، مرتبط بظرف عمل الإنسان، كما مر في مبحث تعريف الحق، فإن المراد من التعبير بالحقوق التكوينية ليس أن هذا النوع من الحقوق أمر عيني ومن جملة وجودات العالم التكويني، وإنما المراد أننا نجد هذه الحقوق، ونكتشفها في جملة الروابط الغائية القابلة للملاحظة في صفحة الوجود، في مقابل الحقوق الموضوعة التي وضعناها بأنفسنا.

يقايس مطهّري ﵀ بين «الملك» و«الحق» بقسميه التكويني والاعتباري، فيقول:

«ما يُجعل للمالك، في الملكية التكوينية، هو المملوك نفسه، لا الإضافة الملكية، كما في البيع، مثلًا، ليس التبديل والتمليك إضافة ملكية، بل تمليك الشيء نفسه للمالك وإعطاؤه إيَّاه.

والحقُّ التكويني مثل الملك التكويني؛ أي يُجعل فيه ذات مورد الحق نفسه. والحقَّ الطبيعي ينتزع من وجود منشأ الحقَّ لذي الحق. الفرق بينهما هو أنه، في الحقَّ الطبيعي، الرابطة غائية؛ أي أن مورد الحقَّ جُعِل وسيلة لاستكمال صاحب الحق، ولأجله. أما الملكية التكوينية فالرابطة فيها فاعلية؛ أي أن المملوك تابع قهرًا للمالك. وبعبارة أخرى: وجود صاحب الحقَّ بالنسبة لمورد الحقَّ ليس بالفعل بل بالقوَّة وغائي، أما وجود المالك بالنسبة للمملوك فهو بالفعل وفاعلي»[٢].

---

١. راجع: مطهري، بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ٢٢٨ و٢٣٩ و٢٤١.

٢. لفظة «اعتباري» في هذا البحث مستعملة بمعنيين، أحدهما في مقابل الأمر العيني، أي الشيء المرتبط بظرف العمل، والمدرج في عداد الحكمة العملية على خلاف الحكمة النظرية، فبهذا المعنى يكون الحقَّ

في الملكيــة الاعتباريــة يكون المجعول هو المملوك، كما هــي الحال في الملكية التكوينية، لا الملــك، والجعل فيه، أيضًا، فاعلي لا غائــي. أما الحقَّ الاعتباري، فكلا الأمرين فيه موضع نظر وتأمل؛ وذلك لأنه:

«أولًا: المجعول فيه هو الحق نفســه، وليس مورده؛ لذا كان الحقَّ الاعتباري قابلًا للنقل، والانتقال، والإســقاط، والإعراض كسائر المملوكات والثروات. ثانيًــا: إن كون الحقَّ الاعتبــاري له جنبة غائية، كما للحــقَّ الطبيعي جنبة غائيَّة، مورد تأمل»[1].

وعن الحقوق الوضعيَّة يقول مطهرَّي رحمه الله:

«يمكن القول: إن جميع هذه الحقوق تشبه الصلاحيات التي يعطيها المجلس النيــابي للحكومة، أو تلك التي يعطيها رئيــس الحكومة لأحد أعضائها، كما في الأعمال التي لا تنفَّذ إلاَّ بإجازة قانونية. أي لا بد لها من شرعيَّة قانونية، فنفاذها وقف على نوع من السبب الشرعي القانوني.

إذن، الأعــمال التي تحتاج إلى شرعيَّة قانونيَّة واعتبار قانوني، أي تلك التي لا بد أن يترتَّب عليها أو يمنع بسببها أثر قانوني ما، أو تلك التي هي الممنوعة ذاتًا، ويحتاج جوازها إلى مجوِّز شرعي، مثل التصرف في مال الغير أو نفسه أو عرضه، وســوى ذلك كحق القصاص أو الغيبة أو الشــتم، هذه الأعمال جميعها يقتضي إعطاء شخص ما صلاحية فعلها ذلك تسمية لتلك الصلاحية أو لتلك السلطة. فالحق، في هذه الأعمال، عبارة عن الصلاحية القانونيَّة للإســتفادة من الأسباب القانونيَّة أو الأعمال الممنوعة.

نحو من الاعتبار. وثانيهما يكون الاعتباري بمعنى الوضعي والتوافقي في مقابل ما ليس كذلك، وبهذا المعنــى تكون الحقوق الموضوعة اعتبارية بينما الحقوق الطبيعة ليســت كذلــك، ونحن لاحظنا في هذه العبارة المعنى الثاني(الكاتب).

١. مطهري، بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ٢٤٠.

طبعًا، أثر الحقّ، في المـورد الأول، هو النفوذ الوضعي، وفي المورد الثاني هو رفع الآثار الأولية لشيء ممنوع»[١].

الحريّة والمساواة بوصفهما حقّين؟

عرضنا، في ما تقدم، بعض خصائص الحقّ التي تمكّنا، في ضوئها من التفريق بينه وبين الملك والحكم. وبملاحظة هذه الخصائص، يُطرح أمامنا سـؤال، وفي كل مـورد يُعبِّر فيه بلفظ «الحق» عن أمر ما في المحاورات العامة، وهو: هل لهذا الحقّ هنا تلك الخصائص أيضًا؟ وبعبارة أخرى: هل الحقّ هنا حقيقي أم سـمِّي حقًا تسـامحًا ومجازًا؟ ونذكر، على سـبيل المثال، الولاية، بوصفها وظيفة الولي، والتي لوحظت فيها مصلحة المَوَلَّى عليه، فهل تُسمَّى حقًا للولي؟

وهـل يمكن اعتبار الحياة ملكًا للحق، فنقول: «حق الحياة» مع أنَّ هذا الحقّ غير قابل للإسقاط ولا للإعراض؛ أي أن زمامه ليس بيدنا.

وهل يصح أن نسمي المسـاواة، وهي غالبًا وظيفة في التعامل مع الآخرين، وليست اختيارًا وصلاحية لشخص معيَّن، «حقًا» للفرد؟

وفي معـرض الإجابة عن هذه الأسـئلة يبـدي آية الله مطهَّـري وجهة نظر خاصة، فيقول عن الحقّ في الحياة:

«ليسـت الحياة حقًا، وليسـت حرية الرقبة حقًا، كما أن ملكية النفس ليست ملكية قانونية... فكما أن الإنسـان لا يستطيع أن يصرف النظر عن حريته ويبيع نفسه، فكذلك لا يستطيع أن يتخلى عن حياته»[٢].

---

١. م. ن، ٢٤٠-٢٤١.

٢. م. ن، ٢٣٣. وكذلك، ١٧٥.

وبالنسبة لحق الحرية والمساواة يقول

الحقيقة هي أن الحرية والمساواة لا يمكن عدُّهما من جملة الحقوق؛ إذ لا يصدق عليهما تعريف الحقَّ والملكية. وأقصى ما يقال فيهما: إنهما من الأمور التي لا تُجعل على نحو التكيُّف ولا تُمنع، فكما لا يمكن منع الإنسان من التنفس لا يمكن منعه من حرَّيته.

فيجب أن يكون القانون مراعيًا للمساواة بين الأفراد في وضعه وفي تطبيقه. ولكن الحرية والمساواة ليستا حقَّين في عرض سائر الحقوق.

الحق والملكية يتعلقان بالأشياء الخارجة عن وجود الإنسان. فكما أن الإنسان لا يمكن أن يكون مالكًا لنفسه لا يمكن أن يكون مالكًا لنفسه. لا يمكن أن يكون له عليها حقّ. حقَّ الحرية معناه أنه ليس للآخرين أن يسلبوا مني حريتي، وكما أن معنى ملكية النفس هو أن لا يكون المرء مملوكًا لغيره؛ أي ليس مالكًا لنفسه ملكًا حقيقيًا، فكذلك ليس للإنسان أن يسلب عن نفسه حريته أو يبيع نفسه، وعليه فالحرية ليست حقًا، بل هي فوق الحقَّ.

