مفهوم الحق
في القرآن والفكر الإسلامي

أ. محمود حيدر*

الحقّ ومعانيه

يدخل مفهوم الحق في الإسلام بوصفه أمراً تكوينيّاً للوجود. فالوجود حقٌّ، ولذلك كان وجوداً بالحق. وأمر الإيجادالذي صدر عن الحق سبحانه، وكان الوجود، هو فيضه الوجودي عينه. ذلك يعني أن كل موجود هو حق، لأنه وُجِدَ، وأن كل ما هو غير موجود هو باطل وعدم. ومن بديهيات العقل البشري أنه في اللحظة التي تتناهى فيها إليه كلمة الحق تنصرف عنه كلمة الباطل. ثم يمضي ليصوغ وجوده على أساس الحق والحقّانية في مقابل الباطل والبطلانية والعدم.

ولقد ذهب فكر الإنسان في رحلة لا نهاية لها من التأمُّل في هذه الكلمة الوجودية التي صارت مفهوماً جارياً في حركة الحياة. ولأن مفهوم الحق ملازم لمفهوم الإنسان، فقد حُمِلَ هذا الأخير على البحث عمَّا يبيِّن المعنى مما هو لازم لطبعه وطبيعته. ومنذ أن بدأ الإنسان بالسؤال عن سرِّ حضوره في العالم، تبوَّأ الحق صدر هذا السؤال. هكذا بحث الحكماء والفلاسفة عن المعنى، فوجدوا ما لا حصر له من المعاني والدلالات وجهات الاستعمال. ولدينا مما ذكروه في الحق منازل شتَّى إلاَّ أنها تتسق على الإجمال ضمن منطق داخلي واحد. بعضهم رأى أن الحق هو مطابقة الواقع للحكم. وهو يفترق عن الصدق الذي يعني مطابقة الحكم للواقع، ونقيضه الباطل. أي أنَّ الواقع (الوجود) مقدَّم على الحكم وأنّ الحكم متأخر عنه بوصفه أمراً

---

* باحث من لبنان

اعتبارياً. وبهذا يكون الواقع هو الأصيل. وأما الحكم عليه فهو من باب تعريف المعروف. يقول الجرجاني: الحق، في اصطلاح أهل المعاني، هو الحكم المطابق للواقع، حيث يُطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب. ويحدِّد ابن سينا الغاية من الفلسفة النظرية بأنها معرفة الحق. والحق يُفهم منه الوجود الدائم. أما في الفلسفة الحديثة فيطلق الحق على المعاني الآتية: مطابقة القول للواقع، وعلى الموجود حقيقة لا الموجود وهماً، وعلى التصور السالم من التناقض، أي الممكن في العقل.

والحق، من وجهة النظر الحقوقية، له معنيان:

الأوَّل، ما كان فعله مطابقاً لقاعدة محكمة.. والثَّاني، ما تسمح القوانين الوضعية بفعله. وعادة ما يقترن الحق بالواجب. فإذا كان الفعل واجباً على أحد الرجلين كان حقاً للآخر، فالواجبات الملزمة هي الواجبات المقابلة للحقوق التي تستوجب التَّنفيذ.

وقد أجمع الحكماء على أن الحق واحد مهما تكثَّرت مظاهره وأعيانه؛ وذلك على قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلاَّ الواحد، إلاَّ أنَّهم في مجال التكثُّر والكثرة العائدة إلى حركة الإنسان في الحياة فرّقوا بين الحق الطبيعي، أي مجموع الحقوق التكوينية المتعلقة بالإنسان من حيث هو إنسان، والحقوق التدبيرية التشريعية، أو «الوضعية»، وهي المتعلقة بما نصَّت عليه القوانين والشرائع.

وفي السِّياق الإجمالي لمعنى الحق يورد العلماء طائفة من المعاني على الشكل الآتي:

١ ـ الحق هو الثَّابت في الأمر نفسه، وكل ما يثبت يقيناً أنه واقع أو سيقع، وقد استعملت لفظة الحق ومشتقاتها المختلفة بهذا المعنى في القرآن الكريم كثيراً[١] **﴿ما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلَّا بالحق﴾** [٤٦/٣]. وبمناسبة هذا المعنى، أُسنِدَ الحق إلى الموت، والحساب، والعذاب، والثواب في يوم القيامة. حتى إذا ما طرأ الوهم أو الشك أو الغفلة من المخاطب إزاء واقعية هذه الأمور، كان إسناد الحق إليها ووصفها به، بمنزلة التأكيد على واقعيتها وقطعيتها وحتميتها. كما أنه، وللمناسبة نفسها، كان «الحق» اسماً من أسماء الله تعالى[٢].

٢ ـ الحق يعني صدق الخبر أو الحكم ومطابقته للواقع. ولا شك في أن القضايا تختلف في أنواعها من حيث ما هو «الأمر نفسه» فيها. أي الوعاء الذي يلزم أن تتطابق معه ليكون شرط صدقها، لكننا نطلق على كل قضية منها أنها حقّ كلما كان مضمونها مطابقاً لـ «الأمر نفسه» الخاص بها.

٣ ـ الحق يعني الصواب، والمشروعية، والمعقولية، ومطابقة الشيء لمقتضى الحكمة (. . .). وقد يعبِّر بعض الباحثين عن هذا المعنى للحق بـ «وضع الشيء في موضعه الذي هو له»، بيد أنهم، بلا شك، لا يقصدون الجانب التكويني للمسألة: أي أن الشيء موجود وواقع في وضع ما، بل يعنون الجانب القيمي، وهو أن يكون الشيء في الوضع الذي ينبغي أن يكون فيه، وهذه في الحقيقة، عبارة أخرى، أو كناية عن المعنى الاعتباري للمعقولية نفسها، وأن يكون الشيء سائغاً وصواباً، ومشروعاً. قال تعالى: ﴿**ويمحو الله الباطل ويحقّ الحقّ بكلماته**﴾ [الشورى/ ٢٤].

٤ ـ الحق يعني الامتياز أو النصيب (الحصة/ السهم) الملحوظ لشخص، والذي ينبغي للآخرين مراعاته والمحافظة عليه. والملاحظ هنا أن المعاني الثلاثة المتقدمة للحق تشترك في أنها تقابل الباطل، أما المعنى الرابع فليس كذلك، ففي المعاني الثلاثة الأولى، كنَّا نبحث دائماً عن تحقُّق مفهوم تصوري في الواقع، أو مطابقة قضية تصديقية مع الواقع، أو كون القضية مقبولة أخلاقياً مثلاً، لكي نقول: إنها حق. أي أننا كنا نحمل كلمة «الحق» على تلك الموارد وبصورة حمل «هو هو» فنقول: «هذه القضية حق» أو نسنده إليها على نحو الصفة، فنقول: «هذه قضية حقيقة»، أمَّا في المعنى الرابع للحق فنحن، دائماً، أمام وجود متشخِّص نسمِّيه «صاحب الحق»، أو «ذا الحق»، فيكون إسناد الحق إلى المورد بصورة حمل «ذو هو»[٣].

وبما أن الجذر اللغوي لكلمة «الحق» يعني الثبوت، فقد لاحظنا أنَّ بعض الباحثين يرجعون جميع المشتقات المستعملة منها إلى هذا المعنى لأدنى مناسبة، وبخاصة مع إمكان الاستشهاد بالاستعمالات القرآنية الكثيرة (. . .). يقول المحقق الأصفهاني: «لفظ الحق في اللغة هو بمعنى الثبوت. ولذا يصح إطلاقه على كل أمرٍ متقرِّر في وعائه المناسب له، سواء أكان هذا تقرُّراً تكوينياً أم اعتبارياً»[٤].

الحقُّ من حيث لزومه للإنسان

لا حقَّ خارج كينونة الإنسان بوصفه مخلوقاً اختاره الله، تعالى، ليكون سيِّد الموجودات. فالإنسان وفاقاً لشرع الإسلام، هو الأشرف رتبة في سلسلة الوجود المخلوق. والقرآن الكريم، بوصفه المصدر الأوَّل للشريعة، منح الإنسان حقَّانية وجوده مخلوقاً سيِّداً بأن جعله الله خليفة له في الأرض: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك. قال إني أعلم ما لا تعلمون**﴾ [البقرة/ ٣٠].