طبعًا في مورد الحقوق لا يمكن القول: إنه يلزم أن يكون الحقَّ «على أحد» أو «على شيء»؛ إذ نرى، في الطبيعة، أن كل شيء وجد لأجل شيء آخر يكون منشأ لانتزاع حق فيه، فالدماغ وُجِد لأجل التفكير، واللسان وُجِد لأجل النطق والبيان؛ لذا يمكن القول بوجود الحقَّ التكويني في العقيدة وفي حرية البيان. والحق التكويني فيهما هو الإجازة والإذن بالاستفادة منهما، وذلك مثل الإذن للضيف بأن يتناول الطعام الذي وضعه أمامه المضيف.

فموضوع الحقَّ هنا هو البيان نفسه، وليست الحرية في الاستفادة من هذا الحقَّ مقابل منع ذلك من الحقوق. وبعبارة أخرى: الحقَّ هنا هو نوع من الإذن

والإجـازة وعدم المنـع من الناحية الطبيعيـة، لا أنه نوع مـن الحرية والاختيار المتعلِّقين بالعقيدة والبيان؛ بحيث يمكن رفعه وصرف النظر عنه.

وموضوع المسـاواة، كذلـك أيضًا، ينتزع من لزوم عـدم التمييز في التعامل مع الآخرين وضرورة التسـاوي بين الناس؛ وذلك لأنهم خُلِقُوا متسـاوين في الحقوق، وعليه، فليست المساواة نفسها حقًا مستقلًا، بل هي متأخرة عن الحق، ومترتبة على الحقوق»[1].

مبنى الحقَّ وأساسه

قلنـا في تعريف الحق: إنه امتياز قُرِّر لصالح ذي الحق، على نحو أنه بموجب هـذا الامتيـاز يُثبِـتُ له مجموعـة صلاحيات أو يرفـع عنه بعـض الممنوعات والتحديدات، ويُلـزِم الآخرين بمراعاة هذه الشـؤون والتعامل معها على أنها رسمية وشرعية.

السُّؤال المهم المطروح هنا هو:

على أي أسـاس يُعطَى هذا الحقَّ للفرد؟ وما الـذي يدعونا إلى الاعتقاد بأنه يتمتع بهذا الحق؟

ومرادنا، من «مبْنَـى الحق»، تقديم الجواب عن هذا السـؤال المتقدم ذكره. وبعبـارة أخرى: مبنى الحـقَّ عبارة عن المعيار الذي يراعـى في جعل الحق؛ أي الأساس الذي يلحظه الشـارع و المقنَّن وكل مصدر تشريعي عندما يشرِّع حقًا لشخص ما.

فلو افترضنا أن للحقوق منشـأً ذاتيًا، بمعنى أنها لا تتوقف على جعل قانون أو شرع، فما هو المعيار لهذه الحقوق وكيف لنا أن نتعرف إليه؟

---

١. راجع: م. ن، ١٧٢، و١٧٤، و٢٢٨- ٢٣٣، و٢٣٨-٢٤٢.

هذه هي التساؤلات التي تنبغي مناقشتها في مبحث مبنى الحق.

وكما أشرنا، سابقًا، فإن الحقوق، في نظر مطهَّري، ليست مجرَّد اعتبار تشريعي، بل هناك سلسلة أسس ومعايير أعلى من القوانين الوضعية، وهي لا تأخذ مشروعيتها من القانون، وإنما بل هي ميزان حقانية القانون وقبوله، يعني أن مشروعية عمل المُقَنِّن رهن بمدى انسجامه مع هذه الحقوق. فوجود العدالة والحقوق متقدم على وضع أي قانون في الدنيا، ولا يمكن تغيير ماهية العدالة وحقوق الإنسان بالقانون[1].

وفي إطار الشريعة نفسها، فإن تمام ماهية الحقوق والتكاليف كلها ليست ناشئة من الشريعة بشكل محض، إذ إن طائفة منها لها وجود في الواقع؛ وما وضع التنازع لها وجعلها نصًا شرعيًّا إلاّ من قبيل ضمان استقامتها. فبعض هذه الحقوق يمكن لنا معرفته من طريق العقل والوجدان، وبعضها الآخر تنحصر طريقة معرفته ببيان الشارع الموضح لوجود المصالح والمفاسد الواقعية، وهذا هو طريق لفهم حقوق الإنسان وتكاليفه الواقعية. «التكاليف السمعية ألطاف في التكاليف العقلية».

ومن الواضح أن حقوق الإنسان ليست كلها في رتبة واحدة؛ فبعضها، وهو ما يمكن أن نسميه «الحقوق الأساسية»، هو بمنزلة الأساس / البنية التحتية التي تقوم عليها حقوق أخرى، وتُوجَّه وفاقًا لها. مثلًا: حق الحياة، وحق الحرية، وحق الاستفادة من النعم الطبيعية، وحق مالكية ما يحوزه الفرد، فهذه الحقوق جميعها هي من هذه الحقوق الأساسية.

وعليه، فما يستحق أعلى درجات الاهتمام، في مبحث مرتكزات الحقوق، هو

١. مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، ١٥٧.

كيفية توجيه الحقوق الأساسية وتسويغها. من هنا، ينبغي تبيين المبدأ الذي تقوم عليه الرابطة القائمة بين منشأ الحقّ وشخص صاحب الحق، ولماذا نثبت لشخص ما مثل هذه القوة أو الصلاحية أو الحصانة؟

ولماذا نلزم الآخرين بالقيام بتكاليف معينة تجاهه؟

وبتعبير مطهـرّي: «علينا أن نرى ما هي المباني الأولية للحقوق الإسـلامية التي تتطابق مع الأصول المسـتنبطة من القرآن الكريم وسيرة أئمة الدين. كيف يمكن إيجاد علاقة خاصة نسميها حقًا بين الإنسان وبين شيء آخر؛ بحيث لو أن أحدًا سلبه ذلك لقيل عنه: إنه سلبه حقه. ما هو المنشأ والمحقِّق لهذه العلاقة؟»[١].

الرَّابطة الغائية والرَّابطة الفاعلية

يتابع آية الله مطهَّري حديثه في هذا الصدد فيقول: الموجد أو العلة أو السبب، ما شئت فعبر، على نحوين: إما فاعلي وإما غائي؛ أي سببًا لوجود شيء آخر وعلة له... من جهـة أنه مقصد ذلك الفعل وغايته... مثـلًا الكلام الذي يصدر عن شـخص ما له علاقة به هي علاقة الفعـل بفاعله، وله علاقة أخرى، هي علاقة الوسـيلة والمقدمة بالغاية وبذي المقدمة، فهذان السـببان (الفاعل والغاية) لو لم يوجدا لما أمكن وجود هذا الكلام. فكل منهما هو موجد له...

وفي باب «الحـق» و«صاحب الحق» نؤمن بوجود نـوع من العلاقة الخاصة بين البشر وسـائر مخلوقات هذا العالم. والبشر يرون لأنفسهم حقوقًا، فعلينا أن ننظر من أين جاءت هذه العلاقة؟ وما الذي يربط بينهما؟ هل هي من نوع علاقة الوسيلة بالغاية والمقدمة بذي المقدمة، أو من نوع علاقة الفعل بفاعله؟»[٢].

---

١. م. ن، ٦٥- ٦٦.

٢. م. ن.

يستخدم مطهري، بغية توضيح هذا المطلب، الاصطلاحات الفلسفية المنسوبة لأرسطو، والمستخدمة في باب العلية؛ فهذا الفيلسوف يتحدث في كتاب «ما بعد الطبيعة» عن أربعة أنواع من العلل هي:

١. المادة: وهي القوة والقابلية؛ أي أرضية قبول وجود الشيء.

٢. الصورة: وهي التعيُّن الخاص الذي يعطي الشيء فاعليته، وهي منشأ هويته ومنشأ آثار خاصة وجديدة فيه.

٣. العلَّة الفاعلية: وهي منشأ حركة الشيء وموجده.