وتأسيساً على مبدأ الاستخلاف الذي هو الدَّرجة القصوى من القرب بين الله والإنسان، ظهر دين الإسلام ليكون الناظم الكامل والشامل لسيرورة الإنسان في العالم. ومن خلال القرآن الذي تنزَّل على قلب الرسول ﷺ، شكَّل الوحي الإلهي الفضاء اللاّمتناهي الذي يُصان به الكائن البشري بالعناية والهداية والتدبير. لكننا سنجد، عند البحث عن الحق البشري في الشرع الإلهي، أن الإنسان خُلِقَ ليُكرَّم في عالمي الغيب والشهادة. ولعلَّ قراءة النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني الإسلامي تفيد بواقع التمييز ما بين نوعين في الخطاب الإلهي للنَّاس:

ـ نوع تُظهره الآيات التَّكوينية المتعلِّقة بالخلق والاستخلاف والتشريف الخاص للإنسان.

ـ ونوع تُظهره الآيات التدبيرية المتعلِّقة بنظام التشريع والاجتماع والأخلاق والمعاملات.

ولقد تعامل علماء المسلمين مع هذين النوعين، بوصفهما أمراً واحداً متصلاً؛ إلاَّ أنهم حرصوا على الأخذ بنظر الاعتبار التمييز الوظيفي ما بين العناصر التكوينية التاريخية التي تعامل من خلالها الفكر الإسلامي مع النص الإلهي والسنَّة النبوية، وما بين النص الإلهي القرآني بوصفه وحياً مطلقاً يتعالى على تاريخانية الصدور الزماني والمكاني، ويستجيب، في الوقت نفسه، لتكوينية كل زمان ومكان عبر توسطات جدلية محدودة.

ومع حسبان أن السنَّة النبوية هي خارج التراث، لأنها تستمد سلطتها المرجعية من النص الإلهي القرآني المطلق في أشكالها الثلاثة، وهي: السنّة القولية، والسنَّة الفعلية، والسنَّة الصامتة، صار واضحاً أن ما سكتت عنه السنَّة، وما لم تفعله هو سنَّة في حد ذاته قياساً لما افترض القول أو الفعل. وعلى هذا النَّحو، فالسنَّة النبوية تتميز بالنسبية إزاء المطلق القرآني بحكم تعلّقها بالزمان والمكان، ولكنها في الوقت نفسه، خارج التكوّنية التاريخانية للزمان والمكان، لأنها ليست محض استجابة شرطية له. إذ تصدر السنَّة في قولها وفعلها وفي ما سكتت عنه، وفي سلطتها المرجعية، عن النص القرآني المطلق. فالسنَّة تتحرك في زمانها ومكانها، ولكن بمنطق الاستجابة والتعالي، أو الاستيعاب والتجاوز فهي موازية ـ ولكن ضمن نسبيتها ـ للقرآن. وهي ليست ناسخة له، ولا هو بناسخ لها[٥]. ولأنَّ القرآن والسنَّة يتكاملان في عالم الإنسان لتحقيق مجالي التكوين والتدبير، فقد لَحَظَ المفسّرون التدرُّج التنزيلي للقرآن سواء في ما يتعلق بالتشريع أم بآيات الخلق.

وضمن كلية القرآن الكريم، وجد هؤلاء أن التحليل القرآني لآية الخلق مثلاً يبيِّن الوحدة الزمانية/ المكانية التي تمت فيها عملية الخلق ﴿**هو الذي خلقكم من طين. ثمَّ قضى أجَلاً وأجلٌ مسمًّى عنده، ثم أنتم تمترون**﴾ [الأنعام/ ٢] فالآية هنا تنص على «الأجل» بوصفه عنصراً توقيتياً زمنيّاً يمتد من الطين إلى التكوين البشري.

ثم ﴿**يا أيها الإنسان ما غرَّك بربِّك الكريم. الذي خلقك ـ فسوّاك ـ فَعَدَلَكَ ـ في أي صورة ما شاء ركبك**﴾ [الانفطار/ ٦ ـ ٨]. فهناك إذن، «أجل مسمّى» ما بين الطين والخلق البشري، وفي هذا الأجل المسمّى تسوية ثم اعتدال. والتَّسوية تنصرف إلى معنى التكوين، غير أن اقترانها بالاعتدال، يعني مضمون اللاّمكانية، أي السابق على الاعتدال. ثم تتعدد الصور الإنسانية بمؤثرات التكوين الطبيعي الموضوعي (ما شاء) ـ (مشيئة) وهكذا (. . .)، فالنتائج المراد بلوغها معرفياً من خلال التحليل القرآني لمسألة الخلق تقرّر أن القرآن يوضح، عبر تفكيك المسألة الآدمية، معنى التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي، بحيث تنتفي الأفكار اللاّهوتية الآحادية التي تستلب قوانين الوجود، الإنسانية والطبيعية. فالله إذاً هو قادر على الإتيان بأمره مطلقاً إلاَّ أنه ـ سبحانه ـ قد اختار أن يأتي أمره عبر توسطات جدلية (. . .)، ثم إن هذه التوسطات

الجدلية تفضي ـ كما يبيِّن المفكِّر الإسلامي محمد أبو القاسم حاج حمد ـ إلى منطق «الصيرورة»؛ حيث يتم التشيؤ داخل الزمان والمكان باتجاه «غائي». فالصيرورة هنا تتخذ دلالات زمانية ومكانية كما في قوله تعالى موجهاً كلامه إلى الملائكة إذ دهشوا، واحتجّوا حين أمرهم بالسجود لآدم ﴿**ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون**﴾ [البقرة/ ٣٣]. والصَّيرورة القرآنية في الخلق إنما هي نفي لأي «تعاقبية تكرارية» على مستوى الحدث، فكل تكرار تعاقبي إنما يعبِّر عن «سكونية» على مستوى الحدث نفسه، المتكرر المتعاقب، وعلى مستوى النتائج التي تتكرر دوماً. أما أن يكون هذا متغيِّر في الأمر فيعني ذلك قطعاً أن هذه الصيرورة تحوِّل باتجاه تغييرٍ ما. فالسنَّة الإلهية ليست «سكونية ـ تكرارية ـ تعاقبية»، وإنما هي صيرورة، ومن خلالها يفهم منطق «الأطوار». وهي، بالتالي، صيرورة كونية وذات غايات كونية، خلافاً للصيرورة الاحتمالية أو منطق المصادفة.

وإذاً، فالمسألة الآدمية تعطي، في حال تحليلها، محدِّدات منهج يقوم على أساسين:

أ ـ التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي.

ب ـ الصيرورة الكونية الغائية.

فقصة آدم، وكذلك قصص القرآن جميعها، ليست «حكايات»، وإنما هي دلالات على منهج وعلى محدّدات نظرية[٦].

بناءً على هذا، لا يمكن أن نفهم ما سمِّي بالتوسطات الجدلية في الخلق الإلهي للإنسان، وكذلك مفهوم التدرُّج في التشريع القرآني، إلاَّ ضمن منطوق التكريم الإلهي للكائن البشري، حيث جعل الله المكان (الأرض) والزمان (الليل والنهار وعدد الأيام والسنين) ليكونا مطابقين لحكم وجود الإنسان. من هنا، نستطيع أن نفهم مغزى التكريم بالتَّسخير. أي أن التكريم في مرتبته التالية (التسخير)، والذي جاء بعد مرتبة التكريم الخلقي الأول، إنما يدخل في سلَّم المراتب التكميلية للإنسان، لكي يتمكَّن من العروج نحو الكمال.