٤. العلَّة الغائية: وهي الهدف الذي وجد الشيء لأجله.

ويسمَّي النوعين الأولين بالعلل الداخلية أو علل القوام؛ لأنها متحدة الوجود مع معلولها وباقية ضمن وجوده. ويسمي النوعين الآخرين اللذين هما خارجان عن وجود المعلول بالعلل الخارجية أو علل الوجود.

وبما أن المادة والصورة منحصرتان بالمعلولات المادية، فإن العلل المادية لا عموم فيها لتشمل كل الأشياء، فلا يخلو التعبير عنها بـ«العلة» عن تجاوز، فتنحصر العلل الموجدة بالنوعين الفاعلي والغائي؛ ولهذا لم يشر مطهَّري سوى إلى هذين النوعين.

طبعًا، محل هذا البحث الحكمة النظرية التي ينصب التركيز فيها على عالم التكوين ومنشأ وجود الحركة والموجودات الماديّة، - كما هو عند أرسطو -، أو التركيز على ظهور الحقائق بشكل عام، كما ترمي إليه الحكمة الإلهية.

فهو هنا -أي في مجال الحكمة العملية - يستخدم هذه المصطلحات بوصفها طرحًا لبيان نظريته في مجال منشأ الحقوق، فيقسِّم العلاقة بين الإنسان ومورد الحقَّ إلى قسمين: فاعلي، وغائي[1].

---

١. راجع: مطهري، بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ١٧٨.

القسم الأول (الفاعلي): وهو عبارة عن الحقوق التي تحصل للشخص بسبب سعيه وعمله، مثلًا: «الشخص الذي يغرس شجرة في الأرض، ويراقبها، ويسقيها حتى تثمر، تكون العلاقة بينه وبين هذه الثمرة علاقة فعل وفاعل؛ أي أن فعله هو السبب في وجود الثمرة، ولولا فعله لما كان لها وجود. وهذه العلاقة بنفسها هي التي تعطيه حقًا فيها»[١].

القسم الثاني (الغائي): وهو عبارة عن الحقوق التي نرى أنها ثابتة للشخص لمجرد أنه إنسان، حتى ولو لم يعمل من أجلها؛ وذلك لأننا نجد أن في الطبيعة أشياءً وُجدت لأجل هذا الإنسان. ويمكننا أن نعد هذا النوع من الحقوق ضمن الحقوق الفطرية والطبيعية.

مبنى الحقوق الفطرية

يعتقد مطهَّري بأن المنطق الإلهي يقضي بـ«أن كل شخص يأتي إلى هذا الوجود يثبت له على هذا العالم حق بالقوة، فأبناء هذا العالم لهم حق طبيعي على آبائهم وأمهاتهم، ليس لأنهم سيعطونهم شيئًا فيما بعد، وإنما لمجرَّد أنهم أبناء لهم في هذا العالم»[٢].

وقد شرح هذه الفكرة بعبارات أوضح، في كتابه «عشرون محاضرة»، ولذا سأنقل حرفيًا بعضًا مما قاله فيه:

«وفقًا للرؤية الكونية الإسلامية إلى الإنسان، والعالم، والحياة، والوجود هناك علاقة غائية بين الإنسان وبين ما في هذا العالم من مواهب ونِعَم؛ أي أن الخطة العامة للغلق مبنية على أساس العلاقة بين الإنسان وغيره؛ من موجودات هذا العالم بحيث لو أن الإنسان لم يكن موجودًا لرُسِمت خطة الخلق على نحو مختلف تمامًا. وقد صرح القرآن الكريم مرارًا بأن ما في الوجود من نعم قد خُلِق لأجل

---

١. مطهري، بيست گفتار، ٧٣.

٢. مطهري، بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ١٦٥.

الإنسان، وبحسب القرآن الكريم توجد علاقة بين البشر وبين هذه المواهب والنعم، حتى قبل أن يقدروا على القيام بأي فعل وبأي سعي، وقبل أن تُبلَّغ الأحكام بواسطة النبي للناس، وهذه المواهب ثابتة للإنسان وحق له كما يقول تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾[١].

ويقول في مقدمة قصة خلق آدم عليه السلام:

﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[٢].

الحقوق الفطرية هي الحقوق الإلهية عينها، خلافًا لما توهُّمه بعض الكتَّاب الجدد، فلا يوجد ثنائية ولا تقابل بين الحقوق الفطرية والحقوق الإلهية، وليست الحقوق الإلهية منحصرة بالحقوق الوضعية التشريعية[٣].

وقد ورد في كتاب «مطهري، نظام حقوق زن در اسلام»، بعض المطالب المرتبطة بهذا البحث، منها:

١. تنشأ الحقوق الطَّبيعيَّة من وجود هدف للطبيعة؛ لأجله جعلت الاستعدادات في الأشياء، وأعطي لها استحقاقات معينة.

٢. الإنسان، بما هو إنسان، يتمتع بمجموعة حقوق خاصة لا تشاركه سائر الحيوانات في شيء منها.

٣. طريقة تشخيص الحقوق الطَّبيعيَّة تعتمد على الرجوع إلى الخلقة والإيجاد، فكل استعداد طبيعي هو منشأ طبيعي لحق طبيعي[٤].

وعن ضرورة التناسق بين عالم التكوين وعالم التشريع يقول:

---

١. البقرة: ٢٩.

٢. الأعراف: ١٠.

٣. راجع: مطهري، بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ١٦٦.

٤. مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، ١٨٦.

«مهما نجد في الطبيعة من قوانين غير إلزامية، لا تجبر الإنسان على طريقة معينة في فعله، ومهما نجد قوانين يضعها العقل والشرع (بواسطة الوحي) لا تُلزم الإنسان، ولا تجبره على الطاعة، بل تتركه مختارًا، فإننا لا نشك في أن هذه القوانين الوضعية والاعتبارية مكملة ومتممة للطبيعة وتسعى لمساعدتها؛ لهذا كانت الفطرة الإنسانية وساحة الخلقة والإيجاد أفضل منبع إلهامي للقوانين الوضعية[١].

المنطق الإلهي وحده هو الوافي بتوجيه الحقوق الفطرية

يعتقد مطهَّري بأنه: «لا يمكن تأسيس الحقوق الفطرية إلا على أساس مبدأ الغائية. وخير دليل على ذلك تناسق نظام العالم وروابطه الحاكية عن الهدفية فيه. فمثلًا السن وجد للمضغ، وحلمة ثدي الأم لرضاعة الطفل، والفاكهة للأكل، ولا يوجد غير هذه الطريق لإثبات الحقوق الفطرية بما هي أمر واقعي. فلا يمكن لنا أن نصل إلى نتيجة مفادها أن هذا الحقَّ طبيعي أو فطري بمجرد الاعتماد على فكرة الملائمة الاتفاقية؛ أي أن نرى أننا نرفع حاجاتنا بهذه الأمور بمحض المصادفة.

ولا يمكن لنا توجيه الحقوق الفطرية إلا على أساس واحد فقط، وهو مبدأ الغائية وقبول فكرة وجود نظام إرادي وهادف؛ بحيث لو لم يكن هناك محتاج لما وجد المحتاج إليه. ولو لم نعترف بمبدأ الغائية، فلا بد لنا من أن نعتبر أن مواهب الطبيعة عبارة عن ثروة جاءت من الريح والفراغ، ووقعت على الأرض بالصدفة، فصودف أنها كانت مفيدة للبشر. وهذا لا يصلح مبنى لوجود حق لنا على العالم.

طبعًا، للإنسان حق الأولوية في ما يحصل عليه بعمله وجهده، ولكن بهذه

١. مطهري، بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ٤٧.

الطريقــة لا يتم توجيه وجود حق ابتداءً، ومن دون ســعي لــه على الطبيعة. في المنطق الإلهي فقط، وعلى أســاس قبــول مبدأ الطبيعة الهادفــة، تصبح الحقوق الفطرية قابلةً للتوجيه[١].

كيف يكون للإنسان حقٌ على اللَّه تعالى؟

قلنا فيما سبق: إن مطهَّري يؤمن بوجود حقوق ذات اعتبار ذاتي، وغير خاضعة للوضع والجعل القانونيين، ويرى أن هذه القاعدة تجري في إطار الشريعة أيضًا؛ أي بقطع النظر عن أوامر الشارع ونواهيه؛ بحيث تكون خطابات الشارع مبينة لتلك الحقوق والمصالح الواقعية. والسؤال المطروح هنا هو: كيف يمكن تصوير وجود حق للإنســان على الله تعالى؟ هل هذا الأمر ملائــم لعقائدنا المتعلقة بالله وبالتوحيد الإلهي؟

الجواب الذي يتبنَّاه المتكلمون هو أن الإنســان ليس له على الله حق على نحو الحقيقــة، ولكن يمكن اســتخدام لفظة «حــق» في هذا المجال، تســامحًا ومجازًا، ويستدلُّون لذلك بكلام المعصومين.

يقول مطهَّري في كتاب «الحكم والمواعظ»:

«توجد للذات المقدَّســة، للباري تعالى، وهو الغني الكامل والمالك المطلق، حقــوق على مخلوقاته، والعباد مدينون لفضله ونعمه، ومســؤولون عن أوامره، وهو غير مدين لأي موجود: لذا يقول الإمام علي عليه السلام: «ولو كان لأحد أن يجري له، ولا يجري عليه لكان ذلك خالصًا لله سبحانه»[٢]

وهو غير مســؤول ولا مدين في حال أن المخلوقات مسؤولون ومدينون في سائر وجودهم: ﴿**لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾[٣].

---

١. م. ن، ١٦٤-١٦٥.

٢. نهج البلاغة، خطبة ٢٠٧.

٣. الأنبياء: ٢٣. وراجع أيضًا في هذا الخصوص: مطهري، اسلام ومقتضيات زمان، ٢: ٣١٩.

ومع ذلك، فإن الله، رغم ثبوت حق الطاعة له على الناس، تتفضَّل على العباد بالرحمة والعناية، وقد عدَّ ذلك حقًا رسميًا للناس عليه. يعني مع نعمة الوجود ما من أحد له حق المطالبة بالثواب على طاعة نفسه مدينًا، ومع ذلك جعل الله ذلك اللطف والعناية منه حقًا، وعد نفسه مدينة للبشر بإعطاء الأجر والثواب»[١].

أما إذا غضضنا النظر عن مسألة الثواب على الطَّاعات، وما نقلناه من مشرب المتكلمين في هذه المسألة، فكيف، وبأي معنى، يمكن تفسير فكرة وجود حق طبيعي للإنسان على الله، على نحو يكون فيه هذا الحق مقدمًا على الشرع؟

لا بد لنا - لكي تتضح هذه الفكرة - من أن نلتفت مرة أخرى إلى مبنى الحقوق الطَّبيعيَّة عند مطهَّري.

يرى مطهَّري نوعًا من الارتباط الغائي موجود بين صاحب الحقَّ ومصدره؛ أي حينما نرى في الطبيعة إنسانا محتاجا لأمر ما، وهو مستعد لتلقي أشياء خاصة تلبِّي تلك الحاجة، ثم نرى أن يد مدبر عالم الخلق خلقت شيئًا يصلح وسيلةً مناسبة لتأمين ما ينشده هذا الإنسان، عندها نقرُّ باستحقاقه هذه الوسيلة، من هنا: «يمكن القول: إن الحقَّ يثبت لصاحب الحقَّ الذي له استحقاق القابل في مقابل المعطي؛ أي أن له قابلية تامة على عكس من ليس له هذا الحق؛ حيث لا يتمتَّع باللياقة والقابلية اللازمة، فيكون الفيض في مورده هدرا[٢].

ويقول في كتاب «العدل الإلهي»:

«في عالم العلاقات الإنسانية، نحكم على الشخص الذي نرى أنَّه لا يتعدى على حقوق الآخرين، ولا يفاضل بين الناس من دون دليل، ويناصر المظلوم، ويعادي الظالم، بأنه حائز على نوع من الكمال، ونمدح فعله، ونسميه عادلًا؛

١. مطهري، حكمتها واندرزها، ١١٠-١١٧. (بتصرف).

٢. مطهري، بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ٢٣٩.

وذلــك في مقابل الفرد الذي يعتدي على حقوق الآخرين، ويفضل بعضهم على بعضهم الآخر بلا سبب، فهذا نعدُّه ظالمًا، ونقبِّح فعله.

هذا بالنســبة للناس، أما بالنسبة لله تعالى فهل الحال واحدة؟ وهل عدالة الله تعــالى على هذا النحــو أيضًا؟ إذا فسَّرنا العدل بهذا المعنى الأخلاقي المســتخدم في دائرة البشر، فلا بد من أن يكون بالنســبة لله عز وجل بهذا المعنى نفسه. فهل يمكن أن نجد له مصداقًا عمليًا في مورد الله تعالى؟

من الطبيعي أن يقال في مورد الخالق والمخلوق: إنَّ كل ما لدى المخلوق هو من الخالق، وليس لأحد، في مقابــل الله تعالى، حق ولا مالكية ولا أولوية، فهو مالــك الملك المطلق. من هنــا، إذا كانت العدالة هي مراعــاة حق الغير والظلم هــو التعدِّي على حق الغير. فلا بد من أن نفترض أساسًــا لهذا الحقَّ عندما نريد تطبيق هذين المفهومين. وعلى هذا الأساس، لا يمكن لأفعال الله تعالى أن تتصف بالعدل والظلم».

ويتابع مطهَّري حديثه، فيقول:

«معنى العدل الذي يمكن نسبته إلى الله تعالى، في نظر الحكماء الإلهيين، هو أن الله يراعي، في عملية إفاضة الكمالات الوجودية القابليات وإمكان الاســتفاضة وتلقي الموجودات للفيض؛ ولأنه فيَّاض مطلق يعطي كل موجود على حســب قابليته واســتحقاقه الوجودي الملائم لمرتبته، ولا يمنع سيبه، ولا يمسك عطاءه عن أحد. فعدل الله عين فضل وجوده، ومنتزع من فيضه، لا أن الموجود له عليه حق على نحو يكون إعطاء هذا الحقَّ تسديد حساب، أو أن للموجود حق المطالبة به. فإذا حكمنا حكمًا قطعيًا بعدل الله فمن باب العلم بأن الفيَّاض المطلق لا يفعل إلا هذا الفعل، لا أننا نفرض تكليفًا معينًا عليه تعالى»[1].

---

١. راجع: مطهري، عدل الهي، ٤٧-٥٠، و٦٣-٦٤. (بتصرف).

وعليه، يمكننا الإستنتاج: إننا إذا فرضنا، نتيجة لملاحظة فطرة الإنسان، وجود نوع من الاستعداد والقابلية والربط الغائي بينه وبين أمر معين، فسنقطع بأن له لياقة واستحقاقًا خاصيَّن لهذا الأمر. فمع الالتفات إلى فضل الله ورحمته وحكمته، نكتشف أنه -عز وجل- لن يتخلَّف عن الإجابة والعطاء المناسبين لهذا الاستحقاق.

وعلى ضوء ذلك، سوف نعرف بالفطرة والعقل حكم بعض الأفعال، قبل أن نلجأ إلى خطاب الشرع لأخذ الدليل، والحجَّة الظاهرة.

وتوجد مباحث خاصة حول علامات ومعايير هذا التشخيص القطعي العقلي ومعاييره وحدوده نتعرض لها في موضعها.

التوأمة بين الحقّ والمسؤولية

تقرر الرؤية الإسلاميَّة، على خلاف بعض الرؤى الغربية الحديثة، أن الإنسان ليس مجرد طالب وآخذ من الطبيعة ومن الآخرين؛ أي لا تُختصر إنسانية الإنسان في كسب المنافع الشخصية وكثرة التطلّب والتحرُّر من القيود. فعلى الرغم من أن الميل إلى هذه الأمور هو جزء من طبيعة وجوده، فإن أحد العناصر المحورية في شخصيته، والأمر الذي يميّزه عن سائر الحيوانات والجمادات هو الشعور بالالتزام بالحق والفضيلة. وشرف الإنسان في وجوده هو مبدأ الشعور بنوع من المسؤولية تجاه الله تعالى.