من هنا، فإنَّ التكريم بالتسخير هو حق الإنسان بالأمر الإلهي التكويني، وفي

عالم الخلق تنطبق قاعدة الحق نفسها إنما باعتبارات الكثرة والشروط الزمانية المكانية المحيطة بالإنسان كفرد أو جماعة. في هذا الجانب، يتساءل العلاّمة مرتضى مطهري، في كتاب «الحكم والمواعظ»، عن الكيفية التي يمكن فيها تصوُّر وجود حق للإنسان على الله تعالى، ويسأل: هل هذا الأمر ملائم لعقائدنا المتعلقة بالله وبالتوحيد الربوبي؟

عموماً، الجواب الذي يتبنّاه المتكلمون هو: إنَّ الإنسان ليس له على الله حق على نحو الحقيقة، ولكن يمكن استخدام لفظة «حق»، في هذا المجال، تسامحاً ومجازاً. العلاّمة مطهري له رأي يقول: «تثبت للذّات المقدَّسة للباري، تعالى، وهو الغني الكامل والمالك المطلق، حقوق على مخلوقاته، والعباد مدينون لفضله ونِعَمِهِ، ومسؤولون عن أوامره، وهو غير مدين لأي موجود (. . .)، ومع ذلك فإنَّ الله رغم ثبوت حق الطاعة له على الناس، تفضَّل على العباد بالرحمة والعناية. وقد عُدَّ ذلك حقاً رسمياً للناس عليه. يعني هذا أنه، مع نعمة الوجود، ما من أحد له حق المطالبة بالثواب على طاعة نفسه مديناً، ومع ذلك جعل الله ذلك اللُّطف والعناية منه حقاً، وعدَّ نفسه مديناً للبشر بإعطاء الأجر والثواب».

لكن مطهَّري سيمضي إلى ما هو أكثر تفصيلاً حين يرى أن هناك نوعاً من الارتباط الغائي بين ذي الحق (الإنسان) ومورد الحق (الله)، أي حينما نرى في الطبيعة إنساناً محتاجاً لأمر ما، وهو مستعد لتلقّي كمالات خاصة ترفع عنه تلك الحاجة، ثم نرى أنَّ يَدَ مدبِّر عالم الخليقة خلقت شيئاً يصلح وسيلة مناسبة لتأمين الكمال الذي ينشده هذا الإنسان، عندها نقول باستحقاقه لهذه الوسيلة (أي أن الإنسان استحقَّ بالحق ما أمنه له مدبِّر العالم). من هنا يمكن القول: «إنّ الحق يثبت لذي الحق الذي له استحقاق القابل في مقابل المعطي. أي أن له قابلية تامة على عكس من ليس له هذا الحق، حيث لا يتمتع باللياقة والقابلية اللازمة، فيكون الفيض في مورده هدراً»[٧].

تلازمية العدل ـ الحق والتكليف

على قاعدة التَّشريع القائلة بتقابلية الحق والواجب، أو الحقوق والواجبات، تنشأ جدلية الاتصال والترابط بين العدل الإلهي حيال الإنسان في عالمي الأمر

والخلق. فثمة تلازم لا ينفصل بين الحق المعطى من مورد الحق (الله) إلى ذي الحق (الإنسان) وبين واجب العبادة التي فرضها الله على الإنسان ﴿**وما خلقت الأنس والجن إلّا ليعبدون**﴾. والعبادة، هنا، لا تعني قصر التزام الإنسان على الشّعائر والعبادات المعروفة، وإنما تعني أيضاً وأساساً، السّعي والمجاهدة لمعرفة الله بما هو مورد الحق. فالأمر العبادي هنا هو أمرٌ معرفي في حقيقته، وبهذه الدلالة هو أمرٌ تكريمي للإنسان وتشريف له. فالإنسان هو الوحيد من بين المخلوقات الإلهية الذي تطلب منه المعرفة من الحق الأعلى من خلال إدراكات النفس والعقل والقلب.

جاء، في الحديث القدسي المنقول على لسان الرسول الأكرم ﷺ: «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق ليعرفوني»...

إنَّ إعطاء العبادة هذا المعنى المعرفي يعمّق أبعاد هذه العلاقة بين الرب والعبد بوصفها أولاً علاقة حرية، لأنَّ العبادة الحقيقيّة لا يمكن للإنسان أن يحصّلها على المعنى الذي يريده له الله من دون معرفة تجعلها عبادة يقينية منزّهة من الأغراض.