يقول مطهّري في معرض الإشارة إلى آية: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا**﴾[1].

١. الاحزاب، ٧٢؛ مطهري، حكمتها واندرزها، ١٠٥-١٠٧.

«هذه الأمانة التي امتنع الجميع من حملها وقَبِلها الإنسان وحده، هي التكليف والمسؤولية، فكل كائن من الموجودات (غير الإنسان) يطوي كل مراحل كماله، ويصل إلى ما يصل إليه من دون إرادة واختيار، ولا يمكنه أن يبدل طريقه ويغيره بمحض رغبته وإرادته. الإنسان وحده هو القادر على تغيير حركته نحو أي هدف يريد وفي أي لحظة. الإنسان يطوي كثيرًا من مراتب كماله ورقيِّه في ضوء التكليف والقانون والمسؤولية القانونية. إنه لافتخار كبير للإنسان أن يتمكن من الالتزام بالحق والنهوض بالتكليف. رغم أن كثيرا من الناس يريدون أن يتحرَّروا من قيد التكليف باسم الحرَّية.

طبعًا، يتمكن الإنسان من أن يعيش بحريته، ويجب أن يعيش بحريته، ولكن بشرط أن يحافظ على إنسانيته. يمكنه أن يتحرر من كل قيد إلا قيد الإنسانية. الإنسان الذي يريد أن يتخلص من قيد تكليفه وحقوقه، عليه أولًا أن يستقيل من إنسانيته.

الإنسان، بحكم هذا الاستعداد الفطري، يحصل من جهة على استحقاق كبير للاستفادة من مواهب الخلقة. وتُلقى، من جهة أخرى، على عاتقه مسؤولية عظيمة تجاه كل الموجودات المجعولة في خدمته من جماد ونبات وحيوان، فضلًا عن المسؤوليات العظيمة تجاه أبناء نوعه»[1].

يقول القرآن الكريم ﴿**هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ**﴾[2]

أي خلقكم من الأرض، ويريدكم أن تعمِّروها. وعليه، فليس لكم حقوق فعلية لمجرد كونكم أبناءً لهذه الأرض وهذا التراب والماء. السعي وإعمار الأرض

١. الأحزاب: ٧٢.

٢. هود: ٦١.

وإحياؤهـا أمور ضرورية. فما لم يتم الالتزام بهذا التكليف لا يخرج هذا الحقّ من القـوة إلى الفعل. وسـائر الأحياء تعيش بوحي من الغريزة، أما الإنسـان الذي يملـك العقل والاختيار، فإن دائرة عمله واسـعة، عليه أن يعمل ليسـتفيد من عطاءات الله. نعم، ما دام الإنسـان في مرحلة الغريزة فإنه يأخذ حقوقه من دون تكليف كحق الطفل بثدي أمه، ولكن عندما يريد أن يرتضع من ثدي أمه الأرض فلن يكون رزقه حاضرًا، عليه أن يسعى في تهيئته، من هنا كان لأمه الأرض عليه حق العمران في مقابل حقه عليها.

قال الإمام علي عليه السلام في أوائل أيام خلافته:

«إنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم»[١].

ويقول عليه السلام في مجال التلازم بين الحقوق والتكاليف:

«لا يجـري لأحد إلا جرى عليه، ولا يجري عليه إلا جرى له»[٢]؛ أي أن هناك تلازمًا بين الحقوق والواجبات[٣].

إن كثـيرًا من المناصـب الاجتماعية التي هي في الظاهـر إمتياز وحق للفرد، هي في الواقع تكليف ومسـؤولية. فإن أسأنا الاستفادة من المناصب الاجتماعية عندها نعلم أنه لا يمكن تسـميتها حقوقًا، بل علينا أن نسميها تكليفًا، وشرائط التكليف غير شرائط الحق. الخلافة والحكومة كانت لعلي تكليفًا لا حقًّا. كان في أيـام الحر يخرج من دار الإمارة ويجلس في الظل، لعل مولاه افتقده، فلم يجده في هذا الطقس الحار، هذا في الواقع أعلى من التكليف، إنه رياضة[٤].

---

١. نهج البلاغة، خطبة ١٦٦.

٢. م. ن، خطبة ٢٠٧.

٣. راجع: مطهري، بيست گفتار، ٧٤. ومطهري، حكمتها واندرزها، ١٠٦- ١٠٨.

٤. راجع: م. ن، ٢٩- ٣٠.

لزوم اعتراف الحكومات وأولياء الدين بحقوق الناس

مــن الأمور المهمة، في كلام مطهَّري (ر هـ) تركيزه على أن الاكتفاء بالحقوق الإنســانية وعدم ملاحظة المسؤوليات، وحصر الاهتمام بالتكاليف والوظائف، وعدم مراعاة الحقوق الإنســانية، يوقعنا في الإفراط أو التفريط، وكلاهما خطأ. ومن يُرد أن بناء نظام المجتمع على أحد هذين يصل إلى طريق مسدود؛ إذ أن، في القول بمحورية الحقوق والفردية والتحلل من المســؤوليات والمشاعر الإنسانية تجاه الآخرين، إفراطًا، كما أن في محورية التكاليف تفريطًا.

وقد أشرنا سابقًا إلى الشق الأول[1]، وهنا نوَضِّح الشق الثاني بكلمات مطهَّري. فهــو بعدما لفت إلى أن علماء الإســلام بيَّنوا أصل العدل، وأقاموا بناء فلســفة الحقوق عليه، وبعد ما أوضح أن هذا الأمر تم على يد علماء المسلمين لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني، يقول:

«إنني أؤمن بوجود عامل نفسي وجغرافي أثَّر في عدم متابعة المشرق الإسلامي لمسألة الأساس العقلي للحقوق التي قام هو بتشييد دعائمها، وإن أحد الفوارق بــين روح الشرق والغرب يكمن في أن الــشرق تتملكه نزعة أخلاقية بينما يجنح الغرب نحو القانون. يتعطش الشرق للأخلاق، بينما يتعطش الغرب للحقوق. فالشرقي، بحكم طبيعته الشرقية، يجد إنسانيته في إحياء روح العاطفة والتسامح وحب أبناء جنســه والشــهامة. أما الغربي فيجد إنسانيته في التعرُّف على حقوقه والدفاع عنها والحيلولة دون تجاوز الآخرين حدودها.

وإن الإنسانية بحاجة إلى الحقوق كما هي بحاجة إلى الأخلاق أيضًا، وليست الحقوق وحدها معيار الإنسانية، ولا الأخلاق وحدها معيارًا لها. وقد جمع الدين الإســلامي المقدَّس بين الأمرين معًا، فكما أنه عَّد العفــو والإخلاص والنزاهة

١. وسوف نتعرض لهذا الموضوع في مبحث: الإنسانية أو الإلهية.

ظواهر أخلاقية مقدَّسة، عدَّ التعرُّف إلى الحقوق والدفاع عنها ظواهر إنسانية ومقدَّسة أيضًا[١].

ويتحدث، في كتاب «رحاب نهج البلاغة»، عن ضرورة اعتراف الحكومات بحقوق النَّاس، فيقول: «وما يحقق رضا الناس طبيعة نظرة الحكومة إلى الشعب وإلى نفسها، فهل تنظر إليهم بعين أنهم عبيد ومماليك لها، وهي المالكة لهم المتصرفة فيهم ؟ أم بعين أنهم ذوو حقوق في جميع الأمور، وهي مجرد نائبة عنهم وممثلة لهم ومؤتمنة عليهم؟

في الحالة الأولى يكون كل ما تعمله لهم من نوع الرعاية التي يقوم بها صاحب الحيوان لحماية حيواناته، والحالة الثانية تكون من نوع الخدمات التي يقوم بها مستأمن صالح. وإن اعتراف الحكومات بالحقوق الواقعية للشعوب وتجنبها لكل عمل يشعر الرعية بعدم الحقَّ بالحاكمية هما من الشروط الأولية لجلب رضا الناس وطمأنينتهم[٢].

ثم يتابع حديثه مشيرًا إلى التجربة التاريخية السلبية لشكل حاكمية الكنيسة وما أدت إليه من بروز النزعة المادية، فيقول:

«عندما نبحث عن علل هذا الأمر (ظهور المادّيَّة) وأسسه، نرى أن منها ضحالة مفاهيم الكنيسة للحقوق السياسية، فأسياد الكنيسة وبعض الفلاسفة الأوروبيين، ادعوا وجود نوع من العلاقة المصطنعة بين الدين من جهة، وقيام الحكومات الاستبدادية وسلب حقوق الناس السياسية، عن الناس من جهة أخرى. ومن الطبيعي أن يفترضوا، إزاء ذلك، نوعًا من العلاقة المصطنعة أيضًا بينا للأدينيَّة وبين الديمقراطية وحكومة الشعب للشعب.

---

١. مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، ١٥٦ – ١٥٧.

٢. في رحاب نهج البلاغة، ١١٨ – ١٢٠.

وإن مــن عوامــل تراجع الديــن أن يدَّعي أوليــاء الدين تضــادًا بين الدين والحاجات الطبيعية، لا سيما إذا كانت حاجاتٍ ظاهرة عامة تعم المجتمع بأسره، وتتحكم في أفكار أفراده.

وتمامًا، عند بلوغ الاستبداد في أوروبا نقطة الذُّروة، وعند تعطُّش الناس إلى فكر يعترف بحقهم في الحكم والحكومة، عرضت الكنيســة أو أنصارها أو من يعتمد على أفكارها، الفكر الذي يزعم أن لا حق للناس في الحكومة، وإنما هم موظفون ومكلَّفون. وكان هذا كافيًا في لاســتنهاض المتعطشــين للحرية والديمقراطية في مواجهة الكنيسة، بل في مواجهة الله والدين بشكل عام»[1].

ثم بعد أن يعرضَ بعضَ ملامح المنطق الاستبدادي، الموجود في بعض نظريات المفكِّرين الغربيِّين، يقول: «ما نراه في هذه الفلسفات، هو أنها تفترض أن المسؤولية أمام الله تنفي المسؤولية أمام الناس، وأن التكليف من قبل الله يكفي لنفي الاعتراف بحقوق الناس، وأن العدل إنما هو ما يفعله الحاكم... وما لا نراه فيها هو أن يكون الإيمان بالله والعقيدة الدينية ضمانًا لحقوق الناس والعدالة الاجتماعية.

والحقيقة هي أن الإيمان بالله أساس فكرة العدالة وحقوق الإنسان، ولا يمكن الاعتقاد بوجود حقوق ذاتية للناس وعدالة واقعية، بما هما أمران واقعيان مستقلاَّن عن كل الفرضيَّات والتشريعات، إلاَّ بناء على أساس الإيمان بالله من ناحية، وعلى أساس أنه خيرُ ضامن لتطبيق ذلك من جهة أخرى[2].

---

١. م. ن.

٢. في هذه الفقرة من كلام الأستاذ يوجد التفاتة دقيقة، وهي :

ليــس فقط قبول الدين والتكليف تجــاه الله لا ينفي الحقوقالطَّبيعيَّة والعدالــة الاجتماعية بل بملاحظة القصور والضيق النظريين والعمليين الموجودين في الفلسفات غير الإلهية في مجال توجيه الحقَّ والعدالة، وفي مجال إيجاد التأييد المنطقي للإلتزام بها، فإن الدفاع عن الحقَّ والعدالة لا يتيسر إلا بالرجوع إلى المنطق الإلهي.

ثم يستشهد بمجموعة من كلمات أمير المؤمنين عليه السلام للإضاءة على هذا المطلب»[١].

تقدم حق المجتمع

اتضح، مما تقدم، أن مطهّري، في الوقت الذي يعترف فيه بالحقوق الطّبيعيّة، يبحث عن هذه الحقوق في النظام الهادف المتضمن الحقائق والقيم والغايات. وحقوق الإنسان تكسب معناها ومسوغاتها في ضوء هذه الحقائق والقيم.

إن الحقوق الإنسانية، في جوهرها، حسب الرؤية الكونية الإسلامية، وعلى خلاف الرؤى التي تجرد الحقوق من عنصر الفضيلة، ملتزمة ومرتبطة بالحقيقة، وهي وفيّة للغايات والكمالات المكنونة في خلق الكون والإنسان. وستفقد فلسفة وجودها عندما تكون خارج إطار الحقيقة.

يقول مطهري: «وكما علينا أن نعرف الحقّ علينا معرفة الحقيقة أيضًا، ومعرفة الحقيقة تكون بأن نرى نظام الوجود، ونفهم حركة عالم الوجود كما هو، لا كما تتخيله أذهاننا وترسمه أوهامنا بعيدًا عن الواقع بمراحل.

وأما معرفة الحق، فتكون بأن نطهّر ديننا، ونعلم أننا مدينون إلى درجة كبيرة، فنعلم أننا مدينون لأقرب الأمور إلينا؛ أي إلى أعضائنا وجوارحنا، وندرك حقوقها علينا، وكذلك حقوق آبائنا، وأمهاتنا، وأبنائنا، ومعلمينا، وجيراننا، وأقربائنا، وأزواجنا، ومواطنينا...

فإذا عرفنا أنفسنا وإلهنا والعالم الذي نعيش فيه، وعرفنا الحقوق التي علينا؛ عند ذلك يمكننا أن ندعي، بكل فخر واعتزاز، أننا أهل الحقّ وأهل الحقيقة أيضًا»[٢].

من هنا يقول، في معرض بيان كيف يمكن لنا أن نفدي حق المجتمع بالتضحية بشرائط حق الفرد:

---

١. راجع: في رحاب نهج البلاغة، ١٢٣-١٢٦.

٢. مطهري، حكمتها واندرزها، ١٠٨.

«بما أن مبنى الحقوق هو توجه الطبيعة إلى الغاية، وأن الحياة الاجتماعية من الغايات الكمالية للطبيعة، وكل ما هو في جانب كمال الطبيعة حق، ولو استلزم إبطال حق جزئي، وذلك نظير حق النوع الأشرف، في الاستفادة من النوع الأخس. فليست الحقوق علَّة تامة، وإنما هي مجرَّد مقتض لثبوت مقتضاها ما لم يعرض مانع ما، والظلم هو إبطال الحقَّ من دون حق، أما إذا أعطتنا الطبيعة حق إبطال حق ما، فليس ذلك ظلمًا»[١].

وعليه فيكون حقُّ الله وحقُّ المجتمع، في منع حق الانتحار، من هذا الباب:

«ليس لأحد أن يدعي له حرية قتل نفسه متى شاء؛ لأن المجتمع شريك ومساهم في هذا البناء... ليس لك الحقَّ أن تعدم نفسك قبل أن تسدِّد دين المجتمع عليك... ولو فرضنا أن المجتمع سامح بحقه، وأقر قانونًا يجيز الانتحار، فلا يحق له ذلك من جهة حق الله، فكل شخص قبل أن يكون مالكًا لنفسه هو مملوك لخالقه، لا بمعنى أن الخالق يحتاج إليه ويستفيد منه، بل بمعنى أن له هدفًا من وجوده[٢].

ولحقوق الإنسان، بنظر مطهَّري، علاقات وحدود، منها حق المجتمع:

«لا شك في أن الإنسان موجود اجتماعي، وليس معنى ذلك مجرد تجمع عدد من الأفراد في مكان واحد، كالمدينة والقرية مثلًا... ليس مجرد أن نعيش كقطعان، بل أن يعيش وفاقًا لسلسلة من العلاقات، وذلك في الواقع، شكلٌ من أشكال التركيب بين الأفراد»[٣].