وفي الفكر الإسلامي، أدركت الاجتهادات الفقهية والعلم ـ أصولية حقيقة مفادها أن الحرية العبادية في بعدها المعرفي إنما هي شرط الصلة الحقيقية بين العابد والمعبود. وهناك من المفكرين المسلمين المعاصرين من مضى إلى الاعتقاد بأنَّ الإنسان محكوم بالحرية، بمعنى أن الإنسان لا يمكن أن يكون إنساناً، وفي الوقت نفسه أن لا يكون حراً. فبمجرد أن يكون إنساناً فذلك يعني أنه حر. ويعني أنه أمام معضلة الحرية، أي أنه أمام مسؤولية وجودية أفاضها الله عليه ليكون أعزّ مخلوقاته وأقربهم إليه. وبالتالي لا يمكن لهذه المعزّة وهذا القرب أن يُريا في عالم الخلق، إلاّ من خلال ما يتجلّى بحرية الإنسان.

وحسب بعض هؤلاء المفكرين أن مصدر الحرية في الفكر الديني عموماً هو الهيمنة الإلهية على الكون والحياة والإنسان. وما من فكر ديني يمكن اعتباره أصيلاً وحقيقياً، ما لم يتضمن هذا الإيمان الكامل بأن الهيمنة على الكون، والإنسان، والحياة والطبيعة والمستقبل، وأما الغيب فهو الله سبحانه وتعالى، في حين عندما لا نرى هذه الهيمنة سوف نقع في إشكالية نقصان الحرية عند الإنسان[٨].

هاهنا تنهض قضية مركزية تقوم على ارتباط الحرية بالعدل الإلهي في الخلق الآدمي. فلولا الحرية المجعولة للإنسان جعلاً تكوينياً وتشريعياً لما بلغ التكريم أتمه، ليغدو الكائن البشري متمكناً من قسطه في اختيار السبيل الذي يشاء في رحلته في الحياة. غير أنَّ الحق المتجلّي بالحرية ليس منفصلاً عن المسؤوليات المترتبة عليه. فثمة اقتران بين الحرّية والمسؤولية، وتقرِّر الرؤية الإسلامية أن الحرية للإنسان جاءت على خط التوازي والتعادل مع المهمة الموكولة إليه بوصفه خلفيةً لله في الأرض. فهذا هو الذي يميِّز الإنسان عن سائر المخلوقات والموجودات، بأنه قادر على «عقل» الحدود الفاصلة بين الخير والشر وبأن لديه الشعور بفضيلة التزام طريق الحق بوصفه جزءاً من طبيعته يصدر منه ويعود إليه.

إن هذا هو سر التكليف والحكمة الإلهية من ورائه. وهو ما يبيِّنه العلماء المسلمون في معرض الإشارة إلى آية ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً**﴾ [الأحزاب/ ٧٢]. فهذه الأمانة التي امتنع الجميع عن حملها وقبلها الإنسان وحده هي التكليف والمسؤولية، فكل موجود من الموجودات (غير الإنسان) يطوي جميع مراحل كماله، ويصل إلى ما يصل إليه من دون إرادة واختيار، ولا يمكنه أن يبدِّل طريقه ويغيِّره بمحض رغبته وإرادته. الإنسان وحده هو القادر على تغيير حركته نحو أي هدف يريد وفي أي لحظة. وهو يطوي كثيراً من مراتب كماله ورقيِّه في ضوء التكليف والقانون والمسؤولية. إنه لافتخار كبير للإنسان أن يتمكن من الالتزام بالحق والنهوض بالتكليف، رغم أن كثيراً من الناس يريدون أن يتحرروا من قبل التكليف باسم الحرية. طبعاً يتمكن الإنسان من أن يعيش بحريته، ويجب أن يعيش بحريته، شريطة أن يحافظ على إنسانيته، يمكنه أن يتحرر من كل قيد إلاَّ قيد الإنسانية. الإنسان الذي يريد أن يتخلص من قيود تكليفه وحقوقه، عليه أولاً أن يستقيل من إنسانيته. والإنسان بحكم هذا الاستعداد الفطري الذي يحصل من جهة على استحقاق كبير للاستفادة من مواهب الخِلْقَة، ومن جهة أخرى، تُلقى على عاتقه مسؤولية عظيمة تجاه جميع الموجودات المجعولة في خدمته من جماد ونبات وحيوان، فضلاً عن المسؤوليات العظيمة تجاه أبناء نوعه[٩].