وفي معرض الرد على من يقول: إن المجتمع يشبه شركة مساهمة نشأت بسبب التعاقد بين الأفراد، يقول:

---

١. مطهري، بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ٢٣٥-٢٣٦.

٢. م. ن، ١٨٩.

٣. مطهري، اسلام ومقتضيات زمان، ٢: ١٢٢-١٢٤. (نقل بتصرف).

«...لأن المجتمع نفسه موجود مركب كان له حقوق، ولأنه ذو وحدة كان له عمر وحياة وموت، بل لا يمكن أن لا يكون المجتمع كذلك، فالقول بأصالة الفرد المؤدي إلى القول باعتبارية المجتمع ككل هو غلط محض»[١].

وهو بذلك يرد الفرضية القائلة بأصالة المجتمع واعتبارية الفرد وأنه مضمحل في المجتمع، فالفرد له أصالة والمجتمع له أصالة في نظر الإسلام، ولكل منهما حقه[٢].

وفي معرض الجواب عن سؤال: كيف لنا أن نحد من حرية الفرد لأجل المجتمع، على الرغم من رضا المجتمع بإعطاء الفرد حقه، يقول:

«إن الرؤى الفردية المبتنية على العقد الاجتماعي ناقصة؛ إذ لا يمكننا القول: إن شراكة الأفراد في المجتمع هي موافقة ضمنية على هذا العقد. أما على المبنى القائل بأن للفرد حقوقًا فطرية، فإننا في الوقت الذي نعتقد فيه بوجود حق طبيعي له، نعترف بأن للمجتمع أيضًا شخصية قانونيَّة خاصة به، فانتماء الفرد إلى المجتمع يربط مصيره بالغايات الاجتماعية وفق مقتضيات الطبيعة. فأساس تقدم الحقوق الاجتماعية على الحقوق الفردية ناشئ أيضًا من هذا الأمر الطبيعي وحقيقته كامنة فيه»[٣].

ومن الواضح طبعًا أنه حينما يلحق الأفراد ضرر جراء تقدم المصالح العامة على المنافع الخاصة يجب جبران ذلك، مثلا عندما تريد البلديات أن توسِّع الطرقات وتستحدث معابر جديدة يحق لها أن ترفع مالكية الأفراد بالقدر الضروري، لكن عليها في مقابل ذلك أن تدفع لهم أثمانًا لأملاكهم على نحو عادل[٤].

---

١. م. ن، ١: ٣٣١. وكذلك راجع: مطهري، بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ٢٣٩ و٢٢٧.
٢. راجع: مطهري، اسلام ومقتضيات زمان، ١: ٣٢٤- ٣٣٥.
٣. راجع: مطهري، بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ٢٣٣- ٢٣٤.
٤. م. ن، ٢٣٥، ومطهري، بيست گفتار، ١٣٥.

عدم التعدي على الحقوق غير كاف

لا تنحصر مسألة مراعاة الحقوق الإنسانية، عند مطهَّري، بعدم التعدِّي عليها، فمجرد منع الأفراد عن سلب حقوق الآخرين، أو إلزامهم بتعويض عن الظلم والاعتداء الصادرين عنهم، غير كافٍ، فما يُشترَط في العيش الجماعي أن يُسمح للناس بمعرفة حقوقهم ليتمكنوا من التمتع بها. كما ينبغي أن يكون الحصول على الحقوق المعطاة للبشر عبر الاستفادة من وسائل الطبيعة، وإلا بمعرفة نكون قد كفرنا بالنعمة. وهكذا يجب أن يكون المجتمع، فالإسلام يقبل الشخص المقرّ بالحق والمطالب به، والجو الاجتماعي يجب أن يكون من هذه الجهة حيًا، فالمحيط الساكت والخانع محيط مساعد على نمو جرثومة الظلم والظالمين.

والأمَّة الحرَّة هي الأمَّة التي تعطي لأفرادها حق التدخل في الأمور الاجتماعية، وتحث أبناءها على الاستقامة، وتمنعهم من الانحراف[١].

يقول الإمام علي عليه السلام في عهده لمالك الأشتر:

«إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول في غير موطن: لن تُقَدَّس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوي غير متعتع»[٢].

وبعبارة أخرى: بعد الفراغ عن الجانب السلبي في مورد الحقوق السياسية – الاجتماعية؛ أي بعد الفراغ عن منع الأفراد عن هضم حقوق الغير ينتقل مطهَّري إلى الجانب الإثباتي فيه، أي لزوم إحياء الحقوق، وإيجاد الأرضية الملائمة لاستيفاء الحقوق، ويؤكد في هذا المجال على التعاون الاجتماعي[٣].

---

١. راجع: مطهري، بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي، ٢٣٣– ٢٣٤.

٢. نهج البلاغة، قسم الكتب والرسائل، الكتاب ٥٣.

٣. راجع: مطهري، حكمتها واندرزها، ١١١– ١١٢.

الإنسية أو الإلهية

قلنا فيما سبق: إن الحقَّ والتكليف متلازمان في نظر مطهَّري، فمبدأ الحقوق الطَّبيعيَّة يسير في نفس الاتجاه نفسه الذي تسير عليه الحقيقة والفضيلة. وإن كلاّ من النظريتين: نظرية الاعتماد على الحقوق وحدها وتجاهل المسؤوليات الإنسانية، ونظرية الاعتماد على التكاليف وحدها وتجاهل حقوق الناس، باطلة.

فالغرب، يوم كانت تحكمه الكنيسة، ارتكب الخطأ الثاني، والحركات التي قامت ضد الكنيسة في العصر الحديث وقعت في الخطأ الأول. واليوم نرى، في الفكر الغربي، نظريات ترفع لواء الإنسانية، وتسعى إلى جعل إرادة الإنسان محور الحقوق، على نحو تتحرر من كل التزام ما ورائي، وتفترض خلوَّ كل ما يدعو لها من كل هدف وقيمة.

فتوقعاته، وادعاءاته، ومنافعه، ومتطلباته جميعها بنيت على أساس الحقوق، بعيدًا عن الموازين القيمية. ولم تعتمد في بيان هذه الحقوق إلاَّ على القيم المادية الحسيَّة والنَّفسانية، من دون أن ترى في الإنسان جهة أعلى من ذلك. فالقيد الوحيد المعترف به، في هذه النظرية، هو عدم العارض مع حرية الآخرين، وهو قيد تفرضه ضرورة الحياة الاجتماعية. فدعاة المصلحة الفردية وقفوا عند حدود البدن وضمن إطار المنافع الشخصية التي يقتضيها حفظ الحياة الجماعية التي يحتاجون إليها. وقد انتقد مطهَّري هذا النوع من دعاة «الإنسانوية» من عدة جهات:

فقد عجز هؤلاء الدُّعاة عن إثبات المسوغَّات الكافية للحقوق، وكذلك لم يعرفوا الإنسان حق معرفته، ولم يُوفَّقوا في نشر الفكر الإنساني وترويج فكرة حقوق الإنسان.

فعن شرعة حقوق الإنسان، وتناقضها مع مدعيات الفلسفات الإنسانية الحاكمة في الغرب، يقول في كتاب «نظام حقوق المرأة»:

«إن الإعـلان العالمـي لشرعة حقوق الإنسـان موضع تقدير كل إنسـان ذي ضمـير وتكريمـه... ومن وجهة نظر هـذا الإعلان يختص الإنسـان، بما يمتلك مـن كرامة وشرف خاصَّين به، بمجموعة من الحقـوق والحريات التي لا تملكها سائر الكائنات الحية التي تفتقر إلى الكرامة والاعتبار الذاتي، وهنا تكمن قوة هذا الإعلان...ولكن لا بد أن نسأل:

ما هي حقيقة هذا الاعتبار الذاتي الذي منح الإنسان حقوقًا ميَّزته من الفرس والبقرة والشاة والطائر؟

وهنا ينكشـف لنا تناقض واضح بين أساس الإعلان عن حقوق الإنسان من جهة، وبين تقييم الإنسان في الفلسفة الغربية من جهة أخرى.

لقد سـقط الإنسان، في الفلسفة الغربية، عن سُلَّم التقييم والاعتبار منذ سنين طويلة... فقد هوى الإنسـان إلى مسـتوى آلة جامدة، وأُنكِـرَت روحه وأصالته الإنسانيَّتان، وأضحى الاعتقاد بوجود غاية وهدف من حركة الطبيعة عقيدة رجعية بالية. ولا يمكن التحدث في الغرب عن أن الإنسان أشرف المخلوقات...»[1].

يبين مطهَّري أن المشـكلة الاجتماعية التي تشغل البشر، اليوم، هي أنهم نسوا أنفسـهم، ونسوا ربهم أيضًا، وبدل أن يلتفتوا إلى واقعهم وباطنهم مالوا إلى الدنيا الحسـية والمادية. وما دام هذا النمط من التفكير سـائدًا، ومـا دام الإيمان الديني مسـتبعدًا، فلن يلقى هذا الإعلان أي تأييد ومناصرة. «أليسـت فرنسا من أوائل العاملـين على تطبيق شرعة حقوق الإنسـان، فأين كان هـذا الإعلان في الحربين العالميتـين: الأولى والثانية؟ وأين كان في حرب الجزائـر؟ أو لم يكن هناك حقوق لهؤلاء البشر؟»[2].

---

١. مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، ١٦٩- ١٧٥.

٢. مطهري، فلسفه اخلاق، ٢٦٨- ٢٩٧.

ثم يوجه نقدًا حادًا للوجودية الملحدة التي تفسِّر حريَّة الإنسان بالتحلل من المسؤولية تجاه الله فيقول:

«يقول سارتر: أنا، وبدليل أني حرٌّ، أقول: ليس للإله وجود؛ لأنه لو كان موجودًا لما تمكن الإنسان من أن يكون حرًّا، فلو كان هناك إله فمعنى ذلك أن له ذهنًا، وقد تصور طبيعتي في ذهنه قبل خَلْقِي، وإذا تم حضوري في ذهنه لا يعود بإمكاني أن أكون حرًا، بل سأكون مجبورًا على أن أكون كما كنت في ذهنه»[١].

وقد طُرِح عنوان أصالة الوجود بنحو آخر، ولكن ليس تحت هذا العنوان، فقد جاء، في كلمات علمائنا، وطبعًا وفاقًا لأساس قرآني، أن الإنسان ليس كسائر الأشياء الطبيعية، فهو يختار وجوده ويصنعه أيضًا. من هنا، وبحسب الملكات التي يكسبها في حياته، يحشر يوم القيامة على صور مختلفة.

يعتقد مطهَّري أن فكرة الإنسيَّة والدفاع عن الإنسانية لا يمكن أن تكون منطقية ومقبولة إلا بشرط الاعتقاد بوجود الله:

«هل يمكن أن تتحقَّق تلك المعنوية التي تقبلها غالب المذاهب الفكرية المعاصرة، والتي تسمى بالإنسية، من دون أن تتوفر على العمق الذي تقدمه الأديان؟ هل يمكن أن يصبح الإنسان موجودًا معنويًا؛ بحيث يتركز البعد الإنساني في نفسه، من دون أن يتمكن من تفسير نفسه والعالم تفسيرًا معنويًا؟ أساسًا، هل يمكن أن توجد المعنوية من دون الإيمان بالله، ومن دون الإيمان بالمبدأ والمعاد، من دون الإيمان بمعنوية الإنسان التي تقوم فيه على مبدأ غير مادي؟ الجواب عن كل هذه التساؤلات هو النفي»[٢].

الأشخاص الذين يُظهِرون محبة الإنسان والإنسانية بناءً على مبدأ المادية وإنكار

---

١. م. ن، ٢١٥-٢١٦.

٢. مطهري، پيرامون انقلاب اسلامي، ١٣٦-١٣٧.

الدين لا يملكون منطقًا سـليمًا؛ لأنه من المسـلَّم به أن محبة الإنسـان لا تعني محبَّة هذا الكائن الحي الذي يمشي على قدمين ولو كان مجرمًا، وكانت كل مسيرته ضد الإنسانية، وإلا لما كان هناك أساس للتفريق بين الإنسان والحيوان والشجرة. من الطبيعي أن لا تكون نتيجة المنطق المادي الذي يُنزِل الإنسان إلى الحد الحيواني غير ذلك.

ونقـول، في جواب الذيـن يتظاهرون من جانبٍ بالحـرص على خدمة الخلق وحمل همهم، وينفون، ولكنهم من جانب آخر، الله ويهملون أمره:

إن لم يَسِر الإنسـان نحو الله، فلن يسعى إلى الحرص على إنسانيته. والإنسانية مورد اهتمام الله، والله مورد اهتمام الإنسانية... فإن قلنا: إن الإنسان يوجِّه همَّه إلى أبناء جنسـه من دون الالتفات إلى الله، كما في المذاهب المادية المعاصرة، فلن نصنع شـيئًا لأجله، ويكون ادعاؤنا محبته والحـرص عليه كذب محض. إن أولئك الذي يدَّعون أنهم يريدون نجاة الإنسان، عليهم أن يسعوا إلى النجاة بأنفسهم. ماذا تعني نجاة البـشر؟ وممَّ تكون نجاته؟ نجاته من أسر الطبيعة، ونجاته من عبودية أبناء نوعه، هذا معنى الحرية... فما لم ينجُ الإنسـان نفسه من محدودية نفسه لن يتمكّن من أن ينجي نفسه من أسر الطبيعة، ولا من أسر الآخرين.

الإنسـان، في الإسـلام، هو ذلك المخلـوق الذي يهتم بالله؛ ولأنـه يهتم بالله فسيهتم بالبشر، ويهتم بالآخرين[1].

الهوية الحقيقية للإنسـان، في ضوء الرؤية الإسـلامية، قائمة على مبدأ الحقيقة الإلهية، وشـهود «الأنا» الحقيقي ليس منفصلًا عن شـهود الله. الإنسية - بالمعنى الحقيقـي للكلمة- والإلهيـة، كلاهما، وجهان لعملة واحدة. «من عرف نفسـه عرف ربّه».

١. مطهري، إنسان كامل، ٥٣-٥٤.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغة.
٣. الأصفهاني، محمد حسين، حاشية على المكاسب، تحقيق: الشيخ عباس محمد آل سباع، ط١، الناشر: المحقق، ١٤١٩هـ.ق.
٤. مطهري، مرتضي، اسلام ومقتضيات زمان، ط١، صدرا، ١٣٨٠هـ.ش.
٥. ـــــــــــ، إنسان كامل، ط١٤، صدرا، ١٣٨٤هـ.ش.
٦. ـــــــــــ، بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي، طهران، حكمت، ١٣٦١هـ.ش.
٧. ـــــــــــ، بيست گفتار، ط١٢، صدرا، ١٣٧٦هـ.ش.
٨. ـــــــــــ، پيرامون انقلاب اسلامي، ط١٦، صدرا، ١٣٧٨هـ.ش.
٩. ـــــــــــ، حكمت‌ها واندرزها، ط١٨، صدرا، ١٣٨٤هـ.ش.
١٠. ـــــــــــ، عدل الهي، ط١١، صدرا، ١٣٧٦هـ.ش.
١١. ـــــــــــ، فلسفه اخلاق، ط٢٠، صدرا، ١٣٧٧هـ.ش.
١٢. ـــــــــــ، نظام حقوق زن در اسلام، ط٤٣، صدرا، ١٣٨٥هـ.ش.
١٣. الموسوي الخوئي، ابوالقاسم، مصباح الفقاهة فى المعاملات: المكاسب المحرمه، ناشر: موسسة احياء آثار امام خوئي، ط١، ١٣٨٤هـ.ش.