على هذا النحو، لا تتأتى الحرية الممنوحة من الله تعالى للإنسان، إلاّ وهي مقرونة بالتكليف، أي بالمسؤولية المتجلّية في التشريع عن طريق الأمر والنهي اللذين حملهما الرسول ﷺ المبعوث رحمة وهداية للناس. وهذه الحرية سيدركها الإنسان على وجه الحقيقة متى عرف بالهدى أنها الوجه الآخر للإيمان بالهيمنة الإلهية على الكون. فهي أي هذه الحرية تمت له في أصل الحق، لكي يختار طريقه وحياته وسلوكه ومصيره، ولكي يصنع وجوده. وتلك حكمة إلهية تتجلى في خلقه. ونحن لا يمكن أن نتصوَّر، ولو للحظة، أن يكون الإنسان كائناً غير مختار، وبالتالي أن يكون في الوقت نفسه معبِّراً عن الغاية الأسمى للخلق. وإذا كان الإنسان المختار هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يختار ضد (الله) سبحانه وتعالى، فهذا يعني أن ثمة حكمة إلهية في خلق هذا الإنسان مختاراً، ويستطيع باختياره أن يتجاوز حتى إرادة الله التشريعية ﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾. وفي هذه النقطة بالذات، ميَّز الفقهاء هذا المصطلح الفقهي والكلامي، بين مصطلح الإرادة التكوينية الإلهية ومصطلح الإرادة التشريعية. فالإرادة التكوينية تصدر عن الباري، سبحانه وتعالى، بصيغة الخلق ـ الأمر: «كن»، فيقول للشيء كن فيكون، أي أن المراد هنا لا يتخلف عن الإرادة. أما في شأن الإنسان واختياراته فلم تكن إرادة الله تعالى تكوينية. فحيث أراد الإنسان أن يعمر الكون والحياة، وأن يحقق الغايات الكبيرة من خلق الله له فقد كان أمره تشريعياً، أي حين قال له «هادياً ومنبِّهاً»: إن الفضائل موجودة هنا والرذائل موجودة هنا، ولكن الله لم يجبره. أي لم يكرهه على أن يسير باتجاه طريق الفضائل والخير، وترك له الخيار. والإنسان قادر على أن يختار، ولا يستطيع أحد أن يتنبأ باختيار الإنسان ما دام يملك هذه الحرية، ويملك الأصل الأساسي في تكوينه، وبالتالي فإن حرية الإنسان في المفهوم الديني هي أسبق بكثير من أي صفة أو ميزة أخرى لهذا الإنسان[١٠].

محورية العقل

حكم العقل، في باب الأمانة والتكليف، هو الذي يعيِّن منطقة التحكيم والفصل بين ما هو خير للنفس وما هو شر لها. ولقد أخذ العقل مكانته العظمى في

القرآن، وبالتالي في الفكر الديني الإسلامي بحقوله المعرفية المختلفة. في القرآن الكريم من الآيات البيِّنات الكثير مما يفضي إلى رفعة العقل ودوره، في التدبير والتشريع. حتى أن الوصف الذي أطلقه القرآن على من لا يُعمِل عقله وفكره في التدبُّر بأنَّه شرّ الدواب، يظهر المدى الكبير الذي تعطيه العناية الإلهية للعقل. يقول تعالى: ﴿**إن شرَّ الدوابّ عند الله الصمّ البكمُ الذين لا يعقلون**﴾ [الأنفال/ ٢٢]. ويقول سبحانه في ذم من لا يعقل: ﴿**ويجعل الرِّجس على الذين لا يعقلون**﴾ [يونس/ ١٠٠]. والقول: «إن ما لم يقم عليه حجة عقلية لا ينبغي أن يقبل أبداً» تؤيده الآيات بالطلب مثلاً ممن أنكروا الوحي على النبي ﷺ في قوله سبحانه: ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾ [البقرة/ ١١١]. كذلك أقام القرآن الدليل العقلي في مسألة التوحيد في قوله: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلَّا الله لَفَسَدَتا**﴾ [الأنبياء/ ٢٢].

والأمر نفسه يقال في ما يتعلق بالبعث والمعاد ﴿**أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون**﴾ [المؤمنون/ ١١٠] وهكذا تتتابع الآيات الحجَّة التي أرادها الله بياناً يحفِّز الإنسان على رؤية الكون والخلق رؤية محكومة بالعقل. ومثلما أراد الله، تعالى، للعقل أن ينظر إلى الظواهر الكونية وفاقاً لقانون العلة والمعلول للاستدلال به على إثبات الخلق الإلهي، كذلك أراد له أن يفعل الأمر نفسه في النظر إلى الأحكام الشرعية المبنيَّة على الأمر والنهي، سواء بالنسبة للفرد أم بالنسبة للجماعة، يقول سبحانه: ﴿**وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾ [العنكبوت/ ٤٥].

إنَّ ما تقدَّم من الآيات يفضي إلى حقيقة مفادها أن الشريعة جاءت لتفصِّل حكم الله في الخلق. وبهذا المعنى هي ـ أي الشريعة ـ ومجمل علومها البعدية في الفقه والكلام والأصول، إنما جاءت تفصيلاً لمفهوم الحق البشري، سواء ما تعلَّق منه بالجانب التكويني أم بالجانب التشريعي. فالدين، على ما يبيِّن المفكر الإسلامي الشيخ راشد الغنوشي[١١]، سبق الفلسفة وسائر العلوم الإنسانية بوجود هوية إنسانية مشتركة منبثقة من مبدأ الإيمان بخالق واحد وبأصل واحد للبشر جميعهم، فهم جميعاً متساوون في التكريم الإلهي ومدعوون إلى عبادته. حسبما جاءت به رسل الله من تعاليم: «لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأبيض على أصفر إلاَّ بالتقوى»، وهو ما جاء في البيان الختامي لآخر رسالات السماء وكان عبارة مكثفة عن إعلان عام

لحقوق الإنسان. كما كان التتويج لجهاد الآلاف من الأنبياء والرسل عبر القرون المديدة. ولم تكن الإعلانات المعاصرة منذ قرنين، في أوروبا وأميركا، إلاّ ثمرة للتثاقف بين الحضارتين الغربية والإسلامية بعد أن تمكنت الأولى من التخلُّص من جهالات التعصب الديني عبر حركات الإصلاح التي أفادت من التّراثين: الإسلامي واليوناني اللذين انحدرا إليها علماً أن التراث الأخير وصل إليها عبر الترجمات الإسلامية.

□ □ □

مراجع وإحالات

(١) حسين توسلي، مفهوم الحق، دراسة تحليلية في الفقه والقانون، مجلة «الحياة الطيّبة»، العدد الثاني عشر، السنة الرابعة، ربيع ٢٠٠٣، تعريف عبد الرضا افتخاري.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه، نقلاً عن «مصباح الفقاهة» الجزء الثاني، للعلامة أبو القاسم الخوئي.
(٥) محمد أبو القاسم الحاج حمد، قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشرياً، مجلة «المنطق» (العدد ١١١)، ربيع ١٩٩٥.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) حسين توسلي، فلسفة الحق في الفكر السياسي الإسلامي، مرتضى مطهري نموذجاً، مجلة «الحياة الطيّبة»، مصدر سبق ذكره.
(٨) العلامة محمد حسن الأمين، الدين وأصالة الحرية الإنسانية، مجلة «المنطق»، العدد ١١٧، شتاء ١٩٩٧.
(٩) مرتضى مطهري، الحكم والمواعظ، ص ١٠٥ ـ ١٠٧.
(١٠) العلامة محمد حسن الأمين، مصدر سبق ذكره.
(١١) الشيخ راشد الغنوشي من حوار معه حول «حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون الوضعي»، مجلة «الحياة الطيّبة»، العدد ١٢، ربيع ٢٠٠٣.

□ □ □